



МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М.В. Ломоносова
Философский факультет

Учебник
для вузов

**Под ред. В.В. Васильева,
А.А. Кротова,
Д.В. Бугая**

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

*Рекомендовано УМО по классическому
университетскому образованию в качестве учебного
пособия для студентов вузов, обучающихся по
направлению подготовки ВПО (бакалавров) 030100
«Философия»*

*Издание второе,
исправленное и дополненное*

**Москва
Академический Проект
2020**

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
И 11

*К 250-летию Московского государственного университета
им. М.В. Ломоносова*

Рецензенты:

доктор философских наук В.В. Соколов,
доктор философских наук В.А. Жучков

История философии: Учебник для вузов / Под ред. В.В. Васильева,
И 11 А.А. Кротова, Д.В. Бугая. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Академический
Проект, 2020. — 783 с. — (Фундаментальный учебник).

ISBN 978-5-8291-3216-3

Фундаментальный учебник по всеобщей истории философии написан известными специалистами на основе последних достижений мировой историко-философской науки. Книга создана сотрудниками кафедры истории зарубежной философии при участии двух преподавателей других кафедр философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. В ней представлена вся история восточной, западноевропейской и российской философии — от ее истоков до наших дней. Профессионализм авторов сочетается с доступностью изложения. Содержание учебника в полной мере соответствует реальным учебным программам философского факультета МГУ и других университетов России. Подача и рубрикация материала осуществлена с учетом богатого педагогического опыта авторов учебника.

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)

© В.В. Васильев, А.А. Кротов, Д.В. Бугай,
Е.А. Войниканис, Н.А. Железнова,
А.П. Козырев, Е.В. Косилова,
А.А. Костикова, Г.Г. Майоров,
Д.К. Маслов, С.А. Мельников,
Ю.Р. Селиванов, Г.Я. Стрельцова,
Е.В.Фалев, 2005

© Оригинал-макет, оформление.
Академический Проект, 2020

ISBN 978-5-8291-3216-3

Философия — один из самых удивительных феноменов человеческой культуры. Она вырастает на социальной почве и выражает дух эпохи, но неподвластна общественной конъюнктуре. Она поднимает абстрактнейшие вопросы о первоначалах бытия и познания и в то же время помогает ориентироваться в предельно конкретных экзистенциальных ситуациях. Она может быть образцом строгости мысли и вместе с тем иллюстрирует свободу человеческого разума, его независимость от внешних авторитетов.

История философии являет собой галерею интеллектуальных подвигов и провокаций, гениальных прозрений и грандиозных ошибок. Здесь можно встретить буквально все, от всеохватных реконструкций мирового процесса до анализа нюансов обыденной речи. Авторы этого учебника пытались раскрыть перед читателем все богатство философии от ее истоков до наших дней. Сегодня в мире настоящий расцвет философии. Он неизбежен и в России. Люди все больше понимают, что именно философия помогает находить свое место в жизни, преодолевать культурную и национальную ограниченность и смягчать разного рода конфликты. И хотя она не в силах устранить все проблемы, она может показывать пути их решения.

Мы надеемся, что эта книга не только станет хорошим пособием для студентов в их предэкзаменационные периоды, но и поможет им полюбить философию и пробудить дух критической рефлексии, свойственный мыслителям прошлого и настоящего. Мы благодарны философскому факультету МГУ им. М. В. Ломоносова за создание благоприятных условий для научной и преподавательской деятельности, одним из результатов которой стал данный учебник. Мы посвящаем его 250-летию нашего университета.

Раздел I

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Вопрос о правомерности употребления словосочетания «восточная философия» дискутируется в истории философии со времен «открытия» Востока Западом. По настоящее время среди профессиональных философов существуют приверженцы европоцентристского подхода, базовый тезис которого заключается в том, что философия возможна только на Западе и только в тех формах, что были в западноевропейской мысли; тогда как на Востоке в лучшем случае существовали только отдельные философемы, этические предписания, и в целом философская мысль Востока не поднялась выше развитой мифологии и религии. Помимо европоцентристской позиции декларируется позиция ориенталистского псевдоромантизма, суть которой сводится к утверждению особого, принципиально отличного от западноевропейского, пути восточной философии, выражающегося в мистических прозрениях, йогической практике, медитативных состояниях и экстатическом неизреченном слиянии с Абсолютом. Обе указанные теоретические платформы, исходя из которых их сторонники подходят к изучению мысли Востока, страдают изрядными методологическими изъянами, поскольку при анализе философских восточных учений не учитываются определенные факторы. Во-первых, необходимо помнить, что на Востоке отсутствовала единая цивилизационная «колыбель», как то было на Западе, для которого Древняя Греция послужила единым истоком всей западноевропейской цивилизации. Термин «Восток» объединяет принципиально различные и несводимые друг к другу культуры, такие как Индия, Китай, арабо-мусульманский мир. Можно говорить об индо-тибетском синкретизме, сравнивать буддизм в Индии и Китае, рассуждать о дальневосточной цивилизации в целом и рассматривать исламское влияние на средневековую индийскую культуру, но свести к общему знаменателю все эти явления нельзя. Во-вторых, корректный анализ различных философских традиций свидетельствует о том, что восточная философия, наряду с этикой и духовно-практическими задачами, включала в себя и теоретические построения относительно того, что есть мир и человек, вместе с процедурами обоснования и доказательства своих положений. На Востоке, так же как и на Западе, существовали свой мистицизм и свой рационализм. В-третьих, современное представление о западном типе философствования сложилось не ранее Нового времени, поэтому данный стереотип может применяться лишь в ограниченной мере не только по отношению к восточным доктринам, но даже и к учениям европейских философов (1, 6–7). Все эти обстоятельства в совокупности должны определять корректный подход к изучению философской мысли на Востоке, где умение аргументированно отстаивать свои теоретические позиции и доказывать с помощью формально-логических процедур истинность исходных философских тезисов ценилось не меньше, чем способность достигать мистического и невыразимого в слове единения с Первоистокom.

Философия в Индии. Зарождение и развитие особого типа теоретической деятельности, который в Древней Греции будет назван «философией», на территории Индийского субконтинента тесно связано с ведийской литературой. В Индии «Ведами» (букв. «знание») назывались сборники текстов, относящихся к жертвоприношениям, имевших статус священного знания и включавших в себя все представления древних индийцев о мире богов и мире людей. Первоначально насчитывалось три Веды — это «*Rig-veda*» — веда гимнов-рич, «*Сама-веда*» — веда напевов-саманов и «*Яджур-веда*» — веда жертвенных формул-яджусов; впоследствии к ним была добавлена «*Атхарва-веда*» — веда магических заклинаний-атхарванов. Первая и самая древняя веда, «*Rig-veda*», состоит из 1028 гимнов, распределенных по десяти разделам-мандалам, наиболее ранними из которых являются со второй по четвертую книги. Наиболее философски значимой считается последняя, десятая мандала, где содержатся гимны о возникновении мира из не-сущего. Вторая веда по содержанию идентична первой, и только 75 напевов не являются повторением «*Rig-vedы*». «*Яджур-веда*», дошедшая до нашего времени в пяти редакциях, делится на Белую и Черную веды, которые представляют собой собрание жертвенных формул, расположенных в соответствии с порядком их чтения по совершению ритуала. Имеющая две редакции «*Атхарва-веда*», не всегда признаваемая в качестве веды, содержит в себе различного рода заклинания (против порчи, болезней и т. д.) и связана с домашними обрядами. Корпус ведийской литературы сложился к первой половине 1 тыс. до н. э., хотя процесс формирования текстов Вед был весьма длительным. Веды послужили основным источником проблем и понятий, которые стали предметом последующей философской рефлексии школ и направлений, как признававших авторитет ведийского корпуса литературы, так и отрицавших статус Вед в качестве источника достоверного познания.

Специфика индийской философии. Специфика индийской философской традиции на стадии ее возникновения состояла в том, что, во-первых, интеллектуалами, т. е. творцами, носителями и трансляторами знания, выступали представители высшего социального слоя — жрецы-брахманы. Именно они обладали священным знанием Вед и обучали ему представителей двух других сословий-варн (варна — букв. «цвет»): кшатриев-воинов, вайшьев-торговцев и земледельцев. Эти три варны назывались «дваждырожденными» (под «вторым рождением» подразумевалось обучение), в отличие от четвертой варны — «однорожденных» шудр-слуг, не имевших, как и женщины, доступа к знанию. Во-вторых, в отличие от других регионов (например, Китая и Греции), где появление философии фактически совпало с началом

теоретической рефлексии вообще, индийская философия (*анвикшики*) оказалась завершением и высшим достижением этой деятельности. В-третьих, философская мысль в древней Индии появилась как следствие и результат брахманских ритуалистических диспутов, проводившихся при дворах и под покровительством местных правителей. В силу этого она имела ярко выраженный диалогический характер. В-четвертых, древнеиндийская философия возникла благодаря развитию логики, риторики и искусства аргументации. И, наконец, в-пятых, индийская философская мысль развивалась на основе не только понятий и идей индоарийских племен, пришедших на полуостров Индостан в сер. 2 тыс. до н. э. и заложивших основы индийской цивилизации, но и представлений местных народов, населявших Индию до прихода индоариев.

Атман. Основные темы и понятия философии древней Индии отчасти содержались в ведийской литературе (особенно в более ее поздней, протофилософской части — Упанишадах), где ставились вопросы о начале мироздания и о познании, «благодаря которому неслышанное становится услышанным, незамеченное — замеченным, непознанное — познанным». Наиболее важный вопрос, который обсуждался мудрецами в Упанишадах: что есть атман? Истоки представлений об атмане восходят к Риг-веде, в которой он олицетворяет жизненную силу, воплощенную во всех живых существах, а также дух, оживотворяющий всю вселенную. В протофилософских гимнах Атхарва-веды атман понимается как личное «Я», являющееся отражением высшего творящего начала — Брахмана — в человеке. В Упанишадах атман понимается как суть, сердцевина всех существ, обладающих сознанием. При этом атман описывался, с одной стороны, как индивидуальная духовная сущность, а с другой стороны, понимался как нечто, по своей природе совпадающее с истоком всего сущего, с Брахманом. В основе подобного истолкования атмана лежит архайческое представление о единстве макро- и микрокосма, достигаемом посредством снятия противоположных качеств, характеризующих духовную сущность: «Вот мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем просяное зерно, чем ядро просяного зерна. Вот мой Атман в сердце, больший, чем земля, больший, чем воздушное пространство, больший, чем небо, больший, чем эти миры» (10, 308). При этом наиболее адекватным подлинной реальности описанием оказывается лишение атмана всяческих характеристик, ибо истина невыразима в слове: «Он, этот Атман [определяется так]: "Не [это], не [это]". [Он] непостижим, ибо не постигается, неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла» (10, 115). В Упанишадах также проводится отличие атмана как подлинной реальности и сознания от изменчивых преходящих состояний телесной и психической оболочки, что нашло отражение в учении о «пяти атманах», пребывающих друг в друге (10, 537 — 539): 1) «*аннамайя*» — «состоящий из пищи», т. е. физическое тело; 2) «*прамайя*» — «состоящий из жизненных сил», образованный пятью жизненными силами (*праны*) и пятью органами действия, он входит в тело после зачатия и обеспечивает жизнь отдельного существа; 3) «*маномайя*» — «состоящий из разума-ума» — образован умом, сомнением и пятью органами чувств (*индрия*), он порождает желания, направленные на внешние объекты и тем самым создает связь между различными воплощениями души; 4) «*виджнянамайя*» — «состоящий из сознания», образован соединением ума, способности принимать решения и пятью индриями; 5) «*анан-*



дамайя) — «состоящий из блаженства» — совокупность психических состояний, которые наступают в глубоком сне без сновидений и характеризуются глубоким спокойствием. Учение об атмане, как индивидуальной духовной сущности, совпадающей с безличным первоначалом всего сущего, являлось центральным «нервом» сакрального учения Упанишад.

Зарождение проториторики. Однако Упанишады, повествуя о мироустройстве, отвечали на вопрос «что познается?». Попытка же ответа на вопрос «как познается?» была связана с поздневедийскими (VIII — VI вв. до н. э.) диспутами брахманов в собраниях арбитров (*парушаг*). Развитие искусства ведения спора (*ваковакья*) привело к тому, что появились специальные термины, обозначающие задающего вопросы (*прашнин*), задающего перекрестные вопросы (*абхипрашнин*), отвечающего (*прашнавивака*), что способствовало зарождению логики и было напрямую связано с такой особенностью индийской философской культуры, как наличие различных альтернатив. Это выражалось в том, что каждое теоретическое положение имело и свой антитезис, принадлежащий действительному или воображаемому, виртуальному оппоненту. Первоначально дискуссии между различными брахманскими школами носили ритуалистический характер, поскольку темой для дебатов выступали вопросы о том, когда и каким образом правильно совершать жертвоприношения богам ведийского пантеона и духам предков. Искусство аргументации, послужившее одной из причин возникновения философии (*анвикшики*), проявлялось в умении обосновать то или иное положение и вывести необходимое заключение. Так, например, в «*Шатапатха-брахмане*» (букв. «Брахмана ста путей») приводится дискуссия о том, как следует именовать верховного ведийского бога Индру во время жертвоприношения *саннайи* — приношения сладким или кислым молоком. Это рассуждение выстроено в соответствии с будущим классическим индийским силлогизмом: «Далее, некоторые жертвуют [саннайю Индре как] Махендре (великий Индра), аргументируя: “Верно, что до убийства [демона] Вритры [он] был «Индра», но, убив, Вритру, стал «Махендра», равно как [царь становится] махараджей (великий царь), одержав победу”. Следовательно, [пусть жертвуют ему как] “Махендре”. Но пусть, однако, жертвуют ему как “Индре”. Ведь Индра [он] был до убийства Вритры и Индрой остался, убив Вритру. Следовательно, пусть жертвуют ему как “Индре”» (12, 26). Структура этого силлогизма такова: 1) тезис: пусть Индре жертвуют как Махендре; 2) аргумент: поскольку он им стал после убийства Вритры; 3) основание аргумента: любое лицо становится великим, совершив значительное деяние, подобно царю, победившему соседей; 4) применение к данному случаю: Индра подобен царю, победившему соседей; 5) заключение: следовательно, пусть Индру именуют Махендрой. Наличие пяти позиций в индийском силлогизме (в отличие от трехчленного аристотелевского) свидетельствует об изначальной ориентированности индийского искусства аргументации на оппонента и на аудиторию. Эта черта индийской логики впоследствии найдет отражение в текстах собственно философского характера — сутрах и комментариях на сутры, которые будут зачастую выстраиваться по диалогическому принципу. Появление на исторической арене Индии философии как таковой произошло в эпоху «философского прорыва», в период странствующих аскетов-учителей, которые отстаивали свои собственные взгляды на устройство мира в противовес традиционным брахманским представлениям.

■ 1. Шраманская эпоха

Шраманы. От диспутов на темы: как поститься перед жертвоприношением богам или как именовать бога в ритуале оставалось сделать небольшой шаг до вопроса: «эффективен ли сам ритуал?», а от обсуждения этой проблемы совсем недалеко до радикального сомнения: «а существуют ли боги, которым приносятся жертвы?». Таким образом, естественное развитие самих брахманских школ, дискутирующих между собой и оттачивающих искусство спора и аргументации, привело к тому, что на рубеже VI—V — V—IV вв. до н. э. появились мыслители и учителя, выдвинувшие принципиально иные (по отношению к традиционным) теории и доктрины. Эти оппоненты *брахманов* получили наименование «*шраманы*» (на санскрите), а сама эпоха брожения умов и возникновения новых философско-религиозных течений — *шраманской*. *Шраманы* представляли собой крайне неоднородную группу странствующих аскетов, которые занимались тем, что в спорах друг с другом и *брахманами*-традиционалистами отстаивали свои собственные учения и взгляды. Но, несмотря на значительное разнообразие мнений и позиций, всех *шраманских* учителей объединяло то, что все они отрицали, во-первых, ведийские жертвоприношения; во-вторых, авторитет Вед как священного знания и, в-третьих, традиционно-брахманское учение о существовании вечной индивидуальной души — *атмана*, понимаемой в качестве порождения высшей творящей духовной сущности — *Брахмана*. Кроме того, все *шраманы* были выходцами, как правило, из не-брахманских варн (*кшатриев*, *вайшьев* и *шудр*). Основной круг проблем, который находился в центре дискуссий этих странствующих учителей, включал в себя вопросы о том, что представляет собой этот мир, существует ли иной мир, несет ли человек ответственность за свои поступки, имеет ли смысл аскезы и т. п. В рамках этих дискуссий окончательно сложилось представление о мире как круговороте перерождений (*сансара*) души и законе морального воздаяния (*карма*), определяющем цепь перевоплощений живых существ. Эти идеи получили затем широкое распространение во всей индийской философии.

Аджита Кесакамбала. Одним из *шраманов* был учитель Аджита Кесакамбала, суть воззрений которого заключалась в утверждении, что «человек состоит из четырех великих элементов. Когда приходит время, [его] земля возвращается в тело земли, вода — в тело воды, огонь — в тело огня, ветер — в тело ветра, а чувства — в пространство... Те, кто говорят о существовании [этого мира или другого], пустословят и лгут. Глупые и умные [одинаково] погибают и исчезают с разрушением тела и после смерти не существуют» (12, 272). Нет никакой разницы между телом и душой. По сути, все, что есть у человека — это его тленная телесная оболочка. Поэтому бессмысленно совершать жертвоприношения богам, ибо их не существует. Но точно так же бессмысленным с точки зрения Аджиты являлось и совершение добрых дел, поскольку нет воздаяния за благие поступки, как, впрочем, и наказания за дурные. Таким образом, идеи, отстаиваемые Аджитой Кесакамбалой, представляют собой индийский вариант материализма. За свои выводы о бесполезности добрых дел учение Аджиты Кесакамбалы заслужило у современников характеристику «зловонного», как и сам его творец: прозвище «Кесакамбала» указывало на внешний вид его владельца, поскольку Аджита зимой и летом носил плащ из человеческих волос, издававший страшное зловоние.

Пакудха Каччана. Сходными с учением Кесакамбалы по своему радикализму являлись и взгляды другого аскета — Пакудхи Каччаны, учившего: «Имеются семь начал, [никем] не сделанные... Это начало земли, начало воды, начало огня, начало ветра, радость, страдание и одушевляющий принцип — седьмое... Они не движутся, не изменяются, друг с другом не сталкиваются, не являются друг для друга причинами радости, страдания... Поэтому никто не убивает и не заставляет убивать [другого]... И если даже кто-нибудь раскроит [кому-нибудь] острым мечом череп, он не лишит его жизни, ибо удар меча пройдет лишь через «границы» [этих] начал» (12, 273). Если основной тезис Аджиты был: «что душа, то и тело», то Пакудха отстаивает противоположное утверждение: «тело и душа совершенно различны». Поскольку убийство живого существа является разрушением лишь телесной оболочки, то оно не может причинить никакого вреда душе. И поэтому в рамках учения Пакудхи также нет основания для разграничения добрых и дурных дел и, следовательно, нет никакого воздания ни за первые, ни за вторые. Преемников себе Пакудха Каччана не обеспечил, поскольку, согласно его воззрениям, «нет ни учащего, ни учащегося», хотя он и явился создателем первого учения о сущностях мира.

Санджая Белаттхипутта. Этот странствующий учитель, заслуживший характеристику «скользкого угря» у своих оппонентов — буддистов за уклонение от ясной формулировки собственного учения, занимал самую крайнюю позицию среди аскетов-шраманов, поскольку не отстаивал никаких взглядов: «Если ты меня спросишь: "Есть ли другой мир?", то если бы я считал, что другой мир есть, я бы ответил тебе, что он есть. Но это не мое суждение. Я не считаю, что дело обстоит так, что иначе, что не так, что не не так» (12, 275). Подобным же образом Санджая отвечает и на вопросы относительно не существования иного мира, результатов благих и дурных дел. По сути, в рассуждениях Санджы в отрицательной форме предстает тетралемма (*чатущкоттика*), которая впоследствии будет активно использоваться буддийскими философами и логиками. Тетралемма формулирует четыре возможности: существования, не-существования, того и другого и ни того, ни другого.

Классификации школ. Источники шраманской эпохи приводят своеобразную классификацию философских взглядов различных учителей. Однако определить, какие воззрения и доктрины стоят за названиями школ не всегда возможно. Тем не менее эти классификационные схемы описывают почти все вероятные позиции по той или иной проблеме и встраивают в свои рамки все реально существовавшие учения. Согласно этим схемам, воззрения философствующих «шраманов и брахманов» различались в зависимости от отношения к прошлому, наличному состоянию атмана и мира, будущему существованию души после распада телесной оболочки и возможности обретения высшего блага. С прошлым соотносятся пять основных взглядов, с будущим — еще пять, но последние детализируются в нескольких положениях, поэтому общее число по десяти воззрениям составляет 62 (18 в связи с прошлым и 44 в связи с будущим). По отношению к прошлому различаются четыре позиции, согласно которым атман и мир вечны; четыре позиции, по которым они частично вечны и частично же не вечны; четыре позиции, которыми описывается бесконечность мира (по тетралемме: мир бесконечен, конечен, и бесконечен и конечен одновременно, а также не бесконечен и не конечен); две позиции, отстаивающих случайность вещей; и четыре позиции тех, кто уклонялся от однозначного ответа на философские и мировоззренче-

ские вопросы и поэтому получил прозвище «скользких угрей». В связи с будущим различаются 16 позиций настаивающих на обладании сознанием после смерти (число 16 получается из четырех тетралемм); восемь позиций придержащихся идеи посмертной бессознательности; восемь позиций предлагающих считать, что после смерти душа пребывает и в сознательном и в бессознательном состоянии; семь позиций тех, кто учил о полном разрушении души после смерти, и пять позиций полагавших, что высшее благо может быть достигнуто уже при жизни (12, 219—260).

1.1. Адживика

Маккхали Госала. Первоначально слово «адживика» употреблялось для обозначения аскетов и мудрецов, порвавших с ортодоксальными доктринами и ведущих особый образ жизни (*аджива*). Однако позже этот термин закрепился за последователями Маккхали Госалы, главной фигуры адживиков, который явился основателем целой школы, после смерти своего главы просуществовавшей в Индии вплоть до Средних веков и имевшей в течение некоторого времени значительное число сторонников. Свое название школа получила за экстравагантный внешний вид и образ жизни, который вели адживики: они странствовали совершенно нагими, увлекались практиками, связанными с обретением сверхъестественных сил и т. п. В противоположность ведийской религии, утверждавшей всемогущество божеств, которые непрестанно вмешиваются в ход событий, и магическую силу жрецов, чьи ритуальные действия давали им власть даже над богами, адживика выдвигала единый принцип — всеобъемлющую и безличную судьбу (*нияти*). Прошлое, настоящее и будущее всех существ и вещей заложено в ней. В мире, говорили они, нет ничего сверхъестественного, самые сложные процессы так же закономерны и естественны, как и самые простые. Выступая против идеи зависимости всего сущего от произвольного желания божества или жреца, адживики пришли к полному отрицанию эффективности всякого действия. Их исходный рационализм превращался в обоснование всеохватывающего фатализма: судьба безраздельно господствует над любым человеком и руководит его поступками. По словам Госалы: «Как сильный, активный, смелый, так и слабый, ленивый, трусливый — все одинаково подчинены одному началу, предопределяющему все существующее». Отвергая значение брахманистских обрядов и достигаемой с их помощью «святости», адживики в принципе отрицали этическое начало. Не только чистота или грех в религиозном понимании, но и всякая нравственная оценка человеческого поведения была, с их точки зрения, бессодержательной. Свобода воли и моральная ответственность становились фикцией, созданной воображением. «Все, кто рождаются, дышат и живут, не знают ни власти, ни силы, ни добродетели, но существуют, подчиненные судьбе». Установленный порядок не может быть изменен никем, человек так же бессилен, как и мельчайшее насекомое, но он, в отличие от других живых существ, способен предвидеть развитие событий. Отсюда вытекал интерес адживиков к проблеме предсказаний, которые воспринимались в качестве пути познания природы. Сведение всех закономерностей бытия к единому принципу обуславливало неприятие какого бы то ни было противопоставления материального и духовного, в том числе души и тела. Адживики наделяли духовную субстанцию различными материальными характеристиками, например, «цветом» (*лешья*), что явилось отражением

не-арийских племенных верований и представлений. Своеобразной была в этом учении трактовка идеи кармы: формально она принималась как закон «непрестанного движения» живых существ, возникающих в новых видах в ходе развития вселенной. Однако в системе Госалы этот принцип получает иную окраску. Карма не воздаяние за грехи или добрые дела, а выражение естественного круговорота вещей. На нее не способны воздействовать ни люди, ни боги, она есть не что иное, как одно из проявлений всеобъемлющей *нияти*. Маккхали полагал, что изменить *карму* и повлиять на происходящие события человек не в состоянии — судьба каждого точно отмерена и должна развернуться до конца, подобно мотку пряжи. Все живые существа, вне зависимости от пороков и добродетелей, должны пребывать в сансаре и освобождаться через каждые 8 400 000 мировых периодов. Память о прошлых рождениях адживики объявляли несомненным абсурдом. Простота и доступность взглядов Маккхали Госалы и его сторонников, а также последовательная критика брахманизма обусловили популярность этого учения в V — II вв. до н. э. Однако со временем адживика исчезает с исторической арены, поскольку ее представители не смогли сформулировать никакого положительного ответа на важнейшие вопросы бытия — назначения человека, его место в мире и обществе, значимость индивидуального усилия и принципы, на которых должно основываться правильное поведение.

1.2. Джайнизм

Джина Махавира Вардхамана. Историческим основателем этой шраманской традиции, благополучно существующей по сей день, считается Джина Махавира Вардхамана, родившийся в 599 г. до н. э. в семье *кшатрия* Сиддхартхи, в г. Кундаграма царства Вайшали (сев. Бихар). На 12-й день после рождения младенец получил имя «Вардхамана» (букв. «растущий», «процветающий»), поскольку с появлением ребенка его родители и весь мир достигли процветания и благополучия. До 30 лет Вардхамана вел жизнь домохозяина, а после смерти своих родителей оставил дом и на протяжении 12 лет скитался по Индии, подвергая себя различным лишениям и самоистязанию. В течение шести лет он странствовал вместе с известным адживиком Маккхали Госалой. Однако впоследствии бывшие товарищи по странствиям расстались врагами, обвиняя один другого в неблагодарности. По преданию, в 557 г. до н. э. на берегу р. Риджупалика Вардхамана достиг всеведения (*кевала джняна*) и стал известен как Джина («Победитель») и Махавира («Великий герой»). После достижения всеведения Махавира вступает в мировоззренческий диспут с 11 учеными брахманами и побеждает, в результате чего брахманы становятся первыми учениками (*ганадхары*) Махавиры, которым он излагает основы джайнизма, и запись этих проповедей составит впоследствии корпус джайнского канона (*агамы*, или *сиддханта*). Остальную часть жизни Махавира посвятил проповеди своего учения. Кончина Джины и окончательное освобождение (*нирвана*) последовало на 72-м году жизни в г. Пава, недалеко от Раджагрихи в 527 г. до н. э. Джайнская традиция утверждает, что Махавира Вардхамана был 24-м спасителем мира и провозвестником джайнского учения — *тиртханкаром* (букв. «создатель переправы/брода»), восприняв учение 23-го *тиртханкара* Паршвы, или Паршванатхи, последователями которого были родители Махавиры. С именем Паршвы связывается в джайнизме практика «четырех добродетелей», или «четырех ограничений»: не-на-

силие (*ахимса*), не-воровство (*астея*), не-привязанность (*апариграха*) и правдивость (*сатья*), к которым Махавира добавил затем пятый — целомудрие, или воздержание (*брахмачарья*). Первым же тиртханкаром и легендарным основателем джайнизма был Ришабха. Джайны полагают, что за время нынешнего мирового периода джайнизм семь раз исчезал в Индии и снова провозглашался очередным «спасителем». Непрерывная передача учения установилась лишь начиная с 16-го тиртханкара, Шантинатхи. С деятельностью последнего «пророка» — Махавиры — связывается создание общины последователей и собрание священных текстов.

Дигамбары и шветамбары. По легенде, и при жизни Махавиры и позднее в общине возникали разногласия относительно толкования учения, но они не носили принципиального характера и довольно быстро исчезали. Решающий же раскол в рамках джайнизма произошел между монахами, сторонниками ношения белой одежды (шветамбары — букв. «одетые в белое») и нагими аскетами (дигамбары — букв. «одетые в стороны света»). Это разделение на более ортодоксальную дигамбарскую и менее строгую шветамбарскую ветви к 5 в. н. э. оформилось окончательно и существует по настоящее время. Различия между двумя направлениями, помимо ношения одежды и ряда вопросов аскетической практики, заключаются в следующем: во-первых, дигамбары полагают, что женщина в теле женщины не может достичь окончательного освобождения (для этого ей необходимо переродиться в облике мужчины), и поэтому 19-й тиртханкар Маллинатха был мужчиной, шветамбары же считают, что женщина, будучи женщиной, может обрести освобождение, и тому подтверждение 19-й тиртханкар-женщина — Малли; во-вторых, по мнению дигамбаров, аутентичные тексты, содержащие проповеди Махавиры, были утеряны, поэтому джайнское учение излагается во «вторичном каноне», составленном из авторских текстов значительно более позднего времени, тогда как шветамбары считают, что канонические тексты — это проповеди самого Махавиры; в-третьих, в соответствии с дигамбарскими представлениями, достигший всеведения не нуждается в еде и питии, шветамбары допускают возможность принятия еды и питья всеведущим; и, в-четвертых, для дигамбаров время является субстанцией (*гравья*), а для шветамбаров — нет.

Канон. Шветамбарское собрание канонических текстов (*агамы*), написанных на среднеиндийском языке ардхамагадхи, включает в себя: 12 *анг* («первичные члены»), посвященных различным теоретическим и практическим вопросам, среди которых наиболее известны «*Ачаранга-сутра*» — трактат по вопросам правил поведения, и «*Сутракританга*» — различение истинного и ложного учения; 12 *упанг* («вторичные члены»); 10 *пракирна* («разрозненные пассажи»); 6 *чхеда-сутр* (дисциплинарные тексты), 4 *мула-сутр* («основополагающие сутры»), из которых наиболее важна «*Уттарадхьяяна-сутра*» — своего рода антология преданий и наставлений; и два самостоятельных трактата «*Нанди-сутра*» и «*Ануйогадвара*» — своеобразные энциклопедии знаний для джайнских монахов. В дигамбарский канон (называемый в этой традиции «четыре веды») входит: 1) «*Пратхама-ануйога*» — тексты по «мировой истории»; 2) «*Карана-ануйога*» — космологические сочинения; 3) «*Дравья-ануйога*» — религиозно-философские трактаты; 4) «*Чарана-ануйога*» — тексты по этике и ритуалу. Первыми собственно философскими трактатами, входящими в третью дигамбарскую «веду», являются «*Таттвартха-адхигама-сутра*» Умасвати и сочинения Кундакунды, созданные, вероятно, между II и IV вв. н. э. Трактат Умасвати считается авторитетным как в дигамбарской,

так и в шветамбарской ветви джайнизма, тогда как сочинения Кундакунды признаются только дигамбарами.

Категории. Категориальный аппарат джайнской философии представляет собой систему, которая содержит в себе два понятийных уровня — субстанциальный (отвечающий на вопрос: что существует?) и этический (отвечающий на вопрос: что следует делать?). Джайнизм насчитывает девять категорий (*пагармха*), которыми кодируется вся философская система: душа (*джи-ва*), не-душа (*аджива*), приток (*асрава*) кармы, связанность (*бангха*) души кармой, остановка (*самвара*) притока, уничтожение (*нирджара*), освобождение (*мокша*), добродетель (*пунья*) и порок (*пана*). Первые две категории описывают устройство мира, а остальные характеризуют отношения между двумя первыми и обозначают конечную цель существования. Наряду с этой категориальной системой в джайнизме существует базовая триада понятий «субстанция — атрибут — модус» (*гравья—гуна—парья*).

Субстанция. Основу всех философских построений джайнских мыслителей составляет учение о субстанции/сущности (*гравья*). Под субстанцией в джайнизме понимается основа всего сущего, то, что «под-лежит» всему в качестве фундамента, без чего невозможно никакое существование. В качестве такой первоосновы субстанция с необходимостью должна обладать некими характеристиками, позволяющими объяснить все многообразие мира. Такими характеристиками выступают атрибуты (*гуна*), или неотъемлемые свойства субстанции, и модусы (*парья*), или проявления/способы существования субстанции. С точки зрения джайнской философии, разница между атрибутами и модусами заключается в следующем: атрибут — то, что укоренено в субстанции и присуще ей по природе, субстанция не может лишиться своих основных атрибутов или приобрести новые; тогда как модус — внешнее проявление сущности, подверженное изменениям, поэтому те или иные модусы у субстанции могут появляться и исчезать. Не существует субстанции, лишенной модусов и атрибутов. Совокупность атрибутов и составляет субстанцию. У субстанции могут быть различные атрибуты и модусы; она может переходить из одного состояния в другое, не теряя своей природы, которая остается неизменной при любых условиях. Помимо атрибутов и модусов, субстанция имеет характеристики — возникновение, пребывание и исчезновение, каковые относятся не к природе сущности, а лишь к ее проявлениям. Поэтому любой объект, событие или явление могут рассматриваться с точки зрения его сущности и, следовательно, единства или же с точки зрения его модусов и, тем самым, множества. В джайнской философии все сущее представляет собой проявления шести субстанций — души (*джи-ва*) и пяти видов не-души (*аджива*).

Душа. В джайнизме под «*джи-вой*» понимается бестелесная неуничтожимая, активная сущность, главным атрибутом которой является сознание (*четана*) и его направленность (*упайога*), выступающая в двух видах: знание (*гжняна*) и видение (*даршана*). По своей природе всякая душа обладает четырьмя безграничными свойствами: правильным знанием, правильным видением, правильной силой и правильным поведением. Душ существует множество, и они населяют собой весь мир. Степень одушевленности всего существующего зависит от количества *пран* — особых психофизических факторов всякой души. Джайнские мыслители насчитывают четыре вида таких *пран* — сила, дыхание, жизнь, чувства. Количество чувств у души может быть от одного (как у воды, огня, земли и воздуха) до пяти (как у человека или бога). *Джива*

также характеризуется наличием особого цвета, или свечения (черный, темно-синий, серо-сизый, желтый, розовый и белый) и таким свойством, как соразмерность занимаемому телу. Последнее положение отличает джайнскую философскую доктрину от остальных учений Индии. Суть данного тезиса заключается в том, что душа, будучи самой жизнью, наполняет и пронизывает собой все тело, которое занимает в данном воплощении. Из этого утверждения можно было бы сделать вывод о том, что *джива* обладает способностью увеличиваться и уменьшаться при переходе из одного тела в другое, а то и совсем исчезать, что противоречит самому учению Махавиры. Джайнские авторы иллюстрируют этот атрибут души примером с куском ткани, который остается тем *что* он есть, независимо от того, складывается ли он или раскладывается. Вероятно, это положение, равно как и приписывание «цвета» душе, являются отголоском местных верований, унаследованных джайнской доктриной от автохтонных племен, населявших Индию до прихода индоариев. Помимо перечисленных атрибутов *джива* обладает различными модусами, способами проявления, которые определяются способностью души переходить с одного уровня существования на другой, из одного тела в другое. *Дживы*, имеющие одно чувство, воплощаются в воде, огне и т. д.; наделенные двумя — в теле червя, тремя — в теле муравья, четырьмя — в теле пчелы. Высшие *дживы*, обладающие пятью органами чувств, могут воплотиться в теле человека, бога, животного или обитателя ада. Удел души определяется степенью ее зависимости, связанности с не-душой.

Не-душа. К сфере не-души (*аджива*) в джайнской философии относятся материя (*пуггала*), условия движения (*дхарма*) и покоя (*адхарма*), пространство (*акаша*) и время (*кала*). Четыре субстанции не-души (за исключением времени) и душа считаются в джайнизме «протяженными субстанциями» (*астикая*). Материю определяют как субстанцию, конституирующую весь видимый и невидимый мир. *Пуггала* состоит из вечных и неделимых единиц, первичных атомов, которые наделены одним вкусом, цветом, запахом, двумя видами осязания, но лишены звука. Минимальное сочетание атомов образует материальную единицу второго уровня — сочетание размером с точку, затем — сочетание размером с место и последний, четвертый уровень — целостное сочетание, которое и является основой воспринимаемых органами чувств объектов. Сочетания атомов бывают двух видов: грубые и тонкие. Соединение первичных атомов возможно благодаря свойствам «липкости» и «сухости», имеющимся у мельчайших частиц материи. Особенностью джайнской доктрины является положение о том, что наряду с грубой материей, из которой состоят объекты внешнего мира, существует и особый вид материальной субстанции, представляющий собой тонкое, не воспринимаемое органами чувств вещество. Этот вид материи называется *карма*. Именно она определяет условия и обстоятельства воплощения души. Джайнизм насчитывает восемь основных видов кармической материи: затемняющая знание, затемняющая видение, порождающая чувства, вводящая в заблуждение, определяющая продолжительность жизни, формирующая тело, определяющая семью и затемняющая силу. Эти виды в свою очередь подразделяются на множество подвидов. Кроме того, *карма* может рассматриваться в качестве добродетельной (*пунья*), представляющая собой благие заслуги души, и порочной (*папа*), выражающейся в дурных наклонностях и поступках. В связи с трактовкой кармы как особого вида материи в джайнской философии возникает вопрос: каким образом в принципе возможна связь между

двумя субстанциями разного уровня: кармы (материальной субстанции) и *дживы* (духовной субстанции)? Попытка решения данной проблемы в рамках джайнской доктрины опирается на учение о различных видах причин. Джайнские авторы, выделяя два вида связанности (*бандха*): психическую (многообразные ложные состояния сознания) и физическую (недолжное поведение), утверждают, что душа выступает действующей причиной (*нимитта карана*), тогда как материальной причиной (*упадана карана*) является карма. Кроме того, джайны прибегают к использованию теории точек зрения (*найявада*), в соответствии с которой связанность душ кармической материей может считаться действительной только с обыденной, профанической, эмпирической (а значит неистинной, ненастоящей) точки зрения, тогда как с подлинной точки зрения всякая зависимость духовной субстанции от материальной является иллюзией и заблуждением омраченного страстями сознания. В рамках второго подхода джайнские авторы (Кундакунда и др.) приходят к радикальному выводу о том, что в действительности нет никакой кармы, а есть лишь ложные состояния сознания, избавившись от которых посредством правильного знания и видения, душа обретает свое естественное, природное состояние полной и абсолютной свободы. Тем самым снимается всякое противопоставление души и кармического вещества, поскольку оказывается, что связанность кармой есть иллюзия. И избавление от этой иллюзии автоматически должно привести к реализации подлинной природы души. Однако такое решение проблемы («дематериализация» кармы) оказывается противоречащим учению Махавиры, поэтому вопрос «как возможно соединение кармы и души?» получает ответ не столько в сфере теоретических построений, сколько в религиозной практике.

Категория времени является самой проблематичной в джайнской (да и мировой) философии. В джайнизме временем называется то, что вызывает изменения субстанций. Оно лишено каких бы то ни было атрибутов, кроме способности изменяться самому и изменять остальные субстанции. Мельчайшая единица измерения, «атомы» времени, — мгновения, из которых складываются минуты, часы, годы и т. д. Шветамбарские философы, в отличие от дигамбарских, не считают время субстанцией, поскольку таковой может выступать в джайнской традиции только сущность, имеющая неизменную природу, тогда как время изменчиво по своей сути. Для того чтобы как-то решить эту проблему, дигамбары вводят два вида времени: относительное и абсолютное. Под первым понимается время обыденного существования, изменяющаяся длительность (время в собственном смысле слова), а под вторым — время как субстанция, вечность. Однако до конца разрешить эту дилемму дигамбарским мыслителям не удалось, поскольку вечность не является временем.

Пространство — это субстанция, которая предоставляет место остальным сущностям. Наименьшая единица измерения — точка пространства. Все субстанции (в том числе и воплощенная в теле душа) занимают определенные точки пространства, которых может быть бесчисленное множество. Только время занимает одну точку пространства, равную мгновению. Собственно говоря, первичные единицы пространства и времени соотносятся друг с другом: мгновение — это промежуток от одной точки пространства до другой, т. е. время, необходимое атому размером с точку пересечь пространство размером с точку. Существование пространства как вместилища всех других субстанций само по себе не объясняет возможности движения и покоя в мире. Перемещение и пребывание на месте являются проявлениями двух

взаимосвязанных субстанций — условия движения и условия покоя. Подобно тому как вода позволяет рыбам двигаться в воде, а земля — движущимся предметам стоять на одном месте, точно так же условия движения и покоя способствуют перемещению и покою соответственно.

Познание. Джайнское учение о познании состоит из доктрины о достоверных источниках (*прамана*) знания и теории «неодносторонности» (*анэкантавага*). В самом общем виде знание характеризуется джайнскими мыслителями как непосредственное, прямое, т. е. полученное без помощи органов чувств, и опосредованное, или косвенное. С точки зрения джайнской доктрины знание может быть получено посредством: 1) чувственного восприятия и логического вывода (*мати*); 2) изучения священных джайнских писаний или со слов авторитетного учителя (*шрута*); 3) ясновидения (*авадхи*), т. е. знания происходящих в других местах событий и явлений; 4) телепатии (*манах-парьяя*), т. е. чтения чужих мыслей на расстоянии; и 5) всеведения (*кевала джняна*). Первые три могут быть как истинными, так и ложными; последние два — только истинными. Чувственно-логическое знание и знание из писаний считаются в джайнизме опосредованными, поскольку для их получения необходимы сигналы от органов чувств и ума, тогда как телепатия, ясновидение и всеведение являются непосредственными. Сам процесс познания состоит из четырех ступеней: восприятие в общих чертах (*аваграха*), предварительное усилие (*иха*), распознавание (*авая*) и удержание в памяти (*гхарана*). Первая ступень связана с общим схватыванием предмета, когда он попадает в поле зрения субъекта. Второй этап означает восприятие деталей данного объекта. Третий соотносится с выделением предмета из целого класса объектов познания. На четвертом этапе происходит запоминание воспринятого и сохранение его в памяти таким образом, чтобы использовать полученное знание в дальнейшем.

Принципиальной установкой джайнской теории познания является положение о невозможности полного и адекватного выражения нашего знания о каком-либо предмете или явлении внешней действительности в рамках одного подхода или одной точки зрения. В познании необходимо ориентироваться на многомерность и многогранность реальности и учитывать в своих теоретических построениях множество точек зрения, поскольку сама действительность «неодносторонна» (*анэканта*). Эта доктрина включает в себя два раздела: учение о точках зрения (*найявага*) и доктрину «некоторым образом» (*съядвага*). Первое учит о возможности рассмотрения всякого предмета с семи точек зрения: 1) *найгамья* — понимается в джайнской философии двояко: либо как целевая, «телеологическая», либо как подход, учитывающий общие и специфические свойства рассматриваемого объекта; 2) *самграха* — общая; 3) *вьявахара* — обыденная, популярная; 4) *риджусутра* — пространственно-временная; 5) *шабда* — контекстуальная; 6) *самабхирудха* — этимологическая и 7) *эвамбхута* — фиксирует только одно значение корня слова применительно к данному объекту. Однако многие джайнские мыслители часто использовали только две точки зрения (видимо, под влиянием буддийской философии): подлинную, чистую, настоящую (*нишчая, шуддха, бхутартха найя*) и обыденную, нечистую, ненастоящую (*вьявахара, ашуддха, абхутартха найя*). Подлинное понимание заключается в объяснении природы реальности в ее абсолютной чистоте, неподверженности влиянию каких бы то ни было окружающих обстоятельств, незатронутости ничем внешним. Обыденная же точка зрения описывает проявления субстанции в ее внешних проявлениях, подверженных чуждому влиянию извне, и представляет собой

популярное изложение предельных истин для основной массы адептов. Именно теория двух точек зрения оказалась наиболее востребованной джайнскими философами при анализе природы духовной субстанции, взаимоотношений кармы и души, механизма освобождения.

Джайнская *сьядвада* (*сьяд* — букв. «возможно», «некоторым образом») заключается в описании любого объекта с семи позиций: 1) «некоторым образом существует» (*сьяд асти*), 2) «некоторым образом не существует» (*сьяд насти*), 3) «некоторым образом существует и не существует» (*сьяд асти ча насти ча*), 4) «некоторым образом неопишуема» (*сьяд авактавьям*), 5) «некоторым образом существует и неопишуема» (*сьяд асти ча авактавьям ча*), 6) «некоторым образом не существует и неопишуема» (*сьяд насти ча авактавьям ча*), 7) «некоторым образом существует, не существует и неопишуема» (*сьяд асти ча насти ча авактавьям ча*). Каждое утверждение в рамках этой доктрины маркируется «квантором ограничения», использование которого предохраняет выносящего суждение по тому или иному вопросу от абсолютизации какой-то одной точки зрения на действительность. Подобная ориентация на многомерность реальности и контекстуальность ее описания в сфере познания является выражением идеи не-насилия (*ахимса*) — базовой этической установки всей джайнской традиции. Учитывая различные аспекты сущего в процессе познания и вынесения суждений, сознание тем самым «не-насильственно» воспринимает реальность, не отсекая и не нанося «вреда» ни одной из ее сторон или граней.

Этика. Вся джайнская доктрина в «свернутом» виде выражается «тремя жемчужинами» (*триратна*): правильным знанием, правильным видением и правильным поведением. Первое заключается в знании учения Махавиры, второе — в вере и видении мира таким, каким его описывают *тиртханкары*, а третье — в поведении в соответствии с предписаниями этики джайнизма. «Три жемчужины» составляют Путь Освобождения, главной целью которого является освобождение (*мокша*) души от кармы. Этот Путь включает в себя несколько этапов, основными из которых выступают: 1) остановка (*самвара*) притока кармы в душу и 2) уничтожение (*нирджара*) накопленной кармической материи. Чтобы остановить приток кармы, необходимо принять и практиковать, во-первых, «пять великих обетов» (не-насилие, не-воровство, правдивость, не-привязанность и целомудрие); во-вторых, осторожность в еде, хождении, речи, принятии вещей и т. д.; в-третьих, троякий контроль (над телом, речью и умом); в-четвертых, высшую степень десяти добродетелей (кротость, смирение, непреклонность, чистота, правдивость, самообуздание, аскеза, отказ от тела, отрешенность, целомудрие); в-пятых, размышление о бренности и нечистоте этого мира, необходимости достижения освобождения, различии души и не-души и т. п.; в-шестых, самообладание и, в-седьмых, уединение для медитаций. Уничтожение кармы предполагает все вышеперечисленное, а также различные виды аскетической практики (отказ от деликатесов, вкусной пищи, ограничение в пище и т. п.). Однако наиболее эффективным средством для достижения освобождения души от кармической зависимости является медитация (*дхьяна*). Благодаря жесткой аскезе *джива* может стать освобожденной душой, *сиддхой* (букв. «достигший»), и больше никогда не воплощаться. Освобождение в джайнизме считается естественным состоянием души, в котором *джива* полностью проявляет свое чистое сознание и пребывает в вечном блаженстве всеведения. Однажды достигнув *мокши*, душа уже никогда не возвращается в круговорот рождений и смертей.

1.3. Буддизм

Будда. Родоначальником еще одного направления индийской мысли, возникшим, как и джайнизм, в шраманскую эпоху, является Будда Сиддхартха, происходивший из кшатрийского рода Гаутама племени шакьев (отсюда еще одно имя Будды — Шакьямуни, букв. «мудрец [из рода] шакьев»). По легенде, отцу ребенка, царю Шуддхадане, правившему в Капилавасту, было предсказано, что если родившийся младенец будет жить обычной жизнью домохозяина, то со временем он станет вселенским правителем, а если уйдет странствовать из дома в бездомность, то достигнет просветления. И отец, дабы у сына не возникла мысль о странничестве, оберегал Сиддхартху от лицемерия несчастий и страданий. Достигнув 16 лет, Сиддхартха женился на царевне, родившей ему сына Рахулу, и до 29 лет вел жизнь домохозяина. Но однажды, отправившись в парк, юноша встретил там старика, больного, дроги с мертвым телом и странствующего аскета. Потрясенный увиденным, Сиддхартха отказался от жизни домохозяина и стал странствующим аскетом-шраманом. Несколько лет *шраман* Гаутама обучался под руководством брахманских учителей Арады Каламы и Удраки Рамапутры различным видам аскетической практики, пока не понял, что таким образом он не достигнет желаемого просветления. Он осознал, что истина лежит между миром чувственных удовольствий и жестокой аскезой. Тогда в местечке Бодхгайя, в результате медитативного сосредоточения, он достиг просветления (*бодхи*) и отныне стал Буддой (букв. «пробужденный, просветленный»). Будда отправился в Сарнатх, недалеко от города Варанаси, где произнес свою первую проповедь о «четырех благородных истинах» и «восьмеричном пути». Со временем у Будды появились ученики, заложившие основы буддийской общины (*сангха*), к которой со временем присоединились ближайшие родственники Шакьямуни. Будда умер в г. Кушинаре на 80-м году жизни в окружении учеников, и его последним наставлением, по легенде, были слова: «Все составное разрушается, работайте со вниманием над своим освобождением». После смерти основателя началось широкое распространение буддизма за пределы Индии по всему азиатскому региону.

Палийский канон. В первые века нашей эры (согласно традиции — в правление ланкийского царя Ваттагамани, 80 г. до н. э.) на среднеиндийском языке пали был составлен корпус текстов, получивший название «*Тупитака*» (букв. «Три корзины») на пали, или «*Трипитака*» на санскрите, в которых излагалось учение Будды. Палийский канон состоит из трех разделов: 1) «*Винайя-питака*» — «корзина» дисциплинарных текстов, разъясняющих правила поведения для монахов и монахинь, приема в буддийскую общину, а также повествующих о наказаниях за возможные ошибки и прегрешения; 2) «*Сутта-питака*» — «корзина изречений», представляющая собой собрание поучений, приписываемых самому Будде и состоящая из пяти частей: а) «*Дигха-никая*» — «длинные изречения»; б) «*Маггджхяма-никая*» — «средние изречения»; в) «*Самьютта-никая*» — «связные/соединенные изречения»; г) «*Ангуттара-никая*» — «изречения, большие на единицу»; д) «*Кхуддака-никая*» — «краткие изречения»; 3) «*Абхидхамма-питака*» — «корзина» из семи текстов, посвященных философско-психологической проблематике. Современные буддологи считают, что Палийский канон представляет собой собрание неоднородных текстов и с точки зрения содержания (поскольку в нем нашли отражение идеи различных буддийских школ и направлений, в

том числе и более поздних) и с точки зрения времени кодификации сочинений (так как процесс письменной фиксации был длительным). Тем не менее очевидно, что в «Типитаке» содержатся и раннебуддийские представления, восходящие к идеям самого Будды.

Четыре благородные истины. Первая проповедь в Варанаси, с которой начал свою деятельность Будда, содержала в себе изложение четырех «благородных истин», первая из которых гласит: все есть страдание (*дуккха*). Страданием является не только рождение, смерть, болезнь, несчастья, но и жизнь вообще, поскольку все перемены и события в ней, даже если они сами не считаются непосредственно страданием, в конечном счете, ведут к нему. Вторая истина раскрывает причину страдания: «Это жажда, ведущая к перерождениям, связанная с наслаждением и страстью, находящая удовольствие то в одном, то в другом. Жажда бывает трех видов: жажда чувственных удовольствий, жажда перерождений, жажда существования» (11, 136). Всякое живое существо изначально обладает стремлением к тому, чтобы жить, жить, испытывая удовольствия, и желает продлить свое существование в других, возможно, лучших рождениях. Эта жажда (*таньха*) привязывает живые существа к сансарному бытию, заставляя бесконечно принимать разные формы и сводя существование к дурной бесконечности превращений. Третья истина утверждает возможность прекращения страдания: «Это уничтожение жажды и полное уничтожение страсти, отказ от них, освобождение от них, отвращение от них» (11, 136). Четвертая говорит о пути прекращения страдания, который заключается в «восьмеричном благородном пути»: правильных взглядах, намерениях, речи, действии, образе жизни, усилении, памяти и сосредоточении.

«Колесо бытия». Все сущее представляет собой исполненное страдания (*дуккха*), невечное (*аничча*) и лишенное духовной субстанции (*анатта*) «колесо бытия», или цепь взаимозависимого возникновения (*патичча-самуппада*), состоящую из 12 звеньев (*нидана*): неведение, кармическое влияние, сознание, имя-форма, шесть органов восприятия, соприкосновение с внешним миром, ощущение, жажда, привязанность, становление, рождение, старость-смерть.

Дхармы. Поскольку в раннем буддизме отрицается существование каких бы то ни было вечных субстанций, то объяснение круга рождений и смертей (*сансара*), страстей и влечений дается через понятие «дхарма», или «дхарма-частица». Во всей индийской философско-религиозной мысли термин «дхарма» означает «добродетель», «долг», «закон», «учение», «религия». Весь перечисленный спектр значений этого слова в буддийской философии также присутствует, но наряду с этим «дхарма» обозначает и особые психофизические частицы бытия, из которых состоит весь мир, включая человека. Дхармы не являются атомами материи, а выступают скорее в виде своеобразных «квантов» существования, несущих определенную информацию. Именно дхармы и создают весь видимый и невидимый мир. Однако существуют эти частицы лишь мгновение, вспыхивая и угасая, подобно искрам огня; но из-за того, что человек не в состоянии воспринять столь малый промежуток времени, все объекты мира представляются ему целостными и неизменными в течение некоторого времени. Недолжное бытие этих дхарм, проявление их действия, и есть обычный мир, подчиненный закону взаимозависимого возникновения. Поскольку дхармы конституируют все сущее, то раннебуддийская философия представляла собой по большей части классификацию дхарм —

абхигхарму. Различные буддийские школы насчитывали разное количество основных видов *дхарм* — 75, 80, 100 и т. д. вплоть до многих десятков и сотен тысяч. Наиболее значимым является деление на пять групп (*скандхи*), 18 элементов (*дхату*) и 12 опор сознания (*аятаны*). Первая классификация описывает существование человеческой индивидуальности. По причине отрицания вечной духовной субстанции (*атман*) у человека, последний рассматривается в буддизме как индивид (*пуггала*), или совокупность *дхарм* пяти видов: телесность (*рупа*), ощущения (*ведана*), представления (*самджня*), стремления, или прошлые кармические влияния (*санскара*) и сознание (*виджняна*). Классификация по 18 элементам распределяла дхармы по шести органам чувств (обоняние, осязание, зрение, слух, вкус и ум-манас), шести соответствующим органам чувств объектам (форма, цвет, звук и т. д.), шести соответствующим им видам сознания. Третья классификация делила все дхармы по шести познавательным способностям с шестью их объектами. Целью человеческого существования являлось достижение просветления и уход в *нирвану* (букв. «угасание, погашение»), которая первоначально понималась лишь как угасание страстей, успокоение *дхарм*, приведение их в должное бытие. Того, кто достиг этого состояния называли *архатом* (букв. «достойный [нирваны]»).

Матрика. В одном из текстов Палийского канона, «Махапариниббана-сутре» (букв. «Сутра об окончательном уходе»), приводится самая ранняя схема-матрика, в свернутом виде представляющая своеобразное кредо раннебуддийской этической доктрины. Эта *матрика* включает в себя 37 позиций: четыре основания для самообладания (относительно тела, ощущения, сознания, или мысли и учения); четыре правильных усилия (возникновения не-благих дхарм, воздержания от не-благих дхарм, возникновения благих дхарм, поддержание и совершенствование благих дхарм); четыре основы сверхъестественных сил (концентрация воли, мысли, энергии, исследования); пять индрий (вера, энергия, самообладание, сосредоточение и высшая мудрость); пять сил (то же самое); семь факторов просветления (самообладание, энергия, сосредоточение, различие дхарм, радость, спокойствие, умиротворение) и восемь правильных деяний «благородного восьмеричного пути». Зная и практикуя должным образом все вышеперечисленное, последователь Будды может выйти из сансарного круговращения. Данная схема послужила основой для составления последующих *матрик*, мнемоническая роль которых заключалась в том, чтобы помочь адепту запомнить и постоянно держать в памяти все буддийское учение целиком.

Школы раннего буддизма. К III—I вв. до н. э. в буддизме возникает множество школ и подшкол (согласно буддийской традиции — 18, хотя в действительности их было больше 30), которые неоднократно дробились, а впоследствии сливались с более мощными направлениями или же уходили с исторической арены. Большая часть этих школ имела свой корпус канонических сочинений, включавший в себя дисциплинарные тексты (*виная*), *абхигхарму*, проповеди Будды и т. д., частично вошедшие потом в том или ином виде (а вместе с текстами проникли и соответствующие идеи и представления) в Палийский канон. Первоначально существовало, видимо, два больших направления — *стхавиравада* (букв. «учение старейшин/старцев») и *махасангхика* (букв. «великая община»), расколовшихся со временем на множество сект и школ. Учение *стхавиравады* было достаточно простым: Будда представлялся реальной личностью, наделенной как обычными, так и сверхчеловеческими качествами. Он призывал воздерживаться от всех видов зла,

накапливать благие заслуги (*пунья*) и очищать свои мысли от пагубных желаний. Понимание провозглашенных четырех благородных истин и закона взаимозависимого происхождения может объяснить все происходящее опосредовано, через взаимосвязь прошлых и будущих поступков, т. е. кармических влияний. Все объекты этого мира не вечны, претерпевают страдание и лишены *атмана*. От *стхавиравады* откололась школа *пуггалавада* (букв. «учение об индивидуе»), представители которой ввели в буддийскую доктрину учение о *пуггала* — индивидуе, или личности. Осознав основную теоретическую трудность — невозможность объяснить странствование человека по «колесу бытия» без допущения носителя прошлых кармических влияний, — сторонники этой школы выдвинули положение о *пуггале*, существующем помимо *скандх*, составляющих индивидуа. Идея *пуггалы* выполняла функцию соединения *дхарм* в единое целое и объясняла действие закона кармического воздаяния. Это учение о своеобразном «носителе», несущем «ношу» *дхарм*, нашло отражение и в Палийском каноне, в который была включена и сутра о «носителе ноши». Еще одна чрезвычайно влиятельная, философски ориентированная, школа этого направления — *сарвастивада* (букв. «учение о том, что все [дхармы реально] существуют»), базовым тезисом которой было утверждение о реальном существовании *дхарм* прошлого, настоящего и будущего. Пример, который приводили *сарвастивадины* в этой связи, — камень, стоящий на горе. До того, как он начнет скатываться с горы, камень относится к будущему, в момент скатывания — к настоящему, а после скатывания — к прошлому. При этом все три состояния камня являются реальными, хотя и не одинаковым образом. *Сарвастивада* отстаивала положение, согласно которому объекты эмпирического мира не существуют в подлинном смысле этого слова, поскольку являются скоплениями первичных элементов — *дхарм*, и именно эти составляющие элементы реальные и обладают собственной природой, тождественной отличительной характеристике каждого вида дхармы. Данное положение было призвано объяснить механизм действия кармы в процессе перерождения индивидуа. Основные новации другого направления, школы *махасангхиков*, имели скорее доктринальный, чем собственно философский характер. *Махасангхики* выступили с пятью тезисами о несовершенстве *архата*, который: 1) может совершить грех под бессознательным искушением; 2) может не знать, что он *архат*; 3) может иметь сомнение по доктринальным вопросам; а также 4) невозможно достичь архатства без учителя; 5) просветление (*богхи*) может начаться с крика «как печально!». Одна из школ этого направления, *локоттаравада* (букв. «учение о надмирной [природе]»), учила о том, что наряду с вещами эмпирическими, мирскими, существует нечто неземное, надмирное (*локоттара*), к чему они относили природу Будды, дхармы и нирвану. Локоттаравадины разработали концепцию о существовании особых чистых «земель» Будды, положив тем самым начало почитанию Будды как сверхъестественного существа. Школа *бахущрутиев* (букв. «эрудиты») провозгласила заповедность, надмирность основных положений буддийской доктрины: страдания, невечности, бессущностности всего, *нирваны* и пустоты (*шуньята*). Кроме того, представители этой школы проводили различие между двумя уровнями истины — конвенциональным и абсолютным — применив его к трактовке проповедей самого Будды. *Махасангхики* в целом стали считать, что тело Будды наполняет всю вселенную, причем есть множество будд, в том числе и неземных. Несмотря на то что все эти положения имели отноше-

ние не столько к философии, сколько к религиозной доктрине буддизма, тем не менее они в значительной мере повлияли на формирование и дальнейшее развитие буддийских собственно философских школ.

Махаяна и Тхеравада. В I—IV вв. н. э. в буддизме происходили существенные изменения, связанные с появлением принципиально новых идей. Эти новации философско-религиозного характера нашли отражение в *праджня-парамитских* сутрах, т. е. сутрах, в название которых входило словосочетание «*праджня-парамита*» (букв. «переправа к высшей мудрости», или «совершенство, [ведущее] к высшей мудрости»). Таких совершенств, «переправляющих» на другой берег существования, насчитывалось десять: щедрость, нравственность, терпение, усердие, медитация, высшая мудрость, искусность в средствах, верность обетам, сила и знание. Культивирование данных совершенств занимало центральное место в практике Махаяны. Новизна философских идей *праджня-парамитских* сутр заключалась в следующем: 1) *дхармы*, составляющие личность и внешний мир, не обладают самостоятельной сущностью; само представление о чем-то самосущем является источником всех заблуждений и причиной *сансары*; 2) пребывание живых существ в *сансаре* иллюзорно, т. е. все живые существа являются в действительности Буддой и изначально пребывают в *нирване*; 3) это знание постигает *бодхисаттвы* (букв. «просветленное существо», или «существо, [стремящееся к] просветлению»), хотя и осознающий с точки зрения абсолютной истины, что спасти некого и не от чего тем не менее на уровне относительной истины спасающий живые существа; 4) Будда понимается в качестве синонима истинной реальности такой как она есть (*бхутататхата*); 5) истинная реальность не может быть описана и обозначена, поскольку она в принципе не доступна для языкового выражения; 6) подлинная реальность постигается благодаря йогической интуиции, созерцанию, которая и есть *праджня-парамита*.

Эти положения и идеал *бодхисаттвы* (существа, дающего обет не уходить в окончательную *нирвану* до тех пор, пока есть хоть одно живое существо, пребывающее в *сансаре*) составили основу для направления, которое получило самоназвание «Махаяна» (букв. «Великий путь», или «Большая колесница»). Тем самым представители этой ветви буддизма дистанцировались от тех, кто не принял идеи, выраженные в *праджня-парамитских* сутрах, и кого сторонники Махаяны называли ругательным словосочетанием — «хинаянистами», «последователями Хинаяны» (букв. «Низкий путь», или «Малая колесница»). Последние называли сами себя представителями *тхеравады* (санскрит — *стхавиравада*), т. е. «учения старейшин», претендуя на то, что они сохранили учение Будды и его ближайших учеников неизменным, в чистоте и неприкосновенности. Принципиальные разногласия касались возможности достижения просветления и *нирваны*, а также трактовки природы Будды: 1) представители Махаяны провозглашали возможность спасения для всех (монахов и мирян, мужчин и женщин — все живые существа потенциально обладают природой Будды), утверждая, таким образом, «Великий», т. е. широкий, путь спасения, а их противники настаивали на возможности достижения *нирваны* только монахами, сужая путь для немногих избранных; 2) махаянские адепты считали Будду надмирной реальностью, божеством, которому можно и нужно возносить молитвы о помощи в деле спасения, тогда как «хинаянисты» рассматривали Будду лишь как историческую, вполне человеческую личность, лишенную каких бы то ни было сверхъестественных качеств. В рамках того и другого направления, помимо чисто доктринальных различий, сложились соб-

ственно философские школы, отстаивающие разные теоретические позиции и взгляды.

Мадхьямика. *Прагжня-парамитские* сутры явились идейной базой в первую очередь махаянской школы *мадхьямика* (букв. «срединность»), легендарным основателем которой считался Нагарджуна и которому в буддизме приписывается не только авторство *прагжня-парамитских* сутр, но и огромного количества самых разнообразных сочинений от сугубо философских трактатов до сочинений по алхимии. Тексты, атрибутируемые Нагарджуне, созданы во II–IV вв. н. э. Главным философским произведением является «Мула-мадхьямика-карики» (букв. «Коренные строфы о срединности»), в котором содержатся основные идеи школы мадхьямиков. Название школы отсылает к идее «срединного пути» (*мадхьяма-праतिпад*) самого Будды, утверждавшего, что истина лежит посередине, между миром чувственных удовольствий и крайностями жестокой аскезы. *Мадхьямики* же попытались отстоять «средний путь» в сфере философских построений: пройти посередине, между крайним отрицанием и утверждением реальности всего сущего. Нагарджуна, анализируя все понятия, с помощью которых описывается реальность, пришел к выводу о том, что невозможно непротиворечиво описать ни внешний мир, ни данные сознания. Мир не является полностью реальным, ибо если бы мир был реальным в подлинном смысле этого слова, то в нем не могло бы происходить никаких изменений. Совершенствование и просветление в мире возможны только в том случае, если сам мир подвижен и находится в состоянии постоянного становления. Все, что существует (включая сознание), представляет собой цепь взаимосвязанных *дхарм*, подчиненных действию закона взаимозависимого возникновения. Существуют только *дхармы*, но они — моменты непрерывного. Ничто не существует само по себе. Все зависит от чего-то другого. Поэтому мир — это комплекс отношений, за которыми не стоит никакой самосущей реальности. Иначе говоря, *сансара* — это иллюзорное бытие, обладающее лишь относительным, условным существованием. Если *дхармы*, составляющие мир и сознание индивида, Нагарджуна признает лишенными самостоятельного бытия и сущности, то единственно подлинной реальностью он считает только пустоту (*шуньята*), выступающую в *мадхьямике* одновременно синонимом *нирваны*, истинного бытия. Но об этой высшей реальности в принципе нельзя ничего сказать, поскольку все слова являются знаками лишь сансарного существования. На реальность можно указать посредством слова «шунья», но ее невозможно описать. Однако подобный философский радикализм не приводит Нагарджуну к разрушению религиозной доктрины, поскольку его рассуждения выражают истину высшего смысла (*парамартха сатья*), тогда как с обыденной точки зрения (*самвритти сатья*) он признает, пусть иллюзорное и неподлинное, условное существование мира, а вместе с этим и необходимость морального совершенствования посредством религиозной практики. Если на уровне высшей истины Будда, *нирвана*, *шунья* выступают синонимами, указывающими на существование подлинной реальности в отличие от иллюзорной реальности сансарного мира, то в рамках обыденного подхода Будда является существом, способным иметь тело, и даже не одно. В махаянских школах разрабатывалась концепция «трех тел Будды»: 1) приобретенное (*нирманакая*), феноменальное тело, которое Будда мог по своему желанию принимать с помощью йогической практики, чтобы появляться перед своими адептами; 2) тело блаженства (*самбхогакая*); 3) тело Закона, или тело Учения (*дхарма-*

кая). Так, первое тело — это Будда-человек, в образе которого «тело блаженства» проявляется в эмпирическом мире, когда Будда решает спасти мир. В «теле блаженства» Будда проповедует учение бодхисаттвам, буддам и богам в различных мирах мирового универсума. Третье тело выступает персонификацией буддийского учения, истины и подлинной реальности. К сер. V в. н. э. в рамках *мадхьямики* сформировались два подхода: *прасангика* и *сватантрика*. Первый представлял собой радикальную версию *мадхьямики* в форме отрицательной аргументации, отличительной чертой которой была критика понятий и любых позитивных утверждений о реальности. Последователи *прасангики* показали, что любое допущение существования *дхарм* характеризует сознание как омраченное и в силу этого служит препятствием на пути просветления. Свою задачу *прасангика* видела в демонстрации невозможности любых высказываний о реальности, ибо всякое утверждение базируется на заблуждении. Представителями этой ветви были ученик Нагарджуны Арьядева, Буддхапалита (VII в.), Чандракирти (VII в.), Шантидева (VIII в.). Другая, более умеренная версия *мадхьямики*, *сватантрика*, признавала возможность положительных суждений о настоящем, но не о будущем и прошлом. Ее сторонники применительно к уровню относительной истины допускали позитивные философские утверждения, проводя различие между омраченным страстями и неомраченным поведением. Первое выражалось в вере в существование индивидуального Я, а второе подразумевало убеждение в существовании мира внешних объектов. К этой школе относились Бхавьяви-века (V–VI вв.), а также мыслители VIII в. Шантаракшита и Камалашила.

Виджнянавада. Второй махаянской школой была *виджнянавада* (букв. «учение о сознании»), или *йогачара* (букв. «практика йоги»), главными представителями которой являлись Асанга, его сводный брат Васубандху (IV–V вв.), Дигнага (VI в.) и Дхармакирти (VII в.). Первое название школы отражает ее базовый постулат: «реально существует только сознание (*виджняна*)». Если *мадхьямика* отрицала реальное существование как внешнего мира, так и сознания, то *виджнянавада*, соглашаясь с первым утверждением, не разделяла второго. Философы этой школы в своих доказательствах нереальности мира исходили из того факта, что познание этого мира осуществляется с помощью идей и представлений. Все, что мы видим и наблюдаем, с чем имеем дело в нашем опыте размышлений, является порождением сознания и существует только в уме в виде идей, представлений и понятий. Невозможно доказать, что мир, представленный образами в сознании, существует в действительности, ведь мы лишены прямого контакта с внешним миром, не опосредованного нашими органами чувств. Поэтому для познания мира нет никакой необходимости допускать его реальное существование: даже если мир существует, его существование ничего не прибавляет к нашему знанию о нем. Все идеи мы черпаем из нашего сознания, которое только одно и реально. Мир внешних объектов подобен сновидению, порождаемому сознанием. Однако мыслители *виджнянавады*, признавая субъективный характер так называемого мира внешних объектов, настаивали на том, что этот мир управляется своими собственными законами. Сознание исполнено идей и образов, существующих в виде «семян» (*биджа*), которые со временем «вызревают», порождая представления. Эти «семена» хранятся в сознании-сокровищнице (*алая-виджняна*), представляющем собой своеобразный информационный резервуар, хранилище всех возможных идей. Сознание, направленное вовне в силу некоей безначальной предрасположенности, проецирует эти идеи, порождая тем

самым разнообразными иллюзорными представлениями о реальном существовании мира и объектов. Согласно буддийским философам, сознание по своей природе обладает направленностью, выражающейся в проецировании «семян» вовне. Эта тенденция, «привычка» (*васана*) сознания к проекции накопилась в сознании-хранилище с безначальных времен. В основе такой направленности лежит жажда обладания. Для достижения освобождения следует совершить «поворот в самом основании», т. е. переориентировать сознание с направленности вовне на обращенность на самое себя. Это достигается посредством йогических медитативных практик, и именно поэтому школа получила свое второе название — *йогачара*. Высшее состояние, выходящее за пределы всяких противоположностей, *йогачарины* называли «таковостью» (*тамхата*). Поскольку в рамках классической *виджнянавады* сознание — хранилище содержало в себе все «семена», как истинные, так и ложные, то связь между *нирваной* и *алая-виджняной* оставалась не совсем понятной: каким образом неистинные элементы (ложные представления, например) могут существовать в истинном состоянии? Для решения этой проблемы *йогачарины* воспользовались идеей «*тамхагатагарбхи*» (букв. «зародыш *Тамхагаты*», или «лоно *Тамхагаты*»), под которым понимали подлинную реальность как таковую без каких бы то ни было дефектов. Данный образ трактовался в школе *йогачара* либо как потенциальный «зародыш» природы Будды в каждом существе, либо как «вместилище» всего сущего: Будда как некая универсальная реальность, охватывающая собой все и вся, и вне которой ничего существовать не может. В истории этой школы учение об *алая-виджняне* и теория «*тамхагатагарбхи*» дополняли друг друга: если первая доктрина непротиворечиво описывала сансарный мир, но была почти неспособна объяснить *нирвану*, то вторая, наоборот, предоставляла развернутое описание нирванического состояния, но не могла вразумительно обосновать возникновение *сансары*. С учением о сознании в *виджнянаваде* тесно связана теория «трех природ», согласно положениям которой существует три вида реальности, или природы: 1) уровень продуктов сознания, совершенно прозрачных и нереальных по природе, т. е. уровень сконструированной реальности (*парикаल्पита*) мира иллюзии, соответствующий обыденному восприятию; 2) сфера относительно реального (*паратантра*), эмпирически наличного, где каждое явление существует в цепи взаимозависимого происхождения; 3) уровень совершенно реального (*паринишпанна*), отсутствие заблуждения относительно природы эмпирически реального. Соответственно трем природам *виджнянавадины* выделяли три истины в противовес двум истинам *мадхьямиков*. На первом уровне все утверждения ошибочны и представляют собой заблуждения. На втором — знание лишь относительно верно, оно выражено в слове и стремится проявить все ему доступное. Истины третьего уровня — это истины медитативных состояний сознания, в которых адепт черпает свое знание непосредственно из «сокровищницы-сознания» и видит, что всё, кроме *алая-виджняны*, есть внешнее, поверхностное, несамостоятельное. *Нирвана* — это очищение ума, его восстановление в первоначальной или лучезарной прозрачности. Когда благодаря правильности отражения адепт освобождается от всех предрассудков, у него возникает знание, свободное от иллюзий, которые принимают форму объектов. Именно знание такого рода называется в школе *виджнянавада* величайшим возвышением или освобождением.

Вайбхашика. Эта школа направления *тхеравады* является наследницей учения более ранней традиции *сарвастивада*, базовый тезис которой заклю-

чался в утверждении, что все *дхармы* существуют реально. Иначе говоря, мир внешних объектов существует в действительности, точно так же как и сознание. Свое название *вайбхашика* получила из-за того, что представители этой школы признавали подлинной и соответствующей учению Будды только *Абхидхамму*, третью часть Палийского канона, и комментариев к ней (*Вибхаша*). Учение собственно самой *вайбхашики* изложено в компендиуме «*Абхидхармакоша*» (букв. «Энциклопедия Абхидхармы») буддийского автора Васубандху (IV – V вв. н. э.), перешедшего, по легенде, под влиянием своего брата Асанги на позиции *виджнянавады*. В своем доказательстве существования мира *вайбхашики* обращались к опыту, который порождает неоспоримые свидетельства о природе вещей. Под опытом они понимали знания, полученные путем непосредственного контакта с объектом. Мир открыт для восприятия. Неправильно думать, что нет восприятия внешнего мира, так как без восприятия не может быть вывода. Говорить о выводе, абсолютно независимом от каких-либо воспринимаемых объектов, — значит противоречить здравому смыслу. С помощью умозаключения можно узнать о том, что внешние объекты существуют повсюду, однако, как правило, на их существование указывает восприятие. Объекты, которые мы видим, перестают существовать, когда они не воспринимаются. Они существуют, но очень короткое время, подобно вспышке молнии. Атомы немедленно разъединяются, и их совокупности существуют кратковременно. *Вайбхашики* считали, что постоянными сущностями являются не преходящие явления, а элементы, которые лежат в их основе, т. е. *дхармы*, и представили детализированную классификацию видов *дхарм*. Все сущее делится на составные (*санскрита*) и несоставные (*асанскрита*) *дхармы*. К первым относятся *дхармы* сансарного мира, конституирующие реальность как мира внешних объектов, так и внутренних объектов сознания. Ко вторым — *дхармы* трех видов: нематериальная, не имеющая формы, вечная, всеохватывающая сущность (*акаша*); нейтрализация деятельности сознания посредством мышления (*пратисанкхьянирогха*) и полное устранение деятельности сознания (*апратисанкхьянирогха*). Два последних вида несоставных *дхарм* описывают различные уровни *нирваны*. Иными словами, представители *вайбхашики* полагали, что, наряду с *дхармами* сансарного мира, существуют *дхармы*, определяющие нирваническое состояние. Согласно учению этой школы, Будда является обыкновенным человеком, который после достижения просветления (*богхи*) и ухода в окончательную *нирвану* в результате смерти перестал существовать. Единственным божественным элементом у Будды было его интуитивное знание истины, которого он достиг без помощи других.

Саутрантика. Эта школа — самая поздняя из всей *стхавиравады*. Ее представители признавали аутентичной только вторую часть Палийского канона, *Сутта-питаку*, в которой содержится и *Абхидхарма*, буддийская философия. Тексты же, вошедшие в одноименную «корзину», не соответствуют учению Будды. Основателем этой системы традиционно считается Кумаралабдха, современник Нагарджуны. Из *саутрантиков* наиболее известен Яшомитра (VIII в. н. э.), автор комментария к «*Абхидхармакоше*» Васубандху.

Саутрантики, так же как *вайбхашики*, признают реальное существование мира, но с одной поправкой — у нас нет непосредственного восприятия этого мира. Мы располагаем представлениями, содержащимися в нашем уме, с помощью которых мы делаем вывод о существовании внешнего мира. Внешние объекты должны существовать с необходимостью, ибо без них не может быть восприятия. Аргументы для доказательства реальности внешнего мира

выдвигаются следующие: 1) сознание должно иметь какой-то объект, поскольку оно обнаруживает себя в двойственности; если бы объект был только формой сознания, он должен был бы проявлять себя как таковой, а не как внешний объект; 2) сознание само по себе едино, и если бы существовало только оно, мир был бы един, но мы видим, что он разнообразен; 3) внешний мир не возникает по нашей воле, поэтому, чтобы объяснить зависимую природу чувственного восприятия, мы должны признать реальность мира, способного порождать звук, вкус, запах, осязание, цвет, наслаждение и боль. Следовательно, этот мир является внешним по отношению к сознанию. Утверждая, что не может быть восприятия внешних объектов без них самих, *саутрантики* заявляли, что эти внешние объекты — мгновенны. Все вещи — мгновенны. Представление о постоянстве объектов возникает благодаря тому, что их формы одна за другой проникают в разум. Иллюзия одновременности вызывается быстротой смены впечатлений, подобно тому как вращение горячей головки образует круг. Однако для того, чтобы процесс познания объекта субъектом имел место, необходимо, чтобы дхармы того и другого вспыхивали вместе, в противном случае «схватывание» предмета познания невозможно. Представители *саутрантики*, столкнувшись с данной теоретической проблемой, заявили, что, во-первых, объект не является причиной своего познания в обычном смысле этого слова; во-вторых, для познавательной ситуации необходим контакт трех видов дхарм: объектной дхармы, чувственной активности и момента чистого познания. Между тремя дхармами никакого действительного контакта нет, каждая дхарма уникальна, но они возникают, «вспыхивают» одновременно, что и называется в обыденном языке «причинностью». В своих философских построениях представители этой школы поддерживали три тезиса раннебуддийской доктрины о том, что все преходяще, лишено самобытия и единично. Первое положение обосновывалось тем, что если бы существовало постоянство, то никакое изменение было бы невозможно и знание настоящего момента с необходимостью вело бы к абсолютному знанию прошлого и будущего. Доказательство второго тезиса строилось на демонстрации противоречивости понятий «субстанция» и «целостность»: все, что воспринимается органами чувств, — это конкретный цвет, определенный звук, но никогда звук вообще или цвет как таковой. Ни один орган не воспринимает сущность безотносительно к совокупности чувственных данных. Поэтому «субстанция», как и «целое», является всего лишь конструкцией сознания, приписываемой отдельным фрагментам реальности. Критика понятия «общее» (третий тезис) строится по аналогичному принципу: органы чувств воспринимают лишь конкретный палец, но никогда — «пальцевость». Существуют только единичные вещи, «общее» же — мыслительная конструкция (*викальпа*). В отличие от *вайбхашиков*, *саутрантики* не допускали существование дхарм, определяющих *нирвану*, поскольку любые проявления *дхарм* относятся к недолжному бытию, тогда как *нирвана* есть затухание деятельности всех *дхарм*.

Ваджраяна. Приблизительно в III — V вв. н. э. начинает формироваться особое направление в буддизме, получившее название *Ваджраяна* (букв. «Алмазная колесница»), или тантрический буддизм. Отличие этого направления от *Махаяны* и *Тхеравады* заключалось не в новых философских взглядах (теория была почерпнута и у махаянских авторов, и у Васубандху), а в методах достижения просветления. Опираясь на махаянскую идею тождества *нирваны* и сансары, учителя тантрического буддизма утверждали, что в каждом человеке присутствует несокрушимая как алмаз (*ваджра*) «природа Будды», реализо-

вать которую может только подготовленный адепт под руководством опытного наставника (*гуру*). Главное преимущество *Ваджраяны*, с точки зрения ее учителей, состояло в эффективности «Алмазного пути», позволяющего адепту в течение одной жизни достичь просветления. Все практики *тантры* и доктринальные тексты делились на несколько классов: 1) *крия-тантра* («*тантра* очищения»), где преобладали внешние формы практики, прежде всего различные мистическое ритуалы; 2) *чарья-тантра* («*тантра* действия»), в которой, наряду с обрядами, присутствовали элементы внутренней, созерцательной практики; 3) *йога-тантра* («йогические *тантры*»), здесь преобладала медитация; 4) *ануттара-йога-тантра* («*тантра* наивысшей *йоги*»), которая также делилась на: а) «материнские *тантры*» («левой руки» — если в них упор делался на мудрость — *праджню*, женское начало) и б) «отцовские *тантры*» («правой руки» — если в них особое значение придавалось состраданию и методам — мужскому началу). Иногда выделялись еще и не-двойственные тантры, опирающиеся в равной степени и на высшую мудрость, и на сострадание. *Тантра* наивысшей *йоги* относилась исключительно к внутренней психопрактике. Основные методы *Ваджраяны* могут быть сведены к совершению особых, имеющих сложное символическое значение ритуалов, к практике рецитации небольших фраз с символическим значением — *мантр*, технике визуализации (мысленного воспроизведения образов до чувственного их восприятия) различных божеств и созерцанию особых символических картин-икон — *мандал*. Практика чтения *мантр* имела в *Ваджраяне* столь большое значение, что часто сами адепты называли ее *Мантраяной* (букв. «Путь *мантр*»), в противовес классической буддийской *Сутраяне* (букв. «Путь *сутр*»), т. е. *Махаяне* и *Тхераваде*.

1.4. Локаята-чарвака

В шраманскую эпоху «локаятиками» назывались профессиональные диспутанты, которые могли доказать какой угодно тезис и с таким же успехом обосновать антитезис. Само слово «*локаята*» означает «распространенная по миру». Этих индийских «софистов» интересовала сама процедура спора, техника аргументации и всевозможные ухищрения, при помощи которых можно доказать или опровергнуть любое положение. Так, например, локаятики доказывали, что все существует и ничего не существует; все едино и все множественно; или же «ворона белая ввиду того, что ее кости белые, а журавль красный оттого, что его кровь красная» (10, 84). По свидетельству палийских источников, локаятики составляли даже своего рода учебные пособия по искусству спора. Подобная теоретическая «беспринципность» послужила основанием для последующего отождествления локаятиков с теми, кто отстаивал материалистические взгляды. Более поздние индийские историки (в частности, джайнский автор VIII в. н. э. Харибхадра) излагали учение локаяты уже как школы материалистов с соответствующей легендой. Согласно Харибхадре, основателем этой неортодоксальной школы индийской философии считался мудрец по имени Брихаспати. Второе название (*чарвака*), согласно одному джайнскому комментатору, происходит от санскритского глагола «чарв» — «жевать, глотать», поскольку эта школа «проглотила» такие понятия, как порок, Бог, дхарма и т. п. Никаких сочинений представителей и сторонников *локаяты* до нашего времени не дошло, а учение школы известно только по изложениям ее доктрины в трактатах мыслителей

других традиций. *Локаята* в изложении индийских авторов представляла собой индийский вариант материализма и по своим теоретическим установкам была близка к учению *шрамана* Аджиты Кесакамбалы.

Мир. Все мироздание состоит из сочетаний четырех великих элементов (*махабхута*): земля, воздух, огонь, вода, которые по своей природе обладают активностью. «И именно из этих четырех элементов возникает сознание, подобно тому, как при смешении кинвы и других [веществ] возникает опьяняющая сила» (1, 584). Однако сами по себе элементы бессознательны, сознание возникает лишь при определенном их соединении. С разрушением тела исчезает и сознание. Поэтому для *чарваков* очевидно, что нет никакой вечной души: «Когда тело обратится в прах, разве может оно возродиться вновь? Если то, что покидает тело, уходит в иной мир, почему же не возвращается оно опять, влекомое любовью к своим близким?» (1, 590). Если душа не существует, то все жертвоприношения бессмысленны. Жрецов-*брахманов чарваки* называли плутами и мошенниками, а Веда — «неумной болтовней обманщиков» (1, 585). Единственно достоверным источником знания сторонники этой школы считали чувственное восприятие.

Этика. «Локаята считает, что не существует ни Бога, ни освобождения, ни дхармы, ни не-дхармы, а также нет воздаяния ни за добродетельное поведение, ни за порочное» (1, 569). Единственный смысл жизни *чарваки* видели в счастье, которое они понимали как наслаждение. Однако есть свидетельства, что не все представители этого направления были сторонниками грубых чувственных удовольствий, поскольку *чарваки* делились на «тонких» и «грубых». Тем не менее общая этическая установка *локаяты* — стремление к наслаждению земной жизнью, так как иной человеку не дано.

■ 2. Ортодоксальные школы

Великий индийский грамматист Панини (ок. V в. до н. э.) в своем сочинении «*Аштадхьяи*» («Восьмикнижие») выделяет три группы школ современных ему направлений мысли (*мати*): *астика*, *настика* и *ниятивада*. Последний термин обозначал адживиков, первое понятие маркировало брахманистов-традиционалистов, а второе — антибрахманистов-шраманов. В последующей истории индийской философии понятие «*астика*» (букв. «считающие, что есть») закрепилось за ортодоксальными философскими школами, признававшими Веда в качестве источника достоверного знания, термин же «*настика*» (букв. «считающие, что нет») — за шраманскими направлениями: буддизмом, джайнизмом, адживикой и локаятой. Такая трактовка нашла отражение и в классическом сочинении «Законы Ману» (I–II вв. н. э.): «Кто клеветает на Веда — тот настик». И хотя схема Панини была описательной и не исчерпывала всего многообразия существовавших школ, тем не менее, она свидетельствовала о наличии подобного разграничения. Однако буддийские и джайнские авторы себя «*настиками*» не считали и полагали, что главный признак ортодоксальности — представление о будущей жизни. На этом основании они причисляли себя к «*астикам*». Очевидно, слово «*настика*» имело негативно окрашенный оттенок, и этим термином представители той или иной философской школы обозначали позицию своих идейных противников. Так, например, средневековый джайнский мыслитель VIII в. Харибхадра полагал, что принадлежать к астикам может лишь тот, кто убежден, во-первых, в существовании у челове-

ка *атмана*; во-вторых, в существовании *сансары*; в-третьих, в реальности освобождения от нее и, в-четвертых, в возможности этого освобождения достичь. На этом основании Харибхадра делает вывод, что джайнизм, без сомнения, принадлежит к направлению *астика*. Помимо термина «*астика*» ортодоксальные школы имели еще одно общее наименование «*даршана*» (букв. «в́идение, зрение»). В неортодоксальных школах (т. е. буддизме, джайнизме) термин «*даршана*» использовался в своем основном значении: в джайнизме это слово обозначало одну из «трех жемчужин» — правильное в́идение, или веру; в буддизме оно также применялось в значении «в́идения». Первым, кто использовал понятие «*даршана*» для обозначения классических философских школ брахманизма, был джайн Харибхадра в трактате «*Шаг-даршана-самуччая*» (букв. «Изложение [учения] шести даршан»): «Буддизм, ньяя, санкхья, джайнизм, вайшешика и учение Джайними (миманса) — вот поистине названия [этих шести] философий» (1,551). Однако впоследствии классический список *даршан* изменился и стал включать в себя только ортодоксальные учения: *ньяя, вайшешика, санкхья, йога, веданта, миманса*. Исторически эти философские школы составляли три группы парных учений, поскольку каждая школа в паре дополняла в том или ином аспекте доктрину другой. Название школы отражало специфику ее идей. Период зарождения и структурного оформления *даршан* приходится приблизительно на II—V вв. н. э. Процесс формирования и развития философских взглядов во всех школах был схож: первоначально складывался базовый текст сутр (или карик), выражающий основные идеи в краткой, лаконичной форме и имеющий название по самой школе. Далее к этому тексту писался комментарий, затем субкомментарий (т. е. комментарий на комментарий). Впоследствии философское творчество в рамках школы продолжалось уже в виде комментария на различные комментарии или же на сами первичные сутры. В комментаторской литературе отражился диалогический характер индийской философии, так как автор комментария часто использовал фигуру оппонента (реального или виртуального), полемизируя с взглядами которого, он пояснял позицию творца сутр — сутракарина и излагал свои мысли и идеи.

2.1. Вайшешика

Традиционно родоначальником школы *вайшешика* считался мудрец Канада (букв. «поедатель зерен»), или Улука, чье имя связано с легендой о его привычке скитаться ночами по дорогам и питаться подобранными на земле зернами. Канаде приписывалось сочинение «*Вайшешика-сутры*» (I—II вв.). Ортодоксальная интерпретация этого текста была представлена базовым комментарием Прашастапады (VI в.) «*Пагартха-санграха*» (букв. «Собрание категорий»). Другими авторитетными комментариями в этой школе являлись «*Вьомавати*» Вьомашивы (900—960), «*Ньяякандали*» Шридхары (950—960) и «*Киранавали*» Удаяны (ок. 1050). В названии *даршаны* присутствует понятие, ставшее своеобразной «визитной карточкой» школы — *вишеша* (букв. «особенность», «отличие», «специфика»).

Категории. В раннем слое «*Вайшешика-сутр*» выделялись три основные категории (*пагартха*): субстанция (*гравья*), качество (*гуна*) и действие (*карма*). Эта триада понятий роднит *вайшешику* с джайнской философской системой. Затем были добавлены общность (*саманья*), особенность (*вишеша*) и присущность (*самавая*). Шесть базовых категорий составили понятийный

каркас философской системы школы, в рамках которой ее мыслители представили развернутую картину мироздания и разработали детальную теорию атомизма.

Субстанция. Под субстанцией *вайшешики* понимали субстрат, носитель различных качеств, производящий или претерпевающий то или иное действие. Таких субстанций в этой *гаршане* насчитывается девять: «земля, вода, огонь, воздух, эфир, время, пространство, душа, ум» (1, 565). Субстанция может быть материальной и нематериальной. К первой относятся пять великих элементов (*махабхута*): земля, вода, огонь, воздух и эфир (*акаша*) — особый элемент, представляющий собой вечную всепроникающую реальность. Если эфир непрерывен, то остальные элементы прерывны, поскольку состоят из мельчайших сверхчувственных частиц — атомов (*ану*). Другой подход к трактовке субстанции в *вайшешике* выделяет бытие (*бхава*) и небытие (*абхава*). Примечательно, что философы этой школы считали небытие субстанцией и выделяли несколько видов небытия: относительное (отсутствие одного в другом), например, запаха у цветка; и абсолютное (отличие одного от другого), к примеру, отличие горшка от бабочки. Последнее может рассматриваться как небытие до возникновения (небытие стола до его создания), небытие после уничтожения (небытие стола после его разрушения) и отсутствие какой бы то ни было связи между двумя вещами (отсутствие рогов у зайца или сына у бесплодной женщины).

Атомизм. Атомы каждого элемента отличаются друг от друга своими качествами, т. е. они обладают той самой пресловутой *вишешей*, соответствующей определенному элементу. Атомы являются предельно малыми и предельно тонкими составляющими великих элементов, выступая своего рода миниатюрными копиями последних, поскольку каждый атом обладает полным набором свойств соответствующего элемента, включая специфицирующие качества. Так, атомам земли свойственны качества запаха (первое в перечне — специфицирующее качество), вкуса, цвета и температурного осязания; атомам воды — вкус, цвет и температурное осязание; атомам огня — цвет и температурное осязание; атомам ветра — только температурное осязание. Таким образом философы *вайшешики* разрешали проблему многообразия внешнего мира. Атомы подчинены единому мировому принципу, или закону (*гхарма*). Качества атомов не появляются, а проявляются в продуктах, которые они образуют, при определенных условиях: например, идентичность сахара как сахара определяется не столько природой атомов, сколько их конфигурацией. Все классы атомов обладают одной и той же вечной формой — сферической (*паримангалья*). Что касается размера, то он относится к разряду «вечного малого», который не только находится за пределами воспринимающих способностей внешних органов чувств, но к тому же еще не может породить никакого другого размера. По этой причине основной единицей конструирования мира являются не отдельные атомы, а их парные сочетания — диады. Из трех диад складываются триады, именно они и воспринимаются как мельчайшие материальные частицы (в виде пылинки в луче света). По своей природе атомы пассивны, источником их активности выступает либо толчок, либо удар какой-то внешней силы. Но это относится только к атомам, находящихся в связанном состоянии, т. е. в составе атомных соединений — диад, триад, являющихся, в свою очередь, составными частями обычных вещей. Однако до творения мира атомы пребывают в «несвязанном» состоянии, а в начале творения они приводятся в движение невидимыми

силами — *агриштами*, активизирующимися по воле всемогущего высшего существа — *Махешвары*. Поскольку атомы находятся за пределами чувственного восприятия, их существование доказывается при помощи логического вывода, систему которого *вайшешики* позаимствовали у школы *ньяя*.

Душа. Ум (*манас*), как и душа, является нематериальной субстанцией, обладает способностями чувствования, познания и воли. Под душой (*атман*) понимается множество индивидуальных душ и высшая душа (*параматман*). *Вайшешики* утверждали, что души обладают сверхбольшим размером и являются вездесущими: пронизывают собой весь мировой универсум в каждой его точке. Однако из утверждения о вездесущности души философы данной школы не делали вывода об одушевленности или сознательности мира. Согласно их взглядам, сознание (*чайтанья*) и жизненная сила (*дживана*) могут проявиться только при соединении атмана и ума.

Качества. Субстанция в состоянии покоя характеризуется качествами: «И [вот] качества: цвет, вкус, запах, осязание, число, размер, отдельность, соединение-разъединение, дальность-близость, *буггхи*, удовольствие, страдание, желание, отвращение, усилие,... тяжесть, текучесть, вязкость, *санскара* ("инерция"), *агришта*, звук — всего двадцать четыре качества» (6, 35). Среди качеств различаются специфические (*вишеша*), являющиеся опознавательным знаком той или иной субстанции, и не специфические (*авишеша*), или общие, свойственные многим субстанциям и характеризующие их по отношению друг к другу. Первыми выступают запах для земли, вкус для воды, цвет для огня, температурная осязаемость для ветра, звук для *акаши*, радость и подобные психические качества для *атмана*, а вторыми — число, размер, отдельность, соединение-разъединение, дальность-близость.

Движение, общность, присущность. Телесные и прерывные субстанции (земля, вода, огонь, воздух и ум) обладают способностью к действию, каковое бывает пяти видов: «бросание вверх, бросание вниз, сжатие, расширение и перемещение» (6, 36). Общность является вечной сущностью, пребывающей в единичных вещах. Особенность — то, что отличает одну субстанцию от другой. «Присущность (*самавая*) — это связь, установленная как искусственная для элементов, [выступающих по отношению друг к другу] в качестве "содержащего и содержимого" (*агхарья-агхара*), [она] является основанием суждения: "[Это содержится] в том"» (6, 39). В каждой из категорий *вайшешики* (за исключением присущности) можно четко различить два уровня: первичный, или уровень причин, познаваемых разумом или особым йогическим прозрением (*йоги пратьякша*), но не воспринимаемых органами чувств, и вторичный, или уровень следствий, — производный от них воспринимаемый мир. Все, что находится на втором уровне, объясняется в терминах конфигураций первопринципов, однако это не умаляет реальность воспринимаемого мира.

Пралая. Согласно *вайшешике*, со временем весь мир поглотит *пралая* (букв. «поглощение, растворение») и он погрузится в космическую ночь. Причина разрушения мира заключается в том, что «у Махешвары (Великого Ишвары), господина всех миров, [возникает] желание разрушить [все существующее] ради того, чтобы дать отдых на ночь всем живым существам, уставшим от перерождений. В это время прекращается действие *агришт*, содержащихся во всех *атманах*, связанных с телами, органами чувств и «великими элементами». Тогда по желанию Махешвары из действия, порожденного соединением-ми атманов и атомов, [следует] разъединение атомов, являющихся причиной

тел и органов чувств; по прекращении данных соединений [происходит] разрушение этих [тел, органов чувств и «великих элементов»] вплоть до конечных атомов» (6, 88). По его желанию возникает действие, вызывающее сначала разъединение, а затем и разрушение соединений атомов, составляющих тела, органы чувств и великие элементы. Последние разрушаются вплоть до первичных атомов, которые не подвергаются уничтожению и пребывают в «несвязанном» состоянии в течение всего периода *праляи*. Процесс разрушения элементов подчиняется определенному порядку (от грубого к тонкому): сначала разрушается земля, затем вода, огонь и последним исчезает ветер. По представлениям *вайшешиков*, разрушению и творению подвергаются только великие элементы, остальные (эфир, направление, время, *атман* и ум) сохраняют неизменное существование в течение космических ночей. Души сохраняют «кармические следы» прошлых рождений и в период *праляи*. Хотя мыслители этой школы утверждали, что *пралая* наступает в результате истечения срока летоисчисления Махешвары, тем не менее остаются не проясненными до конца вопросы: творит ли Махешвара пространство и время вместе с миром, или же они со-вечны ему самому; почему приступ жалости охватывает его именно в этот момент, ведь существа перерождались всегда; и от чего устали существа — от общего ли снижения уровня мировой добродетели или же от природных катаклизмов. Необходимость творения мира объясняется тем, что у Махешвары появляется желание созидать для того, чтобы живые существа смогли снова испытать опыт одушевленной жизни.

2.2. Ньяя

Главными источниками по философии ранней *ньяи* является текст «*Ньяя-сутры*» (III – IV вв.), приписываемый легендарному основателю школы Готаме, или Акшападе и комментарий (*бхашья*) Ватсьяяны (IV – V вв.). Весьма авторитетным был также комментарий Уддотакары «*Ньяя-варттика*» (VII в.).

Название школы переводится как «метод», «способ», «доказательство», «логика», что свидетельствовало о главной проблематике *ньяи*, специализировавшейся на теории познания, логике и искусстве аргументации. Именно в рамках этой школы был сформулирован классический индийский пятичленный силлогизм.

Познание. «Ньяя — это исследование предметов посредством источников знания. Логический вывод, опирающийся на восприятие и предание, есть после-знание. Оно же есть «экзаменация» того, что [уже] познано через восприятие и предание, а то, что реализуется посредством нее, есть философия, или дисциплина знания *ньяи*, наука *ньяи*» (5, 146) — так Ватсьяяна определяет специфику данной школы. Основной философский «сюжет», развивающийся в «*Ньяя-сутрах*», посвящен теме познания — что и как познается. Сутры последовательно рассматривают 16 базовых категорий (*таттва*) *ньяи*: 1) источники познания (*прамана*), 2) предметы знания (*прамея*), 3) сомнение (*саншя*), 4) мотив познания (*прайоджана*), 5) иллюстративный пример (*гриштанта*), 6) положения, или доктрины (*сиддханта*), 7) части силлогизма (*аваява*), 8) предположение (*тарка*), 9) удостоверенность в правильном решении проблемы (*нирняя*), 10) диспут (*вада*), 11) софистический спор (*гжалла*), 12) эристический спор (*витанга*), 13) псевдоаргументы (*хетвабхаса*), 14) словесные ухищрения (*чхала*), 15) псевдоответы (*гжати*), 16) решающий довод (*нирграхастхана*). Как видно из этого перечисления, десять первых катего-

рий описывают способы получения истинного знания, остальные относятся к уловкам в споре. Познание категорий ведет к обретению высшего блага и освобождению (*апаварга*) через постепенное уничтожение ложных взглядов и ошибок.

Источники познания. Основными источниками достоверного знания в *ньяе* выступали интуиция-восприятие (*пратьякша*), логический вывод (*анумана*), аналогия (*упамана*) и авторитетное свидетельство (*шабга*). Первый источник знания — самый важный. Это прямое познание. Объекты внешнего мира входят в контакт с органами чувств и порождают соответствующее знание. Знание, полученное с помощью восприятия, может быть не всегда словесно оформлено. Логический вывод выражается в пятичленном силлогизме, который отражает связь признака (*линга*) с определенным объектом. В умозаключении демонстрируется, как этот признак, средний термин, связывает больший термин (*сагхья*) с меньшим (*накша*). Силлогизм состоит из: 1) тезиса (*пратиджня*) — «на горе огонь»; 2) аргумента (*хету*) — «потому что на горе дым»; 3) обоснования аргумента (*угахарана*) — «где дым, там огонь»; 4) применения к данному случаю (*упаная*) — «а это есть на горе»; и 5) вывода (*нигама*) — «следовательно, на горе огонь». Согласно логике *ньяи*, умозаключение может быть от следствия к причине, от причины к следствию и от неизменно сопутствующего к сопутствуемому. Философы *ньяи*, так же как и мыслители родственной ей *вайшешики*, полагали, что следствия отделены от причин и не присущи им. Следствие и причина представляют собой различные целостности и не могут быть связаны, поскольку это свело бы одну субстанцию к другой. Подобная трактовка причинно-следственных взаимосвязей получила название «учение о не существовании следствия [в причине]» (*асаткарьявада*). Сравнением представители этой *даршаны* называли средство, с помощью которого приобретается знание о вещи на основании ее сходства с ранее известным предметом. Для обоснования сравнения необходимо, во-первых, знакомство с объектом познания и, во-вторых, восприятие сходства. Так, например, увидев дикое животное, похожее на домашнюю корову (*гавая*), делается вывод о том, что данное животное есть *гавая*, т. е. корова. Авторитетным свидетельством в первую очередь выступает свидетельство Вед. При познании многое не является непосредственно наблюдаемым и узнается из сообщений других лиц, традиции и откровений священных книг. Веды сообщают достоверное знание, поскольку являются речениями мудрецов и пророков, ясно видевших и непосредственно постигших вечные истины. Критерием истины мыслители школы *ньяя* считали успешность в действиях.

Предметы познания. К числу 12 объектов правильного знания, наряду с телом, чувствами, предметами чувств и т. д., *найяики* причисляли и духовную субстанцию (*атман*), существование которой они доказывали при помощи таких доводов: 1) согласованность и преемственность опыта индивида свидетельствует о наличии вечной субстанции, отличной от изменчивого тела; 2) самоочевидность понятий добродетели (*гхарма*) и порока (*адхарма*) теряет смысл при тождестве души и тленного тела; 3) для сознания и памяти необходим носитель этих качеств, поскольку ни в одной части тела они не обнаруживаются; 4) объяснить все эти свойства посредством цепочки мгновенных состояний психики, как это делают буддисты, невозможно. Обосновывая отличие *атмана* от совокупности органов чувств, *найяики* справедливо обращали внимание на то обстоятельство, что один и тот же объект может постигаться и восприниматься при помощи различных

органов чувств и познавательных способностей — зрением, осязанием и т. д. *Атман* отличен и от тела, ибо в противном случае убийство не было бы преступлением, но лишь разрушением смертной материальной оболочки. *Атман* не может быть отождествлен и с умом-*манасом*, поскольку ум — начало подчиненное и множественное: если бы он был один для всех, то состояния сознаний всех индивидов совпадали бы, что противоречит опыту. Сходным же образом философы *ньяи* пытались доказать существование Бога. Аргументы выдвигались при этом следующие: во-первых, для объяснения явлений мирового универсума одной материальной причины недостаточно, необходимо допустить существование действующей причины в виде разума; во-вторых, хотя во Вселенной все определяется совокупностью благих и дурных поступков, называемой в *ньяе агриштой* (букв. «невидимое»), тем не менее сама *агришта* неразумна и, следовательно, должна контролироваться разумом Бога, который один распределяет счастье и страдание живым существам в соответствии с их заслугами и пороками; в-третьих, Веда говорят о Боге; в-четвертых, собственный религиозный опыт человека и непосредственное переживание божественного присутствия свидетельствует о существовании Бога.

Освобождение. Именно Бог, даруя милость верующему в него, помогает человеку достичь освобождения (*мокша*). Средством для обретения подобного состояния является высшее знание, избавляющее душу от заблуждений и всех привязанностей к внешнему миру, собственной телесной оболочке и даже к уму. В состоянии освобождения нет страданий точно так же, как нет и блаженства. Философы этой школы полагали, что *мокша* является бессознательным состоянием, подобным сну без сновидений. Страдания, как и удовольствия, не являются изначально присущими душе, поскольку если бы это было так, то само желание избавиться от страданий было бы противоестественным. Удовольствие может рассматриваться даже как разновидность страдания, поскольку «вкушение» одного удовольствия немедленно порождает потребность в следующем.

Школы *ньяя* и *вайшешика* взаимно дополняли друг друга: если первая разработала детальную систему аргументации и спора, то вторая занималась созданием целостной и непротиворечивой картины мироустройства. Впоследствии эти две *даршаны* слились в синкретическую систему *ньяя-вайшешика*.

2.3. Санкхья

Эта *даршана* является одной из самых ранних философских традиций в Индии. Некоторые ее идеи и представления встречаются в ведической, эпической и законодательной литературе. Легендарным основателем школы считается Капила, автор недошедших до нашего времени «*Санкхья-сутр*». Классическое учение *даршаны* представлено в сочинении «*Санкхья-карики*» Ишвара Кришны (V в.), выполнившего в традиции роль базового текста: именно на этот трактат последующие мыслители писали свои комментарии, среди которых наиболее ранними и авторитетными являются «*Санкхья-карика-бхашья*» Гаудапады (VII в.) и «*Таттва-кауमुди*» Вачаспати Мишры (IX в.). Своеобразие философской доктрины *санкхьи* заключалось в том, что ее мыслители попытались исчислить все категории, с помощью которых возможно описать мироздание. Этот интерес к калькуляции и выражен в названии: «*санкхья*» означает «счет», «перечисление».

Дуализм. Учение классической *санкхьи* представляет собой философский дуализм, поскольку в основе всех теоретических конструкций лежит представление о двояком начале мира. Первое начало — *Пракрити*, или *Прагхана*. Это вечная, непроявленная первоматерия, изначально обладающая тремя качествами (*гуна*): *саттва*, *раджас* и *тамас* — так следует знать три качества. Они своим следствием имеют признаки: спокойствие, удовольствие, страдание» (1, 561). *Саттва* связана с гармонией, умиротворенностью и олицетворяет светлое, *раджас* обозначает страсть, стремление и ярость, а *тамас* имеет отношение к невежеству, бездействию, мраку и тьме. *Пракрити* — активное бессознательное начало. Взаимодействием качеств объясняется разнообразие мира. Первоматерия и ее продукты не являются самопроявляющимися и для своего проявления нуждаются в свете другого начала — *Пуруши*. Под *Пурушей* в *санкхье* понимается духовная бездеятельная субстанция, представляющая собой вечное сознание. *Пуруша* не имеет качеств. Но он «вкушает плод», т. е. наслаждается не им воспринятыми объектами. Он описывается *санкхьяиками* как безучастный свидетель происходящих в мире процессов подобно тому, как случайно зашедший на поле аскет остается непричастным работе крестьян.

Проявление мира. Процесс взаимодействия *Пракрити* и *Пуруши* приводит к проявлению разума (*буддхи*), именуемого также Великим (*махат*). Функция разума заключается в обнаружении, различении себя и других. Ум порождает самосознание (*ахамкара*), дающее ощущение «Я» и «мое». Если в самосознании доминирует качество *тамас*, то из *ахамкары* появляются пять тонких не воспринимаемых чувствами сущностей пяти элементов (*танматра*), а затем *танматры* производят сами грубые элементы. Если же в самосознании преобладает *саттва*, то *ахамкара* порождает шестнадцать категорий: пять органов восприятия (слух, зрение и т. д.), пять органов действия (глаз, ухо и т. д.), пять *танматр* и ум (*манас*). Таким образом, сетка основных категорий философской системы *санкхьи* состоит из 25 понятий, которые описывают взаимоотношения *Пракрити* и *Пуруши* как на уровне Вселенной, так и на уровне отдельного индивида. Связь между первоматерией и духом такая же, как между слепым и хромым: *Пуруша*, в силу своей неспособности к действию, вовлекается *Пракрити* в ее активность, оставаясь при этом совершенно не затронутым ею. Все категории *санкхьяиков* в целом описываются как то, что может трансформироваться в другие начала (*пракрити*) и то, что само является трансформацией других начал (*викрити*). Данное положение имеет четыре логических возможности: 1) первое при отрицании второго — это *Пракрити* как таковая; 2) наличие обеих позиций — семь начал, *буддхи*, *ахамкара* и пять *танматр*; 3) второе при отсутствии первого — 16 элементов; 4) полное отрицание обеих позиций — *Пуруша* в чистом виде.

Познание. Познавательный «аппарат» в *санкхье* состоит из разума, самосознания, ума и чувств. При помощи этих средств объект воспринимается познающим субъектом. Когда предмет воздействует на чувства, ум обрабатывает впечатления, формируя восприятие. Далее, самосознание соотносит его с собой, а разум дает целостное представление об объекте. Ум, распространенный по всему телу, удерживает впечатления и склонности прожитых жизней, которые проявляются при соответствующих условиях. *Санкхья* признает три источника достоверного знания: восприятие, вывод и авторитетное свидетельство. Под восприятием, которое может быть определенным и неопределенным, понимается познание, полученное посредством деятельности

чувств. Когда какая-нибудь вещь, например кувшин, попадает в поле зрения, то ум модифицируется таким образом, что приобретает вид кувшина. Теорию вывода (так же как и структуру пятичленного силлогизма) философы этой школы позаимствовали у *найяиков*, и они различали два вида вывода: отрицательный и утвердительный. Любопытную трактовку дали представители этой школы такому источнику знания, как авторитетное свидетельство (*апта вачана*). Считается, что Веда не является творением каких-либо людей, поскольку традиция ничего не сообщает об авторстве Вед. Достигшие освобождения не имеют отношения к Ведам, а не освобожденные души не в состоянии создать эти тексты, поскольку последние явно превосходят интеллектуальный и духовный уровень обычных людей. Но Веда также не является вечными, ибо они носят характер следствий. Буквы пропадают после того, как они произнесены. Хотя Веда не имеет личностного характера, их природная сила обозначать объекты сообщается *аптами* (букв. «обретшими») их ученикам. Благодаря неличностному авторству Веда свободна от сомнений и разночтений и считается всеми признанной достоверностью. Мы принимаем изречения *аптов* за истинные потому, что авторитетность подобных слов установлена проверенной достоверностью их содержания в других областях познания, как, например, в *аюрведе*, т. е. традиционной медицине. Иными словами, критерием истинности полученного знания, как при помощи восприятия и вывода, так и в случае авторитетного свидетельства выступает применимость на практике. В трактовке причинно-следственных связей философы этой школы выступали сторонниками теории о пред-существовании следствия в причине (*самкарьявада*), противопоставляя свои взгляды *вайшешике* и *ньяе*. Учение о причинности было призвано обосновать главное положение *санкхьяиков* о существовании *Пракрити* как первоматерии, проявляющей себя в разнообразных видах.

Освобождение. Под освобождением (*мокша*) в *санкхье*, как и в подавляющем большинстве школ, понималось полное прекращение всяких страданий. Иными словами, задача адепта — освободить *Пурушу* от влияния *Пракрити*, причем этот процесс разворачивается как на космическом, так и на личностном уровне. Причина пребывания души в *сансаре* — неведение, отождествление себя с телесной оболочкой или с умом. Поэтому главным средством для достижения *мокши* философы *санкхьи* считали истинное знание, заключающееся в постижении различия между духом и материей. В этом заключается отличие трактовки освобождения в рамках *санкхьи* от других школ индийской философии: если большинство мыслителей древней Индии рассматривали освобождение как избавление от кармических последствий, то *санкхьяики* его интерпретировали как осознание полной непричастности *Пуруши* активности *Пракрити*. Обрести освобождение можно при жизни. Классическая *санкхья* являлась нетеистической системой, так как не признавала идею Бога. Для обоснования своей позиции представители этой *гаршаны* выдвигали следующие доводы: 1) мир должен иметь причину своего существования и изменения, эта причина должна быть вечной и изменчивой (*Пракрити*); Бог, в силу своей неизменности, не может выступать такой причиной; 2) существующее в мире зло противоречит идее благого и милостивого Бога; 3) вера в Бога несовместима с верой в бессмертие индивидуальных душ. Впрочем, *санкхьяики* допускали веру в Божество как вечно совершенного духа, который является свидетелем и вынуждает первоматерию творить и действовать.

Если *санхья* развертывает схему мирового развития, описывая взаимодействие двух противоположных начал, то родственная *санхье йога* показывает, как освободить одно начало от влияния другого.

2.4. Йога

Возникновение *йоги* как философской системы связывается с именем Патанджали. Этому легендарному мудрецу приписывалось авторство «*Йога-сутр*» (II в.), на текст которых был написан ортодоксальный комментарий Вьясы (III – IV вв.). Дословно «*йога*» означает «связь», «соединение», что поясняет техническую сторону *йоги*, задача которой — связать воедино все способности человека, направить их в нужное русло с целью достижения свободы духа от телесной оболочки. Всю философскую картину мироздания эта *даршана* позаимствовала у родственной ей в теоретическом отношении *санхьи*. Вклад самой *йоги* заключался в детальной разработке пути освобождения души от материального мира. Но если *санхья* представляла собой нетеистическую доктрину, то *йога* зачастую называлась теистической *санхьей*, поскольку признавала Бога (Ишвара). Именно близость философского учения той и другой *даршаны* дала основание джайнскому мыслителю Харибхад্রে исключить *йогу* из списка шести *даршан*.

Путь освобождения. Центральная тема «*Йога-сутр*» заключается в описании того, каким образом освободить сознание (*चितта*) от влияния материи с ее качествами: *самтв*, *раджас* и *тамас*. Господство последних двух в душе ведет к страданию пяти видов: 1) из-за неведения; 2) ложного отождествления «Я» с разумом; 3) из-за стремления к наслаждениям; 4) из боязни боли; 5) из-за страха смерти. Для преодоления всех видов страха и очищения сознания от ложных представлений необходимо последовательно пройти восемь ступеней: во-первых, *яма* — воздержание от пяти пороков (насилия, лжи, воровства, не-целомудрия и привязанности); во-вторых, *нияма* — приобретение благих привычек и навыков тела (система телесного очищения посредством омовения водой) и души (размышление о Боге, рецитация его имени, культивирование добрых чувств); в-третьих, *асана* — практика определенных поз при медитации; в-четвертых, *пранаяма* — регулирование дыхания; в-пятых, *пратьяхара* — способность отвлекаться от органов чувств и всего внешнего мира; в-шестых, *дхарана* — удержание ума на одном предмете; в-седьмых, *дхьяна* — созерцание выбранного предмета размышления, собственно медитация как таковая; и в-восьмых, *самадхи* — высшее сосредоточение сознания, конечная ступень йогических упражнений. Достичь подобного уровня психического развития человеку помогает Ишвара, существование которого философы *йоги* доказывали ссылкой на авторитет Вед, а также исходя из понятия наибольшей величины и собственной несоединимости *Пракрити* и *Пуруши*. Однако Ишвара в *йоге* понимается в качестве одного (но наиболее значимого и могущественного) из многих духовных субъектов-*Пуруш*, который отличается от остальных тем, что не связан кармой, содержит в себе «семя всеведения» и бескорыстно помогает другим. Представители этой *даршаны* верно подметили некоторую теоретическую трудность *санхьяйиков* при объяснении того, почему пассивный по своей природе *Пуруша* вовлекается в активность первоматерией. С точки зрения *йоги* подобное соединение возможно благодаря вмешательству Бога. Взаимодействие телесной и духовной субстанций на индивидуальном уровне регулируется соотношением у человека добродетели и порока (*агришта*).

Познание. *Йога*, вслед за *санкхьей*, признавала в качестве средств познания восприятие, вывод и авторитетное свидетельство. Однако ее представители полагали, что эти *праманы* не предоставляют абсолютно достоверного знания (как это утверждали *санкхьяики*). Подлинное знание дает только йогическая практика.

2.5. Миманса

Эта *даршана* помимо названия «*миманса*» (букв. «исследование», «изучение») имеет еще одно, уточняющее наименование — «*пурва-миманса*», т. е. «ранняя *миманса*» в отличие от последующей, или высшей (*уттара*) *мимансы*, под которой понималась еще одна ортодоксальная школа — *веданта*. Легендарным родоначальником *мимансы* считался мифический Джаймини, автор «*Миманса-сутр*» (II в. до н. э. — II в. н. э.). Классическим комментарием на сутры Джаймини был текст Шабары (IV — V вв.). Первоначально *миманса* формировалась как довольно узкая техническая область интерпретации Вед. Представители этой школы обсуждали сомнительные моменты (*мимансанта*) в организации и проведении жертвоприношений. Собственно философскую окраску обсуждаемые проблемы приобрели в процессе противостояния *мимансаков* другим брахманским школам. Таким образом из сугубо ритуалистической традиции выросла философская школа.

Мир. Картина мироустройства в *мимансе* схожа с подобным же описанием в школе *вайшешика*: тела состоят из вечных атомов четырех великих элементов и пребывают в пятом — непрерывном эфире, в пространстве и времени. Вселенная управляется безличным законом *кармы*. Помимо тел существует множество индивидуальных вечных душ, перевоплощающихся в соответствии со своими деяниями. Но в отличие от *вайшешиков мимансаки* не признавали высшей души и даже более того — отрицали существование Бога-творца. Своеобразие доктрины этой *даршаны* заключалось в том, что, считая каждое слово Вед абсолютно и всегда истинным, последователи Джаймини видели в ведийских богах всего лишь «приложение» к ритуалу.

Дхарма. Согласно *мимансе*, цель человеческой жизни состоит в соблюдении основного морального закона как совокупности ритуальных обязанностей — *дхармы*, которая заключалась в пользе (*артха*) и «команде» (*чогана*), руководстве к правильному выполнению ведийских предписаний. Однако если свою пользу человек может распознать самостоятельно, то *дхарму* он своими собственными силами постичь и выполнить не может. Для этого ему необходимо авторитетное и знающее руководство. Но есть традиция, авторитетное свидетельство Вед, воплощающее в себе вечную, незыблемую истину, не зависящую от времени и места. Вопрос о достоверности ведийского знания для *мимансаков* ставить бессмысленно, поскольку эти тексты говорят не о фактах, а дают руководства к действию. Сами Веда считались вечными. Аргументы, приводимые философами этой *даршаны*, состояли, во-первых, в ссылке на несотворенность Вед людьми (поскольку в традиции Веда никому не приписываются); и, во-вторых, на положение о вечности звука. Первый довод понятен и может иметь силу только в контексте индийской культуры, где сочинения всегда приписывались какому-нибудь (пусть даже легендарному или мифическому) автору. Веда же имеют «нечеловеческий» (*апаурушейя*) характер, они никем не созданы, были всегда, и в них нет никаких ошибок, поскольку ошибки предполагают «ошибающегося». Второй аргумент

отсылает к учению самих *мимансаков* об отношении слова к обозначаемому им предмету. Основным положением данной теории является утверждение о неслучайной и неразрывной связи между словом и предметом. Люди думают, что они договорились называть корову «коровой», тогда как на самом деле связь между первым и вторым не зависит от человеческого ума. Связь эта является необходимой и врожденной (*аутпаатмика*). Язык, на котором зафиксированы ведийские изречения, санскрит, является единственно подлинным, поскольку это язык вечности и истины. Итогом всех этих рассуждений и стало заявление о том, что звуки, составляющие Веда, вечны. Поэтому *мимансаки* и выводили *дхарму* из Вед: «*дхарма* есть то, что имеет своим признаком предписание Вед» (1, 567). Веда же учат, что *дхарма* человека состоит в участии и совершении жертвоприношений. Ритуал важен сам по себе, и жертва, приносимая в нем, является самоценной. Жертвоприношения совершаются не для того, чтобы добиться благорасположения богов, а для обретения определенного «плода». Этот «плод» — таинственная чудесная сила, называемая «*апурва*» (букв. «не бывшая», «не первая»). В начале ритуала она отсутствует, но и не приходит ниоткуда извне, а «вырастает» из глубин жертвоприношения. *Апурва* возникает постепенно, и ее накопление в течение всей жизни, рассматриваемой (согласно ведийской традиции) в качестве длительного жертвоприношения, является главным благом (*нихшреяса*) человеческой жизни. Именно это и ведет к обретению блаженства души. Несмотря на то что жертвы приносятся богам, роль последних в учении *мимансы* крайне незначительна: боги играют «вспомогательную» роль в ритуале, основная цель которого — появление *апурвы*. Доводами против реального присутствия богов во время совершения жертвоприношения служили, во-первых, указание на то, что количество жертвенной пищи во время ритуала не уменьшается; во-вторых, положение, согласно которому награда участнику обряда достается не от богов, а от самого ритуала; и, в-третьих, Веда хотя и содержат имена различных богов, но отнюдь не призывают поверить в реальное существование последних.

Познание. Первоначально *мимансаки* признавали три источника достоверного знания (*прамана*): восприятие, вывод и авторитетное свидетельство. Восприятие (*пратьякша*) есть контакт органов чувств и предмета. Но возможно ошибочное восприятие (например, принятие перламутра за серебро, или веревки за змею). Ошибка при этом возникает в результате помехи, которая разделяет органы чувств и предмет. В качестве помехи могут выступать слишком большая удаленность объекта, а также ослабление внимания и органов чувств по причине голода, болезни и т. п. Но в обычном состоянии человек воспринимает мир адекватно, так как образы, возникающие посредством восприятия, постоянны, имеют более или менее четкие очертания и опору в реально существующих вещах, что отличает эти образы от сновидений и галлюцинаций. Однако этот источник знания пригоден, с точки зрения *мимансаков*, только для схватывания уровня сущего — обыденной действительности, но совершенно не подходит для постижения сферы должного — *дхармы*. Средством познания последней представители *мимансы* считали лишь авторитетное свидетельство (*шабда*), которое рассматривалось одними *мимансаками* только как слово Вед, другими — и как всякое устное достоверное свидетельство. Впоследствии к трем *праманам* прибавились еще аналогия, допущение и отсутствие, под которым подразумевалось, что «человек узнает не через восприятие и вывод, а из самого факта невосприятия в данном месте» (1, 568).

2.6. Веданта

Школа *веданта* (букв. «завершение Вед») является вершиной брахманской философской мысли. В рамках этой *даршаны* окончательно оформилось философское учение, истоки которого содержались в Ведах и их наиболее философской части — Упанишадах (букв. «сидение около [ног учителя]»). Поскольку *веданта*, с одной стороны, продолжала традицию Вед, а с другой — подняла эту традицию на принципиально новый теоретический уровень, дав философскую интерпретацию базовым категориям (*атман*, *Брахман* и т. д.), то эта школа имела еще одно название — «*уттара миманса*» (букв. «высшая/поздняя миманса»). Корпус канонических текстов веданты представлял собой собрание из трех частей (*прастхана-трая*): 1) *шрути* (букв. «услышанное», т. е. литература откровения), в первую очередь *Упанишады*; 2) *смути* (букв. «запомненное», или литература предания, опирающаяся на Веда), т. е. «*Бхагавадгита*» (см. ниже); и 3) «*Брахма-сутры*» Бадараяны.

«**Брахма-сутры**». Родоначальником этой *даршаны* считался Бадараяна, автор кратких «*Веданта-сутр*», или «*Брахма-сутр*» (между II в. до н. э. и II в. н. э.). Сам текст сутр не играл столь значимой роли в традиции веданты, как комментарии на него, тем не менее главные темы и проблемы в нем были обозначены. Основной философский «пафос» «*Веданта-сутры*» заключается в описании *Брахмана* как подлинной реальности, источнике и основе мира. С одной стороны, *Брахман* выступает в качестве внутренней сущности мирового универсума, без которой существование последнего невозможно, а с другой стороны, высшее начало описывается Бадараяной как абсолютно вне-положенное и запредельное миру. Мир возникает в результате саморазвертывания *Брахмана*, подобно тому как разворачивается (и сворачивается) кусок ткани. Бадараяна отстаивает учение о полном тождестве причины и следствия и на этом основании утверждает, что *Брахман* и мир по сути различаются между собой не больше, чем глиняный горшок отличается от глины. Мир появляется как результат вечной игры (*лила*) *Брахмана*, но при этом не происходит никакого сущностного изменения высшей реальности. *Брахман* является управителем и всемогущим Господином вселенной — *Ишварой*. Веда, свидетельствующие о *Брахмане*, вечны, и всякое рассуждение, противоречащее им, бесполезно.

Комментаторская традиция *веданты*, в свою очередь, положила начало нескольким философским школам в рамках самой *даршаны*, остающейся наиболее влиятельным направлением в индуизме по сей день.

2.6.1. Агвайта-веданта

«**Гаудапата-карики**». Идеи ранней *агвайта-веданты* (букв. «не-двойственная веданта») содержатся в философском трактате «*Мандукья-карики*», или «*Гаудапата-карики*», принадлежащем перу учителя ранней *веданты* Гаудападе (V — нач. VI в.). Опираясь на учение о различных состояниях сознания, содержащееся еще в Упанишадах, автор начинает свое сочинение с анализа этих четырех состояний, понимаемых Гаудападой как четыре шага на пути к освобождению. Первое состояние — это обычное бодрствование (*вайшванара*), характеризующееся в первую очередь направленностью на внешние объекты; второе (*тайджаса*) наступает во сне со сновидениями (*свапна*), когда объектом является внутреннее содержание сознания; третье (*праджня*) состояние связано с глубоким сном (*сушупти*) без сновидений, в котором отсутствует противопоставление «субъект — объект» и душа приближается к

своей сущности. Эти состояния сознания соотносятся Гаудападой с неведением (*авидья*) и принципиально отличаются от четвертого (*турия*), которое автор описывает как не-двойственное, неразделимое, бескачественное, лишённое свойств и невыразимое в слове. Это состояние непосредственного видения тождества *атмана* и высшей реальности, *Брахмана*. С точки зрения четвертого состояния сознания мир не может быть ничем иным, как иллюзией (*майя*), а само творение мира нельзя помыслить непротиворечиво. Мир представляется Гаудападе продуктом деятельности единого сознания (*читта*), появляющимся в момент пульсации этого сознания в качестве миража. Поэтому обыденная человеческая жизнь есть всего лишь сновидение, а выход за ее пределы в освобождении — пробуждение (*прабодха*) сознания.

Шанкара. Несмотря на то что идея не-двойственности реальности была высказана Гаудападой, тем не менее подлинным основателем *адвайта-веганты* стал Шанкара (VII—VIII вв.), родившийся на юге Индии, в Керале. В детстве принявший обеты аскета-*санньясина*, обучавшийся под руководством Говинды, Шанкара в зрелом возрасте, странствуя по Индии, активно полемизировал с представителями других школ и традиций, главным образом — буддистами. Он реформировал индуистские монастыри, создал мощную систему десяти монашеских орденов, четыре из которых (Бхарати в Шрингери, Сарасвати в Канчи, Тиртха и Ашрамин в Двараке) и по настоящее время остаются таковыми, а руководители первых двух до сих пор носят титул «Шанкарачарья» (букв. «учитель Шанкара»). Впоследствии Шанкара был объявлен воплощением бога Шивы. В качестве философа он прославился как автор комментариев на десять главных Упанишад, «*Веданта-супт*» и других текстов брахманической литературы, а также ряда самостоятельных сочинений. После Шанкары эта традиция развилась в мощное философско-религиозное движение, виднейшими представителями которого были Сурешвара (VIII в.) и Мандана Мишра (VIII в.).

Адвайта. Основной тезис Шанкары заключался в утверждении не-двойственности реальности. Согласно его учению, существует реальность, которая является самоочевидной, непосредственно воспринимаемой и достоверной — это реальность «Я»: «Я лишен свойств, бездеятелен, вечен, не ведаю колебаний, незапятнан, неизменен, лишен внешнего облика, всегда свободен, чист» (1, 579). Представление о «Я» предшествует всему, в том числе и потоку сознания. «Я» — это духовная сущность, душа (*атман*), чья природа — сознание. Именно *атман* освещает все познавательные способности, подобно тому, как светильник освещает сосуд и другие предметы. Он же освещает и самого себя. Природа *атмана* тождественна природе высшего духовного начала — *Брахмана*. «Вечный, чистый, свободный, единый, неделимый, блаженный, недвойственный, действительный, знающий, бесконечный — таков высший Брахман, таков поистине я» (1, 579). Это описание высшей реальности, *Брахмана*, как обладающего качествами (*сагуна брахман*) и проявляющего себя в качестве Бога (*Ишвара*). Таким его представляет традиция Вед. Последние же, будучи проявлением разума *Брахмана*, имеют вечное, непреходящее значение. Но Веда как совокупность слов, букв, предложений (Веда как тексты) начали существовать при сотворении мира Ишварой и прекратят свое существование с разрушением Вселенной. Однако подлинная природа высшей реальности неопишима. С этой точки зрения *Брахман* представляется как лишенный всяких атрибутов и качеств (*ниргуна брахман*). Все, что можно сказать об истинной природе первичной реальности, это «не то — не то» (*нети — нети*). *Брахман* находится за

пределами всякого эмпирического познания, и поэтому сказать о нем нечто можно только лишь путем отбрасывания всяких характеристик. Данное положение разъясняется следующим образом. Познание высшей реальности возможно либо через тавтологические утверждения типа: «*Брахман* есть *Брахман*», которые ничего не дают для познания; либо через суждения типа: «*Брахман* есть то-то и то-то», описывающие высшую реальность посредством определенных предикатов. Второй подход предполагает придание высшей реальности характеристик, которые этой реальностью не являются и, по сути, ей чужды. Иными словами, приписывая Брахману какие бы то ни было атрибуты (всемогущий, всеведущий, всеблагий и т. п.), мы осуществляем операцию наложения (*адхьяса*) и пытаемся схватить одно через другое, познать Брахмана через то, что им не является. Поэтому всякое постижение подлинной реальности посредством логического вывода оказывается ложным: мы, в силу самой сути умозаключения, вынуждены «накладывать» на Брахмана качества, которые не в состоянии описать его природу, и ограничивать его сущность, ибо всякое определение есть ограничение (выбирая одни атрибуты, мы тем самым исключаем другие). Однако точно так же оказывается невозможным воспринять Брахмана посредством органов чувств, поскольку высшая реальность изначально находится за границей всех воспринимающих способностей. Брахман постигается только с помощью непосредственного умозрения.

Душа. Духовная субстанция мыслится Шанкарой как пассивное сознательное начало, чья природа изначально тождественна Брахману. Свидетельства Упанишад о множественности душ, о наличии размера души, сотворенности и активности *атмана* Шанкара объясняет наличием привходящих ограничений (*упадхи*) воплощенной в телесной оболочке души. Подобно тому как единое пространство условно дробится стенками множества глиняных сосудов, точно так же единая природа духовной сущности иллюзорно разделяется ограничениями неведения.

Майя. Если Шанкара интерпретирует *Брахмана* как единственную подлинную реальность, то мир в его доктрине по отношению к этой реальности выступает в качестве иллюзии (*майя*) *Брахмана*, или его игры (*лила*). Мир подобен сновидению и не существует независимо от сновидца. В основе принятия мира как самостоятельно существующего лежит неведение (*авидья*), которое также является причиной ложного утверждения о существовании индивидуальных душ, подобно тому как издали веревка кажется змеей, а перламутровая раковина — серебром. Итак, *майя* в *адвайта-веданте* обозначает, во-первых, космическую иллюзию; во-вторых, несамостоятельное и иллюзорное существование мира; в-третьих, неведение подлинной реальности; в-четвертых, творящую силу (*шакти*) *Брахмана*-Ишвары; и, в-пятых, допущение явления *Брахмана* как мира. Таким образом, *адвайта* отрицает всякое самостоятельное существование какой бы то ни было реальности, кроме *Брахмана*. Сам Шанкара в своем комментарии на «*Брахма-сутры*» говорит, что *майя* это безначальная и вневременная сила, являющаяся «покрывалом» неведения, которое проецирует все многообразие мира и уничтожается только истинным знанием.

2.6.2. Вишишта-адвайта

Рамануджа. Другой представитель *веданты*, Рамануджа (1017 — 1137 гг.) представил несколько иную трактовку взаимоотношений мира и *Брахмана*, получившую название *вишишта-адвайта* (букв. «ограниченная не-двой-

ственность»). Родившись в Южной Индии, недалеко от Мадраса (сов. Ченнаи), Раманужда, по преданию, был призван учителем Ямуной, но успел прийти только на похороны к последнему. Увидев во время похоронной процессии на руке Ямуны три согнутых пальца, Раманужда истолковал этот знак как призыв соединить в своем учении философские идеи «*Брахма-сутр*», южно-индийского движения *бхакти* (букв. «сопричастность [Богу]») и эротико-мистической традиции вишнуитских поэтов-альваров. Последователями Раманужды были основатель северной традиции Венкатанатха (XIII – XIV вв.) и глава южного направления Пиллаи Локачарья (XIII в.).

Вишишта-адвайта. Свою версию *веданты* Раманужда излагает в постоянной полемике с *адвайтой* Шанкары, в котором он подозревал скрытого буддиста. Раманужда увидел теоретические трудности учения Шанкары, обратив внимание на то, что метод последнего ведет к пустоте и жонглированию понятиями. По мнению вишнуитского философа, *Брахман* в трактовке Шанкары слишком напоминает пустоту (*шуньята*) *мадхьямиков* и явно тяготеет к небытию. Высшую реальность Шанкары невозможно постигнуть с помощью каких бы то ни было средств познания: ни восприятием, ни выводом, ни даже с помощью Вед. Подход *адвайты* подрывает не только философское осмысление первичного бытия, но религиозную жизнь с ее опытом непосредственного восприятия и поклонения Богу. Для Раманужды *Брахман* — это прежде всего высшая индивидуальность, которая описывается в традиции Вед посредством придания *Брахману* качеств: бытие (*сат*), сознание (*читта*) и блаженство (*ананда*). Наиболее значимые атрибуты Бога — сострадание, любовь, могущество и знание. Высшая реальность, *Брахман*, понимается философом одновременно и как Бог-хранитель мироздания — Нараяна-Вишну народной религии. Весь мир и все сущее в нем изначально содержатся в Боге. Мир и Бог соотносятся друг с другом, как часть с целым. Для Раманужды Бог выступает одновременно и материальной и действующей причиной мира, поскольку Вишну творит мир из себя самого посредством саморазвертывания (*паринама*), и это происходит не иллюзорно (как у Шанкары), а в действительности. Мир проявленных объектов и множество индивидуальных душ существовали в Боге до акта творения в качестве некоей «тонкой» формы. Раманужда полагал, что вне своих проявлений *Ишвара* не может быть помыслен. Поэтому философ допускал реальное существование мира предметов (*гжага*) и индивидуальных душ (*гжива*), но вместе с тем он признавал зависимость их существования от Бога. Множество *гжив* составляет формы проявления (*пракара*) Ишвары, и в качестве таковых они служат последнему «телом», так как каждая индивидуальная душа выступает частицей или свойством субстанции более высокого порядка, т. е. *Брахмана*. Высшее существо является не только опорой для всех живых существ, но и их «внутренним управителем», направляющим души к освобождению. Вишну, будучи «внутренней душой» каждого человека, сам определяет меру и степень наказания для души и в то же время является ее единственным защитником. Ишвара-Вишну управляет миром подобно тому, как царь господствует над своим царством. Между господином (Вишну) и слугой (индивидуальная душа) существует огромная пропасть, преодолеть которую можно только благодаря преданности (*бхакти*) души Богу и бесконечному милосердию Вишну. Чтобы восстановить утраченное единство души и Бога, необходимо участвовать и в жертвоприношениях. Однако даже в состоянии освобождения души сохраняют свою индивидуальность и поэтому пребывают в высшем мире в иерархическом порядке.

Таким образом, для Рамануджи мир и индивидуальные души, будучи творением Вишну, тем не менее имеют относительно самостоятельную реальность.

2.6.3. Двайта-веданта

Мадхва. Основателем третьего крупного направления в *веданте* стал Мадхва (1238 — 1317 гг.), южноиндийский философ-вишнуит. Он написал комментарий на «*Брахма-сутры*», несколько сочинений по логике, философии и метрике и др. Сторонниками и последователями Мадхвы были видные мыслители Джаятиртха (XIV в.) и Вьясатиртха (XV — XVI вв.).

Двайта-веданта. Мадхва сформулировал учение о полном различии между миром и *Брахманом*, получившее название «*двайта-веданта*» (букв. «двойственная *веданта*»). Согласно этому направлению, изначально существуют три реальности: *Брахман*, проявляющий себя в образе Вишну-Кришны, индивидуальные души (*джива*) и мир неодушевленных объектов (*гжага*). В этой версии *веданты* *Брахман* также понимается в качестве высшей реальности, чьи атрибуты абсолютны, и только его существование самодостаточно, тогда как мир и души зависят от него. Мадхва уточняет, что слова священных текстов о единственности *Брахмана* означают лишь то, что только Кришна является самовластным (*сватантра*), прочие же сущности зависят (*паратантра*) от воли Кришны. Специфика подхода Мадхвы к трактовке реальности определяется признанием наличия пяти вечных различий между: 1) Вишну (Ишвара) и индивидуальными душами; 2) Ишварой и неодушевленными предметами; 3) душами и предметами; 4) различными душами; 5) различными предметами. Эти различия реально существуют, и преодолеть их может только воля Бога. *Брахман* в *двайте* считается не материальной, а только действующей причиной, так как мир и множество душ вечно творятся из интеллектуальной первоматерии — *Пракрити*, персонифицированной в Лакшми. Мир разворачивается подобно легкой ткани. *Пракрити* является вместилищем трех качеств (*самтвы*, *раджаса* и *тамаса*), которыми управляют три соответствующие им ипостаси Лакшми — Шри, Бху и Дурга. Положение о «вечном творении» подразумевает признание постоянного вмешательства Вишну в происходящее, и обретение миром новых качеств и состояний. Души, являясь носителями сознаний, выступают своеобразными отражениями Бога. Хотя свойства *Брахмана* по природе запредельны миру, тем не менее они обозначаются теми же самыми словами, что и соответствующие качества людей, а потому принципиально доступны познанию. Признавая различия между душами, Мадхва выстраивает иерархию между ними. Души делятся на вечно свободные, освободившиеся и связанные. К первым относятся сам Кришна и Лакшми, ко вторым — те, кто некоторое время пребывали в сансарном круговороте, но затем достигли освобождения. Последние бывают способными к освобождению, предназначенными к аду и не способными достичь освобождения. Те, кто обрели спасение благодаря скрупулезному соблюдению всех религиозных обрядов и предписаний, а также личной преданности-*бхакти* Богу, являющейся выражением бесконечной милости *Кришны*, подразделяются на несколько категорий в зависимости от вида *мокши*: 1) пребывающие в духовном теле Кришны; 2) созерцающие Бога и пребывающие на небе; 3) мудрецы, постоянно близкие Богу; и 4) слуги и спутники Кришны с божественным обликом. Концепция изначального предопределения душ и признание строгой иерархии душ, сохраняющейся и в мире

Брахмана, является религиозным приложением тезиса Мадхвы об изначальной двойственности всего сущего.

2.6.4. Другие версии веданты

Двайта-адвайта. В комментарии на базовый текст веданты кришнаит Нимбарка (XI в.) представил промежуточную между подходами Раманужди и Мадхвы версию школы под названием *двайта-адвайта* (букв. «двойственность-недвойственность»). Он утверждал, что *Брахман* отличается от мира и душ, так как в своем существовании от них не зависит и является их управителем, тогда как они целиком и полностью зависят от Бога. Однако *Брахман* одновременно тождествен миру и множеству душ, поскольку только он и придает реальность тому и другому. Согласно Нимбарке, аспект единства (*абхеда*) проявляется в полной зависимости мира и душ от *Брахмана*, а аспект различия (*бхеда*) — в признании собственных свойств мира и душ, отделяющих их от вечной совершенной сущности. Этот философ полагал, что *Брахман* благодаря своей творческой силе (*шакти*), персонифицированной в возлюбленной Кришны — Радхе, действительно трансформируется в многообразие мира. Вернуться в изначальное единство с Богом возможно только посредством полного отдания себя во власть Кришны и всепоглощающей любви к нему, способной преодолеть отпадение от Бога.

Вишуддха-адвайта. Еще один мыслитель вишнуитского толка, Валабха (1481 — 1533 гг.), попытался вернуться к идеям Шанкары, представив версию *вишуддха-адвайты* (букв. «чистая не-двойственность»). Он утверждал, что *Брахман* имеет множество форм и проявлений, но, несмотря на это, он не связан. Все многообразие миропроявлений полностью зависит от воли *Брахмана*, являющегося по своей природе «лишенным формы». *Брахман* в этой системе выступает и материальной и действующей причиной мира, а творящая сила *майя* понимается Валабхой как вторичная причина мира, хотя по своей сути и тождественная *Брахману*. Мир является не следствием трансформации *Брахмана*, но его непосредственным проявлением. Формула Упанишад «*сам-чит-ананда*» применительно к *Брахману* объясняется Валабхой таким образом, что Бог реален (*сам*), обладает сознанием (*чит*) и блаженством (*ананда*). Первое качество проявляется в виде элементов материального мира — *пран*, второе — в множестве индивидуальных душ, а третье — как частицы блаженной божественной природы, изнутри управляющей душами. Главным управителем является сам *Брахман*, принимающий облик Кришны, чье благоволение дарует адептам освобождение от уз сансары. Представители этого направления *веданты* настаивали на исключительной роли *бхакти* в деле спасения души, уточняя, что никакое соблюдение обрядов и знание божественной сущности не могут даровать окончательную свободу. Только всепоглощающая любовь к Богу, семя которой в человеке заложено самим *Брахманом* и лишь по его воле проявляющейся, является средством выхода из круговорота рождений.

■ 3. «Бхагавадгита»

Наряду с комментариями на «*Брахма-сутры*» представители основных течений и школ *веданты* составили свои комментарии на «*Бхагавадгиту*» — поэтическое произведение, сыгравшее для индуизма роль, аналогичную роли

Библии для христианства, Корана для ислама и Торы для иудаизма. «*Бхагавадгита*» (букв. «Песнь о Бхагавате», или «Божественная песнь») составляет часть шестой книги (гл. 23 — 40) древнеиндийского эпоса «*Махабхарата*», посвященного рассказу о противостоянии двух родственных друг другу кланов — Пандавов и Кауравов. Первые в поэме отстаивают мировой порядок-*дхарму*, тогда как вторые выступают нарушителями Закона. Действие в «*Бхагавадгите*» начинается с описания того, как перед решающей битвой между кланами один из пятерых братьев-Пандавов, лучший воин-лучник, Арджуна, отказывается участвовать в братоубийственной битве, что означает верную гибель и поражение Пандавов. В состоянии глубокого душевного смятения и нравственного кризиса Арджуна обращается за советом к своему колесничему Кришне. В наставлении воину Кришна открывает свою истинную природу, утверждая, что он является не просто дальним родственником Пандавов и вождем лесного племени ядавов, а земным воплощением, или «нисхождением» (*аватара*) Вишну. Кришна излагает учение о природе *Брахмана* и о путях благочестия, которое и является собственно сердцевиной и главным философским сюжетом «*Бхагавадгиты*».

Брахман. По словам Кришны, подлинная реальность (*сам*) недоступна восприятию органов чувств. Она есть неизреченный, неизменный, бездеятельный, вечный и самосущий *Брахман*, о котором свидетельствуют Упанишады. *Брахман* выступает как познающее начало (*кшетраджня*), противопоставленный многообразию мира, или «поля» (*кшетра*), объектов. К сфере познания *Брахмана* относятся не только неодушевленные предметы и перво-материя-*Пракрити*, но и психические состояния человека, окрашенные тремя качествами (*самтвa, раджас* и *тамас*), а также индивидуальное сознание (*четана*). Однако если Упанишады делали главный акцент на безличном Абсолюте, то «*Бхагавадгита*» подчеркивает в первую очередь личностное проявление *Брахмана* как Ишвары. В связи с этим Кришна, выступающий в произведении в качестве земного воплощения (*аватара*) Бога, излагает учение о различных путях богопознания, целью которого является полное слияние с Абсолютом.

Карма-йога. Первый путь благочестивой души — это путь незаинтересованного деяния (*карма-йога*), основная идея которого заключается в том, чтобы поступать согласно своему долгу (*дхарма*), не заботясь о результатах (как благих, так и дурных) своих поступков. Человек не должен беспокоиться о том, к каким последствиям приведет его деяние: ему не следует рассчитывать на успех или вознаграждение за добрые дела и страшиться неудачи или возмездия за дурные поступки: «всегда совершай без привязанности должное дело; высшего достигает, кто не привязан, принимаясь за дело» (1, 480). Должное поведение — это соблюдение своей *дхармы* без какой бы то ни было привязанности к плодам действия. Следующий этим путем соблюдает отрешенность в деянии и остается «бездействующим в действиях». Поэтому, поучает Кришна, Арджуна должен вступить в битву и не думать об убийстве своих двоюродных братьев Кауравов: «Свой долг, хотя бы несовершенный, лучше хорошо исполненного, но чужого, лучше смерть в своей дхарме, чужая дхарма опасна» (1, 480). Во-первых, Арджуна — воин, и долг воина участвовать в сражении для восстановления на земле попорченной Кауравами справедливости. Во-вторых, убивая врагов и их сторонников, Арджуна в действительности не причиняет вреда их душам, ибо уничтожается лишь телесная оболочка, а нерожденный, вечный *атман* никогда не умирает: «Кто думает, что

он убивает, или кто полагает, что убить его можно, оба они не знают: не убивает он сам и не бывает убитым» (1, 477 — 478). То, что поистине существует — *атман* — не исчезает и не может быть разрушен. Все сущее, говорит Кришна, есть формы проявления *Брахмана*. Перед мысленным взором Арджуны Кришна разворачивает всю картину мироздания, в которой сам Кришна выступает как воплощение высшей реальности. Таким образом, Кришна, будучи Богом и не испытывая никакой потребности или нужды в чем-либо, бескорыстно нисходит в мир людей для восстановления вселенской *гхармы* и разъяснения учения о путях истинного благочестия.

Джняна-йога. Помимо пути должного, или незаинтересованного деяния существует путь знания (*джняна-йога*), который выражается в познании природы высшей реальности. Это не интеллектуальное, логико-дискурсивное, а йогическое знание, позволяющее прозревать сквозь все многообразие мира единую непреходящую сущность и воспринимать всю множественность существ и предметов как различные формы и проявления Бога. Это знание единства всего сущего йогин предлагает *Брахману* в качестве жертвоприношения. Кришна призывает истинного почитателя *Брахмана* к «жертве знания» (*джняна-яджня*), выражающейся в постоянном медитативном рецитировании текста самой «*Бхагавадгиты*» и подношении подобного рода знания, вкупе с соответствующим психическим состоянием, в качестве «жертвы» *Брахману*. Именно такая жертва является подлинной.

Бхакти-йога. Говоря о разных путях (посредством деяния или знания) почитания *Брахмана*, «*Бхагавадгита*» настаивает на предпочтительности третьего вида благочестия — пути личного почитания, или преданности (*бхакти-йога*) адепта своему Богу-Кришне. Если для первых двух путей необходимы соответствующие способности, то на третьем требуется лишь любовь. Для нее не нужны интеллект или физическая сила, особые психические возможности или воля. К подлинной любви способен всякий, независимо от физических и психических данных. Только всепоглощающая любовь и преданность Богу позволяет взыскующему истины приблизиться к *Брахману* и познать его как милосердного Кришну. Возлюбивший же Кришну в этой жизни пребудет с ним и в жизни последующей. Тот, кто помнит Бога и повторяет его имя непрестанно, соединится с ним после смерти: «Мысленно мне все дела предоставив, устремясь ко мне, высшей цели, предаваясь упражнению в йоге мудрости, размышляй обо мне постоянно. Обо мне размышляя, по моей милости ты все трудности преодолеешь; если же ты по своеволию не станешь слушаться, ты погибнешь» (1, 487).

В «*Бхагавадгите*» нашло отражение учение *санкхьи*, *йоги* о *Пракрити* и *Пуруше*, о качествах первоматерии. Не вызывает сомнения знакомство авторов этого произведения с буддизмом. Идея всепоглощающей любви к Богу (*бхакти*) легла в основу целого религиозного направления — *бхагаватизма*, существующего в Индии по настоящее время.

Литература

1. Антология мировой философии. Древний Восток. Минск; М., 2001.
2. Лунный свет *санкхьи*. Ишваракришна. *Санкхья-карика*. Гаудапада. *Санкхья-карика бхашья*. Вачаспати Мишра. *Таттва каумуди* / Исслед., пер. с санскр., коммент., словарь В.К. Шохина. М., 1995.

3. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
4. Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2003.
5. Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья / Ист.-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.
6. Прашастапада. Собрание характеристик категорий / Пер. с санскр., предисл., введ., ист.-филос. исслед., примеч., библиогр. и указ. В.Г. Лысенко. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2005.
7. Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1, 2.
8. Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
9. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб., 2000.
10. Упанишады / Пер. с санскр., исслед., коммент. и прилож. А.Я. Сыркина. 3-е изд. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2003.
11. Хрестоматия по истории Древнего Востока: Учеб. пособие: В 2 ч. Ч. 2 / Под ред. акад. М.А. Коростовцева, д.и.н. И.С. Кацнельсона, проф. В.И. Кузищев. М., 1980.
12. Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997.
13. Шохин В.К. Школы индийской философии: период формирования (IV в. до н. э. — II в. н. э.). М., 2004.

Специфика китайской философии. Возникновение и формирование философской традиции Китая происходит приблизительно в тот же самый период, что и индийской философии, т. е. в середине 1 тыс. до н. э. Философская мысль в древнем Китае была тесно связана с общим развитием письменной культуры (*вэнь*), приобщение к которой чрезвычайно ценилось в традиционном обществе. Высокий социальный статус философов-интеллектуалов (*жу*) обусловил, с одной стороны, их активную роль в политической жизни Китая, а с другой стороны, определил главную направленность философской рефлексии на осмысление общественной жизни и личной судьбы человека. Специфика же китайской философии заключалась в том, что, во-первых, она опиралась на определенный набор канонических книг, служивших теоретическим фундаментом философских размышлений для мыслителей Китая и являвшихся основой традиционной китайской образованности. Этот канон был составлен в II—I вв. до н. э. и имел название «*У цзин*» («Пять канонов», «Пятикнижие»). Он включал в себя: «*Ши цзин*» («Канон стихов», или «Книга песен»), «*Шу цзин*» («Канон [документальных] писаний», или «Книга истории»), «*Чжоу и*» («Чжоуские перемены», известная также под названием «*И цзин*» — «Книга перемен»), «*Ли цзин*» («Канон благопристойности», или «Книга ритуалов») и историческая летопись «*Люй ши чунь цю*» («Весны и осени господина Люя»). «*Ши цзин*» является древнейшим собранием 305 песнопений, которые составляют три раздела: *го фэн* («нравы царств») — 160 народных песен 15 царств эпохи Чжоу, начиная с XI—III вв. до н. э.; раздел *я* («оды») — 105 поэтических произведений, созданных при императорском дворе династии Чжоу; раздел *сун* («гимны»), состоящий из трех глав: гимны династии Чжоу, гимны царства Лу и гимны династии Шан-Инь. К разряду классических памятников этот текст был отнесен при императоре ханьской династии У-ди, хотя роль канонического произведения «*Ши цзин*» играл и задолго до этого. «*Ши цзин*» представляет собой компиляцию разнообразных исторических документов (как подлинных, так и позднейших подделок), охватывающих период от начала китайской истории до VIII в. до н. э. Существует несколько версий «*Ши цзин*», различающихся по своему составу и способу организации текстов. Среди китайских философов наибольшим вниманием пользовалась глава «*Хун фань*» («Великий план»), в которой сформулированы принципы управления государством. «*Ли цзин*» — собрание, вероятно, IV—I вв. до н. э. записей разных веков по ритуалам и обрядам. «*Чжоу и*» — первоначально гадательный текст, который впоследствии превратился в философское произведение. Сочинение делится на два раздела: основной состоит из 64 гексаграмм и большого количества комментариев, из которых наибольшей популярностью среди философов пользовался «*Си цы чжуань*» («Комментарий привязанных слов»). Последний текст, входивший в «Пятикнижие», «*Чунь цю*», представляет собой погодную хронику царства Лу, охватывающую

период с 722 по 481 г. до н. э. Первоначально корпус канонических текстов включал в себя шесть произведений (шестым был «Юэ цзин» — «Канон музыки»), и поэтому носил название «Лю цзин» («Шесть канонов»). Впоследствии «Юэ цзин» был утерян, хотя считается, что он частично вошел в одноименную главу «Ли цзин». Корпус канонических текстов содержал совокупное знание традиционного Китая об истории, мироустройстве, ритуалах, социально-политических учениях, и поэтому последующие китайские учителя черпали из «Пятикнижия» темы и идеи в качестве предмета для размышлений. Во-вторых, китайские авторы, излагая свои собственные воззрения по тому или иному вопросу, приводили взгляды предшествующих учителей и учитывали другие точки зрения, что сводило их деятельность преимущественно к роли комментаторов, экзегетов и историков философии. Китайские мыслители были ориентированы на трансляцию истинного (отождествляемого с древностью и традицией) знания, а не на создание новых доктрин, а также на очищение знания от ложных и превратных толкований. В-третьих, в силу опоры на литературные сочинения и летописные сборники китайские философские тексты создавались как литературно-художественные произведения, написанные в живой и увлекательной форме. Сочинения различных китайских философов содержали в себе диалоги, короткие рассказы, притчи и даже стихотворения, иллюстрирующие или поясняющие ту или иную мысль автора. В-четвертых, с точки зрения содержания китайская философия отличалась преобладанием различных натуралистических идей и доктрин, а с точки зрения методологии — использованием нумерологии, выполнявшей в традиционной китайской философии роль формально-логического аппарата. Нумерология (*-сян шу чжи сюэ*) представляла собой универсальную систему формализации трех типов объектов, имевших две разновидности, по символическим и ассоциативным (т. е. не формально-логическим) цепочкам: 1) символы (*сян*) — геометрические формы: восемь триграмм и 64 гексаграммы (*гуа*); 2) числа-цифры (*шу*); 3) силы (*инь* и *ян* — темное и светлое) и пять элементов (*у син*) мироздания (вода, огонь, металл, дерево, почва), соотносимые и с иероглифами. Составляющие части нумерологических построений в Китае восходят к архаической практике гадания на панцирях черепах и стеблях тысячелистника. Гексаграммы графически выражаются шестью (триграммы, соответственно, тремя) расположенными друг над другом линиями двух видов — целой — *ян* и прерванной — *инь* — во всех возможных комбинациях. Каждому символу в этой системе, описанной уже в «Чжоу и», соответствует определенное имя, образный ряд, совокупность понятий, а также набор стандартизированных формул абстрактного и конкретного содержания. Различные сочетания этих символов, согласно традиции, выступают основой всех классификаций, охватывающих природные стихии, пространственно-временные отрезки, социально-политические взаимодействия, цвета, телесные органы и т. д. С помощью такого наглядно-ассоциативного метода китайская культура истолковывала весь мировой универсум как циклическое чередование ситуаций, определяемое взаимодействием и противоборством сил света и тьмы, напряжения и податливости. Подобные символы в китайской традиции рассматривались как структурные и количественные выражения закономерностей изменений мира. Числовые (троичные и пятиричные) схемы в китайской нумерологии были представлены «магическим крестом» из чисел от одного до десяти, магическим квадратом из чисел от одного до девяти, которые образовывались по квадратно-девятиклеточной модели и использовались в качестве представле-

ний о различных понятийных и образных комплексах китайской традиции. В основе подобных построений лежала базовая идея китайской культуры о естественно-природной («телесной») целостности и взаимосвязи элементов мироздания, однородные части которого гармонично резонируют друг с другом. Силы *инь* и *ян* (этимологически обозначавшие «темную и светлую сторону берега реки или холма») отражали представления об изначально двойственном характере всего сущего и могли описываться при помощи неограниченного ряда противоположностей: темное — светлое, женское — мужское, мягкое — твердое, низ — верх, земное — небесное, влажное — сухое, покой — движение и т. п. В древнекитайских космогонических построениях выделение пары *инь* — *ян* знаменовало собой первый шаг к возникновению собственно мира («тьмы вещей») из первоначально единого, нерасчлененного хаоса. Каждое начало потенциально содержит в себе свою противоположность, и подобная взаимосвязь определяет структуру и разворачивание всего мира. Модель бинарной оппозиции *инь* — *ян* применялась в Китае не только для объяснения мироустройства и природных процессов, но также распространялась и на область социально-политических и межличностных отношений и этику. Еще одна нумерологическая схема представлена у *син* («пять действий», или «пять рядов»), которые понимаются как пять стихий-элементов мира: «вода», «огонь», «металл», «дерево», «почва». Однако эти стихии не рассматриваются в качестве первичных мировых субстанций (как в древнегреческой мысли), а выступают символами всех вещественных и невещественных явлений и предметов мира. Каждый из членов этого символического ряда характеризует определенное состояние, или фазу общего процесса. Динамика мира связана с преобладанием какого-то одного элемента, или же с началом определенного порядка, например, «дерево — огонь — почва — металл — вода — дерево...» описывает взаимопорождение, а «почва — дерево — металл — огонь — вода — почва...» относится к взаимопреодолению. Модель «пяти элементов» включает в себя также другие пятиричные матрицы: «пять вкусов», «пять сторон света», «пять чисел», «пять времен года» и т. д., используемых для построения всеобъемлющей картины мира. Подобные нумерологические схемы позволяли китайским мыслителям описывать мир не на основе обобщающих процедур (что характерно для западноевропейской философии), а при помощи количественного упорядочивания объектов и выделения главного объекта данного класса на основе его ценности и значимости для всего ряда. Образование философских абстрактных понятий в Китае было напрямую связано с идеографическим характером первоначальной китайской иероглифики, запечатлевшей графический образ конкретных вещей. Даже приобретая философскую нагрузку, иероглиф сохранял свое конкретно-предметное значение. К особенностям древнекитайской философии относятся и специфика самой понятийной системы, многие единицы которой не имеют полных аналогов в других философских культурах (например, *гао*, *гэ*, парная оппозиция *инь* и *ян*, *ци* и др.). Поскольку в китайской классической философии при образовании категориального аппарата преобладал ценностный подход, то это обстоятельство во многом и определило такие особенности философии Китая, как ориентация на канон и полухудожественная форма философских произведений.

Основные школы. На первоначальном этапе своего развития (VI — III вв. до н. э.) философская традиция в Китае представляет собой большое разнообразие взглядов и доктрин, в силу чего этот период получает характеристику

«соперничества ста школ». Наиболее авторитетная и едва ли не самая ранняя классификация первых собственно философских школ была предпринята Сыма Танем (II в. до н. э.), который даже посвятил изложению «шести учений» специальный трактат. Впоследствии этот текст был включен в составленную сыном Сыма Таня, Сыма Цянем, 130-ю главу «*Ши цзи*». «Шесть школ», чьи теоретические позиции приводятся в сочинении, таковы: 1) «школа *инь* и *ян*» (*иньян цзя*) — натурфилософская школа соотношения темного и светлого начал; 2) «школа ученых» (*жу цзя*) — конфуцианство; 3) «школа Мо» (*мо цзя*) — моизм, учение Мо Ди; 4) «школа имен» (*мин цзя*); 5) «школа законов» (*фа цзя*) — легизм; 6) «школа Пути и благодати» (*гаогэ цзя*) — даосизм. Данная схема послужила основанием для последующих классификаций, которые с течением времени разрастались за счет включения новых направлений и течений китайской мысли.

■ 1. Школа *инь* и *ян*

Время возникновения этой школы установить точно невозможно, поскольку до нас не дошли сочинения ее представителей. Вероятно, идеи этого натурфилософского и космологического направления формировались в среде астрологов и мистико-окультурных мыслителей. Частично взгляды *иньян цзя* были изложены в «*Чжоу и*», «*Ши цзин*», «*Люй ши чунь цю*» и др. Фундаментальная базовая интуиция школы о дуальном характере всего сущего, представляющего собой противоборство и одновременно взаимодействие двух начал, *инь* и *ян*, определила дальнейшее развитие практически всей китайской культуры и философии. К концепции единства и борьбы противоположностей темного и светлого, мягкого и твердого, влажного и сухого, податливого и напряженного, нижнего и верхнего тесно примыкало учение о «пяти стихиях» (*у син*), что отражало, видимо, две классификационные модели (двоичную и пятиричную) и две, существовавшие до сер. 1 тыс. до н. э. вполне самостоятельно, традиции: «земную», связанную с хозяйственной мантикой, и «небесную», астрологическую. Во второй пол. 1 тыс. до н. э., как считается, эти ветви слились в единое учение благодаря деятельности единственного крупного представителя *иньян цзя* — Цзоу Яня (IV — III вв. до н. э.). Заслуга Цзоу Яня состояла в том, что он применил классификацию «пяти стихий» к истолкованию исторического процесса, который представляет собой смену доминирующих друг над другом элементов, или «пяти благодатей» (*у гэ*). Несколько позже, во II в. до н. э., философ Дун Чжуншу систематизировал и развил идеи этой школы, вписав их в контекст конфуцианской традиции. Последующее развитие *иньян цзя* связано с неоконфуцианством и даосизмом: первое продолжало линию натурфилософских построений, второе же подхватило интерес к мистико-окультурным гадательным практикам, астрологии, алхимии и целительству.

■ 2. Конфуцианство

Кун Фу-цзы. Основателем конфуцианства, или «школы ученых», по классификации Сыма Таня, был Кун Фу-цзы (латинизированная форма — Конфуций), «учитель Кун», или Кун-цзы. Кун Фу-цзы — первый исторически достоверный философ Китая — родился в местечке Цзоу в царстве Лу в 551 г. до н. э.

Он происходил из очень знатного, но обедневшего рода, который восходил к династии Шан-Инь, свергнутой в XI в. до н. э. Отец будущего великого философа, Шулян Хэ, известный своим мужеством и силой, на 67-м году жизни взял в жены юную Янь Чжи, которой не было и 20 лет. От первой жены у Шулян Хэ было девять дочерей, вторая родила болезненного мальчика, поэтому в столь неподобающем возрасте (согласно китайской традиции, после 63 не полагалось заводить новую семью, поэтому брак родителей Кун Фу-цзы современники называли «не соответствующим правилам») он решился взять третью жену. Вместе с беременной женой Шулян Хэ отправился молить духа-правителя священного Глиняного холма неподалеку от Цюйфу о наследнике. Именно там, в пещере, Янь Чжи родила сына, которого в честь холма называли Цю («холм») и дали прозвище Чжунни («Второй с глинозема»). Под именем «Чжунни» Кун-цзы и вошел в историю китайской культуры. Отец Чжунни скончался, когда сыну было всего три года, поэтому сына воспитывала мать. Будущий философ с детства занимался физическим трудом, зарабатывая на пропитание. С 15 лет он занялся самообразованием, надеясь со временем сделать карьеру, но лишь в 27 ему удалось поступить на службу в главную кумирню царства Лу. Первые ученики у Кун Фу-цзы появились в 30 лет, причем учеников он набирал в соответствии с принципом: «В обучении не может быть различий по происхождению» (4, 219). Это было новшеством в Китае того периода, поскольку в школы принимали только детей аристократов. Кун-цзы, начав вести жизнь профессионального учителя (платой за обучение могла быть и «связка сушеного мяса»), прославился как наставник более трех тысяч учеников. Вехи своего жизненного пути родоначальник конфуцианства обозначил весьма выразительно: «В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет встал на ноги. В сорок освободился от сомнений. В пятьдесят познал волю Неба. В шестьдесят научился отличать правду от неправды. В семьдесят стал следовать желаням сердца и не преступал меры» (4, 161). В 496 г. до н. э. Кун-цзы стал первым советником в родном царстве Лу, а 500 г. до н. э. был назначен на одну из высших должностей — главы судебного ведомства. Занимая высокие посты, философ пытался воплотить в жизнь принципы своего учения, но в результате ряда провокаций со стороны лусцев, боявшихся усиления влияния Кун-цзы на своего правителя, он был вынужден покинуть царство. После 14 лет бесплодных скитаний в поисках правителя, способного реализовать на практике учение «идеального правления» Кун Фу-цзы вернулся в Лу и посвятил себя занятиям с учениками, сочинительству и редактированию памятников китайской классической письменности: именно Кун-цзы принадлежит заслуга составления и окончательной редакции «Пятикнижия». Скончался Учитель на 73-м году жизни в 479 г. до н. э., и его могила в Цюйфу (пров. Шаньдун) стала местом паломничества, где вплоть до настоящего времени совершается церемония жертвоприношения. После смерти Кун-цзы ученики и последователи на основе его наставлений и бесед составили книгу «Лунь юй» («Беседы и суждения»), которая затем вошла в корпус канонических текстов конфуцианства «Сы шу» («Четверокнижие») и знание которой по сей день является обязательным элементом китайской образованности.

Чему учил Кун Фу-цзы. По свидетельству китайского историка Сыма Цяня, «Конфуций учил четырем вещам: *вэнь* (письменным памятникам), *син* (действиям в жизни), *чжун* (преданности учению) и *синь* (правдивости)» (4, 14). Иными словами, первый наставник Китая обучал не только знанию, но и тому, как это знание применять на практике.

Небо. Культ Неба (*тянь*) в Китае зародился в начале эпохи Чжоу (XI — X вв. до н. э.) и первоначально сосуществовал с культом тотемного предка династии Инь Шан-ди. Однако потом культ Неба вытеснил Шань-ди, и *тянь* стало единственной верховной божественной силой, управляющей всем мирозданием и при этом тесно связанной с делами людей. Ко времени жизнедеятельности Кун-цзы из-за ослабления реальной власти чжоуского правителя вера в Небо несколько пошатнулась, и «учитель Кун» приложил немало усилий, чтобы восстановить этот культ. В трактовке Неба он следовал традиционному китайскому представлению о Небе как высшей безличностной силе, правящей миром: «Жизнь и смерть зависят от воли Неба, знатность и богатство — во власти Неба» (4, 200). От Неба зависит судьба всей Поднебесной — оно контролировало и поступки простого общинника, и деяния императора. Небо приводит в действие четыре времени года и «рождает сто вещей». Оно не проявляет свою волю непосредственно, ибо «безмолвствует», но ниспосылает предопределение (*мин*), которое может и должно быть познано. Воля Неба выражается через различные природные явления — солнечные и лунные затмения, сильный град, засуху, появление необычных животных и птиц и т. п. В познании воли Неба и состоит предназначение человека, причем само Небо помогает человеку в этом процессе. Однако постичь веления Небес дано не всякому — для этого необходимо быть не просто человеком, а стать истинным человеком.

Человек. Несмотря на то что для Кун-цзы, как и для большинства китайских мыслителей, вопрос: «каким должен быть человек?» играл немаловажную роль в доктрине, тем не менее сам учитель не оставил четко сформулированного ответа на вопрос о природе (*син*) человека. Вероятно, он полагал, что от рождения люди едины, разница между ними заключается в воспитании: «Природные качества сближают людей, а приобретенные привычки — отдаляют» (4, 224). По некоторым замечаниям учителя в «Лунь юе» можно сделать вывод, что иллюзий относительно природы человека он не питал: «Вот и все! Я [так и] не встретил человека, который, заметив свои ошибки, смог бы сам осудить себя» (4, 176) и «если [в человеке] природные стремления одерживают верх над культурой, [он] становится дикарем» (4, 178). Однако при этом Кун-цзы настаивал на том, что человек способен и должен изменяться и совершенствоваться, познавая волю Неба, поскольку «не меняются никогда лишь высшая мудрость и низшая глупость» (4, 224). Он делил людей на три категории: «благородный муж» (*цзюнь-цзы*), «человек» (*жэнь*) и «низкий/маленький человек» (*сяо жэнь*). Первое и последнее понятия до Кун-цзы не использовались широко в древнекитайской философии, тогда как второй термин использовался для обозначения человека вообще, а также простых, обычных людей. Образ *цзюнь-цзы*, «благородного мужа», который является воплощением идеального человека в конфуцианской концепции, занимает центральное место в размышлениях учителя, о чем свидетельствует частота употребления термина в «Лунь юе» (107 раз), тогда как *сяо жэнь* встречается в тексте не столь часто (всего 24 раза). Главное качество, отличающее «благородного мужа» от ничтожества, — это «человеколюбие», или «гуманность» (*жэнь*). Под этим понятием Кун-цзы понимает все наиболее значимые нравственные ценности и нормы поведения. Иными словами, *жэнь* — это, с одной стороны, любовь к людям, независимая от жизненных перипетий и обстоятельств: «Благородного мужа даже на время трапезы не покидает человеколюбие; и когда его одолевают суета и тревоги, оно постоянно с ним» (4, 169).

Жэнь выступает в качестве основы поведения человека в обществе: «Что же такое человеколюбие? Если ты сам хочешь твердо стоять на ногах, то сделай, чтобы и другой крепко стоял на ногах. Если ты сам хочешь, чтобы твои дела шли хорошо, то сделай, чтобы и у другого они шли хорошо» (4, 180). Примечательно, что именно это рассуждение первого наставника Китая впоследствии заложило теоретический фундамент экономической политики всей дальневосточной конфуцианско ориентированной цивилизации. С другой стороны, *жэнь* проявляется в следовании ритуалам, соблюдении и культивировании правил и норм благопристойности (*ли*): «Человек — и без человеколюбия! Какие уж тут Правила? Человек — и без человеколюбия! Какая уж тут музыка?» (4, 164). Благопристойность-*ли* у Кун Фу-цзы тесно связана с всеобщим «золотым правилом» морали (*чжун юн* — «неизменная середина»), или взаимностью/снисхождением (*шу*): «Не делай другому человеку того, чего не пожелаешь себе». Основываясь на этом принципе, благородный муж избегает крайностей и подает пример должного поведения.

Антиподом *цзюнь-цзы* в доктрине китайского учителя выступает *сяо жэнь*, «маленький/низкий человек». Если первый заботится лишь о соблюдении морали, руководствуется чувством долга, отличается почтительностью, обходительностью, правдивостью, сообразительностью, добротой, испытывает страх перед велениями Неба, великими людьми и словами совершенномудрых, то второй заботится только о личной выгоде и собственной пользе, «не понимая воли Неба, не испытывает перед ним благоговейного страха, бесцеремонен с великими людьми и презирает слова совершенномудрых» (4, 222). Среди отличительных свойств «благородного мужа» Кун-цзы перечисляет и приверженность принципу *хэ*, который истолковывается как «единение через разномыслие». Постигший суть следования *хэ* обретал самостоятельность мышления, при этом признавая за оппонентом права на собственное мнение. Напротив, «единение через послушание» (*тун*), нежелание самостоятельно мыслить, бездумное соглашательство и готовность исполнять любое решение вышестоящих — характерные черты «маленького человека». Помимо сугубо моральных качеств, благородного мужа от низкого человека отличает и стремление к обладанию духовной культурой (*вэнь*), которая связывается Кун-цзы с письменностью, книжной ученостью, ритуалом и музыкой. *Вэнь* — это то, что человек приобретает в процессе обучения. Подлинным человеком может считаться только тот, кто совершенствует себя, «возделывает», «окультуривает» свою человеческую природу. В то же время Кун-цзы сохранил в этом термине сакральный смысл (в Древнем Китае первоначально иероглиф *вэнь* обозначал узоры на теле, татуировку, имевшие сакральное значение), о чем в «Лунь юе» свидетельствует эпизод с разгневанными жителями местечка Куан, которые окружили путешествующего Кун-цзы, приняв его за другого. Учитель в минуту опасности вспоминает о магической силе *вэнь*: «После смерти Вэнь-вана, я — тот, в ком *вэнь*-культура. Если бы Небо поистине хотело уничтожить *вэнь*-культуру, то оно не наделило бы ею меня. А коль само Небо не уничтожило ее, стоит ли бояться каких-то куанцев?» (4, 188). Кроме того, «благородный муж» должен обладать добродетелью (*гэ*), которая в трактовке Кун-цзы выступала как достигнутое посредством учебы и постоянного самосовершенствования внутреннее состояние человека, безупречного в нравственном отношении. По смыслу добродетель-*гэ* близка к человеколюбию-*жэнь*, но достигается строгим самоограничением.

Нечто среднее между благородным мужем и низким человеком представляет собой обычный человек (*жэнь*). Иногда, чтобы подчеркнуть его срединное положение, Кун Фу-цзы использует термин «средний человек» (*чжун жэнь*): «С тем, кто [в своем развитии] превзошел среднего человека, можно рассуждать о возвышенном; с тем же, кто [в своем развитии] не достиг среднего человека, нельзя рассуждать о возвышенном» (4, 179).

Общество. Идеал благородного мужа Кун-цзы распространяет и на область социально-политических отношений. В контексте общества *цзюнь-цзы* выступает как истинный аристократ или подлинный правитель, обладающий пятью качествами: «когда благородный муж добр, но не расточителен; когда он понуждает народ к труду, но не вызывает его гнева на вышестоящих; когда он желает обрести, но не ради корысти; когда он величав, но не высокомерен; грозен, но не свиреп» (4, 236). Основной характеристикой *цзюнь-цзы* в его взаимоотношениях с обществом является следование долгу, или справедливости (*и*), выражавшееся в единстве истинного знания (*-чжи*) и должного деяния (*син*). «Знать» означает в первую очередь знать людей и славные деяния прошлых правителей, как мифологических, так и реальных. Люди делятся на различные категории в зависимости от отношения к знаниям: «Высший — тот, кто обладает знаниями от рождения; следующий — тот, кто приобретает знания в учении; за ним следует тот, кто приступил к учению, столкнувшись с трудностями. Того, кто, столкнувшись с трудностями, не приступил к учению, народ причисляет к низшим» (4, 222). Знания должны дополняться размышлением, ибо «учиться и не размышлять — бесполезно» (4, 162). Поэтому для Кун-цзы характерно чрезвычайно почтительное и уважительное отношение к тем, кто достиг высших знаний в своей области. Он говорил, что не может сравнить себя со «старым огородником», или «старым земледельцем», поскольку те приобрели гораздо большие знания и умения, хотя и уточнял при этом, что в любви к учению с ним не может сравниться никто. Единство знания и деяния выражается в категории «должной справедливости» (*и*), реализация благородным мужем которой возможна лишь при следовании ритуальной благопристойности, проявляющейся в принципе «сыновней почтительности» (*сяо*). Благодаря Кун-цзы этот принцип лег в основу не только китайской, но и всей дальневосточной цивилизации. Суть его заключается в почтительном отношении сына к отцу, младшего брата к старшему, жены к мужу, младшего к старшему, подданного к правителю, ибо без почтения невозможно проявление истинной гуманности: «Сыновняя почтительность и любовь к старшим братьям — это и есть корень человеколюбия» (4, 158). *Сяо* является фундаментом и регулятивом всех социально-политических взаимоотношений, его нарушение ведет к нравственной деградации и гибели общества. Именно поэтому Кун-цзы, в ответ на слова Шэ-гуна, хвалившегося, что в его общине (*гане*) некий прямой человек сообщил властям, когда его отец украл барана, заметил: «Прямые люди моего дана отличаются от ваших, отцы укрывают детей, дети укрывают отцов — в этом и заключается прямота» (4, 206). Видимо, только в контексте рассуждений о принципе *сяо*, можно истолковать один двусмысленный эпизод в биографии самого Кун-цзы, когда по его решению в качестве главы судебного ведомства был казнен аристократ Шао Чжэнмао за неподчинение верховной власти. Характеризуя в целом воззрения родоначальника конфуцианства на устройство общества, можно сказать, что он оставил своим потомкам две социальные доктрины — концепцию «великого единения» (*гатун*) и теорию

«малого благоденствия» (*сяокан*), которые станут впоследствии фундаментом экономической и политической культуры Китая. Первая, подчеркивая жесткое соблюдение принципа *сяо*, выстраивала строго иерархическую структуру общества; тогда как вторая, делая акцент преимущественно на благопристойности-*ли* и должной справедливости-*и*, способствовала гармонии взаимоотношений правителя и подданных и обеспечивала длительную стабильность в отношениях между жителями Поднебесной.

Исправление имен. Свое учение Кун-цзы рассматривал как подлинный возврат к столь ценимой и восхваляемой им древности (*гу*): «Я передаю, но не творю, я верю в древность и люблю ее» (4, 180). Восстановлением древности в ее правах, когда соблюдалась благопристойность, господствовала гуманность и процветала почтительность к старшим, является учение Кун Фу-цзы о «исправлении/выправлении имен/названий» (*чжэн мин*). Суть этой доктрины заключается в требовании соответствия дел и слов, названий и обозначаемых ими вещей и ситуаций, действительного положения и поведения человека его статусу: «Правитель должен быть правителем, чиновник — чиновником, отец — отцом, сын — сыном» (4, 202). Именно с упорядочения названий, не соответствующих своей сути, приведения дел в согласие с их наименованиями собирался начать свою деятельность китайский философ, если бы его привлекли к управлению государством. Необходимость подобного шага Кун-цзы обосновывал тем, что «если названия не соответствуют сути, то и со словами неблагополучно. Если со словами неблагополучно, то и дела не будут ладиться. А когда дела не ладятся, то Правила и музыка недействительны. Если Правила и музыка недействительны, то наказания не достигают своей истинной цели. А когда наказания не достигают своей истинной цели, то народ не знает, как с пользой распорядиться силой своих рук и ног» (4, 204). Только если слова соответствуют делам, возможно разумное управление страной, следование предписанным нормам и ритуалу, а человек способен проявлять свою «человечность»-*жэнь*. В обществе, в котором названия не упорядочены, жить не стоит: «Государство, где беспокойно, не посещай; в государстве, где царит хаос, не живи» (4, 186).

Мэн-цзы. Этот представитель раннего конфуцианства, чье подлинное имя было Мэн Кэ, родился на 100 лет позже (372 г. до н. э.) основателя учения во владении Цзоу (совр. провинция Шаньдун) в знатной семье крупного сановника царства Лу. Свое философское образование Мэн Кэ (более известный как «Мэн-цзы», «Учитель Мэн») получил у внука самого Кун Фу-цзы — Цзы сы. В соответствии с требованием учения Мэн-цзы предпринял несколько попыток применить на практике свои воззрения, заняв в каком-нибудь царстве значительный государственный пост. С этой целью он посетил царства Ци, Чун, Тэн, Вэй, Лян и др., но лишь однажды (319–301 гг. до н. э.) ему удалось занять пост советника в царстве Ци, однако осуществить задуманное он так и не смог. Вернувшись на родину, Мэн-цзы снова попытался (на сей раз уже через своего ученика, занимавшего государственный пост) реализовать свои идеалы, но опять безуспешно. Остаток жизни, подобно родоначальнику конфуцианства, Мэн-цзы целиком посвятил преподаванию своего учения, обобщая в беседах с учениками тот опыт, который он приобрел в годы странствований. Наставления Мэн-цзы после его кончины (289 г. до н. э.) легли в основу одноименного произведения, которое окончательно оформилось, видимо, в III в. до н. э. Это сочинение вызывало огромный интерес последующих конфуцианцев, составивших большое количество комментариев к «-

Мэн-цзы», среди которых наиболее авторитетный принадлежит Чжу Си (1130 — 1200 гг.). Именно он возвел «Мэн-цзы» в ранг классического текста, включив его в конфуцианское «Сы шу» («Четверокнижие»), наряду с «Люнь юй», «Да сюэ» («Великое учение») и «Чжун юн» («Следование середине»).

Человек. Поскольку сам Кун Фу-цзы не дал четкой формулировки учения о природе (*син*) человека, то последующие конфуцианцы предложили свои интерпретации данной проблемы. Мэн-цзы выдвинул тезис об изначально благой человеческой природе, ставший фундаментом этической доктрины конфуцианства. Полемизируя с другим последователем Кун-цзы, Гао-цзы, учившем, что природа человека по сути своей нейтральна, подобно бурлящему потоку воды, текущему туда, куда открыт путь, Мэн-цзы весьма находчиво отвечал: «Вода действительно не делает разницы между востоком и западом; но течет ли она безразлично вверх и вниз? Наклонность человеческой природы к добру подобна стремлению воды вниз» (4, 352). Всякий человек стремится к благу, хотя его можно принудить совершать и не благие поступки. По мысли Мэн-цзы, человеку изначально присущи четыре добродетели (*сы гэ*): человеколюбие, чувство долга, благопристойность и мудрость. Кроме того, он наделен врожденным знанием блага и врожденными благими способностями, позволяющими человеку познавать волю Неба. Эти качества присущи всем людям, поэтому нет принципиальной разницы между обычным человеком и совершенномудрым. В контексте размышлений о природе человека Мэн-цзы выдвинул ряд положений о взаимоотношениях между сердцем/сознанием (*синь*) и человеческой природой, среди которых наиболее значимыми являются четыре: о «сострадающем сердце/сознании», «утраченном сердце/сознании», «небьющемся сердце/сознании» и «исчерпании сердца/сознания». Первое положение состоит в утверждении, согласно которому все люди имеют сердце, не способное переносить страдания других людей (4, 277). Оно иллюстрируется гипотетической сценой, в которой взрослый человек, увидев находящегося в опасности ребенка, тут же неразумывая бросается ему на помощь. Человек в данной ситуации следует велению своего сердца, своей природе, совпадающей с этическими нормами. «Утраченное сердце/сознание» понимается Мэн-цзы как потеря того, что «любят более жизни и ненавидят более смерти» (4, 358), или «потеря своего основного сердца/сознания». Обстоятельства жизни и внешнее давление могут привести к тому, что человек утратит свой человеческий облик, свою суть, не зная о степени важности этого. Поиск «утраченного сердца» занимает важное место в конфуцианской концепции Мэн-цзы. Положение о «небьющемся сердце/сознании» заключается в умении питать свою материально-жизненную энергию (*ци*) и сохранять свой дух спокойным и невозмутимым в различных обстоятельствах и жизненных перипетиях (4, 270 — 271). Четвертый тезис Мэн-цзы базируется на идее тождества микро- и макрокосма и состоит в полном постижении и контроле своего сердца/сознания. Несмотря на глубокую убежденность в единстве человеческой природы, китайский философ понимал, что люди могут руководствоваться разными мотивами и совершать различные, в том числе и дурные, поступки. Он объяснял это, во-первых, давлением внешних обстоятельств (голод, неурожай, например); и, во-вторых, тем, что не все могут использовать свои природные качества. Последнее напрямую зависит от самопознания, которое является смыслом и предназначением человека: «Кто постиг

свою душу [синь] в целом ее объеме, тот знает свою природу. Кто знает свою природу, тот знает Небо. Сохранять свою душу и воспитывать свою природу — это есть то, чем мы служим Небу. Когда ни преждевременная смерть, ни долголетие не порождают в человеке колебания относительно его деятельности и он, занимаясь самоусовершенствованием, ожидает своего конца, то этим он поддерживает дарованную ему Небом жизнь» (4, 373).

Общество. Исходя из утверждения, что все люди по-разному проявляют свои способности и качества, Мэн-цзы выстраивал концепцию устройства общества, названную им «гуманным управлением» (*жэнь чжэнь*). Эта теория включала в себя три составляющих. Во-первых, разделение всех жителей Поднебесной на две категории: «управляющих», «благородных мужей» (*цзюнь-цзы*), и «управляемых», простолюдинов (*шу минь*). В основе такого справедливого, по мысли Мэн-цзы, деления лежит разница в способностях: «одни работают умом, а другие — мускулами (силою); работающие умом управляют людьми, работающие мускулами управляются людьми; управляемые кормят других, а управляющие кормятся от других — это всеобщий закон справедливости» (4, 295). Иначе говоря, каждый выполняет свои обязанности, и на этом зиждется порядок в мире и обществе. Во-вторых, необходимость должной заботы о народе со стороны правителей в силу того, что «народ составляет главный элемент (в государстве), духи земли и хлебов — второстепенный, а государь — последний (легкий). Поэтому, кто приобретает расположение простого народа, тот становится императором» (4, 388). Государя народу представляет Небо, свою волю и повеления Небо выражает через деяния правителя. Если дела в государстве упорядочены и народ принимает правителя, значит, такова воля Неба. Вслед за древними Мэн-цзы утверждает, что Небо смотрит соответственно тому, как смотрит народ, т. е. «глас народа — глас Божий». Поэтому подданные имеют право свергать порочного правителя. Для воспитания у народа добрых чувств правитель должен обеспечить всех земледельцев равными наделами, предоставить подданным постоянное занятие и имущество, а также и внедрить систему «колодезных полей», в соответствии с которой крестьяне должны были сначала обработать общее поле, а потом уже приниматься за свои собственные и с них платить налоги. И, в-третьих, концепция «гуманного управления» предусматривала учреждение системы образования народа с целью воспитания его в духе конфуцианской морали и помощи немощным. Взгляды Мэн-цзы на общественное устройство являются развитием теории *сяокан* Кун Фу-цзы.

Сюнь-цзы. Третьим великим мыслителем классического конфуцианства стал Сюнь Куан, или Сюнь Цин (ок. 313 — 238 гг. до н. э.), более известный под именем Сюнь-цзы. Он родился в состоятельной семье в царстве Чжао (совр. провинция Шаньси), получил хорошее образование и по примеру конфуцианских наставников того времени много путешествовал по Китаю, посетив царства Цинь, Ци и Чу. В последнем Сюнь-цзы получил пост правителя округа Ланьлин (255 г. до н. э.), но в 238 г. до н. э. его отстраняют от должности, и Сюнь Куан посвящает себя преподаванию своего учения в основанной им частной школе. Взгляды Сюнь-цзы изложены в одноименном произведении, которое составили его ученики и куда, наряду с сочинениями самого философа, вошли заметки его учеников. Учение Сюнь Куана, хотя и оказало влияние на дальнейшее развитие конфуцианства, но «Сюнь-цзы» не вошел в конфуцианский канон из-за своеобразной трактовки Неба и природы человека.

Небо. Разделяя мысль Кун Фу-цзы, что источником всего сущего является Небо (*тянь*), Сюнь-цзы тем не менее под «небом» понимал сугубо естественную реальность, лишенную каких бы то ни было сверхъестественных свойств. Он отрицал и представление о воле Неба (*тянь чжи*), влияющей на судьбу людей и положение дел в государстве: «Одна за другой совершают звезды полный круг [по небу]; свет луны сменяет сияние солнца; сменяют друг друга четыре времени года; силы *инь* и *ян* вызывают великие изменения; повсюду дуют ветры и выпадают дожди; через гармонию этих сил рождаются вещи, они получают от [неба] все необходимое, чтобы существовать и совершенствоваться» (8, 252). Причину обожествления неба Сюнь-цзы усматривал в неспособности человека непосредственно наблюдать причины природных явлений: «Человек не видит совершаемого внутри, он видит лишь его результат и поэтому называет его "происходящим от духа". Человек знает лишь то, чего достигают вещи в своем совершенствовании, и не представляет себе самих этих невидимых изменений, поэтому он называет их "небесными"» (8, 252). То, что человеческому уму представляется загадочным и необычным, в действительности является сменой сил *инь* и *ян*. Следовательно, делает вывод китайский философ, всякое событие или явление совершается в силу естественных причин, и небо никак не влияет на то, что происходит с человеком: «Поскольку естественные условия, в которых сейчас живет человек, одинаковы с теми, какие были в эпоху мира и порядка, однако в отличие от тех времен приходят беды и несчастья — не ропщи на небо: это плоды действий самого человека» (8, 251). Так, опираясь на здравый смысл, Сюнь-цзы обосновывает персональную ответственность за свою собственную судьбу и предлагает человеку самому активно вмешиваться в ход событий: «вместо того чтобы возвеличивать небо и размышлять о нем, не лучше ли самим, умножая вещи, подчинить себе небо?! Вместо того чтобы служить небу и воспевать его, не лучше ли, преодолевая небесную судьбу, самим использовать небо в своих интересах?.. Чем ожидать самоумножения вещей, не лучше ли, используя возможности [человека], самим изменить вещи?» (8, 257).

Человек. По вопросу трактовки природы (*син*) человека Сюнь-цзы отстаивал позицию, прямо противоположную взглядам Мэн-цзы. Если последний настаивал на благой природе человека, то Сюнь-цзы был убежден в изначальной порочности (э) человеческой сущности: «человек по своей природе зол, его добродетельность порождается [практической] деятельностью» (8, 305), ибо «сначала плоть, потом дух» (8, 252). В человеке от рождения господствует стремление к неограниченному удовлетворению потребностей органов чувств, чувственным наслаждениям и выгоде. «Естественная», т. е. природная, жадность ведет к тому, что люди становятся злыми. В подтверждение своей позиции и в опровержение взглядов Мэн-цзы Сюнь-цзы приводит довольно сильный довод: если бы человек был добр от природы, то не было бы никакой нужды ни в воспитании, ни в ритуале, ни в законах, ни в долге, ни даже в самом государстве. Именно обучение и приобщение к культуре позволяют привить человеку достойные качества и мирно сосуществовать в обществе с другими людьми. Наряду с врожденностью неограниченных стремлений удовлетворять свои инстинктивные желания и чувства Сюнь-цзы признавал у человека и врожденную тягу к познанию: «Способность познавать [вещи] — врожденное свойство человека; возможность быть познанными — закономерность вещей» (8, 287). Цель человеческого познания — проникнуть

и понять сущность происходящих в обществе и мире явлений и событий, результатом чего является «правильное мышление» и «прозорливость в делах». Сначала человек воспринимает с помощью пяти органов чувств, а потом разум-сердце (*синь*) помогает естественным чувствам отличить истинное от ложного. Источниками заблуждения и ложного знания Сюнь-цзы считает одностороннее рассмотрение вещей (когда часть принимается за целое) и неправильное употребление имен. Достичь полного истинного знания, с которым китайский мыслитель отождествляет учение Кун Фу-цзы, может только «благородный муж» (*цзюнь-цзы*). Деятельность иных, чем конфуцианство, школ Сюнь-цзы считал крайне вредной, ибо они, по его мысли, стремились сознательно внести смуту и ввести людей в заблуждение. Сюнь-цзы настаивал на единомыслии.

Общество. Для обуздания и выправления злой природы человека совершенномудрыми правителями были созданы общественные установления: «совершенномудрые после долгих размышлений и изучения действия людей ввели нормы ритуала и [понятие] чувства долга и создали систему законов» (8, 308). Только при помощи ритуала-благопристойности (*ли*) и долга (*и*) можно преодолеть изначальную человеческую сущность. На осознании природного неравенства основывается равенство и выстраивается иерархия отношений в государстве, которое управляется законами. Признавая необходимость принуждения в сфере управления государством, Сюнь-цзы тем не менее отдавал предпочтение убеждению, личному примеру и благопристойности: «если в управлении [государством] прибегать лишь к угрозам, запугиванию и жестокости и не стремиться великодушно вести за собой людей, низы будут напуганы, не осмелятся сблизиться [с правителем], будут скрытны и не посмеют открыть ему [истинную картину дел в стране]. В этом случае большие дела [в государстве] будут запущены, а малые — погублены» (8, 220). Китайский мыслитель сравнивал государя с корнем, а народ — с листьями и видел задачу идеального правителя в завоевании симпатий народа. Мудрость и справедливость правителя проявляются в рачительном расходовании и распределении богатства и обеспечении достатка народу.

Во II в. до н. э. конфуцианство получило статус официальной идеологии Китая; в XII в. Чжу Си составил конфуцианский канон «*Сы шу*», и его интерпретация учения Кун-цзы в XIV в. стала основой трактовки конфуцианства в системе государственных экзаменов на ученые степени и чиновничьи должности вплоть до нач. XX в. Конфуцианская идеология в различных своих версиях сыграла значительную роль в истории всей дальневосточной цивилизации и является социально-политическим фундаментом культуры этого региона по настоящее время.

■ 3. Моизм

Мо-цзы. Основателем третьего в схеме Сыма Тяня течения был Мо-цзы (Мо Ди), живший ок. 480 — 400 гг. до н. э. «Учитель Мо» родился в царстве Лу (или Сун) и происходил из беднейших слоев населения, чьи интересы и выражало его учение. Согласно преданию, Мо Ди много путешествовал, был сановником в царстве Сун, прославился как искусный оратор, тонкий и опытный дипломат, знаток оборонительных сооружений. Подобно большинству китайских мыслителей, он имел множество учеников. Мо Ди, взгляды кото-

рого изложены в сочинении «Мо-цзы», выступил идейным оппонентом представителей раннего конфуцианства.

Небо. Для Мо-цзы Небо (*тянь*) представляет собой некую реальность, которая все видит и слышит, обладает чувствами и желаниями. Оно определяет, что является благом, а что — злом. Критерий подобного разграничения — воля Неба (*тянь чжи*), которая выступает своеобразным образцом, уподобляемым китайским мыслителем углумеру или циркулю ремесленника. Основываясь на воле Неба, которое «широко и бескорыстно», «отдает много, но ничего не берет взамен», совершенномудрые правители устанавливают социальные и нравственные нормы. Небо является образцом любви между людьми и взаимной выгоды: «Как узнали, что небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу? Это видно из всеобщности неба, из того, что оно всех кормит... Небо не различает малых и больших, знатных и подлых; все люди — слуги неба, и нет никого, кому бы оно не выращивало буйволов и коз, не откармливало свиней и диких кабанов, не пило вином и не давало в изобилии зерно... Разве это не есть выражение всеобщности, которой обладает небо?.. Если же небо обладает всеобщностью, питает всеобщую любовь и кормит всех, то как же можно говорить, что оно не желает, чтобы люди взаимно любили друг друга, делали друг другу пользу» (2, 1:180). Небо ожидает от человека поведения, соответствующего этому принципу. Человек, который стремится к истинному благу, должен следовать «небесному образцу». Только таким образом он сможет достичь желаемых результатов. Поэтому для Мо-цзы причина нравственного поведения человека коренится в его должных желаниях. Признавая волю Неба в качестве разграничительного критерия добра и зла, Мо-цзы отвергал представление о судьбе — Небо ничего не предопределяет, оно лишь желает, чтобы люди любили друг друга. Почитать предопределение не имеет смысла и противоречит справедливости, поскольку лишает человека возможности самому принимать решения и поступать так, как он считает нужным. Однако, отрицая «предопределенную судьбу», родоначальник моизма в то же время верил в существование добрых и злых духов как высшее проявление «воли Неба». По мысли Мо-цзы, духи от имени Неба награждали справедливость и добродетель и наказывали за зло. Духовидение (*мин гуй*) — это связующее звено между Небом и миром людей.

Человек. Стержнем всей доктрины Мо Ди являлась идея «всеобщей любви и взаимной выгоды» (*цзянь сян ай, цзяо сян ли*), предполагавшая гуманное отношение ко всем людям независимо от их социального положения. Данное положение радикально отличается от человеколюбия-жэнь Кун-цзы. Если принцип жэнь прежде всего предполагал сыновнюю почтительность и преданность правителю, то всеобщая любовь в трактовке Мо-цзы исходила из идеи справедливости в отношениях людей друг к другу: «Тому, кто любит других, люди отвечают взаимной любовью; тому, кто приносит пользу другим, люди платят тем же» (8, 57). Конфуцианское человеколюбие для Мо-цзы было псевдолюбовью (*бе ай*), «отдельной» любовью, которую он сравнивал с чувством вора, любящего свой дом, но спокойно грабящего чужой. Тогда как по мысли Мо Ди: «необходимо отдельную любовь, корыстную выгоду заменить всеобщей любовью, взаимной выгодой» (2, 1:197). Для китайского философа несомненно, что при столкновении личных и общественных интересов личным и частным следует пожертвовать ради общего блага. Высшая заслуга человека — принесенная обществу польза. Характерно, что с обществом Мо

Ди соотносит не только критерий добра, но и критерий истины в познании. Истинным является то, что, во-первых, знает народ: «Правило проверки знания о том, существует ли нечто в Поднебесной или нет, непременно состоит в том, чтобы брать за образцы факты, которые слышали или видели массы людей» (2, 1:196). Во-вторых, в качестве критерия истинности может выступать также соответствие делам совершенномудрых правителей древности. Правда, мудрость древних для Мо-цзы является не столько образцом и целью, как для Кун Фу-цзы, сколько исходной точкой. Иначе говоря, достойному и благому в древности следует подражать, но только воссоздавая по-новому. И, в-третьих, полученные знания должны быть полезными для народа и иметь практическую пользу. Мо-цзы отрицает возможность врожденных знаний, на чем настаивали конфуцианцы. Предметом знания выступают дела совершенномудрых правителей, представления современников, отношения между людьми, принципы управления государством и правила рассуждения. Конечной же целью всякого познания следует считать понимание разумных принципов управления государством, основанное на знании того, «откуда берут свое начало беспорядки».

Общество. Так же как и конфуцианец Мэн-цзы, Мо Ди полагал, что воля народа — это воля самого Неба. Он осуждал жестокость правителей и, подобно большинству китайских философов, ратовал за соблюдение должной справедливости (*и*) в управлении государством. Достойные и мудрые люди должны выдвигаться на высокие посты вне зависимости от их происхождения — таково основное положение учения о «почитании талантов» (*шан сянь*) Мо-цзы. Хаос и беззакония в человеческом обществе прекратятся с воцарением на троне самого мудрого правителя. По принципу достоинства должны выбираться и претенденты на другие должности. Общество будет следовать законам тогда и постольку, когда и поскольку каждый будет заниматься тем делом, которое соответствует его способностям. Причем сановники не должны быть всегда знатыми, а простолюдины — не знатыми. Такое равенство — условие «почитания единства» народа и правящей власти в следовании справедливости. Яростно критикуя существующую в то время систему назначения на должности, Мо Ди выдвинул идею «экономии в расходах», противопоставив его конфуцианскому принципу сословных привилегий. Суть провозглашенного китайским философом тезиса заключалась в экономном, бережливом расходовании материальных благ: «Если увеличение расходов не приносит пользы народу — мудрый правитель отказывается от них» (8,59). Из учения Мо-цзы о всеобщей любви и «экономии в расходах» вытекает его отрицательное отношение ко всякого рода войнам и конфликтам. Война губит ресурсы государства: хлеб, леса, разрушает города и селения, множество семей остается без кормильцев. Войны выгодны лишь небольшой горстке людей, народу же она несет несчастье и страдания. Однако, несмотря на свое глубокое убеждение в губительности военных действий, Мо-цзы настаивал на необходимости оборонять свою собственную страну от вторгшихся захватчиков, говоря, что «оборона страны должна быть крепкой». Согласно преданию, Мо-цзы вместе со своими учениками сам приходил на помощь тем государствам, в которые вторгался враг. Полемизируя с последователями Кун Фу-цзы, Мо Ди выдвинул принципы «против захоронений» и «против музыки», суть которых сводилась к проповеди отказа от конфуцианских обрядов пышных похорон, трехлетнего траура и дорогостоящих церемоний с исполнением ритуальной музыки, поскольку полагал, что это не только

пустая трата времени и средств, но и явление, пагубно отражающееся на физических и умственных способностях человека.

■ 4. Школа имен

Взгляды мыслителей одной из влиятельных школ V — III вв. до н. э., *мин цзя*, чьи оригинальные сочинения до нашего времени не сохранились, изложены главным образом в текстах более позднего периода (IV — III вв. до н. э.) — «Гунсунь Лун-цзы», «Дэн Си-цзы». Центральной проблемой, занимавшей представителей данной школы, была проблема соотношения имени (*мин*) и вещи (*ши*), названия и обозначаемого предмета. Принято считать, что в рамках школы существовало два основных направления: «школа сходств и различий» (*хэ тун и пай*) и «школа отделения твердого от белого» (*ли цзянь бай пай*).

Хуэй Ши. Главным представителем первого был Хуэй Ши (IV — нач. III в. до н. э.), который различия между вещами и явлениями связывал с различиями условий, времени и места, имеющих, в свою очередь, относительный смысл. Хуэй Ши сформулировал 10 базовых тезисов своей доктрины, изложенных в 33-й главе даосского трактата «Чжуан-цзы (IV — III вв. до н. э.)». Автор этого трактата характеризует учение Хуэй Ши как путаное и противоречивое, чьи слова никогда не попадали в цель, а сами учителя *мин цзя* «могли только победить уста людей, но не могли покорить их сердца» (2, 1:293). Первый из приведенных тезисов гласит: «Самую большую величину, вне которой ничего нет, называю великим единством; самую маленькую малость, внутри которой нет ничего, называю малым единством» (2, 1:292). По сути, между ними нет различий. Мир представляет собой «Великое единое» (*га и*), вне которого не существует вещей. Следующие четыре положения выражают ту же самую мысль. Пятый тезис утверждает главную идею Хуэй Ши: «Великое тождество отличается от малого тождества — это я называю малым различием тождеств. Вся тьма вещей абсолютно тождественна и абсолютно различна — это я называю большим различием тождеств» (2, 1:292). Выражение «абсолютна тождественна и абсолютно различна» может быть истолковано как «прекращение/исчерпание тождества и прекращение различия». Поэтому существует несколько интерпретаций данного положения: во-первых, обыденное сознание схватывает сходства и различия между явлениями и вещами, но с философской точки зрения вещи можно рассматривать либо в плане их сходств, и в этом случае все вещи будут похожи друг на друга, либо же в контексте их различий, и тогда они воспринимаются как отличающиеся друг от друга; во-вторых, сходство и различие вещей и явлений выражает их внешние отношения, тогда как «Великое тождество-различие» (*га тун и*) отражает внутреннюю гармонию самотождественного и несамотождественного сущего. Хотя принято выделять два вида тождества — малое и большое, но разумнее к вещам относиться либо с позиции «расцвета различий», либо же с точки зрения «расцвета тождества». Десятое положение суммирует все вышесказанное: «Всеобщую любовь [следует распространить] на всю тьму вещей, ибо небо и земля [представляют] одно тело» (2, 1:293). Нельзя отделять себя от остального мира, ибо, несмотря на существующие различия, весь мировой универсум подобен единому человеческому телу. Иначе говоря, то, что стремится к «расцвету различий» в действительности тяготеет к «расцвету тождества». Хуэй Ши приводил в смущение своих простодушных слушателей разного рода парадоксами типа: «гнедая лошадь и черный осел — это уже

трое», «колесо никогда не касается земли», или же: «огонь не горяч», «в стремительном [полете] наконечника стрелы есть мгновение, когда он не движется и не стоит на месте», «пальцы не прикасаются к вещи, прикасаясь, не отрываются от нее» (2, 1:293) и т. п.

Гунсунь Лун. Представитель «школы отделения твердого от белого» Гунсунь Лун подчеркивал наличие постоянных связей между именами и вещами и независимость различных качеств вещи друг от друга. Самые известные рассуждения Гунсунь Луна таковы: «белая лошадь не есть лошадь» и «твердый и белый камень суть два камня». Слово «лошадь» понимается как определенная телесная форма, а «белая» — как определенный цвет; и поскольку определенная форма не является определенным цветом, то белая лошадь не есть лошадь. Подобным же образом обосновывается и второе утверждение: так как твердость не определяется на взгляд, а белизна — на осязание, то Гунсунь Лун делает вывод, что они обозначают две совершенно различные вещи. Парадоксы этого мыслителя, чьи взгляды и идеи не нашли дальнейшего продолжения в китайской философии, можно рассматривать как попытку выразить проблему соотношения единичного и общего, содержания и объема понятия, а также сравнения понятий по количественным характеристикам их значений. Хотя два направления в рамках *мин цзя* отличались друг от друга тем, что одно подчеркивало относительность и изменчивость связи имени и вещи, а другое настаивало на постоянстве и абсолютности этой связи, тем не менее обе школы объединяло сходство проблематики и способа аргументации своих положений, основанного на анализе языка и связи последнего с реальностью.

После III в. до н. э. школа имен в Китае практически сходит на нет, и интерес к ней возрождается только в XIX — нач. XX в.

■ 5. Легизм

Основателем *фа цзя*, или легизма, считается Гуань Чжун (кон. VIII — VII в. до н. э.), но возникновение собственно философской и политической «школы законов» относится к VI — V вв. до н. э. и обычно связывается с именами двух видных политиков того времени — Цзы Чаня из царства Чжэн и Ли Куя из царства Вэй. Цзы Чань был первым министром царства, где провел ряд политических реформ, главной из которых является введение законов об уголовных наказаниях, текст которых в 536 г. до н. э. по его приказу был отлит на бронзовом треножнике. Это событие означало, что отныне в государстве управление будет осуществляться не на основе обычного права родовой аристократии, а на основе законов, перед которыми формально все равны. С деятельностью Ли Куя, также занимавшего должность первого министра при своем правителе, связывается составление «*Фа цзин*» («Свода законов»), в который Ли Куй свел все имевшиеся до него законы других царств. Если о взглядах Цзы Чаня сохранилось крайне мало свидетельств, то о Ли Куйе китайские историки сообщают значительно больше. Он выступал за рациональное использование земельных угодий, установление разумной политики закупочных цен, при которой необходимо учитывать урожайность зерновых культур и не следует наносить ущерба интересам как всего народа, так и отдельного земледельца. Однако наибольший вклад в развитие доктрины *фа цзя* внесли Шан Ян (390 — 338 гг. до н. э.) и Хань Фэй (III в. до н. э.). Первый, Шан Ян, выхо-

дец из сословия книжников (*ши*), помимо своего теоретического вклада прославился реформами, которые он осуществил, будучи советником правителя империи Цинь. Ему традиция приписывает авторство одного из основополагающих памятников легизма — «Шан цзюнь шу» («Книги правителя области Шан»). По словам историка Сыма Цяня, Шан Ян прибыл из царства Вэй в самое отдаленное от центра западное царство Цинь, правитель которого увлекся предложенными им идеями и реформами, назначил Шан Яна своим первым советником, а потом пожаловал ему область Шан. Однако после смерти правителя аристократия тут же расправилась с советником (он был разорван на части двумя колесницами). Тем не менее предложенные реформы были осуществлены, а впоследствии идеи Шан Яна легли в основу политики правителей Цинь, вывели это царство в число ведущих государств, что позволило им объединить Китай под своей эгидой. Суть главных новаций Шан Яна заключалась в том, что он ввел частную собственность на пахотные земли и создал систему всеобщего доноительства. Другой видный идеолог легизма, Хань Фэй, учился у конфуцианца Сюнь-цзы и унаследовал его теорию об изначально злой природе человека, вписав ее в легистскую доктрину. Император Цинь Шихуан, печально известный своими репрессиями против конфуцианцев (именно он, по совету другого ученика Сюнь-цзы, Ли Сы, приказал уничтожить конфуцианские книги, включая «У цзин», и закопать заживо 460 конфуцианских ученых за их критику его действий), в молодости рассылал гонцов в поисках рукописей Хань Фэя. Поэтому легизм сыграл роковую роль в истории конфуцианства. Центральным понятием школы законников, благодаря которому она и получила свое название, является закон (*фа*). Философы этого направления китайской мысли противопоставляли единый юридический закон конфуцианской благорастойности — *ли*.

Человек. Суть человеческой природы, согласно Шан Яну, состоит в том, что все люди от рождения жадны и своекорыстны: «Подобно тому, как поток воды устремляется лишь вниз, а не в разные стороны, так и люди стремятся лишь к богатству. Поэтому они пойдут на все, что скажет правитель, коль это сулит им выгоду» (4, 33). И это «стремление людей к богатству и знатности угасает лишь тогда, когда захлопывается крышка гроба» (4, 33). Шан Ян полагал, что люди сами по себе не способны к совершенствованию и «преодолению себя», к чему призывали последователи Кун Фу-цзы, поэтому этим должен заниматься правитель, руководствуясь созданным им законом.

Общество. В основе государственного устройства должен лежать закон, единовластным творцом которого является самодержавный правитель: «Там, где есть умный правитель и преданные сановники, рожденные в этом столетии и стремящиеся вывести свою страну [на истинный путь] не следует ни на один миг забывать о законе, надо ослабить сторонников и одолеть красноречивых, пресекать всяческие рассуждения и править, опираясь лишь на закон... Если во всем руководствоваться законом, страна будет наслаждаться порядком» (8, 54). Отношения в государстве, с точки зрения теоретиков легизма, должны выстраиваться сугубо на основе принуждения и боязни наказания. В отличие от конфуцианцев, уподоблявших общество большой семье, в которой власть отца-правителя основывается на почтительности (*сяо*) детей-подданных, законники рассматривают государство в качестве бездушного механизма. Задача самодержавного и единовластного правителя — «ослабление народа», поэтому необходимо ограничить образование подданных и полностью подчинить благосостояние людей власти государя.

В централизованном единовластии видели представители легизма залог мощи и процветания Китая. Основными методами управления обществом для законников являлись награды и наказания, причем акцент был сделан на наказаниях: «необходимо прежде всего иметь законы о наказаниях» (2, 2:221). Причем в этой системе мера наказания не зависела от тяжести преступления. По мнению Шан Яна, необходимо карать за малейшее нарушение приказов правителя, в противном же случае народом управлять невозможно. Главные добродетели человека — это преданность государю и готовность пойти за него смерть, безусловное подчинение закону и военные заслуги, на основании которых правитель назначает чиновников на соответствующие должности. Поощрялось взаимное доноительство, и со временем, когда учение школы законников стало официальной идеологией империи Цинь, была введена система взаимной ответственности чиновников: наказание за провинность нес не только тот, кто сам ее непосредственно допустил, но и тот, кто рекомендовал провинившегося на его должность. Круговой порукой связывались не только родственники (отец отвечал за сына, жена — за мужа и т. д.), соседи, но и люди, занятые общим делом в течение какого-то времени. Эту же «систему взаимной ответственности» Шан Ян предложил внедрить и в армии в качестве борьбы с дезертирством. Однако ни сам правитель, ни его чиновники не должны руководствоваться личными капризами, а только выгодой, пользой для всей страны в целом, причем таким образом, чтобы учитывать материальные интересы подданных.

Полемика с конфуцианством. Вся политическая программа законников имела ярко выраженную антиконфуцианскую направленность, а все ценности конфуцианской доктрины были объявлены паразитами (букв. «вшами»), разъедающими все общество. Если последователи Кун Фу-цзы превозносили древность, то представители легизма Шан Ян утверждал: «Чтобы принести пользу государству, не обязательно подражать древности», поскольку «мудрый творит законы, а глупый ограничен ими; одаренный изменяет ритуал, а никчемный связан ритуалом» (2, 2:213). Творцом закона (*фа*) может быть только правитель государства, и в отличие от ли законы могут быть изменены в соответствии с насущными на данный момент потребностями общества. Если конфуцианцы считали главной добродетелью человеколюбие/гуманность (*жэнь*), то для Шан Яна «доброта и человеколюбие — мать проступков», а истинная добродетель зиждется целиком на страхе наказания, и она может быть достигнута только «путем смертных казней и примирения справедливости с насилием» (2, 2:223). Другой влиятельный представитель легизма Хань Фэй-цзы, ученик конфуцианца Сюнь-цзы, исходя из тезиса своего учителя о злой природе человека, настаивал на том, что человеческая природа не может быть изменена воспитанием (как полагал Сюнь-цзы), а должна быть подавлена наказаниями и страхом перед ними. У своего конфуцианского учителя Хань Фэй-цзы позаимствовал же и положение о необходимости введения полного единомыслия в государстве, но обратил этот тезис не только против философских учений, назвав их «глупыми и лживыми, запутанными и противоречивыми» (2, 2:277), но и против самого конфуцианства, которое «культурой подрывает законы» (2, 2:267). Если опираться на книжников-интеллектуалов, рассуждал Хань Фэй-цзы, «нельзя достичь того, чтобы простой народ упорно трудился и поменьше болтал языком» (2, 2:278). В простоте и необразованности подданных представители легизма видели залог успешного правления. Если конфуцианцы в своей социально-политической доктрине дела-

ли ставку на чиновничью знать и аристократию, то с точки зрения законников главными сословиями должны быть воины и земледельцы, поскольку первые обеспечивают защиту страны, а вторые — благосостояние государства. Но и роль чиновников в управлении легисты не отрицали, однако пытались создать новый тип управленца, обязанного своим благополучием лишь государству, чему способствовали отмена сословных ограничений при назначении на административные посты и провозглашение принципа равных возможностей.

Легизм в истории Китая оказался весьма востребованным и успешным учением, которое обрело статус официальной идеологии в империи Цинь при императоре Цинь Шихуане (III в. до н. э.), да и впоследствии положения *фа цзя* так или иначе использовались китайскими правителями и государственными деятелями вплоть до настоящего времени.

■ 6. Даосизм

«*Дао гэ цзин*». Основным текстом даосской философской традиции является трактат «*Дао гэ цзин*» («Канон Дао и дэ», или «Книга Пути и благодати», IV — III вв. до н. э.), авторство которого приписывается легендарному мудрецу Лао-цзы (букв. «Престарелый мудрец», «Престарелый младенец», «Старец-младенец»). В жизнеописании Лао-цзы, составленном историком Сыма Цянем, соединены рассказы о трех разных лицах. Согласно наиболее известному варианту жития, Лао-цзы носил фамилию Ли, а имя — Эр (досл. «ухо») и был выходцем из южного царства Чу, точнее, из земель, первоначально входивших в удел Чэнь (это владение было поглощено Чу в 535 г. до н. э.). Согласно Сыма Цяню, упомянутый Ли Эр был уроженцем деревни Цюжэнь (букв. «искривленная доброта») в местечке Ли (букв. «жестокое») области Ку («горький»). Он прожил долгую и неприметную жизнь, много лет занимал должность хранителя архивов при дворе правителя Чжоу. На основании этой версии возникло распространенное в древнем Китае мнение о том, что школа даосов зародилась от придворных историографов. Существовало также предание о том, что Лао-цзы принимал у себя Конфуция, который спрашивал его о ритуалах. Этот рассказ появился довольно рано, и сами потомки и последователи Кун-цзы не отрицали, что учитель Кун просил наставлений у Лао-цзы. Ли Эр, предчувствуя гибель Чжоуской династии, уезжает верхом на «темном быке» в Западные страны. Когда бывший архивариус прибыл на пограничную заставу, ее начальник по имени Инь Си попросил старца оставить в наследство свои наставления, поскольку «Великий Путь скоро скроется в мире». Вот тогда-то Лао-цзы в один присест и написал свою знаменитую «книгу в пять тысяч слов». Потом «он ушел в пески, и никто не знает, что с ним стало». Позднее (III в. н. э.) в Китае возникла легенда о том, что на Западе Лао-Цзы стал Буддой и даже был написан текст «*Лао-цзы хуа ху цзин*» («Канон о том, как Лао-цзы просвещал варваров»), имевший широкое хождение в даосских кругах до XIII в., пока даосы трижды не проиграли диспут с буддистами по вопросу подлинности этого произведения. Еще одна версия отождествляет Лао-цзы с неким мудрецом по имени Лао Лай-цзы, тоже уроженцем царства Чу, который написал какую-то «книгу из 15 глав». Третья версия изображает Лао-цзы дворцовым архивистом по имени Дань (букв. «длинное ухо»), который жил спустя более чем столетие после смерти Конфуция и

встречался с правителем царства Цинь. Именно с этим Лао Данем даосский патриарх отождествляется в древней даосской книге «Чжуан-цзы». Уже сам Сыма Цянь не решался судить о достоверности этих версий. Впоследствии Лао-цзы был объявлен воплощением *gao*, существовавшим изначально, и стал почитаться как высшее божество в даосизме под именем Лао цзюнь (букв. «Государь Лао», «Престарелый государь»). Текст, авторство которого приписывается Лао-цзы, «*Дао гэ цзин*», содержит 81 главу, насчитывает пять тысяч иероглифов и поделен на два раздела: «книга о *gao*» (*gao цзин*) и «книга о *гэ*» (*гэ цзин*). Это сочинение написано в виде парадоксальных и зачастую нарочито темных афоризмов и изречений, чрезвычайно трудных для понимания и истолкования, что породило огромный пласт экзегетической литературы. В даосской традиции существовало порядка 700 комментариев на этот трактат, из которых до наших дней дошло около 250, и более 300 комментариев было написано в Корее и Японии.

Дао. В центре учения даосизма — основные парные категории всей китайской философии *gao* и *гэ*. *Дао* (букв. «путь», «подход», «метод», «принцип», «функция», «правда», «мораль») в раннем даосизме, представленном в «*Дао гэ цзин*», понимается в качестве некоего первоначала всего сущего, т. е. того, из чего все возникло: «мать всех вещей» (2, 1:115), «глубочайшие врата рождения» (2, 1:116), «*gao* рождает» (2, 1:129), «благодаря ему все сущее рождается» (2, 1:125). Дао называется и «предком», «корнем», и даже «корневищем». Однако дао — это не только источник всех вещей и явлений, но и цель всего происходящего: «[в мире] — большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему началу» (2, 1:119). Наряду с началом и концом, истоком и пределом всего, *gao* обозначает и первооснову, сущность: «*gao* — глубокая [основа] всех вещей» (2, 1:133). Выступая в качестве такой основы мира, дао вечно, не сотворено и пронизывает собою все сущее: «существует [вечно], подобно нескончаемой нити» (2, 1:115), «великое *gao* растекается повсюду» (2, 1:125). Оно предшествует даже небесному владыке. Наиболее трудным для интерпретации в «*Дао гэ цзин*» является учение о существовании двух ипостасей *gao*, которое может быть постоянным, отделенным от всего, одиноким, бездейственным, пребывающим в покое и недоступным восприятию, дающим начало Небу и Земле, безымянным и невыразимым в слове. Вместе с этим *gao* может выступать и в качестве всеохватного, всепроникающего подобно воде, изменяющегося вместе с миром, действующего начала, доступного познанию и восприятию, а также выразимому в знаках и символах. Кроме того, противопоставляется справедливое — «небесное» *gao* и порочное — человеческое. Автор «*Дао гэ цзин*» признает также возможность отступления от *gao* и даже его полное отсутствие в обществе. В *gao*, как первоисток всего сущего, содержатся все вещи и символы в состоянии некой особой психической жизненной энергии (*ци*) и семени (*цзин*). Поэтому любая вещь может выступать в качестве бесформенного символа, тождественная всепроникающему «отсутствию/небытию» (*у*). Вместе с тем *gao* понимается и как функция, деятельное проявление «наличия/бытия» (*ю*). Несмотря на то что «небытие проникает везде и всюду» (2, 1:128), бытие и небытие взаимно порождают друг друга: «в мире все рождается в бытии, а бытие рождается в небытии» (2, 1:127). Безымянное *gao* соотносится с небытием, а именуемое — с бытием. Однако две ипостаси *gao* — два наименования единого по своей природе и внутренней сути первоначала: «оба они одного и того же происхождения, но с разными названиями» (2, 1:115) и

«[переход] от одного к другому — дверь ко всему чудесному» (2, 1:115). Основная закономерность *gao* — возвращение, движение по кругу (небесное движение, поскольку небо мыслилось круглым, а круг — символ совершенства).

Дэ. Если в «*Дао гэ цзин*» *gao* относится к скрытому и изначальному закону, первопричине существования вещей, то проявление *gao*, его материализация обозначается словом *гэ* (букв. «благодать», «благая сила», «добродетель», «совершенство», «достоинство», «доблесть»). Ни одна вещь невозможна вне связи с *gao* и *гэ*: «*Дао* рождает вещи, *гэ* вскармливает их» (2, 1:128). Если *gao* абсолютно и потому безлично, то *гэ* относительно и индивидуально — то, что одними оценивается как достоинство, другими может рассматриваться как недостаток. В целом под *гэ* в даосской традиции понимается совокупность различных сил, которые могут приходить в противоречие друг с другом, поэтому зачастую в даосизме общее понятие о благодати уточняется при помощи определенных характеристик: «предельная», «великая» и т. п. Так, например, то, что для отдельного человека является его личной «благодатью», для общества может быть нечестивой, темной, дурной *гэ*. Благая сила *гэ* при-суща *gao*, именно через нее *gao* проявляет себя в мире, и вещи выступают как формы или воплощения высшего первоисточка бытия.

У вэй. Из подобной трактовки *gao* как первоначала всего сущего вытекает принцип «естественности» (*цзы жань*), или спонтанности *gao*, и «не-деяния» (*у вэй*). Последнее рассматривается, с одной стороны, как отсутствие целенаправленной деятельности, противоречащей спонтанному ходу событий и преобразующей естественные свойства вещей. В этом смысле *у вэй* — это принцип невмешательства в естественный порядок бытия. С другой стороны, под *у вэй* в «*Дао гэ цзин*» понимается и особый, неприметный вид активности, «осуществления недеяния» (*вэй у вэй*) в согласии и соответствии с *gao*, когда деяние скрыто, «замаскировано»: «совершенномудрый, совершая дела, предпочитает недеяние; осуществляя учение, не прибегает к словам; вызывая изменения вещей, [он] не осуществляет их сам; создавая, не обладает [тем, что создано]; приводя в движение, не прилагает к этому усилий; успешно завершая [что-либо], не гордится» (2, 1:115).

Человек. Тот, кто дает проявиться *gao* в самом себе, возвращается к естественности и осуществляет *у вэй*, называется в «*Дао гэ цзин*» «совершенномудрым» (*шэн жэнь*). «Совершенномудрый» даосов отличается от «благородного мужа» конфуцианцев. Если первый следует естественности, через *у вэй* позволяя *gao* проявить себя; то второй облагораживает свою человеческую природу, приобщаясь к письменной, книжной культуре, следуя ритуалу и осуществляя человеколюбие. По мысли же автора «*Дао гэ цзина*», различные добродетели-*гэ* у человека появляются после утраты *gao*: «човеколюбие — после утраты *гэ*; справедливость — после утраты человеколюбия; ритуал — после утраты справедливости. Ритуал — признак отсутствия доверия и преданности» (2, 1:126). Этический идеал последователей Кун Фу-цзы автор «*Дао гэ цзин*» характеризует как «человека с низшим *гэ*», чьи добродетели — сыновняя почтительность, человеколюбие, справедливость и т. д. — появляются тогда и постольку, когда и поскольку общество, утратив изначально совершенство, отходит от *gao*. Точно так же неприемлем для даосов и конфуцианский принцип «взаимности», ибо он с даосской точки зрения представляет собой всего лишь обмен услугами, но не подлинную добродетель. Книжная ученость истолковывается как суетумудрие и ложное знание. Письменная

культура конфуцианцев, понимаемая в качестве искусственной обработки природы человека, противопоставляется даосской естественности, «простоте некрашеного шелка и необработанного дерева». В конечном итоге подлинное знание — это лишь приобщение к безымянному неизреченному *dao*, поэтому: «тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает» (2, 1:131). Осуществивший даосский идеал, совершенномудрый становится выше противопоставления бытия и небытия, добра и зла, жизни и смерти. Постигший *dao* становится причастен первоистoku всего сущего, обретая тем самым бессмертие.

Общество. Представление о принципе *у вэй* распространяется автором «*Дао гэ цзин*» и на сферу общественных отношений. Совершенномудрый государь следует *dao*, опираясь на естественный ход вещей: «лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует» (2, 1:119), поскольку «когда правительство спокойно, народ становится простодушным. Когда правительство деятельно, народ становится несчастным!» (2, 1:132). В предпоследней главе «*Дао гэ цзин*» приводится описание идеального общества, каким его себе представлял автор трактата, а впоследствии и его многочисленные последователи: «Пусть государство будет маленьким, а население — редким. Если [в государстве] имеются различные орудия, не надо их использовать. Пусть люди до конца своей жизни не уходят далеко [от своих мест]. Если [в государстве] имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Пусть народ снова начинает плести узелки и употреблять их вместо письма. Пусть его пища будет вкусной, одеяние красивым, жилище удобным, а жизнь радостной. Пусть соседние государства смотрят друг на друга, слушают друг у друга пение петухов и лай собак, а люди до самой старости и смерти не посещают друг друга» (2, 1:138). Несмотря на то что в трактате содержатся утверждения о миролюбии правителя, следующего *dao*, тем не менее уже в «*Дао гэ цзин*» заложены теоретические основы китайской военной стратегии, впоследствии развитой Сунь-цзы в одноименном сочинении.

«Чжуан-цзы». Дальнейшее развитие идей, изложенных в «*Дао гэ цзин*», связано с трактатом «*Чжуан-цзы*» (IV — III вв. до н. э.), автором которого является Чжуан Чжоу (369 — 286 гг. до н. э.). О Чужан Чжоу известно еще меньше, чем о Лао-цзы. Сыма Цянь в своих «Исторических записках» сообщает, что он был уроженцем царства Сун и даже некоторое время занимал должность смотрителя шелковичной рощи. Однако, испытывая глубокое отвращение к чиновничьей службе, Чжуан-цзы оставил свою должность и большую часть жизни провел отшельником, скитаясь где-то на юге, в основном в царстве Чу. Текст «*Чжуан-цзы*» представляет собой сложное по составу произведение, в котором только первые семь глав могут считаться написанными самим Чжуан-цзы, тогда как остальные составлены его учениками и последователями. Продолжая отстаивать представление «*Дао гэ цзин*» о *dao* как первоначально всех вещей, Чжуан-цзы сближает *dao* с идеей «небытия/отсутствия» (у), высшей формой которого выступает отсутствие самого отсутствия (у у). Последнее утверждение является основанием для тезиса о том, что *dao* «овеществляет вещи, но не является вещью». Для Чжуан-цзы подлинная реальность представляет собой хаотичную, но простую целостность, в которой все вещи взаимосвязаны и взаимопроникаемы. Дао вездесуще, оно пронизывает собою всю Вселенную, одухотворяя, с одной стороны, божеств и демонов, а с другой — пребывая в телах муравьев и мух и даже их экскрементах. На осно-

ве этого Чжуан-цзы делает вывод об «уравнивании сущего» (*ци у*), которое отрицает отдельное бытие обособленных сущностей и рассматривает мир как единое целое. Каждая часть и элемент этого единства не имеют самостоятельного бытия и существуют только в соотношении и связи с другими элементами мирового целого — Великого Кома (*га куай*). Однако вещи не растворены, хотя и не противопоставлены друг другу. Подлинная реальность хаотична (*хунь гунь*), но не в смысле неупорядоченности, а в смысле простоты и целостности первоединства. Чжуан-цзы говорит о «не различении того и этого» (*бу цянъ ши фэй*) в мире, где нет противопоставления между «я» и «другим». Мир подобен плавильной клокочущей печи, в которой все постоянно переплавляется, перетекая из одной формы в другую. В этом мире человек после смерти может переплавиться в печенку мыши или лапку насекомого, что отражает изначальное единство всего; то единство, в котором человек уже сейчас есть лапка насекомого, печенка мыши или Полярная звезда. Все во всем, и каждое в каждом. Эта реальность — наш мир, но такой мир, который не искажен расчленяющим на дихотомии рассудком и языком. Подлинная реальность в слове не выразима. В ней нет границ между добром и злом, сном и явью, жизнью и смертью. Чжуан-цзы сравнивает существование мира со сном, или иллюзией, одновременно утверждая относительность жизни и смерти, сна и бодрствования. Именно в связи с этой идеей Чжуан-цзы рассказывает ставший знаменитым сон, в котором ему приснилось, что он — бабочка. Проснувшись, Чжуан-цзы заметил: «Неизвестно, Чжуан Чжоу снилось, что он бабочка, или же бабочке снилось, что она Чжуан Чжоу» (2, 1:261). Та же относительность характеризует и представления о добре и зле, красоте и безобразии, хотя Чжуан-цзы и признает принципы «недеяния» и «естественности», реализуемые посредством следования *дао*. Большое место в «Чжуан-цзы» занимает «пестование жизни» с целью обретения долголетия и бессмертия. Эта традиционная даосская тема легла в основу духовных практик (*-дао цзяо*). Задача подобного «пестования» — приобщение к *дао* и преодоление границ мирского, профанического существования. Достигший святости становится более великим, чем легендарные праведные правителя Яо и Шунь. Он не погибнет, даже если от жара расплавятся скалы или воды потопа затопят землю до небес. Однако Чжуан-цзы весьма остроумно высмеивает попытки продления жизни как самоцели с помощью различных натуралистических методов (гимнастика, дыхательные упражнения и т. д.). Так же как и автор «*Дао гэ цзин*», Чжуан-цзы отстаивает представление об идеальном обществе людей, живущих в естественном, безыскусном единстве с природой и рассматривает конфуцианскую этику как следствие утраты *дао*. Он призывает к уничтожению цивилизации и государственности как сферы деятельности «больших разбойников», разворовывающих Поднебесную вкупе со всеми установлениями мудрецов, со всем «человеколюбием» и «справедливостью» конфуцианцев.

В начале 1 тыс. н. э. даосизм распространился по Дальнему Востоку, где является влиятельным философско-религиозным течением и по сей день.

Литература

2. Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. Т. 1. Философия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М., 2006.
3. Китайская философия: Энциклопедический словарь / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Мысль, 1994.
4. Конфуцианское «четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова; Вступ. ст. Л.С. Переломова. М., 2004.
5. Мартынов А.С. Конфуцианство. «Лунь юй»: В 2 т. / Пер. А.С. Мартынова. СПб., 2001.
6. Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2003.
7. Торчинов Е.А. Даосизм. СПб., 1998.
8. Феокистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаевода / Сост. Е.В. Якимова. М., 2005.

Раздел II

ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОСТИ

Термин «античная философия» состоит из двух элементов — слов «античная» и «философия», каждое из которых придает всему выражению свой специфический смысловой оттенок. Слово «античный» происходит от лат. *antiquus*, что означает «древний». В этом смысле «античная философия» есть философия «древняя» и представляет собой условную совокупность теоретических, эстетических и этических представлений Древней Греции и Древнего Рима. Вместе с тем «античная философия» есть «философия». Слово это восходит к греч. *φιλοσοφία*, букв. «любовное отношение к мудрости». Мудрость греками понималась как знание совершенное и достаточное, а «любовное отношение» к ней трактовалось по-разному — каждым философом исключительно изнутри своего уникального философского опыта. В этом смысле «античная философия» есть философия древних греков и римлян — безотносительно к древности как таковой, — в самом деле, для древних их философия не казалась «античной», а была вполне «своевременной» и «современной».

Философия для древнего грека начинается с удивления, движется любопытством, проходит в сомнениях и оканчивается загадкой. «То, что известно, известно не многим», — писал в «Поэтике» Аристотель. Философское удивление вызывают вещи обычные и, казалось бы, общепонятные: закон, красота, добродетель, порядок, нрав, справедливость, судьба, бог, душа, мышление, мироздание и т. д. Своеобразие и уникальность античной философской традиции заключаются в том, что в ней все эти вещи впервые были осмысленны в своей полноте, т. е. последовательно были представлены как проблема, как понятие и как ценность. Этот процесс всестороннего осмысления мира, природы и человека происходил в Античности как бы в двух измерениях: в рамках всей философской традиции вообще (здесь достаточным будет упомянуть «проблемный подход» архаики, «понятийный» — аттической классики, «ценностный» — эллинизма) и в пределах отдельного единичного философского поколения. То, что одним философам представлялось загадкой и чудом, для других приобретало статус понятного и несомненного, чтобы впоследствии снова утратить свою очевидность и вызывать удивление с новой силой. Многообразие философских теорий, точек зрения и представлений является характерной чертой греческо-римской философской традиции.

К числу наиболее характерных особенностей античной философской традиции в целом относятся также: а) общая установка на разумное («рациональное») постижение природной взаимосвязи вещей; б) тесная сопряженность философского опыта с опытом эстетическим: в основе практически всех философских учений античного мира лежит представление о совершенном, прекрасном, разумном устройстве космоса (мироздания), а стремление к совершенству объявляется целью всех философских занятий по существу; в) нестабильность понятийного аппарата: философская и научная терминология в Древней Греции всегда находилась в постоянном движении и осмыслении; г) приоритет универсального над единичным: отдельная вещь, человек, индивид в античной философской традиции всегда представляли собой только «частный случай» проявления общего — рода вещи, миропорядка, закона, полиса (государства) и бытия.

Возникновению философского и научного знания в Древней Греции предшествовало знание «мифологическое» — укорененное в жизни родовой общины и получившее свое выражение в многочисленных формах ритуальной практики и в священных преданиях греческого народа — мифах. Миф (греч. *μῦθος* — «предание», «сказание») — многослойное и полифункциональное образование. Основное его назначение — представление опыта взаимосвязи вещей в качестве непосредственно данного и «очевидного». Отсюда проистекают две его фундаментальные характеристики: 1) нерасчлененность в мифологическом представлении вещного и социального, человека и вещи, вещи и слова, предмета и знака, нерасчлененность «субъектного» и «объектного» вообще, — по причине чего в древних обществах объяснение сущности вещи и мира традиционно сводилось к «рассказу» (преданию) о творении или «естественном» происхождении; 2) содержание мифа всегда представлялось древнему человеку «подлинным» и «несомненным» (в силу «надежности» осмысления мира в опыте множества поколений) и по этой причине обычно являлось предметом устойчивой веры и никогда — отвлеченной критики.

Миф служил регулятором всей общественной жизни древнего (первобытного) общества, определял границы дозволенного и недозволенного, санкционировал и поддерживал определенные нормы (стереотипы) мышления и поведения. В мифе отношения между вещами мыслятся как отношения между людьми в человеческом обществе. Наиболее резко антропоцентризм мифологических представлений проявляется в панпсихизме (греч. *πάν* — «все» и *ψυχή* — «душа»). Все предметы мыслятся в большей или меньшей степени одушевленными: подобно человеку, они дружелюбны или враждебны друг другу, стремятся друг к другу, притягивают друг друга и т. д. С другой стороны, между вещами и человеком с начала времен как будто бы заключается договор, согласно которому каждый должен занимать отведенное ему место; нарушающий этот закон нарушает саму «справедливость», так как покушается на права других; он должен понести наказание и снова занять первоначальное место. Деревья и цветы питаются землей, земля — солнечными лучами, солнце — испарениями моря, море — влажными водами, воды — ароматом цветов и деревьев, и в результате этого кругооборота «справедливость» восстанавливается. «Если бы ветры не тревожили моря, — говорится в одном античном стихотворении, — оно было бы безукоризненно справедливым» (Солон, фр. 13, пер. С.Я. Лурье). Все вещи связаны между собой в едином природном обороте веществ; они однородны — в том смысле, в каком «одно-родны» все люди, живущие в родовой общине. Единство родственной взаимосвязи вещей и людей получает свое выражение в мифе, т. е. в живом

«предании» о временах, когда эта связь впервые (и «навсегда») была установлена. Философия и наука возникают в Древней Элладе тогда, когда исходная взаимосвязь вещей теряет свою очевидность, и истина мифа перестает быть для человека достаточной и несомненной.

Предфилософским опытом осмысления содержания мифа в Древней Греции были поэмы **Гомера** (VIII в. до н. э.) и **Гесиода** (нач. VII в. до н. э.).

В «Илиаде» и «Одиссее» Гомера и в «Теогонии» Гесиода традиционные мифы были впервые подвергнуты рационалистической обработке и стали объектом художественной эстетизации. В поэмах Гомера по-прежнему, как и в мифах, поступки, решения и внутренние побуждения героев объясняются божественным вмешательством. Однако при этом бессмертные боги перестают быть просто аморфными и безымянными «силами», приобретая вполне зримые очертания. Боги в поэмах Гомера обрисованы так же ярко и индивидуально, как и смертные герои. Они всемогущи, прекрасны, бессмертны, но в остальном обнаруживают чисто человеческие качества: боги способны переживать чувства радости, злобы, зависти и любви; веселиться и испытывать физические страдания. Сам по себе человек (Ахилл, Одиссей), согласно Гомеру, есть только зримое смертное тело (греч. σῶμα — «тело», «телесный состав»; ср. Гомер. Илиада, I, 4); напротив, источником формирования личностных свойств человека (а также субъектом сознания, памяти, речи) является нечто, что называется словом «тюмос» (греч. θυμός — «дух», «дыхание», «душа»; ср. русск. «дым»); «тюмос» наполняет собой либо легкие (греч. φρένες), либо сердце (греч. ἦτορ, καρδία), и погибает («рассеивается») после того, как душа человека (греч. ψυχή) (бессмертная, но без тела не мыслящая и ничего не чувствующая) отлетает от тела и попадает в Аид («царство мертвых», «теней») навсегда.

Наряду с человеческим естеством и богами Олимпа зримые очертания приобретает в поэмах Гомера также Земля и все мироздание. Поверхность Земли уподобляется плоскому диску, который со всех сторон омывается Океаном — огромной кругообразной рекой. Океан — это «предок богов», «от которого все происходит» (Гомер. Илиада, XIV, 201; 246). Сверху мир покрывает небесная («медная» — Гомер. Илиада, V, 504; XVII, 425; Одиссея, III, 2 или «железная» — Гомер. Одиссея, XV, 329; XVII, 565) полусфера; пространство под ней состоит из двух областей: в верхней, заполненной светлым, прозрачным эфиром (αἰθήρ — «воздух легкий, прозрачный»), обретаются Зевс и олимпийские боги (Гомер. Илиада, II, 412; IV, 166; Одиссея, XV, 523); в нижней, заполненной воздухом (греч. αἶρ — «воздух влажный, тяжелый») и населенной людьми, возникают туманы, дожди и облака. Мир подземный («невидимый») обладает аналогичной структурой: верхней частью подземного мира, наиболее близкой по отношению к людям, является царство мертвых, Аид (греч. ᾍδης — букв. «незримый»); нижняя — Тартар — находится от Земли на расстоянии, равном тому, на котором находится небо от находящейся в центре Земли. Так, на совете богов Зевс грозит расправиться с предполагаемым богом-ослушником из числа олимпийцев:

Или восхищу его и низвергну я в сумрачный Тартар,
В пропасть далекую, где под землей глубочайшая бездна;
Где и медяный помост, и ворота железные, Тартар,
Столько далекий от ада, как светлое небо от дола!
(Гомер. Илиада, VIII, 13–16. Пер. Н.И. Гнедича).

В «Теогонии» Гесиода (греч. θεογονία — «происхождение богов») содержится подробное описание Тартара: это пустая, темная бездна, в которой носятся вихри; вход в него подобен узкому горлышку, над которым расходятся «корни» или «истоки» земли, неба и моря. В начале, по Гесиоду, был Хаос (греч. χάος — «зияние»), затем появились «широкогрудая Гея» (Земля), мрачный Тартар и прекраснейший из богов — Эрос (Любовь). Хаос — это зияющая пустота между землей и небом, Гея — незыблемое основание всего существующего, Любовь — сладостная причина всех зачатий и рождений:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,
И, между вечными всеми богами прекраснейший, — Эрос
Сладкоистоменный — у всех он богов и людей земнородных
Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает.
(Гесиод. Теогония, 116 — 122. Пер. В.В. Вересаева).

Согласно позднейшей интерпретации Аристотеля (Метафизика, I, 4, 984 b), Хаос у Гесиода — это пространство, Гея — первоматерия всех вещей, Эрос — их движущая сила. От Хаоса и Земли через посредство Любви возникли все прочие части мироздания — Мрак (Эреб), светлый Эфир, Небо (Уран), Море, Солнце, Луна и т. д. Все боги относятся Гесиодом либо к «старшему», либо к «младшему» поколению, между которыми происходит борьба, и «младшие» одолевают «старших». Антропоморфные олимпийские боги «Илиады» и «Одиссеи» (Зевс, Гера, Афина, Гефест и т. д.) оказывались в этой системе самыми «молодыми».

В поэме «Труды и дни» Гесиод в подробностях изображает жизнь человеческих поколений, проходящую через пять последовательных «веков»: «золотой век», «серебряный», «медный», т. н. «героический век» и «железный». Первое из человеческих поколений каждого «века» творится каким-либо богом (Кронос творит людей «золотого века», Зевс — всех остальных), а последнее «покрывается землей», т. е. погибает.

Создали прежде всего поколение людей золотое
Вечноживущие боги, владельцы жилищ олимпийских,
Был еще Крон-повелитель в то время владыкою неба.
Жили те люди, как боги, с спокойной и ясной душою,
Горя не зная, не зная трудов. И печальная старость
К ним приближаться не смела. Всегда одинаково сильны
Были их руки и ноги. В пирах они жизнь проводили.
А умирали, как будто объятые сном. Недостаток
Был им ни в чем неизвестен. Большой урожай и обильный
Сами давали собой хлебодарные земли. Они же,
Сколько хотелось, трудились, спокойно собирая богатства.
(Гесиод. Труды и дни, 109 — 119. Пер. В.В. Вересаева).

Причины гибели людей «золотого века» в точности не известны, «серебряный» пришел к концу, поскольку люди «почестей не воздавали блаженным богам», а люди «медного века» погибли в междоусобной войне; люди четвертого «века» — это «героев божественных род», сражавшихся некогда и по-

гибших под стенами Фив или Трои; «век» пятый, «железный», это «теперешний век» — «век» забот и раздоров, зависти и насилия.

Если бы мог я не жить с поколением пятого века!
 Раньше его умереть я хотел бы или позже родиться.
 Землю теперь населяют железные люди. Не будет
 Им передышки ни ночью, ни днем от труда и от горя,
 И от несчастий. Заботы тяжелые боги дадут им.
 (Гесиод. Труды и дни, 174 — 178. Пер. В.В. Вересаева).

Еще одним опытом предфилософского осмысления миропорядка в его связности и целокупности был опыт «семи мудрецов» (нач. VI в. до н. э.). Это были Фалес Милетский, Биант из Приены, Питтак Митиленский, Солон Афинский, Клеобул из Линда, Периандр Коринфский и Хилон Спартанский. Согласно легенде, однажды рыбаки на острове Кос вытащили из моря великолепный золотой треножник. Дельфийский оракул велел отдать его самому мудрому человеку в Греции. Находку сперва отнесли Фалесу, но тот отказался признать себя наиболее мудрым и отослал треножник Бианту, Биант передал треножник Питтаку, Питтак — Клеобулу, Клеобул — Периандру, Периандр — Хилону, Хилон — Солону, Солон — обратно Фалесу, после чего Фалес отослал его в Дельфы с сопроводительной надписью: «Аполлону посвящает этот треножник Фалес, дважды признанный мудрейшим среди эллинов». Каждый из «семи мудрецов» был знаменит своими короткими изречениями — «гномами» (греч. γνώμη — «мнение», «изречение», «определение»), в которых по-своему кратко и метко для современников был подведен своеобразный итог традиционной народной («житейской») мудрости. Изречения существовали либо в форме ответов на какой-то «извечный» вопрос, либо в форме сентенций относительно «должного» и «уместного». Так, например, по преданию, Фалес Милетский, первый «мудрец» и первый античный философ, утверждал: «Старше всего — бог, ибо он вечен. Прекраснее всего — мир, так как в нем все согласовано и стройно. Больше всего — пространство, ибо в нем мир, а в мире находится все остальное. Разумнее всего — время, ибо оно всему учит. Неотъемлемей всего — надежда, ибо она есть даже у тех, у кого больше ничего нет. Полезнее всего — добродетель. Вреднее всего — порок. Сильнее всего — неизбежность, ибо она над всем властвует. Легче всего — мера, ибо без меры даже наслаждение бывает в тягость». Солон утверждал: «Главное в жизни — конец» и «Ничего сверх меры». Фалес: «Ни за кого не ручайся». Биант: «Худших везде большинство». Периандр: «Сдерживай гнев». Питтак: «Что тебя возмущает в ближнем, того не делай сам». Клеобул: «Мера — превыше всего». Хилон: «Познай самого себя».

В изречениях «семи мудрецов» и в поэмах Гомера и Гесиода содержание мифа впервые получает свое объяснение и оправдание, т. е. становится обозримым и «общепонятным», приобретает определенность и выявляет свою ограниченность. Миф перестает восприниматься как живая реальность и «очевидность», недоступная критике и осмыслению. Бессознательный человеческий опыт перестает быть опытом мира; мир теряется в разнообразии многообразных вещей и становится чуждым и «новым» для человека, с одной стороны, и вызывающим у него любопытство — с другой. Именно с «удивления» и любопытства перед вещами, происходящими в мире, начинается философия и наука в Древней Греции. Эти чувства не оставляли ее никогда.

Традиционно история античной философии подразделяется на три периода.

1. **Архаический** (философия «ранней Греции»): VI — 1-я пол. V в. до н. э. В это время происходит распад традиционной родовой общины, и зарождаются первые греческие города-государства — полисы. Рост городов, развитие ремесла и торговли, возникновение денежных отношений стали причиной глубокого расслоения общества, сопровождавшегося дискредитацией норм обычного (родового) права. Кризис рода сказался не только в ограничении роли родственных связей в человеческом обществе; в эту эпоху сама однородность вещей теряет свою очевидность, и мир впервые предстает во всем своем многообразии. Одновременно происходит разрыв между «мифологическим» («тем, что было всегда») и «историческим» («происходящим теперь»); этот разрыв постепенно перерастает в конфликт и приводит к возникновению философского и научного знания. Философия в это время отождествляется с «любопытством», т. е. стремлением человека определить специфику («место») каждой вещи внутри космического миропорядка. Человек осознает себя «вещью среди вещей» этого мира, место которой также нуждается в определении. Ставший проблематичным опыт взаимосвязи вещей находит свое философское обоснование либо в теории вещи как элемента организованной совокупности — космоса, либо в теории вещи как совокупности элементов. «Космос» (мир) и «фюсис» (природа) являются ключевыми словами ранней греческой философской традиции.

2. **Классический** (философия «классической Греции»): 2-я пол. V — IV вв. до н. э. Это время расцвета полисной демократии и утверждения норм гражданского права в качестве правил всеобщего законодательства. Хозяйство, государство, нравственность, воспитание — все стороны общественной жизни становятся предметом практического обсуждения и теоретических размышлений. Человек перестает быть «вещью среди вещей» и становится «человеком среди людей», воспринимающим мир и себя самого изнутри специфически человеческого (социального и гражданского) опыта. Взаимосвязь вещей, их причинная (формальная, материальная и целевая) обусловленность, сам характер существования единичной вещи получают свое философское обоснование в единстве понятия («форма», «идея») и бытия. Философия в это время впервые приобретает самостоятельный статус, совмещая в себе одновременно два аспекта: «научный» (образование философских понятий — «первооснов бытия») и «воспитательный» (образование) человека — «идеального гражданина»). Тожество этих моментов легло в основание первых философских систем — Платона и Аристотеля. К числу отдельных характерных особенностей классической греческой философии принадлежат: отождествление знания и добродетели, различение «права и правды природы» («фюсис») и «права и правды закона» («номос»), утверждение, что «человек является мерой всех вещей» и др.

3. **Эллинистический** период подразделяется на два этапа: 1) ранний эллинистический: с конца IV в. до конца I в. до н. э.; 2) поздний эллинистический (или греко-римский): с конца I в. до н. э. по VI в. н. э. В это время происходят упадок греческих городов-государств и утрата Грецией политической независимости. Вместо прежних форм государственной власти появляются новые — эллинистические монархии и Римская империя. «Эллинистический» человек престаает быть гражданином родного полиса и становится «космополитом» — представителем «мирового гражданства». Для всего периода характерным является рассмотрение философских проблем познания и бытия

с целью определения норм и стандартов «правильной жизни». «Понятийный» характер мышления сменяется «ценностной установкой»: вещь из понятия превращается в ценность. Ценность и достоверность самого мышления ставятся под вопрос. Философия из всеобщей науки перерастает в «научную дисциплину», или в ряд соответствующих «дисциплин» — логику, физику, этику. На раннем этапе эллинистической эпохи поиски нового мировоззрения вызвали к жизни многочисленные философские школы и острую борьбу между ними (стоики, киники, эпикурейцы, академики, перипатетики, скептики). В эпоху позднего эллинизма обнаруживаются попытки примирить враждующие доктрины, выработать универсальное мировоззрение, — создаются эклектические учения, в конце концов поглощаемые неоплатонизмом.

«Досократики» — термин историко-философской науки Нового времени, обозначающий неоднородную совокупность философов архаической Греции VI — V вв. до н. э., а также ближайших преемников этих философов, принадлежавших к IV в. до н. э. и не затронутых действием новой, классической («сократической») философской традиции.

Философия «досократиков» развивалась как на востоке Эллады — в ионийских городах Малой Азии, так в западной ее части — в греческих колониях Южной Италии и Сицилии (так называемой «Великой Греции»). Для восточной, «ионийской», традиции характерным является эмпиризм, своеобразный натурализм, исключительный интерес к многообразию и специфике вещного мира, вторичность антропологической и этической проблематики. К этой ветви «досократической» философской традиции принадлежат, например, милетская школа, Гераклит и Анаксагор. Для западной, «италийской», ветви «досократической» философии характерны прежде всего специфический интерес к формальной и числовой составляющим мира вещей, логицизм, опора на доводы разума и рассудка, утверждение онтологической и теоретико-познавательной проблематики в качестве фундаментальных для философской науки. К этой ветви «досократической» философии, в первую очередь, принадлежат пифагорейцы, элейская школа и Эмпедокл.

В центре внимания всей философии «досократиков» — космос (греч. κόσμος — «миропорядок»), «мир» — в значении структурно организованной и упорядоченной целостности вещей. Космос не вечен и происходит во времени, буквально «имеет начало», рождаясь на свет из предшествующего ему беспорядка (хаоса). В качестве ставшего, произошедшего бытия космос в учениях «досократиков» одновременно берется в двух рассмотрении: космологическом (отражающем структуру и целостность мироздания в статике) и космогоническом (представляющем мировое устройство в его динамике). На стыке этих двух дисциплин возникает центральная тема «досократической» философской мысли — «природа» (греч. φύσις) — в значении естества, характера, внутренней сущности всех вещей, являющейся также порождающим принципом их бытия. Коренной проблемой ранней греческой философии была проблема нахождения первоосновы сущего, т. е. чего-то неизменного, устойчивого, постоянного, что служит источником или субстратом всех вещей, но как бы скрыто под внешней оболочкой изменчивого мира явлений. Вот почему Аристотель впоследствии всех предшественников Сократа назовет «фисиологами», т. е. букв. «толкователями природы». Другой характерной чертой «досократической» (доплатоновской) философии является отсутствие четкого различия «материального»

и «идеального». Человек и социальная сфера в учениях «досократиков» не выделяются в качестве самостоятельных тем для размышления: космос, общество и индивид подчинены действию одних и тех же законов. Важнейший из этих законов, «закон справедливости», был сформулирован Анаксимандром Милетским (6 в. до н. э.): «А из чего происходят сущие вещи, туда и гибель их идет по роковой задолженности, ибо они несут наказание и платят друг другу взыскание за нечестие, согласно порядку времени» (Анаксимандр, фр. 1). Натурфилософское содержание текста Анаксимандра не случайно представлено на языке гражданско-правовых отношений. В большинстве своем «досократики» были всегда непосредственно связаны с жизнью родного полиса (города-государства) и выступали в качестве государственных деятелей (Фалес, Пифагор, Эмпедокл), основателей колоний (Анаксимандр), законодателей (Парменид), флотоводцев (Мелисс) и т. д.

Древнейшей греческой научно-философской школой является школа, образовавшаяся в Милете, крупнейшем торгово-ремесленном и культурном центре Ионии, на западном берегу п-ва Малая Азия в VI в. до н. э. Милетская школа (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен) была преимущественно естественно-научной и ставила целью описывать и объяснять мироздание в его эволюционной динамике: от происхождения Земли и небесных светил до появления живых существ. Само рождение космоса мыслилось происходящим спонтанно (произвольно) из единого правещества — вечного и бесконечного в пространстве. Боги народной религии милетцами отождествлялись с «бесчисленными мирами» (Анаксимандр), стихиями и светилами (Анаксимен); утверждался всеобщий характер физических законов; традиционное разделение небесного («божественного») и земного («человеческого») впервые было поставлено под вопрос. С милетской школы начинается история европейской математики (геометрии), физики, географии, метеорологии, астрономии и биологии.

Согласно философской доктрине **Фалеса Милетского** (ок. 640 — ок. 546 гг. до н. э.), «все произошло из воды» (т. е. вода является первоначалом всего существующего), «земля плавает на воде, подобно куску дерева» (этим Фалес объяснял природу землетрясений), и «все в мире одушевлено» (или «полно богов»), — в частности, по утверждению древних, Фалес приписывал душу магниту, притягивающему железо. «Быть», согласно Фалесу, значит «жить»; все, что существует, живет; жизнь предполагает дыхание и питание; первую функцию выполняет душа, тогда как вторую — вода (исходное правещество всех сущих вещей, аморфное и текучее). Предание изображает Фалеса купцом и предпринимателем, изобретателем и инженером, мудрым политиком и дипломатом, математиком и астрономом. Согласно одной легенде, Фалес впервые сумел предсказать полное солнечное затмение (28 мая 585 г. до н. э.).

Согласно другой, он первым из греков начал доказывать геометрические теоремы. Как сообщают античные авторы, им были доказаны следующие положения: 1) круг делится диаметром пополам; 2) в равнобедренном треугольнике углы при основании равны; 3) при пересечении двух прямых образуемые ими вертикальные углы равны и, наконец, 4) два треугольника равны, если два угла и одна сторона одного из них равны двум углам и соответствующей стороне другого. Фалес также первый вписал прямоугольный треугольник в окружность.

Анаксимандр (ок. 610 — ок. 540 гг. до н. э.) был вторым представителем милетской философской школы. Древние называли его «учеником», «товари-

щем» и «родственником» Фалеса. Свое учение Анаксимандр изложил в сочинении «О природе», которое можно рассматривать в качестве первого в истории греческой философии научного произведения, написанного прозой (Фалес ничего не писал). В отличие от своего предшественника, источником бытия всех сущих вещей Анаксимандр полагал не воду, а некое вечное и беспредельное (греч. *ἄπειρον* — «бесконечное», «беспредельное») начало, среднее между воздухом и огнем, которое он называл «божественным», и которое, по его утверждению, «всем управляет». Возникновение космоса Анаксимандр представлял себе следующим образом. В недрах исходного беспредельного первоначала сперва возникает как бы «зародыш» будущего миропорядка, в котором влажное и холодное «ядро» оказывается окруженным огненной «оболочкой». Под воздействием жара этой «оболочки» влажное «ядро» постепенно высыхает, причем выделяющиеся из него пары раздувают «оболочку», которая, лопаясь, распадается на ряд «колец» (или «ободов»). В результате этих процессов происходит образование плотной Земли, имеющей форму цилиндра («усеченной колонны»), высота которого равняется трети диаметра основания. Существенно, что этот цилиндр не имеет опоры и покоится неподвижно в центре космической сферы. Звезды, Луна и Солнце (именно в этой последовательности) находятся от центра «ядра» на расстояниях, равных 9, 18 и 27 радиусам Земли; эти светила представляют собой отверстия в темных воздушных трубках, окружающих вращающиеся огненные кольца. Живые существа, по мнению Анаксимандра, зародились во влажном иле, некогда покрывавшем Землю. Когда Земля начала высыхать, влага скопилась в углублениях, образовавших моря, а некоторые животные вышли из воды на сушу. Среди них были рыбообразные существа, от которых впоследствии произошли «первые люди».

Возникновение и развитие мира Анаксимандр считал периодически повторяющимся процессом: через определенные промежутки времени, вследствие полного высыхания влажного и холодного мирового «ядра», космос опять поглощается окружающим его беспредельным началом («вечной и нестареющей природой»). При этом Анаксимандр признавал одновременное сосуществование бесчисленного множества миров (космосов) — структурно организованных частей единого протокосмического правещества. По свидетельству древних авторов, Анаксимандр был первым из греков, кто сконструировал солнечные часы (т. н. «гномон») и начертил на медной табличке географическую карту Земли, на которой вся «ойкумена» (греч. *οἰκουμένη* — букв. «обжитая людьми территория») распадалась примерно на две равные части — Европу и Азию.

Последним представителем милетской философской школы был **Анаксимен** (ок. 585 — 528 / 525 гг. до н. э.). Античные авторы называли его «учеником и преемником» Анаксимандра. Согласно Анаксимену, все вещи происходят из воздуха (греч. *ἀήρ*) — либо путем его разрежения за счет нагревания, либо путем сгущения, приводящего к охлаждению. Воздушные испарения (туман и т. д.), вздымаясь вверх и разрежаясь, превращаются в огненные небесные светила. Наоборот, твердые вещества (земля, камни и т. д.) суть не что иное, как сгустившийся и застывший воздух. Воздух находится в непрестанном движении и изменении. Все вещи, согласно Анаксимену, являются той или иной модификацией воздуха. Земля представляет собой уплотнение воздуха и находится в центре космической полусферы; она имеет «столообразную форму» (т. е. форму трапеции) и покоится на подпирающих снизу воздушных

массах. Солнце, по выражению Анаксимена, «плоско, как лист», а звезды «вбиты» в «ледяной» небосвод наподобие гвоздей. Планеты — это воспламененные «листья», плавающие в воздухе. Когда в одном месте собирается слишком много воздуха, из него «выжимается» дождь. Ветры, возникающие из смешения воды и воздуха, «несутся подобно птицам». Небесный свод движется вокруг Земли наподобие «шапочки, поворачивающейся вокруг головы». Солнце и Луна никогда не заходят за горизонт, а совершают полет над Землей, скрываясь попеременно за ее северной, «приподнятой» частью.

Иначе «природу вещей» трактовали пифагорейцы, ученики и последователи **Пифагора Самосского** (ок. 570 — ок. 497 гг. до н. э.). Пифагор, сын Мнесарха, искусного камнереза, родился на о. Самос ок. 570 г. до н. э. В юности Пифагор слушал Анаксимандра Милетского и учился у Ферекида Сиротского, который, по свидетельству Цицерона, «впервые сказал, что души людей бессмертны» (Цицерон. Тускуланские беседы, I, 16, 38). По преданию, он побывал также в Египте и Вавилоне, где познакомился с математикой и астрономией. Ок. 532 г., бежав от тирании Поликрата Самосского, Пифагор прибывает в г. Кротон (Южная Италия), где создает религиозно-философское братство со строгим уставом и общностью имущества. Авторитет Пифагора как мудреца и учителя был настолько велик, что по прошествии нескольких лет власть в Кротоне и во многих других городах Южной Италии и Сицилии перешла в руки учеников Пифагора — пифагорейцев. Впоследствии в результате восстания, охватившего всю страну, Пифагорейский союз был разрушен, члены его перебиты, а сам Пифагор бежал в Метапонт, где и скончался ок. 497 г. до н. э.

О Пифагоре рассказывали чудеса. Белый орел слетал к нему с неба и позволял себя гладить. Переходя в брод реку Сирус, он сказал: «Здравствуй, Сирус!» И все слышали, как река прошумела в ответ: «Здравствуй, Пифагор!» В один и тот же час его видели в Кротоне и в Метапонте, хотя между этими городами — неделя пути. Говорили, что он сын Аполлона или Гермеса, что у него золотое бедро, что он помнит о прошлых своих воплощениях. Согласно преданию, обучение в Пифагорейском союзе длилось пятнадцать лет. Первые пять лет ученики могли только молчать. Вторые пять лет ученики могли только слышать речи учителя, но не видеть его. И только последние пять лет ученики могли беседовать с Пифагором лицом к лицу. Пифагорейцы старались не называть Пифагора по имени, предпочитая о нем говорить — «Тот самый муж» или «Сам». Пифагор ничего не писал, но подобно «семи мудрецам», неоднократно давал устные наставления, правда, загадочные и нуждавшиеся в расшифровке — акусмы (греч. *ἄκουσμα* — «устное изречение»), например: «Что упало, не поднимай» — перед смертью не цепляйся за жизнь; «Через весы не шагай» — соблюдай меру во всем; «Не разламывай хлеба надвое» — дружбы не разрушай; «По торной дороге не ходи» — не потворствуй желаниям толпы. Именно Пифагор, по легенде, был автором слов «космос» и «философия».

С точки зрения пифагорейцев, космос и вещи — это не просто материя и вещество, но вещество с определенной структурой, подчиненное соразмерности и числовым отношениям. Пифагор утверждал, что «все есть число», т. е. разумное сочетание величин, составляющих пары противоположностей: предел и беспредельное; нечет и чет; единство и множество; правое и левое; мужское и женское; свет и тьма; добро и зло и т. д. «Предел» обозначал закономерность, совершенство, оформленность, порядок и космос. «Беспредель-

ное» — беспорядок, бесформенность, незаконченность, несовершенство и пустоту. Геометрическим выражением идеи предела был шар, арифметическим — единица, — поэтому космос, согласно учению пифагорейцев, один и сферичен и при этом находится в безграничном пустом пространстве. Возникновение мироздания мыслилось ими как наполнение точки («божественной единицы») пространством (материей, двойкой и пустотой), в результате которого точка получила объем и протяженность. Числовая структура космоса определила характер взаимосвязи вещей и природу каждой единичной вещи. Все происходящее в мире управляется определенными математическими отношениями; задача философа заключается в том, чтобы эти отношения вскрыть. Толчком к такому образу мыслей послужили некоторые закономерности в области музыкальной акустики, открытие которых приписывалось самому Пифагору. В частности, было установлено, что при одновременном колебании двух струн гармоническое звучание получается только в том случае, когда длины обеих струн относятся друг к другу как простые числа — 1: 2 (октава), 2: 3 (квинта) и 3: 4 (кварта). Это открытие послужило импульсом к поиску аналогичных отношений и в других областях, например, в геометрии и астрономии.

К числу отдельных математических разработок пифагорейцев относятся: 1) теория пропорций: по свидетельству древних, ранним пифагорейцам были знакомы арифметическая, геометрическая и гармоническая пропорции; 2) теория четных и нечетных чисел, а именно следующие положения: сумма четных чисел будет четной, сумма четного количества нечетных чисел будет четной, сумма нечетного количества нечетных чисел будет нечетной, четное число минус четное число есть четное, четное число минус нечетное число есть нечетное и др.; 3) теория «дружественных» и «совершенных» чисел: первые — это те, у которых сумма делителей одного равна другому (так, например, число 284 равняется сумме делителей числа 220, а именно: $1 + 2 + 4 + 5 + 10 + 11 + 20 + 22 + 44 + 55 + 110 = 284$, и наоборот), вторые — числа, равные сумме своих делителей ($6 = 1 + 2 + 3$ и $28 = 1 + 2 + 4 + 7 + 14$); 4) доказательства целого ряда геометрических теорем, в том числе известной «теоремы Пифагора»: квадрат, построенный на гипотенузе прямоугольного треугольника, равновелик сумме квадратов, построенных на его катетах; 5) построение пяти правильных многогранников: пирамиды, куба, додекаэдра, октаэдра и икосаэдра; 6) открытие иррациональности $\sqrt{2}$ (или же, в геометрическом выражении, открытие несоизмеримости диагонали квадрата с его стороной), т. е. таких отношений, которые не выражаются целыми числами: впоследствии (в Новое время) это открытие привело к созданию геометрической алгебры.

Многое было сделано пифагорейцами также и в области астрономии. Они первыми высказали идею шарообразности Земли (Пифагор) и установили т. н. правильный порядок планет, расположив их в следующей последовательности: Земля, Луна, Солнце, Венера, Меркурий, Марс, Юпитер, Сатурн. Согласно учению пифагорейцев Гикета и Экфанта (кон. V — нач. IV в. до н. э.), Земля не покоится, а медленно движется или, точнее, вращается («вертится») вокруг собственной оси. С точки зрения **Филолая Кротонского** (ок. 470 — после 399 гг. до н. э.), в центре Вселенной находится некий «срединный огонь», вокруг которого движутся десять небесных тел: Антиземля, Земля, Луна, Солнце, планеты и «сфера неподвижных звезд», т. е. небесный свод. Существование Антиземли, не видимой для человека, должно было, по Филолаю, объ-

яснять природу небесных затмений. Он утверждал: «Все, что познаваемо, имеет число, ибо без него ничего нельзя ни помыслить, ни познать» (Филолай, фр. 4). Трехмерную величину Филолай символически обозначал числом «4» (точка — линия — плоскость — тело), качество вещи и цвет — числом «5», одушевленность тела, по Филолаю, — «6», ум и здоровье — «7», любовь и дружба — «8». Особое место в его философской системе занимало число «10» («декада»), которое выражало предельную полноту и совершенство числового ряда и тем самым являлось универсальной формулой всего бытия. Разумное основание космоса пифагорейцами обозначалось числом «4» («тетрактида»), представлявшимся в виде суммы первых четырех чисел: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, — и содержащим в себе основные музыкальные интервалы: октаву (2: 1), квинту (2: 3) и кварту (3: 4). Руководствуясь формулой «нет движения без звучания», пифагорейцы соотносили движение Солнца, Луны и звезд с тем или иным интервалом, причем высота звучания тел считалась пропорциональной скорости их движения: самый низкий тон был у Луны, самый высокий — у звездной сферы. Впоследствии эта теория получила название «гармонии сфер», или «музыки мира». «Гармония сфер» служила свидетельством сокровенной числовой природы космоса и имела глубокий этический и эстетический смысл. Душа, с точки зрения пифагорейцев, бессмертна и является «демоном», т. е. бессмертным живым существом полубожественного происхождения — либо ведущим блаженную жизнь среди богов, либо пребывающим в метемпсихозе (греч. *μετεμψύχωσις* — букв. «переодушевление»), т. е. в странствии по телам животных и растений. Душа находится в теле «как в могиле» (в соответствии с пифагорейской акусмой: греч. *σῶμα* — *σῆμα*, «тело — могила») и попадает в него в качестве наказания «за грехи»; только в том случае, если душа побывает в трех разных телах, не совершив при этом ни одного злодеяния, она навсегда обретает покой и вечное блаженство. В соответствии с этой теорией пифагорейцы учили об однородности всех живых существ и «очищении» «демона», или души, через вегетарианство. Позднее, в учении Филолая, душа стала считаться «гармонией» разнообразных психических состояний, однако, в отличие от небесной «гармонии», менее совершенной и склонной к «расстройством»; в качестве терапии души в этом случае предназначалась музыка, а в качестве терапии тела — умеренная диета. Близкий к пифагорейцам ученый и врач **Алкмеон** из Кротона (1-я пол. V в. до н. э.) утверждал, что состояние человеческого организма определяется парами противоположных сил или качеств, таких как сладкое и горькое, сухое и влажное, горячее и холодное и т. д. Основным условием здоровья человека Алкмеон считал «равноправие» этих качеств, в то время как «господство» одного члена какой-либо пары над другим приводит к заболеванию. Нарушение равновесия может быть вызвано характером пищи, особенностями воды и свойствами местности, а также другими причинами. Задача врача состоит в восстановлении нарушенного равновесия. По свидетельствам древних, Алкмеон из Кротона был первым в истории европейской науки, кто начал практиковать вскрытие трупов с целью детального изучения строения и функций отдельных органов. Одним из результатов этой практики стало открытие Алкмеоном нервной системы и функций головного мозга, который, согласно его учению, является центром всей психической деятельности человека.

Младшим современником Пифагора был **Гераклит Эфесский** (ок. 540 — ок. 480 гг. до н. э.). Гераклит принадлежал к старинному царскому роду и даже имел наследственный титул жреца-басилевса, от которого, впрочем, от-

рекса впоследствии в пользу младшего брата. В молодости Гераклит утверждал, что ничего не знает, а в зрелом возрасте говорил, что знает все. По свидетельству Диогена Лаэртского (III в. н. э.), он никогда ничему ни у кого не учился, но утверждал, что исследовал самого себя и научился всему у себя (Диоген Лаэртский, IX, 5). Просьбой сограждан дать им законы он пренебрег, сославшись на то, что город уже пребывает во власти дурного правления. Удалившись в святилище Артемиды, он проводил день за днем, развлекаясь с мальчишками игрою в кости, а подступившим к нему удивленным эфесцам сказал: «Чему удивляетесь, негодяи? Разве не лучше мне здесь оставаться и заниматься вот этим, чем с вами участвовать в управлении государством?» Гераклит написал только одно сочинение и, по преданию, посвятил его в храм Артемиды Эфесской. Книга была написана сложным метафорическим языком, с намеренной многозначностью, притчами и загадками, за что впоследствии Гераклит получил от читателей прозвище «Темный». По легенде, Сократ, когда прочитал сочинение Гераклита, сказал о нем следующее: «Что я понял — прекрасно; чего не понял, наверное, тоже; только нужно поистине быть глубоководным ныряльщиком, чтобы понять в ней все до конца» (Диоген Лаэртский, II, 22). Сочинение Гераклита состояло из трех разделов: «О Вселенной», «О государстве», «О богословии», и называлось античными авторами по-разному: «Музы», «Единый порядок строю всего», «О природе». До нашего времени сохранилось более 100 фрагментов-цитат. Уже после смерти Гераклит получил прозвище «Плачущий», «ибо каждый раз, как Гераклит выходил из дому и видел вокруг себя такое множество дурно живущих и дурно умирающих людей, он плакал, жалея всех» (Сенека. О гневе, II, 10, 5).

В качестве первоосновы вещей Гераклит выбрал огонь. «Этот космос (порядок, греч. κόσμος), — говорит Гераклит, — один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами погасающим» (Гераклит, фр. 51. Здесь и далее — пер. А. В. Лебедева, с изменениями С. А. Мельникова и Д. В. Бугая, порядок фрагментов Гераклита указан также по изданию А. В. Лебедева). Огонь в философии Гераклита — не столько одна из мировых стихий, сколько образ вечного движения и изменения. Периоды «возгорания» и «угасания» огня чередуются друг за другом, и это чередование продолжается вечно. При «угасании» («путь вниз», по Гераклиту) огонь превращается в воду, а та переходит в землю и воздух; при «возгорании» («путь вверх») из земли и воды исходят испарения, к числу которых Гераклит причислял и души живых существ. Души вовлечены в круговорот космических элементов, вместе с ними «восходят» и «заходят». «Душам смерть — воды рождение, воде смерть — земли рождение, из земли вода рождается, из воды — душа» (фр. 66). Испарения имеют различный характер: светлые и чистые превращаются в огонь и, подымаясь вверх и скапливаясь в круглых вместилищах («чашах»), воспринимаются людьми как Солнце, Луна и звезды; темные и влажные испарения являются причиной дождя и туманов. «Сухая душа, — говорит Гераклит, — мудрейшая и наилучшая» (фр. 68). Попеременным преобладанием тех или иных испарений объясняется смена дня и ночи, лета и зимы. Солнце — «не шире человеческой ступни», а затмения происходят по той причине, что небесные «чаши» поворачиваются к Земле своей выпуклой, темной стороной. «Все обменивается на огонь, и огонь на все, подобно тому как все вещи обмениваются на золото и золото на все вещи» (фр. 54). Гераклит учил о безостановочной изменчивости вещей, их «текучести»; в сознание последу-

ющих поколений он вошел прежде всего как философ, учивший, что «все течет» (греч. πάντα ῥεῖ). «На входящих в одну и ту же реку набегают все новые и новые воды», — писал Гераклит (фр. 40).

Важнейшим положением его философской доктрины было то, что «путь вверх и путь вниз — один и тот же» (фр. 33), и что мудрость заключается в том, чтобы «все знать как одно» (фр. 26). Гераклит, подобно пифагорейцам, считал, что все в мире состоит из противоположностей, однако при этом не «сочетающихся» между собой, а противоборствующих и «сражающихся» друг с другом. «Должно знать, что война общепринята, что вражда и есть справедливость, и что все возникает через вражду и за счет другого (χρεών)» (фр. 28). «Война — отец всех и царь всех: одних она объявила богами, других — людьми, одних сотворила рабами, других — свободными» (фр. 29). Взаимодействием и борьбой противоположностей определяется существование каждой вещи и любого процесса в мироздании. Действуя одновременно, эти противоположно направленные силы образуют напряженное состояние, которым и определяется внутренняя гармония вещей. Эту «гармонию» Гераклит называет «тайной» и говорит, что она «лучше явной», пифагорейской (фр. 9). Для выражения этой «тайной гармонии» Гераклит использовал слово, ставшее впоследствии знаменитым — «логос» (греч. λόγος — «слово», «речь», «условие», «договор», «положение», «определение», «счет», «отчет», «соотношение», «соразмерность», «разум», «разумное основание», «причина», «мнение», «рассуждение», «предположение», «закон», «понятие», «смысл»). «Вот этот Логос, — говорит Гераклит, — истинно сущий вечно люди не понимают»; «все происходит в согласии с вот этим Логосом, но, люди подобны незнающим» (фр. 1); «и с тем логосом, с которым они в самом непрестанном общении, с ним же они в постоянном разладе» (фр. 4).

«Логос» обозначает у Гераклита, с одной стороны, разумный закон, управляющий мирозданием и задающий, определяющий космосу меру его «возгорания» и «угасания»; с другой — такое знание о вещах, согласно которому вещи являются частью общекосмического процесса, т. е. даны не в статике своего состояния, а в динамике перехода. «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, одни живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают» (фр. 47). Отдельное (частное) знание о единичных вещах, — «многознание», по Гераклиту, — заведомо ложно и недостаточно, так как оно («многознание») «не научает уму» (фр. 16). «Учитель большинства — Гесиод: про него думают, что он очень много знает, — про того, кто не знал даже дня и ночи! Ведь они суть одно» (фр. 43). Люди живут так, как если бы у каждого из них имелось свое особое сознание (фр. 23). Они подобны спящим, ибо каждый спящий живет в своем собственном мире, тогда как у бодрствующих существует один общий мир. Возможно, что знаменитый фрагмент 94 («Для человека демон — это нрав и характер») свидетельствует о полемике Гераклита с пифагорейским представлением о «демоне» (δαίμων) как о бессмертном носителе личностного начала, которое может сохранять свое самотождество, даже переселяясь в другие тела. «Человек, — писал Гераклит, — это свет в ночи: вспыхивает утром, угаснув вечером. Он вспыхивает к жизни, умерев, подобно тому как вспыхивает к бодрствованию, уснув» (фр. 48).

Значительный резонанс имело учение **Ксенофана Колофонского** (ок. 570 — после 478 гг. до н. э.), философа и поэта-рапсода (исполнителя песен на поэтических состязаниях), предвосхитившего, в частности, критику Гераклитом пифагорейской теории «переселения душ». Ксенофан посвятил Пифагору одну из своих сатирических эпиграмм:

Раз он проходит и видит: визжит от побоев собачка.
 Жаль ему стало, и он слово такое изрек:
 «Полно! Не бей! В этом визге покойника милого голос:
 Это родной мне щенок, друга я в нем узнаю».
 (Ксенофан, фр. 7. Пер. С.Я. Лурье).

В целом учение Ксенофана состояло из двух тесно связанных между собой частей: «отрицательной» (критики традиционных греческих религиозных представлений) и «положительной» (учения о едином самотождественном боге, пребывающем во Вселенной). Основными объектами критики Ксенофана были поэмы Гомера и Гесиода, признаваемых в качестве выразителей «общего мнения» о природе «небесного» и «земного»:

Все про богов сочинили Гомер с Гесиодом совместно.
 Что только срамом слывет и позором что люди считают, —
 Будто воруют они, совершают и блуд и обманы.
 (Ксенофан, фр. 11. Пер. С.Я. Лурье).

Людям свойственно, по утверждению Ксенофана, представлять себе то, что превыше их понимания, по собственному образцу: так, например, люди считают, что боги рождаются, имеют человеческий облик и носят одежду (фр. 14); эфиопы на юге рисуют богов чернокожими и с приплюснутыми носами, фракийцы на севере — рыжими и голубоглазыми (фр. 16).

Нет, если б руки имели быки, или львы, или кони,
 Иль рисовали руками и все создавали, что люди,
 Стали б тогда и богов рисовать они в обличье сходном —
 Кони — подобных коням, а быки — как быков, и фигуры
 Создали б точно такие, какие имеют и сами.
 (Ксенофан, фр. 15. Пер. С.Я. Лурье).

Традиционной антропоморфической и политеистической религии Ксенофан противопоставил монотеистическую концепцию, основанную на представлении о едином боге, вечном и неизменном, ни в чем не похожем на смертные существа. «Один бог, наивеличайший среди богов и людей, не похожий на смертных ни телом, ни разумом» (фр. 23). Он «весь целиком видит, весь целиком мыслит и весь целиком слышит» (фр. 24). Он пребывает неподвижным, ибо «ему не пристало двигаться то туда, то сюда» (фр. 26), и одной лишь «силой ума» он «все потрясает» (фр. 25). Бог Ксенофана, по всей вероятности, отождествляется с воздухом, наполняющим космос, и пребывает во всех вещах. Верхняя граница земли «у нас под ногами и касается воздуха», в то время как нижний конец «в бесконечность уходит» (фр. 28). По утверждению Ксенофана, «все из земли и в землю все умирает» (фр. 27). «Все есть земля и вода, что рождается и прорастает» (фр. 29). Суша периодически погружается в море, и при этом все существа погибают, а при отступлении воды рождаются вновь. Только бог, по Ксенофану, обладает высшим и абсолютным знанием, тогда как людское (обычное) знание никогда не выходит за пределы отдельного «мнения» и целиком строится на догадках (фр. 34).

Учение Ксенофана оказало влияние на становление элейской философской школы (Парменид, Зенон Элейский, Мелисс), получившей свое назва-

ние от г. Элеи, греческой колонии на западном побережье Южной Италии. Основателем школы был **Парменид** (род. ок. 540 / 515 г. до н. э.). По свидетельствам древних авторов, Парменид сначала учился у Ксенофана, а потом прошел выучку у пифагорейца Аминия. Свои воззрения он изложил в поэме, состоящей из двух частей и мистического вступления, написанного от лица безымянного «юноши». Во вступлении описывается его полет на колеснице в сверхчувственный мир через «врата дня и ночи» от «тьмы» невежества к «свету» абсолютного знания. Здесь он встречается богиню, которая открывает ему «как бестрепетное сердце совершеннокруглой Истины, так и мнения смертных, в которых нет истинной достоверности» (фр. 1, 28 – 30). Соответственно этому в первой части поэмы излагается учение об истинном умопостижаемом «бытии» (греч. τὸ εἶναι, τὸ ὄν, ἔστι — «бытие», «то, что есть», просто «есть»), которое чуждо мнению смертных («путь истины»); во второй части Парменид рисует наиболее правдоподобную картину обманчивого мира явлений («путь мнения»).

Изначально для Парменида теоретически мыслимы два допущения: 1) нечто «есть и не может не быть», — это есть «сущее» и «бытие» (существующее с необходимостью); 2) нечто «не есть и может не быть», — это «не-сущее» и «не-бытие» (не существующее с необходимостью). Первое допущение приводит на «путь убеждения и истины»; второе должно быть сразу отброшено как «совершенно непознаваемое», ибо «то, чего нет, нельзя ни познать, ни высказать» (фр. 2). Отрицание существования чего-либо предполагает знание о нем и тем самым — его реальность. Отсюда выводится принцип тождества бытия и мышления: «Мыслить и быть — одно и то же» (фр. 3); «одно и то же мышление и то, о чем мысль, ибо без сущего, в котором она высказана, тебе не заставить мышления» (фр. 8, 34 – 36). «Небытие» — немыслимо, и «то, чего нет» — невозможно. Допущение наряду с «бытием» существование «небытия» имеет своим результатом «путь мнения», т. е. приводит к недостоверному знанию о вещах — «тех или иных», существующих «так или иначе». С точки зрения Парменида, необходимо, не доверяя ни «мнениям», ни ощущениям, признать истинно верным путь «есть». Из этого «есть» с необходимостью проистекают все главные характеристики истинно сущего бытия: оно «не возникло, неуничтожимо, целокупно, единственно, неподвижно и нескончаемо во времени» (фр. 8, 4 – 5). То, что «бытие» не возникло и не может погибнуть, непосредственно следует из невозможности небытия, из которого «бытие» могло бы «родиться», или в которое, уничтожившись, «бытие» сумело бы «перейти». О бытии нельзя сказать «было» или «будет», так как «оно есть все вместе, одно, сплошное» (фр. 5, 6). Оно «неделимо» и однородно (фр. 8, 22), так как признание неоднородности и делимости потребовало бы допущения пустоты (т. е. «того, чего нет»). Оно вечно пребывает на одном и том же месте (фр. 8, 29) и «ни в чем не нуждается» (фр. 8, 33).

Вторая часть поэмы Парменида посвящена «мнениям» смертных. Здесь Парменид излагает свою космологию. Мир «мнения» не вполне нереален и ложен: он «смешан» из бытия и небытия, истины и лжи. Смертные, говорит Парменид, различают две «формы» вещей. С одной стороны, это «свет», или «эфирный огонь», светлый, разреженный, всюду тождественный самому себе («бытие»). С другой стороны, это темная «ночь», плотная и тяжелая («небытие»). «Свет» — это «горячее», или огонь; «ночь» — «холодное», или земля (фр. 8, 56 – 59). Все вещи причастны «свету» и «тьме», либо являются смесью того и другого. Вместе с тем «ночь» есть всего лишь отсутствие «света», и утверждение этой «формы» вещей в качестве самостоятельно существующей

является главной и поистине роковой ошибкой смертных. Космос один и со всех сторон окружен сферической оболочкой. Он состоит из ряда концентрических колец, или «венцов», вращающихся вокруг мирового центра. Боги трактуются Парменидом как аллегории небесных светил, стихий, страстей и т. д. Традиционная мифология и религия, с точки зрения Парменида, также является следствием ложного допущения существования небытия, или «множества»: подлинно существует только одно «бытие», а многоликие олимпийские божества — только «мнутся».

Учеником Парменида был **Зенон Элейский** (род. ок. 500 / 490 гг. до н. э.). Зенон был автором книги, включавшей в себя ряд задач, или «апорий» (греч. ἀπορία — «затруднение»), единственной целью которых была защита учения Парменида о «бытии». Зенон подвергал анализу тезисы противников Парменида, — утверждавших, что, например, сущее множественно, а не едино; что движение, возникновение и изменение в мире вещей существуют реально и т. д., — и показывал, что все эти допущения с необходимостью приводят к логическим противоречиям. Античные авторы сообщают, что книга Зенона включала в себя 45 таких «апорий». Самыми знаменитыми были четыре «апории» против движения: «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела» и «Стадий». С точки зрения элеатов, поскольку есть только одно «бытие», то оно тождественно самому себе и, следовательно, неделимо. Вера в реальную множественность вещей и реальность движения является результатом ошибочного допущения, что наряду «с тем, что есть» («бытие»), есть также «то, чего нет» («небытие»), т. е. различие в «бытии», делающее его не одним, а многим, т. е. делимым.

Именно на парадоксе делимости «бытия» (и движения) строятся все четыре задачи Зенона: 1) «Дихотомия» (букв. «деление надвое»): прежде чем пройти половину, необходимо пройти половину этого расстояния, но прежде чем пройти половину, необходимо пройти половину половины и т. д. до бесконечности. Однако «невозможно пройти или коснуться бесконечного числа точек в конечном (определенное) время» (Аристотель. Физика, VI, 2, 233a). Следовательно, движение никогда не начнется и никогда не окончится, — отсюда противоречие; 2) «Ахиллес и черепаха»: «самый быстрый бегун (Ахиллес) никогда не догонит самого медленного (черепахи), поскольку догоняющий должен прежде достичь того места, откуда сдвинулся убегающий, так что более медленный будет всегда чуть впереди» (VI, 9, 239b); 3) «Стрела»: «если всякий предмет покоится, когда занимает равное себе место, а движущийся всегда находится в точке «теперь», то летящая стрела неподвижна» (VI, 9, 239b); 4) «Стадий»: здесь говорится о «равных телах, движущихся по стадиону в противоположных направлениях мимо равных им неподвижных тел», и при этом оказывается, что «половина времени равна двойному», поскольку движущееся тело проходит мимо другого тела, движущегося ему навстречу, в два раза скорее, чем мимо покоящегося. Последняя «апория» основана на игнорировании сложения скоростей при встречном движении; первые три — логически безупречны и не могли быть разрешены средствами античной математики.

Мелисс с острова Самос (род. ок. 480 г. до н. э.) был третьим из представителей элейской философской школы. В сочинении, называвшемся «О природе, или О сущем», Мелисс осуществил попытку свести воедино аргументацию Парменида о едином, неизменном и неподвижном «бытии». К прежним характеристикам истинно сущего «бытия» он прибавил две новые: 1) «бытие»

не имеет границ, поскольку, если бы «бытие» было ограничено, то оно граничило бы с «небытием», но «небытия» нет, следовательно, «бытие» не может быть ограниченным; 2) «бытие» бестелесно: «Если оно существует, — пишет Мелисс, — то оно должно быть одно, а коль скоро оно одно, то не может быть телом. Если бы «бытие» имело объем (толщину), то имело бы также и части, и больше бы не было одним» (Мелисс, фр. 9).

Философское учение элеатов стало своеобразным рубежом в истории ранней, «досократической» греческой мысли. Аргументы элейской школы о свойствах истинного «бытия» казались последующему поколению философов в большей своей части неопровержимыми. С другой стороны, учение Парменида наносило серьезный удар по «ионийской» философской традиции, занимавшейся поиском некой космической первоосновы вещей, источника и начала всего существующего. В рамках предложенной элеатами теории «бытия» никакая искомая взаимосвязь всех вещей не могла получить своего обоснования; даже сам принцип такого обоснования автоматически ставился под вопрос и утрачивал свою очевидность. Выход из создавшегося положения был найден в отказе от поисков какого-то одного порождающего начала и в допущении многих структурных элементов вещей. Эти начала переставали считаться едиными и неподвижными, однако по-прежнему назывались вечными, качественно неизменными, не способными возникать, уничтожаться и переходить друг в друга. Эти вечные сущности могли вступать друг с другом в различные пространственные отношения; бесконечное разнообразие этих отношений обуславливало многообразие чувственного мира. Наиболее выдающимися представителями этого нового направления в греческой философии было последовательно Эмпедокл, Анаксагор и античные «атомисты» — Левкипп и Демокрит.

Учение **Эмпедокла** из Акраганта (Сицилия) (ок. 490 — ок. 430 гг. до н. э.) представляет собой оригинальное сочетание пифагорейских, элейских, а также, отчасти, милетских теоретических построений. Был он личностью легендарной — и политиком, и врачом, и философом, и чудотворцем. По свидетельствам древних, он постоянно — и в жизни и в смерти — стремился во всем походить на совершенное божество: «С золотым венцом на голове, бронзовыми сандалиями на ногах и Дельфийской гирляндой в руках он ходил по городам, желая снискать себе славу как у бессмертных богов» («Суда», под словом «Эмпедокл»). Согласно одной популярной легенде, он сражался с ветрами, иссушавшими землю, и воскрешал из мертвых; согласно другой, почувствовав скорое приближение смерти, он взмошел на раскаленную Этну и бросился вниз, в самое жерло вулкана; лава выбросила на склон его бронзовую сандалию. Сохранилось несколько сотен фрагментов из двух философских поэм Эмпедокла, называвшихся «О природе» и «Очищения».

В основе учения Эмпедокла лежит теория четырех элементов, которые он называет «корнями всех вещей». Это огонь, воздух (или «эфир»), вода и земля. «Корни вещей», по Эмпедоклу, вечны, неизменны и не способны переходить друг в друга. Все прочие вещи получаются вследствие соединения этих элементов в определенных количественных пропорциях. Эмпедокл согласился с тезисом Парменида о невозможности перехода «небытия» в «бытие» и «бытия» в «небытие»: для него «рождение» и «гибель» вещей — лишь неправильно употребляемые имена, за которыми стоит чисто механическое «соединение» и «разъединение» элементов.

...В мире сем тленном
 Нет никакого рожденья, как нет и губительной смерти:
 Есть лишь смешенье одно и размен того, что смешалось, —
 Что и зовут неразумно рождением люди.
 (Эмпедокл, фр. 53. Пер. Г. Якубаниса в переработке М.Л. Гаспарова).

В качестве внешней причины взаимного стремления и отталкивания стихий Эмпедокл постулировал существование двух космических сил — «Любви» (греч. *φιλία*) и «Вражды» (или «Ненависти») (греч. *νεῖκος*), которые он представлял себе нематериальными, но пространственно протяженными. Из этих природных сил первая соединяет («перемешивает») разнородные элементы, тогда как вторая — разъединяет их. Попеременным преобладанием этих сил обусловлен циклический ход мирового процесса.

Речь моя будет двойной: ибо — то прорастает Единством
 Многость, то вновь разделяется рост Единства на Многость.
 Смертных вещей двояко рожденье, двояка и гибель:
 Ибо одно от слиянья Всего и родится и гибнет, —
 И в разделение Всего растет и гибнет другое.
 Сей непрерывный размен никак прекратиться не может:
 То, Любовью влекомое, сходится все воедино,
 То враждою Раздора вновь гонится врозь друг от друга.
 Так, поскольку Единство от Многости вечно родится,
 А разделеньем Единства опять совершается Многость, —
 То возниканье в них есть, но нет в них стройного века.
 Но, поскольку размен сей никак прекратиться не может,
 Вечно постольку они, неизменные, движутся в круге.
 (Эмпедокл, фр. 31, 1 — 13. Пер. Г. Якубаниса
 в переработке М.Л. Гаспарова).

Каждый отдельный космогонический цикл имеет четыре фазы: 1) эпоха «Любви»: все четыре элемента смешаны самым совершенным образом, образуя неподвижный и однородный «шар» (греч. *σφαῖρος*); 2) «Вражда» проникает в «шар» и вытесняет «Любовь», разъединяя разнородные элементы и соединяя однородные; в силу того, что огонь скапливается в одно половине «шара», а воздух (эфир) — в другой, происходит нарушение равновесия, приводящее к вращению мира — сначала медленному, но постепенно ускоряющемуся; этим вращением объясняется, в частности, смена дня и ночи; 3) «Любовь» возвращается, постепенно соединяя разнородные элементы и разъединяя однородные; движение космоса замедляется; 4) четвертая фаза, «зоогоническая», со своей стороны, подразделяется на четыре ступени: 1) во влажном, теплом иле возникают отдельные члены и органы всевозможных существ, которые беспорядочно носятся в пространстве; 2) образуются неудачные сочетания членов, разнообразные, большей частью уродливые существа; 3) возникают «цельноприродные» существа, не способные к половому размножению; и, наконец, 4) зарождаются полноценные животные с половой дифференциацией.

Космос имеет, по Эмпедоклу, яйцеобразную форму, его оболочка состоит из затвердевшего эфира. Звезды имеют огненную природу: неподвижные звезды прикреплены к небесному своду, тогда как планеты свободно парят в пространстве. Солнце Эмпедокл уподобляет огромному зеркалу, которое

отражает свет, испускаемый огненной полусферой космоса. Луна образовалась из сгущения облаков и имеет плоскую форму, получая свой свет от Солнца. Эмпедокл не проводил различия между процессом мышления и чувственным восприятием. Согласно его теории ощущений, от каждой вещи непрерывно отделяются материальные «истечения», которые проникают в «поры» органов чувств. Познание (восприятие) осуществляется в соответствии с принципом: «Подобное познается подобным». Так, например, он считал, что внутренность глаза состоит из всех четырех элементов; при встрече данного элемента с соответствующими ему «истечениями» возникает зрительное восприятие.

Воззрения **Анаксагора** из Клазомен (ок. 500 — 428 гг. до н. э.), близкого друга Перикла, жившего долгое время в Афинах, сформировались под сильным влиянием космологии Анаксимена Милетского и учения Парменида о «бытии». На вопрос, для чего он родился на свет, Анаксагор отвечал: «Для того чтобы созерцать Солнце, Луну и небо». В Афинах Анаксагор был обвинен в государственном преступлении (безбожии), так как осмелился утверждать, что бог Гелиос (Солнце) есть раскаленная глыба; за это его ожидала смертная казнь. Но за учителя заступился Перикл, обратившийся к судьям с вопросом, должны ли они осудить и Перикла. И услышав, что нет, он сказал: «А ведь я — ученик этого человека; не казните его, а отпустите»; смертную казнь заменили изгнанием. Умер философ в Лампсаке (Малая Азия), в окружении учеников. Кто-то из них сокрушался о том, что учитель умирает в изгнании; Анаксагор же, согласно легенде, сказал: «Путь в царство мертвых (Аид) везде одинаков» (Диоген Лаэртский, II, 10 — 16).

Известна первая фраза из единственного сочинения Анаксагора: «Вместе все вещи были, бесконечные и по количеству и по малости» (Анаксагор, фр. 1). Начальное состояние мира, по Анаксагору, представляло собой неподвижную «смесь», лишенную всяческих очертаний. «Смесь» состояла из бесконечно большого числа мельчайших, не видимых глазу и бесконечно делимых частиц, или «семян», всевозможных веществ. Аристотель впоследствии назвал эти частицы «гомемериями» (греч. ὁμομερία — «подобочасти»), т. е. такими структурными элементами бытия, у которых каждая часть подобна другой и одновременно целому (кость, мясо, золото и т. д.). В какой-то момент времени и в каком-то участке пространства эта «смесь» приобрела быстрое вращательное движение, сообщенное ей внешним по отношению к ней источником — «Умом» (греч. nous — «ум», «разум», «мысль»). Анаксагор называет «Ум» «лучшей из всех вещей», которая ни с чем не смешивается, и утверждает, что он «содержит в себе полное знание обо всем и имеет величайшую силу» (фр. 12).

Под действием скорости вращения происходит отделение темного, холодного, влажного воздуха, собирающегося в центре космического вихря, от светлого, горячего и сухого огня (эфира), устремляющегося к его периферии. В дальнейшем из воздуха выделяются более плотные и темные компоненты — облака, вода, земля, камни. В соответствии с принципом «подобное стремится к подобному» происходит соединение сходных «семян», образующих массы, воспринимаемые органами чувств как однородные вещества. Однако полного обособления этих масс произойти не может, поскольку «во всем имеется часть всего» (фр. 6), а каждая вещь только кажется тем, что в ней преобладает (фр. 12). Общее количество вещества всегда остается неизменным, так как «никакая вещь не возникает и не уничтожается, но соединяется из существующих вещей (т. е. «семян») и разделяется» (фр. 17).

Космический вихрь, постепенно замедляясь, в дальнейшем воспринимается как круговращение небесного свода. Земля, образовавшаяся из наиболее плотных и тяжелых веществ, замедлялась быстрее и в настоящее время пребывает неподвижной в центре космоса. Она имеет плоскую форму и не падает вниз, будучи поддерживаемой находящимся под ней воздухом. Небесные светила были оторваны от земного диска силой вращающегося эфира и затем раскались под его воздействием. Солнце — огромная пылающая глыба. Звезды — раскаленные камни. Луна имеет более холодную природу, на ней имеются впадины и возвышенности и, возможно, она обитаема. Анаксагору принадлежит заслуга первого правильного объяснения солнечных и лунных затмений. Ощущения возникают вследствие действия «подобного» на «неподобное»; контрастностью этого действия определяется интенсивность ощущения, — поэтому ощущения всегда относительны и не могут являться источником истинного знания. Но и без них знание невозможно, «так как явления суть видимое обнаружение невидимого» (фр. 21a).

Основатели атомистики **Левкипп** (о жизни его ничего не известно) и **Демокрит** в противовес элеатам утверждали, что «небытие» существует несколько не менее чем «бытие», и это «небытие» есть пустота. Демокрит из Абдеры, сын Гегесикрата, родился ок. 460 г. до н. э. По свидетельству Диогена Лаэртского, Демокрит был сперва «учеником каких-то магов и халдеев, которых царь Ксеркс предоставил его отцу в качестве учителей, когда у него гостил»; «у них-то он еще в детстве перенял науку о богах и звездах. Потом он перешел к Левкиппу» (Диоген Лаэртский, IX, 34). О любознательности Демокрита ходили легенды. Он говорил: «Найти объяснение хотя бы одного явления — отрадней, чем быть персидским царем!» После смерти отца, оставившего ему большое наследство, Демокрит отправился путешествовать и побывал в Египте, Персии, Индии и Эфиопии. Когда он вернулся домой, его привлекли к суду за растрату отцовского состояния. Вместо каких-либо оправданий он прочитал перед судьями главное свое сочинение «Большой мироздатель» и получил за него в награду 100 талантов (1 талант = 26, 2 кг серебра), в честь него были воздвигнуты медные статуи, а после смерти его погребли за государственный счет (IX, 39). Демокрит прожил более 90 лет и умер ок. 370 г. до н. э. Он был весьма многосторонним ученым и плодовитым писателем, автором около 70 сочинений, из которых до нас дошли ок. 300 цитат. Его прозвали «Смеющимся философом», «настолько несерьезным казалось ему все, что делалось всерьез».

Согласно учению Демокрита, пустота разделяет мельчайшие частицы бытия — «атомы» (греч. *ἄτομος* — «неделимый»). «Атомы» отличаются друг от друга величиной, формой и положением; они носятся беспорядочно в пустоте и, соединяясь друг с другом, порождают всевозможные вещи. Эти первоосновы вещей неизменны, невидимы, неделимы и совершенны; их — бесчисленное множество. Причиной движения «атомов», их сцепления и распада является «необходимость», — природный закон, правящий мирозданием. Большие сцепления «атомов» порождают огромные вихри, из которых возникают бесчисленные миры. При возникновении космического вихря прежде всего образуется внешняя оболочка, подобная пленке или скорлупе, которая отгораживает мир от внешнего пустого пространства. Эта пленка препятствует «атомам», находящимся внутри вихря, вылетать наружу и, таким образом, обеспечивает стабильность образующегося космоса. Кружась в таком вихре, «атомы» разделяются по принципу «подобное стремится к подобно-

му»: более крупные из них собираются в середине и образуют плоскую Землю, более мелкие устремляются к периферии. Земля имеет форму барабана с вогнутыми основаниями; вначале она была невелика и вращалась вокруг своей оси, но потом, став плотнее и тяжелее, перешла в неподвижное состояние. Некоторые сцепления «атомов» воспламеняются из-за скорости движения, в результате чего возникают небесные светила. С точки зрения Демокрита, все миры различаются по величине и структуре: в некоторых мирах нет ни Солнца, ни Луны, в других Солнце и Луна больше наших или имеются в большем числе; могут возникать и такие миры, которые не имеют животных и растений и вообще лишены влаги. Миры образуются на разных расстояниях друг от друга и в разное время; одни только еще зародились, другие (такие, как наш) находятся в самом расцвете, а третьи погибают, сталкиваясь друг с другом. Различные виды живых существ (птицы, наземные животные, рыбы) различаются характером «атомов», из которых они построены. Все живое отличается от неживого наличием души, которая, по Демокриту, состоит из мелких округлых подвижных «атомов», подобных «атомам» огня. Душа имеется не только у человека и животных, но также и у растений. Душа сохраняется в теле и увеличивается благодаря дыханию, однако она умирает вместе со смертью тела, рассеиваясь в пространстве. Боги также состоят из «атомов» и потому не бессмертны, однако они представляют собой очень устойчивые соединения «атомов», которые недоступны органам чувств.

Отталкиваясь от учения Эмпедокла о чувственных восприятиях, Демокрит полагал, что от каждого тела во все стороны исходят своеобразные «истечения», представляющие собой тончайшие сочетания «атомов», отклоняющиеся от поверхности тела и несущиеся в пустоте с величайшей скоростью. Эти «истечения» Демокрит называл «образами» вещей. Они попадают в глаза и другие органы чувств и по принципу «подобное действует на подобное» воздействуют на «подобные» им «атомы» в человеческом организме. Все ощущения и восприятия представляют собой результат взаимодействия «атомов», из которых составлены «образы», и «атомов» соответствующих органов чувств. Так, ощущение белого цвета вызывают в глазу «гладкие атомы», черного — «шероховатые»; «гладкие атомы», попавшие на язык, вызывают ощущение сладости, а попавшие в нос — ощущение благовония и т. д. С точки зрения Демокрита, ощущения не бесполезны, а служат исходным этапом на пути к познанию: этот исходный этап Демокрит называл «темным» познанием, противопоставляя его истинному познанию, к которому может привести только разум. Проводя аналогию между устройством человеческого организма и всего мироздания, Демокрит впервые использовал выражения «макрокосм» и «микрокосм».

С Демокритом заканчивается первый период истории греческой философии.

Приблизительно к середине V в. до н. э. в Греции возникают условия для культурного переворота, который в течение нескольких десятилетий затронул все сферы общественной и политической жизни и произвел радикальное изменение в образе мыслей значительной части гражданского населения, а также в самом направлении философских занятий. Главной причиной произошедшего катаклизма стало развитие греческой политической жизни. В период, начавшийся после персидских войн, центр тяжести политической и культурной жизни Эллады перемещается с территории Малой Азии и островов Эгейского моря в континентальную Грецию, возрастает значение Афин, крупнейшего города Аттики — области на юго-востоке Балканского полуострова, поэтому этот период истории Древнего мира называется часто «аттическим». Существовавшие к этому времени сотни греческих полисов (городов-государств) с давних пор обладали различным устройством, занимали различное положение в иерархии военных и экономических союзов, постоянно соперничали между собой в многообразных сферах деятельности. На многочисленные экономические и политические противоречия накладывались противоречия этнические — между дорийским, ахейскими и ионийскими городами. С установлением политической гегемонии Афин интересы многочисленных греческих городов-государств впервые в истории Греции приобретают общее направление — вследствие роста гражданского самосознания и актуальности обоснования собственной политической идентичности. Результатом развития всех указанных противоречий стало резкое усложнение внутренней ситуации в греческих городах, активизация всей политической и вообще человеческой жизни.

Прежде всего это коснулось самих Афин: здесь впервые политика становится делом каждого гражданина, наиболее важным моментом его повседневного существования. «Человек есть животное политическое», — утверждал Аристотель.

В это время, когда человек, его специфически человеческий опыт поневоле становится «мерой вещей», появляются первые теоретики нового мироотношения — софисты, букв. «специалисты по мудрости», — платные преподаватели красноречия, политической добродетели и всевозможных знаний, считавшихся необходимыми для активного участия в гражданской жизни. К «старшим софистам» (2-я пол. V в. до н. э.) традиционно относят Протагора, Горгия, Гиппия, Продика, Антифонта, Крития. К «младшим софистам» (1-я пол. IV в. до н. э.) принято причислять Ликофрона, Алкидаманта и Фрасимаха.

«Наполовину философы, наполовину политики» (Продик Кеосский), софисты поставили целью своих занятий не разгадывание тайн природы, а постижение человека во всем его своеобразии. Главный принцип софистики был сформулирован самым старшим из них — **Протагором Абдерским** (ок. 480 — 410 гг. до н. э.), учеником Демокрита: «Человек есть мера всех вещей: существующих — насколько они существуют, несуществующих — насколько они не существуют» (Протагор, фр. 1). Принимая учение Гераклита и Парменида об относительности и противоречивости «человеческого» знания, Протагор вместе с тем отказался от традиционного противопоставления этого знания, основанного на чувственном опыте, знанию «божественному», как бы проникающему в скрытую сущность вещей. Нет у вещей никакой «скрытой сущности», есть только сами единичные вещи, данные в ощущениях; однако мир человеческих ощущений противоречив, поэтому, по словам Протагора, «относительно каждой вещи можно выставить два противоположных суждения» (Диоген Лаэртский, IX, 51). «Быть» для софиста значит «являться», поэтому, говорит Протагор, «каким что является мне, таким оно верно для меня, а каким тебе — таким для тебя» (Платон. Теэтет, 151e). Другой знаменитый софист, **Горгий** из Леонтин (ок. 480 — 380 гг. до н. э.), ученик Эмпедокла, в сочинении с парадоксальным названием «О том, чего нет, или О природе» (своеобразной пародии на элейскую метафизику), аргументировал три положения: 1) ничто не существует; 2) если и есть нечто существующее, то оно непознаваемо; 3) если даже оно и познаваемо, то его познание невыразимо и неизъяснимо.

Учения софистов с неизбежностью вступали в конфликт с традиционными религиозными представлениями. Сочинение Протагора «О богах» началось словами: «О богах я не могу знать ни того, что они есть, ни того, что их нет, ни как они выглядят, ибо многое препятствует этому: и неясность предмета, и краткость человеческой жизни» (фр. 4). Афинские граждане обвинили Протагора в безбожии, ему пришлось тайно бежать, и, по легенде, застигнутый в море штормом, он утонул при кораблекрушении. Близкие к софистам Диагор Мелосский и Феодор Киренский, прозванный «Безбожником», прямо отрицали существование богов. Продик Кеосский видел истоки религии в почитании хлеба и вина, солнца, луны и рек, т. е. всего, «что приносит пользу людям» (Продик Кеосский, фр. 4). Критий объявил религию выдумкой, предназначенной для того, чтобы заставить людей соблюдать законы (Критий, фр. 25).

Софисты считали себя знатоками многих вещей: Гипсий обучал астрономии, метеорологии, геометрии и музыке; Горгий был сведущ в вопросах физики; Критий разделял учение Эмпедокла о душе; Антифонт занимался задачей квадратуры круга и пытался объяснять метеорологические явления. Софисты сделали важный шаг к созданию науки о языке: Протагор занимался категориями словоизменения и синтаксисом предложения; Продик заложил основы учения о синонимах. Гипсий гордился тем, что знает не только все науки, но и все ремесла: сам себе выткал плащ, окрасил его пурпуром, расшил золотом, стачал сандалии, вытесал посох и выковал перстень. «Царицей наук» для софистов являлась риторика — «искусство убеждать». Горгий, Гипсий и Фрасимах славились, прежде всего, своим неподражаемым красноречием. Умение выстроить речь, сделать ее ясной и привлекательной, украсить ее антитезами, аллитерациями, метафорами, придать ей звучность и музыкальность, умение убеждать людей на народных собраниях и управлять на-

строениями толпы, было настолько необходимым в изменившейся политической обстановке, что за обучение этому ремеслу софистам платили огромные деньги.

Образцом софистической диалектики могут служить т. н. софизмы — букв. «уловки», задачи на то, чтобы найти парадоксальный ход мысли и применить его в качестве средства публичной полемики. Например, «Рогатый»: «То, что ты не терял, ты имеешь; ты не терял рогов; стало быть, ты имеешь рога». Или — «Покрытый»: «Знаешь ли ты, кто стоит перед тобой под покрывалом? Нет? Но это ведь твой отец; значит, ты не знаешь собственного отца». Самым известным софизмом был парадокс под названием «Лжец»: «Критянин сказал: «Все критяне — лжецы»; сказал ли он правду или ложь? Если правду — значит, он тоже лжец — стало быть, он солгал — значит, на самом деле критяне правдивы и т. д.

Так как о каждой вещи, утверждали софисты, можно высказать несколько суждений, противоречащих друг другу, то и каждому доказательству можно противопоставить другое, противоположное, столь же хорошо обоснованное и убедительное. Более сильным окажется то доказательство, которое будет практичнее и насущнее. Нельзя сказать, что такое-то утверждение «более истинно», чем другое, можно сказать только, что оно «полезнее». Законы, обычаи и само государство не были созданы волей богов, а появились когда-то вследствие соглашения между людьми. Отсюда — центральное для софистики различие между, с одной стороны, существующим «по природе» (греч. φύσις — «природа»), и существующим «по закону» (греч. νόμος — «закон») — с другой.

Так, например, Гиппий, по свидетельству Платона, провозгласил, что все люди суть «родственники, свойственники и сограждане — по природе, а не по закону: ведь подобное родственно подобному по природе, закон же — тиран над людьми — принуждает их ко многому, что противно природе» (Платон. Протагор, 337d).

Алкидамант заявлял, что «бог сделал всех свободными, природа никого не сделала рабом» (Схолии к «Риторике» Аристотеля, 1373b); Антифонт и Ликофрон отвергали преимущество знатного происхождения; Фрасимах определял справедливость как «то, что пригодно сильнейшему» (Платон. Государство, I, 338c), и утверждал, что каждая власть устанавливает свои законы, полезные для нее самой: демократия — демократические, тирания — тиранические и т. д. С точки зрения софистов, все людские обычаи — условность, и даже самые привычные из них возникли не «по природе», а «по соглашению». Добро и зло, прекрасное и постыдное, истина и ложь суть вещи заведомо относительные, и то, что для одного есть благо — для другого зло, что для одного прекрасно — для другого безобразно, а истина в устах одного — ложь в речах другого.

Иной точки зрения придерживался **Сократ**, «справедливейший из людей» (Платон), который решил — и словом и делом — учить «добродетели как таковой», безотносительно к софистическим частностям и условностям. Сократ, сын скульптора Софрониска и повивальной бабки Фенареты, родился в Афинах ок. 470 г. до н. э. В юные годы Сократ был слушателем Анаксагора и философа Архелая (по прозвищу «Физик») (сер. V в. до н. э.), учившего, в частности, что в природе есть «две причины возникновения — тепло и холод»; что «все животные появились из ила»; и что «справедливое и безобразное существует не по природе, а только в согласии с человеческим установлением».

«Здесь, — говорится об Архелаете у Диогена Лаэртского, — был положен конец физической философии, а Сократ, вслед за этим, дал начало философии нравственной» (Диоген Лаэртский, II, 16). Во время Пелопоннесской войны Сократ участвовал в целом ряде сражений — при Потидее (430 г.), при Делии (424 г.) и Амфиполе (422 г.), где показал себя храбрым и очень выносливым воином. Так, например, однажды в лагере под Потидеей Сократ простоял неподвижно весь день и всю ночь до рассвета. Когда же потом Сократа спросили о причине такого поступка, он ответил: «Я слушал свой внутренний голос». Свой внутренний голос Сократ называл «демонием» (греч. δαίμωνιον — «божество»); он не мог объяснить, что это такое, и только рассказывал, что этот «демоний» постоянно говорит ему, как не следует поступать. Любимым его изречением было: «Познай самого себя». По легенде, сам Дельфийский оракул назвал Сократа мудрецом. Был задан вопрос: «Кто из эллинов самый мудрый?» Оракул ответил: «Мудр Софокл, мудрей Еврипид, а мудрее всех Сократ». Однако Сократ отказался признать себя мудрецом, утверждая при этом: «Я-то ведь знаю лишь то, что я ничего не знаю!» «Все время он жил в Афинах, — пишет Диоген Лаэртский, — и с увлечением спорил с кем попало не для того, чтобы переубедить их, а для того, чтобы доискаться до истины» (II, 22). Был он лыс, приземист, с шишкой на лбу, с глазами навывкат. Жил он бедно, ходил в грубом плаще, ел что попало, объясняя при этом: «Я ем, чтобы жить, а остальные живут, чтобы есть». Гуляя по рынку, Сократ любил повторять: «Как приятно, что есть столько вещей, без которых можно обойтись!» У Сократа было множество учеников, среди которых самые знаменитые — Платон, Ксенофонт, Антисфен, Алкивиад и некоторые другие. «Он первым стал рассуждать об образе жизни и первым из философов был казнен по суду» (II, 20). В 399 г. Сократ был обвинен афинским народным судом (гелиеей) «в том, что не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество; а наказание за то — смерть» (II, 40), и, как следствие, приговорен к смертной казни большинством голосов.

Сократ никогда ничего не писал, и поэтому о его философских воззрениях можно судить только по вторичным источникам, так называемым «сократическим сочинениям» Платона и Ксенофонта, которые были младшими его современниками и одновременно учениками. Добродетель (греч. ἀρετή — «добродетель», «доблесть», «добротность»), с точки зрения Сократа, является высшим и абсолютным благом, составляющим цель человеческой жизни, ибо только добродетель дает счастье. Добродетель состоит в знании добра и действии соответственно этому знанию. Подлинно храбрым является тот, кто знает, как нужно вести себя в опасности, и именно так поступает; подлинно справедливым является тот, кто знает, что подобает делать в делах государственных, и делает именно это; подлинно благочестивым окажется тот, кто знает, что следует делать в религиозных обрядах и таинствах, и поступает именно так и т. д.

«Между мудростью и нравственностью Сократ не находил различия: он признавал человека вместе и умным и нравственным, если человек, понимая, в чем состоит прекрасное и хорошее, руководится этим в своих поступках и, наоборот, зная, в чем состоит нравственно безобразное, избегает его» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, III, 9. Пер. С.И. Соболевского). Добродетель неотделима от знания. Люди поступают безнравственно, заблуждаются и страдают именно потому, что не знают, что есть добро, а что — зло.

Добродетели можно и должно научиться. Однако Сократ не учил добродетели так, как учили софисты, предпочитая речам и наставлениям непосредст-

венный разговор (по-гречески διάλογος, «диалог») с собеседником. Отсюда название его философского метода — диалектика. Диалектика состоит из иронии и майевтики. Ирония (букв. «притворство») в чем-то напоминает софистический способ аргументации, призванный вскрыть внутренние противоречия в речи противника или в исследуемом воззрении. Прикидываясь простачком и утверждая, что сам ничего не знает и ничему научить не может, Сократ предлагал своему собеседнику ответить на ряд вопросов: что есть добро? зло? справедливость? мужество? и т. д. Путем наводящих вопросов и ответов соображения собеседника последовательно доводились до абсурда, в результате чего выявлялись противоречия между словами этого человека и его поступками. На этой основе осуществлялась майевтика (букв. «родовспоможение»): Сократ, любивший сравнивать себя повивальной бабкой, помогал своему собеседнику «разродиться» истиной. В своей философской практике Сократ исходил из того, что каждый человек уже содержит в себе знание истины, но только не осознает ее, пока предложенные ему вопросы не приведут его к противоречию с самим собой, и, как следствие, к признанию своего невежества. Сомнение же в истинности прежних суждений ведет к самопознанию. «Знать самого себя» для Сократа значит действовать в жизни так, чтобы слова не расходились с делами, а для этого необходимо исследовать содержание общих понятий: выяснить, какие поступки людей можно назвать добродетельными, установить, что есть общего в тех или иных поступках, и дать, наконец, определение соответствующего нравственного понятия: мужества, справедливости, благочестия и т. д. «Сократ держался такого мнения: если кто знает, что такое данный предмет, то он может объяснить это и другим; а если не знает, то несколько неудивительно, что он и сам ошибается и вводит в ошибку других. Ввиду этого он никогда не переставал заниматься с друзьями исследованием вопросов, что такое каждый предмет» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV, 6. Пер. С.И. Соболевского).

«Однажды софист Антифонт, желая отвлечь от Сократа его собеседников, подошел к нему и в присутствии их сказал так: Сократ! Я думал, что люди, занимающиеся философией, должны становятся счастливее от этого; а ты, мне кажется, вкушаешь плоды от нее противоположные. Живешь ты, например, так, что даже ни один раб при таком образе жизни не остался бы у своего господина: еда и питье у тебя самые скверные... денег ты не берешь, а они доставляют радость, когда их приобретаешь, а когда владеешь ими, дают возможность жить и приличнее, и приятнее. В других областях знания учителя внушают ученикам желание подражать им: если и ты хочешь внушить своим собеседникам такую мысль, то смотри на себя как на учителя злополучия. Сократ на это ответил: Как мне кажется, Антифонт, ты представляешь себе мою жизнь настолько печальной, что предпочел бы, я уверен, скорее умереть, чем жить, как я... Похоже, Антифонт, что ты видишь счастье в роскошной, дорогостоящей жизни; а по моему мнению, не иметь никаких потребностей есть свойство божества, а иметь потребности минимальные — это быть очень близким к божеству; но божество совершенно, а быть очень близким к божеству — это быть очень близким к совершенству... Когда я слышал такие разговоры, — пишет свидетель этой беседы — Ксенофонт (ок. 444 — ок. 356 гг. до н. э.), — мне казалось, что и сам он — счастливый человек и что слушателей своих ведет к нравственному совершенству» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I, 6. Пер. С.И. Соболевского). В своеобразном единстве практики и теории, жизни и философии, в стремлении выразить сущность поступка че-

рез понятие и понятие претворить в действительность заключается главный смысл философской доктрины Сократа, в этом разгадка его уникального философского опыта.

В начале IV в. до н. э. некоторыми учениками Сократа были основаны новые философские школы, получившие название «сократических». К числу их относятся: 1) мегарская; 2) элидо-эретрийская; 3) киренская и 4) киническая. Мегарская школа была основана **Евклидом** из Мегары (ум. после 369 г. до н. э.), одним из ближайших учеников Сократа. Противники этой школы дали ей прозвище «эристической», а ее представителей называли «эристиками» (т. е. «спорщиками»). Отталкиваясь от учения Парменида о том, что существует только единое «бытие», и от учения Сократа о благе, тождественном добродетели, Евклид утверждал, что «существует одно только благо, называемое различными именами: иногда разумением, иногда богом, а иногда умом и прочими наименованиями, а противоположное благу отрицал, заявляя, что оно не существует» (Диоген Лаэртский, II, 106). Мегарская школа сыграла значительную роль в развитии логики, занимаясь природой логических парадоксов (софизмов) и анализом форм логической импликации (следования).

Мегарец Стильпон отрицал существование общих понятий и утверждал, что тот, кто говорит «человек», не называет ни одного конкретного человека и, следовательно, говорит «никто» (II, 119). Другой представитель школы — Диодор Крон — доказывал тождество бытия в возможности с бытием в действительности (Эпиктет. Беседы, II, 119, 1) и отрицал сам феномен движения: он полагал, что «ничто не движется, но всякий раз оказывается уже продвинувшимся» (Секст Эмпирик, Против ученых, X, 85). Элидо-эретрийская школа была основана **Федоном** из Элиды, искусным спорщиком и учителем красноречия. Эта школа была очень сходной с мегарской и не прибавила от себя никаких оригинальных идей.

Киренскую школу основал **Аристипп** из Кирены (ок. 435 — после 366 до н. э.). Он утверждал, что все существует ради какого-то блага или зла и единственным, что имеет значение, является либо «хорошее», либо «плохое». Поэтому Аристипп отвергал математику, для которой различия между «плохим» и «хорошим» не существует. Природа, по его утверждению, непознаваема, и ее изучение есть занятие невозможное и бесполезное. Человек Аристиппом уподоблялся посаженному городу: он как будто бы пребывает в плену своих ощущений, не получая известий извне. Ощущения суть восприятия наших собственных состояний, а не самих вещей природного мира. Душе могут быть свойственны только два состояния: движение ровное и спокойное (наслаждение) и движение резкое и порывистое (боль). Учение киренаиков гедонистично (греч. ἡδονή — «наслаждение», «удовольствие»): наслаждения объявляются ими целью человеческой жизни, а счастье — совокупностью наслаждений. Богатство само по себе не является благом, а исключительно средством для получения наслаждений. Имущество может быть обременительным для того, кто к нему привязан, поэтому, говорил Аристипп, «нужно иметь столько вещей, сколько можно спасти при кораблекрушении».

Мудрость, с точки зрения киренаиков, заключается в том, чтобы не быть рабом наслаждений, а подчинять их своей разумной воле. Последователь Аристиппа Гегесий, прозванный «Убеждающим умереть», считал совершенное счастье недостижимым, так как «тело наше исполнено многих страданий, а душа разделяет страдания тела и оттого волнуется», поэтому смерть для разумного человека предпочтительна, а жизнь безразлична (Диоген Лаэртский, II, 94).

Основателем школы киников был **Антисфен** Афинский (ок. 455 — ок. 360 гг. до н. э.), ученик софиста Горгия, а затем Сократа. Название школы восходит к слову «собака» (греч. κῶν, род. пад. κυνός), так как киники, по утверждению их врагов, счастье видели в том, чтобы жить, «как собака», т. е. быть «ближе к природе». Философия, с их точки зрения, есть жизненная мудрость, не нуждающаяся ни в каком отвлеченном знании. Антисфен утверждал, что сущность вещи определить невозможно, можно только сказать, что данная вещь имеет те или иные качества. Отсюда — тезис о невозможности противоречия: «Об одном может быть высказано только одно, а именно только его собственное наименование» (Аристотель. *Метафизика*, V, 29, 1024b). Вещь должна обозначаться только ее собственным именем, обозначающим только ее одну.

С этих позиций киники критиковали платоновское учение об «идеях». Согласно Платону, каждая вещь (единичное) является чем-то определенным в силу причастности к той или иной «идее», универсальной сущности (общее), однако, по утверждению киников, об единичном нельзя высказать общее, то есть, к примеру, сказать: «Сократ — человек». Можно сказать только то, что Сократ — это «Сократ», а человек — «этот вот человек» и т. д.

Если истинное понимание вещи сводится к ее «собственному наименованию», то истинное благо есть «собственное благо» каждого человека. Это «благо» — не вещи, не власть, не имущество, не здоровье и даже не жизнь как таковая. Подлинно «собственным» для человека является его внутренняя свобода. Она есть подлинная добродетель, которая заключается в воздержании от наслаждений и нечувствительности к страданиям. Вслед за софистами киники различали природу («фюсис») и людские установления («номос»). Природа, в их понимании, определяет тот минимум, в котором нуждается человек, и служит достаточным критерием нравственного поведения. Все, что считается нормой в человеческом обществе, искусственно и условно, мнения ложны и уводят в сторону от истинного счастья, добродетель и пороки в общепринятом смысле слова — пустые слова. «Народных богов много, а природный — один», — утверждал Антисфен (Цицерон. *О природе богов*, I, 32). Киники осуждали богатство, роскошь и наслаждения, предпочитая этим вещам неприхотливую жизнь, умеренный труд, дающий душевный покой и укрепляющий тело, честную бедность. Учеником Антисфена был **Диоген** Синопский (ок. 404 — ок. 323 гг. до н. э.). Все, о чем говорил Антисфен, Диоген осуществлял на практике. Он бродил по Греции босой, в грубом плаще на голое тело, с нищенской сумой и с толстой палкой. На вопрос, откуда он родом, Диоген отвечал: «Я — гражданин мира». Все его добро заключалось в одной глиняной чашке, да и ту он хватил о камень, увидев однажды, как мальчик пил у реки просто из ладоней: «Мальчик оказался мудрее меня», — сказал Диоген. В Коринфе, где он бывал чаще всего, Диоген поселился в круглой глиняной бочке — пифосе. Кормился на площади подаванием, требуя его как должного. Кто-то заметил ему, что хромым и слепым милостыню подают, а философам нет; Диоген ответил: «Потому, что люди знают: хромыми и слепыми они могут стать, а философами никогда». Он ходил по улицам среди дня с фонарем и кричал: «Ищу человека!» Платон как-то дал знаменитое определение: «Человек есть двуногое животное, лишенное перьев». В ответ Диоген ощипал петуха, принес к нему в школу и сказал: «Вот платоновский человек!» Ему говорили: «Ты ничего не знаешь, а философствуешь!» Он отвечал: «Если бы я лишь притворялся мудрецом, то и это было бы философией!» Он дожид

дней Александра Македонского. Когда Александр был в Коринфе, он пришел посмотреть на Диогена. Тот лежал и грелся на солнце. «Я — Александр, царь Македонии, а скоро и всего мира, — сказал Александр. Что для тебя сделать?» — Отойди в сторону и не заслоняй мне солнце», — ответил Диоген. Александр отошел и сказал друзьям: «Если бы я не был Александром, я хотел бы быть Диогеном» (Диоген Лаэртский, VI, 20 – 81).

Литература

1. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей (Антисфен, Диоген, Кратет, Керкид, Дион). М., 1984.
2. Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985.
3. Васильева Т.В. Комментарии к курсу истории античной философии. М., 2002.
4. Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. I – II. СПб., 1999.
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с греч. М.Л. Гаспарова. 2-е изд. М., 1986.
6. Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. М., 1980.
7. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. М., 2001; Т. 2. М., 1997.
8. Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М.; Л., 1935; перепеч. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М., 1993.
9. Лурье С.Я. Демокрит. Тексты, перевод, исследования. Л., 1970.
10. Маковельский А.О. Софисты. Вып. 1 – 2. Баку, 1940 – 1941.
11. Рожанский И.Д. Анаксагор. У истоков античной науки. М., 1972.
12. Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху Античности. Ранняя греческая наука о «природе». М., 1979.
13. Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.
14. Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подг. А.В. Лебедевым. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989.
15. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб., 1996.

Платон родился в 428/427 г. до н. э. в Афинах. Он принадлежал к древнему аристократическому роду, восходившему к первому афинскому царю Кодру и великому реформатору VI в. до н. э. Солону. В юности Платон посвящал себя поэзии, писал трагедии. Его литературная одаренность видна на многих страницах дошедших до нас сочинений. Однако Платон с его аристократическим происхождением чувствовал себя прежде всего предназначенным к политической деятельности. Как и многие юноши Афин того времени, он искал решения вопроса о справедливом и правильном устройстве государства и устроении жизни граждан. В поисках ответа он натолкнулся на странную фигуру Сократа, который стал для него наставником в жизни и учителем в философии. Несправедливый приговор, осуждение и казнь афинского мудреца окончательно отвращают Платона от карьеры политика. Платон перестает верить в возможность достижения справедливости в греческих государствах того времени. После смерти Сократа ему приходится на некоторое время оставить Афины, античная традиция сообщает о его многочисленных путешествиях, однако эти сообщения не всегда достоверны. В середине 90-х годов IV в. Платон, возвратившись в Афины, организует собственную философскую школу, получившую название Академии, поскольку она располагалась в месте почитания героя Академа.

Академия представляла собой объединение людей, посвятивших себя философской и научной деятельности. В ней занимались проблемами логики, риторики. Академия была крупнейшим математическим центром того времени, поскольку в платоновском понимании философии математика является необходимым условием философского познания. Отсюда знаменитый девиз платоновской Академии «Не геометр да не войдет». Однако Академия была не только центром научным и философским, но и кузницей политических кадров для различных греческих полисов. По мысли Платона, воспитанники Академии должны были внедрять платоновские идеалы общественной жизни в законодательство и практику тогдашней Греции. Сам Платон пытался осуществить свой замысел во время трех своих поездок на Сицилию в Сиракузы: первый раз он ездил к тирану Дионисию Старшему (около 387 г. до н. э.), два других — к его сыну Дионисию Младшему (после 367 г. до н. э.). Эти попытки Платона потерпели неудачу, но до конца своей жизни в 347 г. Платон продолжал думать о справедливом общественном устройстве, возможном только при условии, что во главе государств будут стоять философы.

Проблемы интерпретации. Платон являет собой одну из самых грандиозных фигур в истории философии и человеческой культуры вообще. Вряд ли можно найти мыслителя, который может сравниться с ним по степени влияния на всю последующую философскую, политическую и религиозную

мысль, мыслителя, который и в наши дни становится предметом жарких дискуссий, касающихся самых злободневных вопросов общественной жизни. Воздействием Платона затронуты наиболее значительные философы и ученые Античности, Средневековья, Ренессанса и Нового времени. Платон был известен не только на Западе, но и в Византии, которая и сохранила для нас корпус его сочинений, и на арабском Востоке. Тем не менее, несмотря на это влияние, Платон был и остается великим неизвестным в истории человеческого духа. Несмотря на более чем двухтысячелетнее изучение, исследование и истолкование Платона единого взгляда на его творчество нет и по сей день, а предлагаемые интерпретации порой диаметрально противоположны. Мистик Платон или рационалист, творец мифов или первый европейский логик, идеолог реакционной аристократии или первый коммунист, — ответов на эти вопросы очень много, и они разные. Действительно, этот великий философ и один из лучших европейских художников слова столь глубок и многогранен, что единого взгляда на его творчество, вероятно, так никогда и не появится. Что же делает творчество Платона таким загадочным? На первый взгляд, кажется, что можно в сочинениях Платона выделить определенную совокупность доктрин, что и будет представлять платоновское учение. Например, учение о вечных и неизменных идеях, о всегда изменяющемся мире чувственных вещей, зависящем в своем бытии от этих идей, о бессмертной душе, познающей эти идеи, о ненадежности чувственного познания, об идеальном государстве, о сотворении космоса.

Однако, взглянув на эти учения более внимательно, мы обнаружим, что вполне определенного, догматического утверждения их в платоновских сочинениях найти нельзя, что картина всегда осложняется множеством различных отступлений, обсуждений, рассмотрений и пересмотров, что мы почти всегда имеем дело с исследованием, а не с изложением, что философская ситуация зачастую меняется от одного произведения к другому. В ряде произведений эти, по общему признанию, центральные моменты платоновского учения отсутствуют, в других, например в «Пармениде», теория вечных и неизменных идей подвергается критике и заменяется сложнейшими рассуждениями о природе единого и происхождении из него множества, в третьих («Софист») в неподвижный мир идей допускается движение, а привычные в других диалогах идеи справедливости, красоты, целомудрия заменяются «высшими родами бытия». Душа может быть изображена как простая неделимая вещь («Федон»), а может как состоящее из трех частей целое («Федр», «Государство», «Тимей»). Многие платоновские сочинения заканчиваются апорией, ответа на поставленный вопрос не дается, причем вопросы эти первостепенной важности. Так, «Теэтет», посвященный анализу знания, не дает итогового решения этой проблемы.

Таким образом, в платоновских диалогах трудно найти систематическую философию как единую последовательность непротиворечивых предложений. Это ведет к различным стратегиям истолкования платоновских текстов. Во-первых, можно посчитать, что Платон в течение своей жизни менял взгляды на основополагающие моменты своего учения (эволюционно-генетический подход). В этом случае исследование Платона сосредоточивается на выяснении интеллектуальной биографии великого афинянина. Во-вторых, можно предположить, что нет и не может быть какой-то платоновской системы, существующей вне отдельных диалогов. Тогда нужно оставить попытки говорить о философии Платона, а ограничиться выяснением философии отдель-

ных диалогов. В-третьих, можно полагать, что платоновскую систему следует искать вне диалогов, поскольку в сочинениях Аристотеля и представителей древней Академии есть следы некоей платоновской системы, не тождественной тому, что мы можем найти в диалогах. В-четвертых, можно признать Платона не создателем строгой теории бытия, познания, государства и человека, но вдохновенного визионера, художника и поэта, который не отдает себе отчета в том, что он говорит, и поэтому не выработавшего строго когерентную систему философии. Наконец, можно попытаться найти некую позицию, которая даст возможность увидеть единство платоновской мысли в сложном переплетении различных подходов, высказываний и проблем, когда кажущиеся противоречия станут моментами сложной органической системы. Но для этого нужно постараться не подходить к Платону с нашими собственными критериями, сформированными школьной философией, но постичь платоновскую мысль из нее самой.

Попытаться понять Платона значит еще и отдать себе отчет в том, что способом выражения своей мысли он выбирает диалог¹. Это можно объяснять, конечно, тем, что Платон последовал за другими сократиками (Антисфеном, Эсхином, Эвклидом, Федоном), выбрав тот жанр, который был наиболее распространен среди учеников Сократа, жанр, позволявший передать черты личности и учительства Сократа. Однако даже если первоначально Платон просто воспринимает этот жанр как некую данность, то очень быстро он осознает, что именно этот жанр позволяет ему литературно оформить свое видение философии. Дело в том, что для Платона философия не может быть заключена в мертвое тело книги, истинное бытие философии — в душе, которая беседует либо с самой собой, либо с другой душой. Живая беседа, нацеленная на вполне определенного собеседника, с его неповторимым характером и мнениями, с его сильным или слабым умом, только она может быть, по Платону, философской. Это значит, что письменное слово может только отражать, напоминать уже состоявшийся разговор, оно может быть понято только тем, кто либо этот разговор слышал, либо думал о предметах беседы. Эти напоминания о беседах, которые велись Платоном и его товарищами, и есть платоновские диалоги. Не все диалоги Платона в равной степени диалогичны, многие из них стремятся к монологу («Софист», «Парменид», «Тимей»), другие представляют собой речи («Менексен», «Пир»). Очень редко в диалогах Платона можно найти противостояние экзистенциальных позиций, как в диалогах романов Достоевского, позиций, не приходящих в ходе диалога к тому или иному соглашению («Горгий»). Скорее там присутствует совместный поиск истины ведущим и ведомым, когда первый помудрее и порассудительнее, а второй умен и сообразителен настолько, чтобы следить за ходом рассуждений ведущего. И предпочтение диалогу Платон пронес до конца своей жизни, не понимая, как можно передать живую мысль и живую беседу, насыщенную отступлениями, переходами, переплетением смыслов, в виде обращенного ко всем трактата. Выбор этой формы сделал платоновскую философию очень богатой, вну-

¹ В платоновском корпусе встречаются только два недиалогических сочинения. Это знаменитая «Апология Сократа», передающая защитительную речь Сократа на суде, хотя в этом произведении мы также встречаемся с элементами диалога (беседа Сократа с Мелетом), а также коллекция платоновских писем, об аутентичности которых до сих пор ведутся споры. Можно еще упомянуть об эпитафмах, которые древность приписывала Платону, хотя, скорее всего, они являются подложными.

тренне живой, постоянно обогащающей того, кто подходит к ней с любовью и пониманием. И уж совсем неправильно было бы видеть в форме диалога недостаток Платона, затрудняющий систематическое изложение, нечто внешнее, что нужно постараться выбросить за борт, чтобы остаться с однозначным Платоном, которого якобы без искажений доносят до нас свидетельства Аристотеля и древняя Академия. Великое достижение платоноведения XIX в. — Платон, очищенный от наслоений последующей схоластики платонизма — не должно быть нами потеряно. И никогда не стоит упускать из вида того, что философия Платона — это его беседы, его мысль, отраженные в конкретных диалогах, но при этом не забывать, что при всей неповторимости и непохожести различных диалогов все они написаны одним человеком и говорят о единой мысли и единой философии.

Платоновская философия сложна и многообразна, но у нее есть несколько смысловых центров, вокруг которых и разворачивается богатая внутренняя жизнь платоновской мысли. Справедливость и справедливое общественное устройство, добродетель общественная и индивидуальная, возможность, условия и свойства истинного познания, ступени познания, возможность выражения познания, субъект познания, каким он должен быть, чтобы оно состоялось в его истине, бытие, его области, их взаимоотношение, их связь с познанием — это главные темы платоновской философии, разрабатывавшиеся Платоном не в их изоляции, но в их событии.

Знание. Можно без преувеличения сказать, что проблема знания вырастает у Платона в одну из ключевых проблем философии. Хотя отдельные гносеологические разработки встречаются в досократической традиции, однако в виде достаточно периферийной области исследования. Мысль досократиков интересуется космосом и его законами, рядом с которыми человек и его познание выступает как некий частный случай. После великих софистов (Протагор, Горгий) такое отношение уже было немыслимо, софистическая критика догматических учений прежней натурфилософии показала зависимость мира, представляющего перед нами, от нас самих. Человек как мера всех вещей занимает место самобытного и самозаконного космоса. Кроме того, софисты, разрабатывая основы грамматики, риторики, стилистики, открыли значение языка для познания. Платон не прошел мимо этих открытий, они во многом определили характер его философии. Блистательный расцвет греческой математики платоновского времени также оказал огромное влияние на платоновское понимание познания. Определением точного и неточного познания, понятием гипотезы и многим другим Платон обязан современной ему математике.

Первым кирпичиком в фундаменте теории знания, по Платону, является определение. До определения мы не можем высказать о вещи ничего, ибо как можно сказать, что вещь такая-то, если мы вообще не знаем, что она такое. Определением должна быть схвачена сущность вещи, что она есть сама по себе без привнесения чего-то иного. Если, например, мы определяем добродетель, мы не должны говорить о различных добродетелях, о добродетелях вчерашних и сегодняшних, о добродетелях афинян и спартанцев, мужчин и женщин, мы обязаны сказать, что во всех этих добродетелях заставляет нас говорить о них как о чем-то едином. Определение, схватившее сущность вещи, должно быть одинаково применимо во всех случаях, если удастся найти противоречащий определению пример, оно должно быть отброшено. Следовательно, по Платону, знание является, прежде всего, логическим знанием.

Никакое ощущение не дает нам возможности сказать, что такое вещь, поскольку оно связано только с одним, воспринимаемым здесь и сейчас, предметом, а знание, взыскиваемое Платоном, должно распространяться на все предметы. И здесь перед Платоном встает следующее затруднение. Как возможен поиск определения, та процедура, которая должна всегда совершаться для приобретения знания? Если вообще неизвестно, что такое вещь, как можно начать ее искать и, в конце концов, найти? Ведь даже если мы в ходе исследования нечто обнаружим, как мы узнаем, есть ли это искомое нами? Для ответа на данное затруднение Платон предлагает такое решение. Действительно, если предположить, что знание исчерпывается чувственным опытом нашей жизни, мы никогда не сможем дать абсолютно истинного определения, поскольку нашим ощущениям не даны сущности сами по себе. В таком случае определить что бы то ни было окажется невозможно, а без определения будет невозможно и знать что-либо абсолютным образом. Но истинное и абсолютное знание возможно — это доказывает, по Платону, наличие математического знания — значит, процедура определения должна опираться на нечто, лежащее вне чувственного опыта. Итак, мы можем нечто определить только в том случае, если мы уже знаем определяемую вещь, причем это знание носит полностью внеопытный характер. Мы начинаем исследование и поиск определения только потому, что мы уже обладаем знанием, однако знанием непроявленным, неэксплицированным, наше определение есть выведение этого знания на свет, его разворачивание и проявление. Любой человек имеет душу, в которой есть вся полнота знания, но душа из-за своего контакта с телом это знание забыла, и теперь его нужно припомнить.

Итак, знание начинается с определения сущности, а чтобы дать такое определение нужно предположить уже имеющееся в душе знание всех сущностей, которое затем должно быть развернуто. Истинность такой трактовки знания доказывается, по Платону, тем, что всегда можно путем правильно поставленных вопросов заставить собеседника дать ответ о том, чего он никогда не изучал. Значит, в его душе находятся истинные мнения, которые путем вопрошания могут быть преобразованы в истинное знание. Кроме того, о том, что истинное знание носит внечувственный характер, свидетельствует и сам наш чувственный опыт. В самом деле, в нашем опыте мы сталкиваемся с предметами, обладающими определенными свойствами, например, с круглыми вещами. Однако когда мы называем какую-нибудь чувственно-воспринимаемую вещь круглой, мы хорошо осознаем то, что ее закругленность несовершенна, что всегда можно указать на дефекты, мешающие ей быть полностью круглой. Откуда же у нас есть понятие совершенного круга, спрашивает Платон, если с момента нашего рождения мы имели дело только с дефектными, неполными кругами? Почему все вещи нашего опыта опознаются нами как несовершенно обладающие своими качествами? Это происходит потому, что в нашей душе до всякого опыта есть знание всех сущностей, всех совершенных качеств, которыми мы измеряем чувственно-воспринимаемые вещи и видим их несовершенство. Это значит, что до всякого опыта наша душа, будучи бессмертной, уже обладает истинным знанием, т. е. знанием сущностей, предшествующих и определяющих весь наш опыт. Итак, истинным субъектом знания является бессмертная душа, свободная от контакта с телом и его ощущениями, тело в платоновском учении о знании выступает как помеха и препятствие для познавательной деятельности души, протекающей в сфере чистого мышления. Мышление и знание телу недоступно.

Основное различие в области гносеологии Платон проводит между знанием (ἐπιστήμη) и мнением (δόξα), первое направлено на истинное бытие, второе — на мир становления. Есть еще и невежество (ἄμαθία), но оно устремлено к небытию. Главное отличие мнения от знания заключается в том, что мнение не сопряжено с деятельностью обоснования, оно безотчетно. Мнение может быть и истинным, но оно не может доказать эту свою истинность. Знание, напротив, может всегда дать отчет, дать основание (λόγον δίδοναι), по которому нечто происходит именно так, а не иначе. Поэтому Платон отказывается сохранить имя «знатока» за такими фигурами как софист, ритор, поэт, политический деятель. Они могут правильно говорить о чем-либо, но никогда не могут действительно доказать, что это так.

И область знания, и область мнения делятся Платоном на две части. В сфере мнения есть два вида: вера (πίστις) и уподобление (εἰκασία), в сфере знания — математический рассудок (διάνοια) и чистое мышление или диалектическая способность (διαλεκτικὴ δύναμις). Вера — это та способность, с помощью которой мы познаем вещи мира становления, вещи чувственные. Такие вещи не могут быть познаны логически, они не могут быть доказаны, мы их принимаем на веру. Уподоблением мы познаем разные отражения, которые встречаются в чувственной сфере, отражения в воде и в зеркалах. Эта способность оперировать с призраками и подобиями — самая низшая способность в нашем познании. Знание начинается тогда, когда мы начинаем познавать сверхчувственные предметности, отвлекаясь от вещей видимых и слышимых. Первым отделом сверхчувственного познания, по Платону, является математическое мышление или рассудок. Он познает вещи, которые не даны нам в ощущениях, следовательно, он уже не может быть мнением. Однако его познание Платон считает не вполне чистым по двум основаниям. Во-первых, хотя он мыслит нечувственные вещи, числа, точки, линии, плоскости и т. д., он пользуется для их познания образами и вещами чувственного мира, различными схемами и чертежами. Геометр, рассуждающий о треугольнике вообще, тем не менее чертит на песке какой-то единичный чувственно-воспринимаемый треугольник, и на его примере вырабатывает понятие истинного, сверхчувственного треугольника. Следовательно, математическое мышление все еще не свободно от чувственного материала, оно не является чистым от всего материального познанием. Во-вторых, математическое мышление оперирует с гипотезами, принимая их в качестве пределов «их же не преjdeши», т. е. за такие начала, для которых нет никаких обоснований, следовательно, которые должны быть приняты на веру, что также не соответствует платоновскому идеалу знания как постоянному процессу поиска оснований. Математики, говоря о своих аксиомах, постулатах и определениях, останавливаются, по Платону, слишком рано, не пытаясь найти для всего этого соответствующие основы. Значит, хотя математический рассудок есть уже знание, а не мнение, тем не менее он требует более высокого знания, которое будет его обосновывать и в котором не будет места указанным несовершенствам. Это знание есть диалектическая способность.

Платон вводит в философскую терминологию слово «диалектика» (διαλεκτικὴ τέχνη), которым поначалу обозначалось искусство вести беседу посредством вопросов и ответов, а затем оно стало использоваться Платоном для описания процесса мышления, поскольку мышление — это беседа души с самой собой. Итак, диалектическая способность полностью свободна от какой бы то ни было примеси чувственного, ее движение происходит в сфере чистых понятий или «эйдосов», ей не нужны ни чертежи, ни схемы, ни рисунки. Она полно-

стью абстрактна, т. е. отвлечена от предметов и процессов мира становления. Кроме того, она использует гипотезы не так, как математики, для которых гипотезы — это твердые начала знания. В соответствии с буквальным смыслом греческого слова *ὑπόθεσις* (подставка) диалектик использует их как опорные пункты, от которых возможно дальнейшее движение. Это движение идет все выше и выше, т. е. все более отрываясь от частного эмпирического материала и восходя ко все более общим началам, от видов к родам, пока не достигнет предельной точки восхождения, именуемой у Платона «беспредпосылочным началом» (*ἀρχὴ ἀνυπόθετος*). Это самое высшее, самое абстрактное, самое свободное от всего иного начало, предел знания и бытия. Когда диалектик достигает его, он может уже объяснить все остальное, спускаясь вниз и доходя до самых последних видов сущего.

Итак, диалектическое знание заключается, по Платону, в движении мышления в чистых понятиях. Мышление начинает с видов и движется от них к высшим родам сущего, доходит до беспредпосылочного начала, а от него снова спускается к видам. Начало этого движения коренится в умении увидеть во множестве чувственных индивидов единство, присущее им от их вида, и взойти к этому единству, затем увидеть единый род, к которому причастны все виды, и, наконец, увидеть то единое, которое выступает во множестве родов. Диалектик и есть тот, кто может собрать в своем мышлении множество в единство, Платон называет его «синоптиком», т. е. созерцающим многое вместе. Но диалектик должен уметь совершать и другую процедуру, разделение единства на множество. Платон прекрасно осознавал, что владение абстрактным знанием это еще не все, знание должно быть конкретизировано, переведено от самых высших абстракций к тому пласту бытия, который позволит найти путеводную нить в мире становления. А этот мир ближайшим образом соприкасается с конкретными видами.

Гораздо проще от восприятий прийти к виду «лошадь», чем к виду «непарнокопытное», и к виду «непарнокопытное» проще, чем к виду (на современном языке «классу») «млекопитающие». Поэтому умение делить исходное общее понятие, видеть в нем логические множества — вторая важнейшая сторона диалектического искусства. Диалектика Платона тесно связана с учением о гипотезе, разрабатывавшимся Платоном с некоторыми модификациями в «Федоне», «Государстве» и «Пармениде». По Платону, непосредственное созерцание не может привести к знанию, поэтому нужно, как он выражается, «бежать в рассуждения», т. е. исследовать истину о мире логически. Первый шаг — это предположение самого надежного на данный момент основания. Вторым шагом нужно привести все наши ощущения и рассуждения в соответствие с этим основанием. То, что согласуется с ним, должно считаться истинным, несогласующееся — ложным. Если нам необходимо обосновать само обоснование, мы должны перейти от исходного основания к более общему или высокому, от него перейти к следующему, пока мы не найдем того, что будет достаточным само по себе, и не будет нуждаться в дальнейшей процедуре гипотетического основания. В «Пармениде» гипотетический метод изображен несколько иначе. Предполагая какое-то понятие, мы должны исследовать его не только само по себе, но и в его отношении к иному, причем мы должны предполагать не только его бытие, но и его небытие. Кроме того, здесь же мы должны точно таким же образом исследовать и иное.

Всю свою иерархию знания Платон представил в знаменитом образе пещеры в начале седьмой книги «Государства». Первоначально человек, чуж-

дый наукам и философии, подобен узнику, пребывающему в пещере. Он сидит в одном положении и смотрит на стену пещеры. Над ним в пещере горит очаг, а чуть ниже очага располагается дорога, по которой какие-то люди проносят предметы, тени которых он и видит первоначально на стене. Он не знает ни очага, ни вещей, видя только их тени. Этот узник пребывает в области уподобления, для него истина — тень и образы. Если он сможет освободиться от оков и оглядеться вокруг, он поймет, что его прежняя истина есть только отображение настоящих вещей и огня, светящего в пещере. Тогда от субъективных призраков и иллюзий человек переходит к тому знанию, которое дают науки о чувственном мире, он учится видеть естественные вещи и солнце, природный очаг нашей пещеры. Но при этом, по Платону, ученый-естествоиспытатель не выходит за пределы пещеры, за пределы мнения и веры, ему чуждо понимание истинных причин происходящего в пещере. Он сможет его достичь только тогда, когда он, покинув пещеру, выйдет к настоящим вещам и настоящему солнцу, освещающему их. Тогда он доходит до подлинной реальности. Однако он не может сразу устремить свой взор к солнцу, т. е. постигнуть истинную причину бытия и знания, он должен приучить свои глаза к его свету, взирая на его отражения в воде, на звезды и предметы. Это есть область математического рассудка. Платон видит в математическом знании не самостоятельную ценность, но лишь инструмент для приучения души к истинному знанию, уже не опирающемуся на чувственные образы. Поясняя педагогическое значение математических наук, Платон выстраивает такую последовательность математического обучения, которое постепенно должно освободить душу от «ила» чувственности. Ряд построен по убыванию чувственно-конкретного в математическом знании: музыка, астрономия, стереометрия, планиметрия, арифметика. И только после длительного привыкания посредством математического знания человек может устремить свой взор к истинному солнцу и постигнуть «беспредпосылочное начало», двигаясь в чистых понятиях.

Несколько иначе описано познавательное восхождение в диалоге «Пир». Здесь оно осуществляется благодаря эросу, а высшим объектом этого эротико-познавательного путешествия служит прекрасное само по себе. Началом здесь является страстная любовь (эрос) к одному прекрасному телу, затем нужно понять, что красоты разных прекрасных тел суть одна, т. е., как говорит Платон, надо преследовать не единичную красоту, но красоту видовую, единую и тождественную во всех телах. Отсюда надо перейти к красоте душ и любить прекрасную душу, даже если ее тело уже не в самом цветущем состоянии. В душе же надо возлюбить то, что делает ее прекрасной, по Платону, это прекрасные занятия и прекрасные законы. Затем нужно устремиться к красоте, воплощенной во множестве прекрасных знаний или наук, не довольствуясь какой-то одной из них, но созерцая «великое море прекрасного». После этого духовным очам предстанет некая единая наука или знание (ἐπιστήμη) прекрасного, в которой откроется нечто удивительное — прекрасное само по себе. Это и будет концом пути, в котором от одного тела мы восходим ко многим, от тел — к душе и ее прекрасным занятиям, от этого — к наукам, наконец, к последней науке, в которой и открывается прекрасное по природе.

Душа. Мы уже говорили, что учение о душе является одним из смысловых центров платоновской философии. Действительно, понять платоновскую философию в отрыве от психологии невозможно. И теоретическое познание,

и практическая деятельность в понимании Платона зависят от учения о душе. Главный тезис платоновской психологии есть утверждение бессмертия души. О том, что душа переживает тело и может воплощаться в различные тела, людей, животных, растений, говорили до Платона орфики, пифагорейцы, Эмпедокл. Однако последовательная разработка этого учения в контексте онтологии, гносеологии, этики и политической философии была дана именно Платоном. Поэтому он может быть назван основателем идеалистической психологии. Почему Платон считал необходимым ввести понятие бессмертной души? Во-первых, без бессмертной души немыслимо учение о загробном воздаянии, которое только и может быть гарантом тотальной справедливости. Если душа не получает награду за добродетель и не терпит страданий за свои пороки, справедливости не существует. Такая ситуация для Платона сводит на нет любую попытку обоснования этики. Во-вторых, без бессмертной души, т. е. души, не зависящей от тела в своем бытии, не может быть чистого познания, поскольку тогда тело с его ощущениями не даст нам познать истину. А без истинного познания невозможна никакая практическая деятельность, невозможно и переустройство греческого полиса, о котором мечтал Платон. В-третьих, бессмертная душа необходима для космологии, именно она должна приводить в движение космос. Если она окажется смертной, космос будет должен в определенный момент времени прекратить свое существование. Кроме того, душа бессмертная, т. е. никак не зависящая от тела и всего телесного, позволяет объяснить разумность космоса, выступая ближайшей причиной его осмысленности и целесообразности. Если такой души нет, то космос надо объяснять исключительно из физических причин, что, по Платону, дело невозможное. Для обоснования разумного и целесообразного космоса надо принять разумную и целесообразную причину, которой и оказывается душа.

Платон не просто утверждал бессмертие души, он пытался его доказать. Попытки такого доказательства были представлены Платоном в его знаменитом диалоге «Федон», в котором Сократ за несколько часов до своей смерти в беседе со своими ближайшими друзьями пытается их убедить в том, что «весь я не умру». Первый аргумент «Федона» сводится к следующему. Все в мире становления возникает из своей противоположности и обращается, уничтожаясь, в свою противоположность. Из этого правила нет исключений, поскольку иначе все процессы пришли бы к одному состоянию, т. е. прекратились бы, а весь мир стал бы однообразным и неподвижным. Для Платона такое состояние немыслимо, следовательно, любое возникновение и уничтожение происходят из противоположности в противоположность. Значит, мертвое возникает из живого, а живое и живые из мертвого. По Платону, в таком случае очевидно, что души не уничтожаются, но пребывают в Аиде, а из них снова возникают живые. Второй аргумент гласит, что душа бессмертна, если знание есть припоминание. Об этом, во-первых, свидетельствует то, что путем наводящих вопросов можно заставить человека, несмыслящего в какой-нибудь науке, дать правильное решение любой проблемы этой науки. Это значит, по Платону, что в душе человека до его рождения и земного пути пребывают все истины, следовательно, душа бессмертна. Во-вторых, когда мы утверждаем о каких-то вещах чувственно-воспринимаемых, что они, например, равны, мы одновременно знаем, что их равенство отлично от полного, истинного и совершенного равенства, следовательно, мы сразу же отличаем равные вещи от равенства как такового, видя неполное осуществление равными вещами самого равенства. Если это так, то поскольку все это,

по Платону, происходит в нас с самого первого ощущения, то знание самого равенства, с которым мы сравниваем равные вещи, данные нам в ощущении, должно предшествовать первому ощущению, а значит, пребывать в нас еще до рождения, что возможно, если только наша душа бессмертна. Согласно третьему аргументу все сущее делится на два вида: на самотождественное, неизменное и простое и на изменчивое и сложное. Поскольку тело ближе к изменчивому и сложному, душа, напротив, больше всего походит на неизменное и простое, которое в силу своей простоты не может разделиться на какие-то части и уничтожиться. Кроме того, неизменное и простое постигается только мышлением, тогда как сложное и уничтожающееся — ощущением. Душа, которую нельзя ни видеть, ни слышать, следовательно, оказывается в числе невидимого, неизменного и простого. Затем, душа, по Платону, испытывает наибольшую радость в познании и мышлении, ощущения же портят и опьяняют душу, значит, стремясь к вечному и бестелесному, она стремится к подобному себе, значит, она сама вечна и неизменна. Наконец, поскольку душа есть начальствующее, а тело подначально ей, то именно душа более походит на божественное, которому свойственно властвовать, а не на смертное, которому суждено только повиноваться. Четвертый аргумент строится на предположении теории самого по себе сущего или эйдосов. Если принять теорию о существовании сущностей, тождественных самим себе, из нее вытекает, что эти сущности не могут принять в себя того, что им противоположно. В первом аргументе говорилось, что из противоположных вещей происходят противоположные вещи, но сами противоположности, как здесь утверждается, не могут приобрести свойства своих антиподов. Равенство само по себе никогда не будет неравным, а четность не перейдет в нечетность. При этом есть определенные вещи (Платон в «Федоне» именует их формами), которые, хотя и отличны от самого эйдоса, тем не менее всегда имеют его свойства и точно так же как он, не принимают его противоположности. Например, число три никогда не может, оставаясь собой, принять в себя четность, а число четыре — нечетность. Также и душа, главным свойством которой, по Платону, является оживотворение, хотя и не тождественна с жизнью самой по себе, тем не менее, как и сама жизнь, не может принять в себя противоположное жизни свойство, т. е. смерть. Следовательно, душа бессмертна. Еще один аргумент, доказывающий бессмертие души, был приведен Платоном в диалоге «Федр». Все тела приводятся в движение либо извне (неодушевленные), либо изнутри (одушевленные), т. е. они либо движутся какой-то внешней силой, либо движутся сами по себе. Началом этого движения самого по себе надо признать душу. Все, что движется чем-то внешним, может прекратить свое движение, тогда как самодвижущееся является для себя началом движения. Если душа есть начало, то она не может произойти от чего-то еще, иначе она не будет началом, т. е. не может возникнуть, а то, что не может возникнуть, и не погибнет. Следовательно, душа бессмертна.

Но что такое душа, есть ли она нечто простое или сложное? Платон отвечает на этот вопрос в четвертой книге «Государства». Душа, как и идеальное общество, должна состоять из трех частей: из разумного или расчетливого начала (*λογιστικόν*), из яростного или гневного (*θυμός, θυμοειδές*) и из неразумного и вожделеющего (*ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν*). Действует ли в актах знания, гнева или вожделения вся душа целиком или каждая часть выполняет свои отдельные функции? Для решения этой проблемы Платон впервые в истории мысли формулирует закон противоречия: ни одна вещь не может одновре-

менно совершать или претерпевать противоположные действия. А части души, по Платону, действуют зачастую в прямо противоположном направлении. Разумный учет блага и пользы наталкивается на противодействие ощущений, они точно так же не могут получить то, чего им хочется, в силу противодействия разумного начала. Следовательно, по Платону, очевидно, что мы имеем дело с двумя различными частями души. Также можно привести аргументы, которые продемонстрируют отличие яростного начала от предшествующих двух частей. Например, дети уже могут сердиться и яриться, но при этом не разумеют и т. д.

Интересным моментом платоновской психологии являются соображения о различии частей души по объему. Наибольшей частью предстает часть неразумно-вождедеющая, две другие существенно уступают ей, причем кажется, что разумная часть была для Платона наименьшей. При этом здоровое состояние всей души возможно только тогда, когда разумная часть господствует, яростная проводит в жизнь приказы разумной, а вождедеющая кротко повинует, не смея и мечтать о своей толике власти. В этом случае, по Платону, в душе реализуется справедливость, поскольку каждая из частей делает то, что ей установлено от природы. В «Федре» Платон дает замечательную мифологическую иллюстрацию этого учения о частях души. Он сравнивает душу с колесницей, которой правит возничий (разумная часть). В нее запряжены два коня: один прекрасный и совершенный, белой масти (яростная часть), а другой своенравный и скверный, черной масти (вождедеющая часть). Возничий правит, добрый конь слушается возничего, а черный тянет в сторону. Колесницы разных душ следуют за колесницами богов и пытаются узреть небесное место, в котором пребывает истинно-сущее. Это, однако, удастся далеко не всем. В отличие от богов, которые спокойно созерцают это место, не испытывая никаких помех со стороны своих коней, души всех остальных существ не могут так же совершенно созерцать истину, ибо плохой конь постоянно мешает возничему и благородному белому коню. Поэтому лишь самые лучшие души могут слегка узреть нечто из истинного, другие же сталкиваются между собой и падают вниз, теряя свое оперение. Души, которые постоянны в своем созерцании истины, быстро освобождаются от бытия в мире. Те, кто меньше в этом преуспел, вынуждены по неизменному закону Адрастеи перерождаться в человеческих и животных телах. А те души, которые никогда не видели ничего в мире истинно-сущего, вообще не могут получить человеческое тело и могут воплощаться только в животных. Быть человеком, по Платону, значит знать истину. Каждая человеческая душа знает истину, узрев ее в небесной области, но при этом каждой человеческой душе нужно вновь обрести оперение, чтобы воспарить за небесные пределы, ибо судьба человека в том и заключается, что душа то воспаряет горе и зрит само сущее, то ниспадает долу и должна вновь и вновь пытаться подняться к богам и божественному. Платон рисует лестницу перерождений человека, когда больше всего видевшая душа вселяется в тело философа, а самое низкое положение занимает душа тирана. При этом всегда можно благодаря справедливой жизни подняться в следующем перерождении на следующую ступеньку совершенства.

О психологии платоновского «Тимея» речь пойдет в главе, посвященной космологии. Здесь же мы укажем на основные моменты учения о душе в последнем произведении Платона, «Законах». Проблема души в этом самом большом платоновском сочинении рассматривается в свете необходимости доказа-

тельства существования богов. Платон сводит этот вопрос к проблеме соотношения природы и искусства: что из них возникло вначале и что во вторую очередь. Противники существования богов отстаивают первичность и первостепенность возникновения природных первоэлементов, тогда как искусство в космосе появляется только после природы, зависит от нее и подражает ей. Сама природа согласно их учению полностью лишена разума, который является только вторичным и искусственным образованием, своего рода условностью. Точно так же и законодательство не существует от природы, но есть произвольный конструкт, различный в разные времена и у разных народов. Задачей Платона было показать, что дело обстоит как раз наоборот. Искусство первично, а материальные элементы только следуют за ним. В таком случае и само понятие природы должно быть полностью изменено, природой и первичным оказывается как раз разум и искусство. И законодательства превращаются из дела человеческого произвола в прекрасное, божественное и первичное создание. Для этого как раз и нужно доказать первичность души, основного агента разума в мире, по отношению к материальным первоэлементам, к сухому и влажному, теплomu и холодному и т. д. Доказательство строится аналогично доказательству в «Федре». В мире присутствуют движущиеся и покоящиеся вещи. Что привело первые в движения? Таким фактором может быть нечто, получившее движение от чего-то другого, но это другое должно было получить движение от чего-то еще. Но в таком случае мы должны предположить, что существует некое движение, приводящее в движение и себя, и иное, иначе мы не могли бы найти источник и начало движения, постоянно уходя в бесконечность. Это движущее себя и иное есть душа, а следовательно, она существует до тел, которые движутся благодаря ей. Следовательно, душа и все ее свойства (разум, память, нравы, забота и т. д.) существуют до тела и всего телесного, т. е. до материальных элементов космоса. В «Законах» Платон учит в отличие от «Государства» и «Федра» не о трех, но только о двух видах души, хорошем и плохом. Когда в космосе царит хорошая, т. е. разумная, душа, космос движется размеренно и упорядоченно, когда же в космосе наблюдаются отклонения от такого движения, когда в нем проявляются неистовость и хаотичность, это значит, что власть перешла ко второму, плохому и неразумному виду души.

Что же такое боги, существование которых доказывалось Платоном через понятие души? Боги суть не что иное как души небесных тел, Солнца, Луны и звезд. Как они соотносятся со своими телами, Платон не говорит, ссылаясь на трудность вопроса. Вообще, учение о душе — одно из самых сложных в платоновской философии. Сам Платон хорошо видел все затруднения, встающие перед человеком, утверждающим превосходство души над телом и ее бессмертие. Для него это свидетельствовало о том, что наше познание, все-таки очень тесно связанное с чувственно-воспринимаемым, с большим трудом может постигнуть и выразить в определении то, что существует первично, до тела и его чувственного восприятия. Поэтому Платон в своей психологии далек от категоричности, он предлагает определенные попытки решения психологических проблем, но он всегда готов к переосмыслению и новой формулировке своих положений. Но при этом без учения о бессмертной и бестелесной душе он не может никак обойтись, поскольку с ним связано важнейшее платоновское убеждение в примате разумного над неразумным, логического над материальным, искусства над природой.

Бытие. Учение о бытии есть, бесспорно, самый центр платоновской философии, именно здесь коренится основание того философского направления,

самым ярким выразителем которого был Платон, идеализма. В самом деле, платоновское учение часто просто называют «теория идей», в основе нее лежит убеждение Платона в существовании мира истинно-сущего, являющегося подлинной причиной того, что происходит в мире, воспринимаемом нашими чувствами. Откуда возникло это платоновское убеждение? На этот вопрос в свое время пытался ответить Аристотель. По Аристотелю, теория идей есть комбинация двух предшествующих учений. Сократовского учения об общих определениях и гераклитовского учения об изменяемости и непостоянстве всего чувственно-воспринимаемого. Платон, по Аристотелю, просто наделил самостоятельным существованием общие понятия Сократа (как говорят философы, «гипостазировал их») и противопоставил вечнотекущему и меняющемуся миру чувственного. Так он получил два мира. Другие говорят о влиянии на Платона прежде всего со стороны Парменида с его учением о вечном и неизменном бытии. Такие влияния могли, конечно, иметь место, но, на наш взгляд, гораздо интереснее посмотреть, не удастся ли в самих платоновских сочинениях найти ответ на вопрос о происхождении платоновской теории идей.

Мы уже говорили, что во многих диалогах определения («Лакет», «Евтифрон», «Хармид», «Менон») осуществляется одна и та же процедура. Платоновский Сократ просит определить какую-нибудь вещь, его собеседник обычно первым делом дает пример такой вещи, тогда Сократ говорит, что он ищет не тот или иной случай этой вещи, но ее саму, т. е. то, что одинаково присутствует во всех вещах, называемых этим именем, но при этом не сводится к ним. Платон исходит из того, что в нашем опыте мы имеем дело со множеством вещей. К некоторым таким множествам прилагаются общие для всех их элементов имена. Каждый элемент множества может измениться, уменьшиться или увеличиться, стать красным или белым, вообще уничтожиться, однако имя, общее ему и другим членам этого множества, ничего из этого в себя не воспримет, оно останется равным самому себе. То, что обозначается этим именем, может существовать либо объективно, либо быть нашим собственным произведением. Во втором случае в природе вещей останутся лишь изменяющиеся вещи, и никакой возможности знания у нас не будет. А мы уже говорили, что Платон исходит из того, что настоящее воплощение знания уже существует, это математическое знание. Следовательно, остается первый вариант: денотаты общих имен существуют на самом деле, именно они гарантируют возможность знания, а не просто ощущений. Естественно, у этих денотатов должны быть свойства, совершенно отличные от тех, что встречаются у предметов чувственного мира. Они должны быть, во-первых, вечными и неизменными, а во-вторых, в них гораздо больше выражено единство, чем множество, т. е. они являются своеобразными пределами тех свойств, которые разбросаны в чувственном мире. Итак, основными моментами платоновской онтологии являются положения о существовании вечного и неизменного мира истинного сущего и противостоящего ему мира возникновения и уничтожения, изменения и множества. Мир истины постигается разумом, мир изменения или становления — чувствами.

Вглядимся в эти положения внимательнее. Какими определениями характеризует Платон мир истинно-сущего? Любая чувственная вещь может быть названа множеством имен, определена множеством предикатов, быть носителем множества свойств. Допустим, мы имеем дело со столом. Помимо того, что он стол, он может быть квадратным, прямоугольным, круглым, он может

быть сделан из дуба, ясеня, ДСП или пластмассы, быть письменным, компьютерным, кухонным, обеденным, рабочим, или даже столом переговоров, не говоря уже о столе «шведском». В нем могут быть пять, десять или пятьдесят частей, но поскольку все это есть стол, значит, по Платону, должно быть общее, которое разделяется всеми этими столами. Это общее есть «стол сам по себе», который обладает определенными характеристиками. Во-первых, если все видимые столы имеют помимо своей столовости еще и другие свойства, то «стол сам по себе» никаких других свойств не имеет, он определяется только через себя самого, в нем есть только его собственные свойства и ничего другого. Платон характеризует это свойство истинно-сущего терминами «само по себе» (αὐτὸ καθ' αὐτό) и «единовидное» (μονοειδές). Во-вторых, если в нем нет ничего кроме него самого, то он должен быть вечным и неизменным, ибо нет ничего в нем, что могло бы перейти в другое, т. е. измениться. В-третьих, если он есть только он сам, то он должен быть чем-то совершенно простым, в чем нет и не может быть никаких частей. В-четвертых, поскольку он вечен, к нему неприменимы никакие определения времени, он не был и не будет, он просто есть. В пятых, поскольку, простые, вечные и неизменные, лежащие вне времени объекты нашим чувствам не даны, то стол сам по себе может быть постигнут только чистым от всего чувственного мышлением, он умопостигаем, а не чувственновосприимчив.

Соответственно, любая вещь чувственного мира имеет множество свойств, она может иметь и противоположные в одном и том же отношении и в один и тот же момент времени свойства. Следовательно, в сфере чувственного неприменимой оказывается логика, подлинным объектом которой остается лишь мир вечных и неизменных сущностей. Чувственные вещи постоянно изменяются, постоянно из противоположных вещей появляются противоположные вещи. Любая вещь сложна, обладая множеством частей. Она существует во времени и познается чувствами. Наконец, важнейшим моментом в платоновском описании чувственного мира является учение о причинности, которое позволяет понять отношение у Платона мира истинно-сущего и мира чувственного. По Платону, в рамках чувственного мира невозможно никакое рациональное объяснение причинности. Почему растет и увеличивается человек, почему и чем один человек больше другого? Для ответа на эти вопросы Платон сводит их к следующей математической формулировке. Каким образом возникает число «два»? Два может возникнуть либо путем присоединения к одной единице другой, либо делением какой-то единицы на две части. И в том и в другом случае результат один и тот же, но это для Платона как раз и свидетельствует об ошибочности таких процедур, ибо в результате прямо противоположных действий мы получаем один и тот же ответ. Кроме того, нельзя рационально объяснить в случае со сложением, что становится больше: то, что прибавляют, или то, к чему прибавляют. Далее, если мы сравниваем двух людей и говорим, что один больше другого на голову, т. е. голова является тем, чем один человек больше другого, то в каком-то другом случае ранее больший на голову человек по сравнению с кем-то третьим окажется на ту же голову меньше. Следовательно, он будет больший и меньший в силу одного и того же, что с точки зрения платоновской логики невозможно. Итак, оставаясь в пределах только чувственного мира, мы не можем объяснить причин, по которым одно происходит так, а другое иначе. Для такого объяснения нужно предположить иную причинность. Почему одна вещь больше другой? Правильный ответ, по Платону, таков. Большая вещь причастна большому са-

мому по себе или идее большого, меньшая вещь — маленькому самому по себе или идее малости. Если одна и та же чувственная вещь больше другой вещи, но меньше какой-то третьей, то она одновременно причастна идеям великого и малого. Если что-то увеличивается, причиной этого будет то, что эта увеличивающаяся вещь стала причастна к идее великости, если она уменьшается, значит, она стала причастна к идее малости и т. д. Этот ответ, хотя, по признанию самого Платона, простоват, тем не менее он позволяет рационально объяснить то, что происходит в мире становления. Итак, истинными причинами вещей являются идеи или истинно сущее, то, что существует само по себе. Причинение, о котором говорит Платон, является чисто логическим. Физическое причинение не обосновывается рационально, единственной причиной, по которой вещи называются так, а не иначе, имеют эти, а не другие свойства, является их причастность (μέθεξις) к соответствующим идеям или видам, представляющим в себе всю полноту данного свойства. Если вещь входит в какой-то вид, это значит, по Платону, что она причастна этому виду, существующему полностью независимо от индивидов, входящих в него. Помимо причастности Платон пытается изобразить отношение между идеями и вещами, называя первые «примерами», или «образцами» (παράδειγματα), в соответствии с которыми сделаны чувственные вещи, а это отношение вещей к идеям называя «уподоблением» (ὁμοίωσις).

Среди идей мира истинно-сущего, как и среди чувственных вещей существует определенного рода иерархия. Во главе всего сущего, на его вершине находится, по Платону, идея блага. Почему Платон отдает предпочтение именно этой идее? Аргументация Платона вполне рациональна. В любом нашем действии и познании самым важным является то, зачем мы это делаем или познаем. Если мы не знаем пользы или блага, проистекающего от нашего познания или действия, они бесполезны. Следовательно, ни одно действие и ни одна идея не могут обойтись без познания блага, и оно оказывается фундаментальнейшей идеей, которую надо предпослать всему остальному. Вопрос о сущности блага, говорит Платон, один из самых трудных, поэтому к его пониманию нужно приближаться посредством образа и уподобления. Платон для иллюстрации сущности блага использует образ солнца. Для нашего зрительного опыта, по Платону, необходимы три вещи: способность зрения и его орган, цвет зримого нами предмета и, наконец, самое важное — свет, который позволяет нашему зрению увидеть цвет предмета, без этого солнечного света никакого зрения не могло бы возникнуть. То, что верно относительно чувственного опыта, по аналогии можно перенести на мир истинно-сущего, на умопостигаемый мир. Тогда оказывается, что помимо ума, познающего сущности, и сущностей, познаваемых умом, нужно предположить наличие источника умопостигаемого света, идею блага. Кроме того, как солнце дает чувственным вещам не только возможность быть познанными, но и само существование, так же и идея блага наделяет умопостигаемое не только познаваемостью, но и бытием. Оно, говорит Платон, дает вещам науку и истину. Как солнце превосходит все вещи, которым оно уделяет познаваемость и бытие, точно так же идея блага превосходит мир умопостигаемый, пребывая выше, чем мир истинно-сущего и превосходя его достоинством и мощью. Однако идея блага не есть полностью непознаваемое, не есть она и объект экстаза, как поймут его неоплатоники, оно — предмет величайшей науки (μέγιστον μάθημα), на который можно смотреть только после долгой философской подготовки. Как солнце, хоть и не без труда, может быть увидено нашими очами,

так и идея блага постигается нашим умом, если всю свою жизнь мы посвятили философии и исследованию, протекающему в чистых понятиях.

Итак, на вершине умопостигаемого мира находится идея блага. Сам умопостигаемый мир делится на два раздела. Сразу за идеей блага следует мир сущностей, постигаемых чистым мышлением. Это сама истина, сама реальность, бытие как таковое. За ним следует мир математических сущностей, которые суть не что иное как образы (εἰκόνες) мира истинно сущего. Это также вполне умопостигаемая реальность, но для ее познания используются чувственные образы. По Платону, все предметности арифметики и геометрии содержат сущности более высокого порядка, к которым они могут быть приведены. Затем идет мир чувственно-воспринимаемый, он также делится на два раздела. Первый — это сами видимые нами предметы, второй — их тени и отражения. Надо всем этим чувственным миром господствует солнце, высший из видимых нами богов, отпрыск и образ высочайшей идеи блага.

Мы описали ту онтологию, которая выстраивалась Платоном, прежде всего, в таких диалогах как «Лахет», «Евтифрон», «Хармид», «Менон», «Федон», «Федр», «Пир» и «Государство». Многие из этих диалогов были написаны главным образом для ознакомления образованной афинской публики с главными платоновскими идеями, поэтому в них многие проблемы и концепции излагались предельно просто и популярно. Такое изложение давало придиричивому критику возможность указать на определенные противоречия платоновской концепции бытия, прежде всего, на непроясненность отношения идей и вещей, а также на сложности в определении самой идеи. Главные проблемы были суммированы Платоном в первой части диалога «Парменид». Если мы предполагаем, что отдельно от вещей существуют идеи, роды и виды, каким образом они могут взаимодействовать с вещами? Если, например, равные вещи причастны равенству самому по себе, они причастны ему либо как целому, либо одни вещи причастны одной его части, другие — другой. Однако это невозможно. Если равная вещь будет причастна всему виду, то, очевидно, другая равная вещь не сможет быть ему причастной. Если все равные вещи будут причастны частям одного и того же вида, то они не будут причастны ему как целому. Далее, мы приходим к виду, видя общие свойства множества вещей. Видя равные вещи, мы постулируем существование вида «равенство само по себе». Однако если мы теперь посмотрим на равные вещи и равенство само по себе, мы увидим общее между ними, а значит, мы должны постулировать существование еще одного равенства самого по себе. Наконец, если мы говорим, что виды существуют совершенно отдельно от вещей, которые им причастны, каким образом мы можем познать эти отдельные виды. В самом деле, если мы предположим отдельность видов от вещей, то ни виды не влияют на вещи, ни вещи не могут никак воспринять виды, а значит, мы никогда не можем познать виды, следовательно, оказывается разрушенной всякая возможность истинного знания, для которой и была создана платоновская теория идей. Мы видим, что главная проблема, на которую натолкнулся Платон, заключалась в определении вида как существующего самого по себе, откуда уже следовала характеристика «отдельности» видов от вещей. Значит, нужно показать, в каком смысле вид существует сам по себе, и в каком случае такое определение не должно к нему применяться.

К разрешению этой задачи Платон приступает во второй части «Парменида». В первой гипотезе второй части он показывает, что если мы предполагаем некий вид, — в «Пармениде» таким видом является единое само по себе, —

содержание которого исчерпывается только его основной характеристикой, т. е. единством, мы вынуждены отрицать в нем любые другие свойства. Мы вынуждены отрицать его оформленность, его именуемость, его познаваемость, затем, мы должны будем отрицать даже его существование, ибо характеристика существования будет создавать в чистом единстве двоичность, и вид утратит свое определение. Наконец, вид, который ограничивается своим собственным определением и не принимает в себя ничего иного, не сможет удовлетворить даже этой своей характеристике, ибо без допущения существования ложным оказывается суждение «единое есть единое», т. е. в таком случае он не может обладать даже своим собственным содержанием. Следовательно, такой вид невозможен. Во второй гипотезе Платон предлагает альтернативу такому пониманию вида. Для преодоления апорий первой гипотезы надо предположить вид, в котором будет присутствовать с самого начала не только его собственное содержание, но и нечто иное, существование. В этом случае он окажется изначально содержащим два вида, объединенных в нем. Он будет представлять уже не неделимую монаду, но логический организм, целое, в котором изначально присутствуют определенные части. Тогда он будет обладать формой, именем, о нем возможно вынести суждение, он подлежит знанию. Только в случае допущения иного, второго вида, существования, он может не только существовать, но и соответствовать своему определению, т. е. в случае «Парменида» быть единым. Таким образом, в «Пармениде» Платон более точно формулирует свою теорию идей. Если ранее Платоном в большей степени подчеркивалось независимое и отдельное существование идей относительно видимых вещей, подчеркивалась самодостаточность идеи, то теперь Платон показывает, что эта самодостаточность относительна. Хотя идеи превосходят вещи своим единством и независимостью, тем не менее ни то, ни другое нельзя абсолютизировать. Если ранее только в чувственной вещи могли присутствовать несколько различных свойств, вызванных причастностью вещи к нескольким видам, то теперь и в самих идеях могут присутствовать различные и даже противоречивые определения, в силу чего идеи уже не могут быть замкнутыми в самих себе, но представляют части большого идеального целого. Таким образом, пытаясь избежать описанных затруднений, Платон в «Пармениде» устраняет фундаментальный разрыв между идеями и вещами, сближает их и делает их в каком-то смысле гомогенными.

Разрыв между идеями и вещами Платон пытается устранить и в диалоге «Софист», где и идеи, и вещи оказываются подчиненными более общей категории сущего. Главным определением сущего в «Софисте» выступает возможность ($\deltaύναμις$) действовать или претерпевать. В «Софисте» Платон критикует друзей видов или идей ($εἰδῶν$), которые говорят о вечной и неизменной, самотождественной сущности, противопоставляя ей постоянно изменяющееся становление. Они утверждают, что никакого претерпевания истинная сущность не выносит. Однако при этом они признают, что разумная часть души познает эту сущность. Если это так, то, по Платону, они должны признать, что эта сущность претерпевает познание. Если она познается, нечто претерпевает, значит, в ней есть определенное движение. Следовательно, мир истинно-сущего нельзя изображать как полностью статичный и неподвижный, в нем есть движение, жизнь, душа и разум. При этом в нем присутствует и покой, без которого было бы невозможно никакое познание истины. Мы видим, что здесь у Платона мир истинного сущего наделяется противоре-

чивыми определениями, которые ранее были свойственны только миру становления. В «Софисте» итогом платоновских размышлений о мире истинно-сущего выступает взаимодействие пяти высших родов бытия: бытия, покоя, движения, тождества и различия. По отношению к бытию остальные четыре рода играют роль небытия, а бытие дает им возможность существования. Итак, в «Софисте» Платон продолжает начатое в «Пармениде» уточнение теории идей. Платон выводит онтологические следствия из того факта, что идеи познаются нашим разумом, показывая, что это не только отделяет их от нашего чувственного опыта, но и в определенном смысле сближает их с ним. Уточняется понятие «самого по себе» сущего, показывается, что оно немыслимо вне определенного взаимодействия как с нашим познанием, так и с другими идеями. Наконец, понятие сущего, как оно формулируется в «Софисте», позволяет объединить в один мир идеи и вещи, преодолеть онтологический разрыв между чувственным и умопостигаемым миром, и обосновать онтологическую возможность причинения идеями вещей. Платоновская онтология, как она сформулирована в «Пармениде» и «Софисте», открывала новые пути перед философской мыслью греков, и великий ученик Платона, Аристотель, не замедлил пойти по проложенной Платоном дороге.

Космология. Одним из самых важных вкладов Платона в сокровищницу человеческой мысли была, без сомнения, его космология. Ее влияние в истории философии и науки поистине колоссально, космологические концепции Средних веков, Ренессанса, Нового времени немыслимы без платоновской основы, и даже в наше время ученые-физики находят в космологических интуициях Платона подтверждения своих доктрин. Космология Платона изложена им в одном из самых глубоких и сложных диалогов, «Тимее», в котором речь о космосе и его происхождении произносит некий Тимей из италийской Локриды.

Платоновский подход к построению космологии существенно отличается от многих других. По Платону, точного знания о космосе у нас не может быть. Точное знание, как нам уже известно, распространяется на область бестелесного, а самыми точными науками являются диалектическое движение в чистых понятиях и математические рассуждения. Космология же, по определению, должна говорить о космосе, т. е. о мире возникновения и уничтожения, а следовательно, и познание этого мира может быть соответствующим, только предположительным, но не достоверным. Этим платоновское видение космоса отлично от предшествующих концепций космологии у ранних философов и полемически против них заострено.

Итак, в основе платоновского учения о космосе лежит различие двух сфер бытия, вечно сущего, неизменного и самотождественного, с одной стороны, и временного, возникающего и уничтожающегося. Первое познается мышлением, осуществляемым в рассуждениях, другое — неразумным ощущением, приобретающим выражение во мнении. Космос относится ко второй сфере, поэтому он не может существовать вечно и неизменно, но возник, а, значит, у него должна была быть причина, ибо все возникшее имеет причину. Познавать эту причину очень сложно, поэтому Платон ограничивается тем, что называет ее «мастером», «ремесленником» и не исследует в «Тимее» ее природу. Как этот мастер мастерит мир? Платон учит, что для сотворения прекрасного космоса творец должен быть благ, не иметь зависти к своему творению, а также взирать на самотождественный и неизменный образец, «парадигму». Если же взирать на случайно возникшую и изменчивую вещь, ничего прекрасного, по Платону, получить не может.

Мы видим, что, по Платону, для создания любой вещи нужны два условия: творящая причина и образец, взирая на который творит эта причина. В случае с космосом Платон специально указывает определения этих условий: творящая причина является благой и вообще самой лучшей, а образец — вечным и неизменным. Благость мастера ведет к тому, что он желает, чтобы все сотворенное было похоже на него, т. е. по возможности благим, хорошим, добротным (*ἀγαθόν*). Для этого мастер приводит все видимое из беспорядка в порядок. Платоновский демиург, как и греческий ремесленник, не создают своего творения из ничего, они приводят в порядок тот материал, который уже есть в наличии. Как мы уже неоднократно убеждались, платоновская мысль, пусть даже рассуждающая о самых сложных и высоких материях, не теряет своей связи с землей, в данном случае с платоновским осознанием повседневного труда греческого мастерового. Чтобы творение было в высшей степени добротным, оно должно, по Платону, быть разумным, ибо разумное всегда лучше неразумного. Поскольку разум, по Платону, может существовать только в душе, то вселенский мастер приладил к телу космоса душу, сделав из него тем самым одушевленное живое существо, наделенное разумом. Космос как живое существо сделан по модели умопостигаемого живого существа, включающего в себя все умопостигаемые живые существа, следовательно, такая модель может быть только в единственном числе. На этом основании Платон отвергает гипотезу атомистов о существовании бесчисленных миров. Один всеобъемлющий умопостигаемый образец имплицитно подразумевает одну и только одну копию. Космос телесен, видим и осязаем. По Платону, это подразумевает наличие двух космообразующих телесных элементов, огня, условия видимости, и земли, причины осязаемости. Для образования взаимосвязи два элемента, в свою очередь, предполагают наличие третьего, и образуют с ним геометрическую пропорцию ($2:4=4:8$). Однако три элемента могут образовать только плоскость, для получения же объемного тела нужен еще и четвертый элемент, объединяемый с предшествующими тремя по тем же законам пропорции ($1:2=2:4=4:8$). Значит, бог был вынужден добавить к изначальным элементам огня и земли две связующие середины воды и воздуха (огонь к воздуху относится так же, как воздух к воде, а воздух к воде — так же, как вода к земле), получив в итоге космос связанный дружественным единством (*φίλις*) и нерушимый. Вне единственного космоса нет и не может быть ничего, поскольку в таком случае он не был бы совершенным и единым, а вдобавок страдал бы от болезней и старости, которые всегда обусловлены притоком извне. Поскольку космос совершенен и всеобъемлющ, он может иметь только шаровидную форму. Этот шар лишен каких бы то ни было органов, ибо орган нужен только для взаимодействия с внешней средой, а вне космоса нет ничего телесного. Космос самодостаточен, а из различных видов движений ему может быть свойственно только одно, всегда одинаковое вращение по кругу в себе самом. Уже говорилось, что космос имеет душу. Что представляет собою эта душа? По Платону, душа, созданная до телесного космоса, образована из двух основных сущностей: из вечной, самотождественной неделимой и делимой телесной сущности. Демиург, взяв эти два вида, образовал из них третий, средний вид, а затем уже эти три вида смешал в единое целое, что и есть душа. Затем, душа демиургом делится на части, причем Платон использует здесь пифагорейские математические принципы, делая из души сложное целое, части которого находятся друг к другу в арифметической, геометрической и гармонической пропорциях. Наконец, демиург делит образо-

вавшийся состав на две половины, накладывает их в виде буквы X друг на друга и сгибает, делая из них два круга, круг тождественного и круг иного, причем круг иного был поделен на семь неравных кругов (орбиты планет). Для большего уподобления умопостигаемому живому существу, сущему вечно, вселенский мастер создает «подвижный образ вечности», т. е. время, в своем постоянном и отмеряемом числом движении воссоздающее, насколько это возможно, вечность, которая пребывает в некоем едином «моменте». Числовая соразмерность движения, правильность и законосообразность смены дней, месяцев, годов свидетельствуют о постоянстве в преходящем и, значит, отображают это постоянство, насколько это возможно для причастного к изменчивости и текучести. Время, по Платону, творится только вместе с космосом, оно не существует самостоятельно. Нельзя поэтому сказать, что космос возник во времени, или спрашивать, что было до возникновения космоса. Космос возник вместе со временем, и отделить их друг от друга нельзя. До космоса «была» только вечность, хотя сказать «была» о вечности нельзя, ибо ей свойственно только вечное и неизменное «есть».

Орудиями времени, т. е. тем, что привносит меру и число во временную изменчивость, являются солнце, луна и пять планет, чьи тела вращаются вместе с кругом иного. В центре находится Земля, затем Луна, Солнце, Венера, Меркурий, Марс, Юпитер и Сатурн. Поскольку умопостигаемое живое существо включает в себя все роды живого, для совершенного уподобления необходимо, чтобы все эти роды были в космосе. Этих родов четыре: небесный род богов, воздухоплавающие, водные и земные существа. Божественный род — это, прежде всего, созданные из огня, совершенно шарообразные неподвижные звезды, которые, пребывая в строго фиксированном друг относительно друга положении, движутся по кругу тождественного. Это самый совершенный вид живых существ, ибо они в максимальной степени постоянны и неизменны. Вера в высшее совершенство неподвижных звезд стала с этого момента одним из важнейших составляющих античных и средневековых космологий. К этому же божественному виду относятся и планеты, сотворенные после звезд. Наконец, Платон говорит о богах мифологии, однако, ссылаясь лишь на то, что признавать этих богов велит закон, а закону должно повиноваться. Все сотворенное самим демиургом, хотя и имело рождение, пребудет вечно. Чтобы могли появиться смертные живые существа, демиург должен передать их создание в руки сотворенных им богов, ибо то, что творит сам Мастер, обречено на вечность. Демиург создает бессмертную часть прочих живых существ, их души, чей состав, впрочем, менее совершенен, чем у мировой души — в нем больше элемента изменчивости. Число душ равно числу звезд, и каждая душа изначально помещается на свою звезду, где узнает от демиурга природу Вселенной и нравственный закон, действующий в ней. Затем, души должны получить от других богов смертные тела на различных планетах. Эти тела, так сказать, второго сорта по сравнению с телами небесными, ибо они подвержены уничтожению. Попав в тела, души оказываются подверженными влияниям извне, препятствующим правильному ходу кругов тождественного и иного. И их задача — преодолеть это внешнее влияние телесного, преодолеть помехи душевной жизни, проявляющиеся в страстях и ощущениях. Если они смогли это сделать, они возвращаются на свою звезду, если нет, их ждет перерождение в низшие существа (женщина, животное).

До сих пор речь шла преимущественно о том, что творится в космосе умом, ведь мировая душа, боги и отдельные души производятся демиургом, пред-

ставляющим у Платона разум и искусство. Однако помимо ума в производстве космоса участвует и необходимость, ведь космос состоит из четырех элементов. Однако в отличие от Эмпедокла элементы у Платона — не самый изначальный уровень телесного. Это следует из того, что собственно элементов как таковых и нет. Есть постоянный процесс превращения одного элемента в другой, того — в третий и так далее. Это значит для Платона, что за элементами стоит более изначальная реальность, что элементы — лишь формы, которые принимает эта реальность. Определить ее очень сложно, ведь она лишена каких бы то ни было форм, а значит, не может быть поименована и познана. Мы постигаем эту «восприимницу всякого рождения», которая словно выкармливает все телесно-оформленное, только каким-то «незаконным рассуждением», заключая от взаимопревращения элементов к их общей природе. Эта платоновская «восприимница» превратится затем у Аристотеля в «материю» и станет ключевой категорией в дальнейшем развитии философии. Итак, платоновский космос — это взаимодействие ума и необходимости, в котором главная роль принадлежит уму. Для образования космоса необходим умопостигаемый мир («парадигма») и «восприимница» или «вместилище» всякого рождения.

Политическая философия. Политическая жизнь и ее осмысление всегда были в центре платоновской философии. От «Апологии» до «Законов» проблемы обустройства полиса, города-государства, стоят у Платона на переднем плане. И не случайно, что два самых больших платоновских сочинения, диалоги «Государство» и «Законы», посвящены этим проблемам. При этом и другие диалоги почти всегда насыщены политической мыслью. Даже в произведениях, посвященных самым отвлеченным темам, Платон не упускает из вида полис и его обустройство. И платоновское учение о бытии, и его учение о познании вырабатывались для ответа на самый жгучий вопрос платоновского времени: каким должен быть истинный полис. Политическая философия Платона сложна для анализа прежде всего тем, что в ее рамках разрабатываются те проблемы, которые затем в философии займут свое особое место. Если мы возьмем «Государство», то найдем в нем и этику, и гносеологию, и эпистемологию, и психологию, и онтологию, и эстетику, наконец, эсхатологию. Все это сплавлено Платоном в единое целое, вне которого части существовать не могут. Для Платона и поведение отдельного человека, его идеалы, его познание, его психологические свойства могут быть поняты только внутри полиса. В «Государстве» Платон отказывается определить, что такое справедливость для отдельного человека, и переходит к рассмотрению справедливости в полисе. Определение этой последней позволит, по Платону, в конце концов, постигнуть и индивидуальную добродетель справедливости, а, значит, и определить, как нужно жить, чтобы жить хорошо.

Причину возникновения государства Платон видит в экономико-материалистическом факторе. Отдельный человек не может обеспечить себя необходимыми вещами, поэтому он вынужден объединиться с другими, чтобы удовлетворить свои потребности с помощью коллективного труда. Первыми и важнейшими потребностями Платон считает пищу, жилище, одежду, поэтому первоначальный полис должен состоять из соответствующих ремесленников (пахарь, строитель, портной, сапожник). Поскольку, по Платону, каждый человек от природы предопределен к соответствующей деятельности и не должен заниматься другой, эти ремесленники должны заниматься только своим делом, а для производства средств производства должны появиться

новые виды ремесленников (плотник, кузнец). Для обмена продуктами деятельности между различными ремесленниками необходимы рынок, монета, которую Платон определяет как «символ обмена», а также новый вид ремесленников (розничные торговцы, лавочники). Поскольку же один полис также не может обеспечить себя всем необходимым, он вынужден заняться внешней торговлей, обменом с другим полисом. Это влечет как появление еще нескольких специализаций (купцов, кормчих, моряков, кораблестроителей), так и увеличение объемов производства в полисе, увеличение числа ремесленников, работающих не только на внутренний рынок. Наконец, для завершеного полиса требуются еще и чернорабочие, не владеющие никаким искусством, но продающие свою физическую силу. Полис, в котором все это присутствует, удовлетворяет все необходимые потребности своих жителей, жизнь его проста и совершенна и не нуждается ни в справедливости, ни в несправедливости.

Таково платоновское изображение первоначального полиса, живущего согласно природе и естественным потребностям. Платон называет его «истинным» или «здоровым». Однако он может перейти в иную форму, если в нем появится стремление к роскоши. В этом случае здоровый и простой образ жизни заменяется погоней за редкими и изысканными наслаждениями. Приправы, благовония, украшения из золота и слоновой кости, поэты, художники, актеры, специалисты по женской косметике — все это наводняет такой город. Растет количество соответствующих ремесленников, которых надо прокормить, перестает хватать той земли, которой обходился «истинный полис», а, значит, начинаются войны с соседними полисами за территорию. Ведение таких войн требует появления еще одного вида специалистов, которых нет в истинном полисе, — стражей или воинов. Идея народного ополчения отвергается Платоном в силу принципа специализации. Страж должен быть силен телом, иметь хорошие восприятия. В душе его должны одновременно пребывать ярость и кротость, первая — к врагам, вторая — к своим. Страж должен пройти соответствующее воспитание, основными видами которого являются мусическое искусство, возделывающее душу, и гимнастическое искусство, совершенствующее тело.

Мусическое искусство, куда входят и поэзия, и музыка, должно подвергнуться кардинальному преобразованию. Оно не должно идти туда, куда влечет свободный ум и фантазия сочинителя, но основываться на добродетели, поскольку его цель, по Платону, не свободное творчество, но внедрение в молодую душу нравственных понятий. Поэтому мусическое искусство должно быть очищено от всего, что может посеять в юной душе сомнение в справедливости и добродетели. Главным образом, это касается поэтических представлений о богах, когда они изображаются воюющими между собой, мстящими друг другу и т. д. Поскольку боги, демоны и герои, превосходящие обычных людей, являются своего рода моделями для поведения стражей, повествующие о них мифы должны быть очищены от всего несущего нравственную порчу. Вся поэзия, говорящая о богах, должна зиждаться на следующих положениях. Во-первых, бог всегда благ, является причиной только благого и не является ни причиной всего, ни тем более причиной зла. Если божество обрушивает несчастье на чью-то голову, оно не злодействует, но наказывая исправляет человека и направляет его ко благу и справедливости. Во-вторых, бог есть существо совершенно простое и неизменное, которое не принимает каких бы то ни было иных обликов кроме своего собствен-

ного, поэтому нельзя разрешать в полисе говорить о том, что боги изменяют свое обличье и принимают какое-то другое, а соответствующие мифы должны быть запрещены. К тому же, бог никогда не обманывает и не околдовывает нас, являясь нам в различных формах, ибо ложь также чужда его природе. Кроме того, должны быть устранены страшные мифы, повествующие о загробном царстве, поскольку они заставляют людей бояться смерти. А по Платону, страх смерти — основа всякого иного страха. Нельзя также воспроизводить в поэзии жалобы и стоны, ибо это изнеживает души воинов. Изображение буйного смеха тоже должно быть исключено. Поэзия должна быть и правдивой, ибо в платоновском полисе правом на ложь обладают только руководители, остальные не должны слышать лжи, чтобы не научиться лгать самим. Для юного стража ложь своему начальнику — самое страшное преступление. Поэтические сказания должны учить благоразумию, целомудрию и сдержанности (*σωφροσύνη*), а не воспевать попойки, пиры, любовные сцены. Тем более поэт не должен говорить, как это часто бывало, что несправедливые блаженствуют, а справедливые остаются из-за своей несправедливости несчастными.

Поэзия делится Платоном на два вида: повествовательный и подражательный. Платон отдает предпочтение первому, поскольку подражательная поэзия, подражая многим вещам, создает видимость, что поэт их все знает. А это противоречит основному принципу построения платоновского государства, принципу специализации. Подражательная поэзия допускается лишь в случае подражания совершенному мужу в его самых совершенных делах. Именно так, видимо, Платон смотрел на свои собственные диалоги, подражающие деяниям Сократа. Вообще поэзия может быть допущена в государство Платона, только если она приносит не удовольствие, а пользу в воспитании стражей. Она, как говорит Платон, должна «лепить душу», а удовольствия, поэтическая прелесть эту душу портят и губят.

Помимо слов, текста, содержания мусическое искусство включает в себя еще лад и ритм. По Платону, они, во-первых, должны быть подчинены слову и смыслу, а во-вторых, настраивать душу на мужественный лад как в войне, так и в мирное время. Слово должно подражать прекрасному состоянию души, а лад и ритм — слову. Вообще в платоновский полис допускаются только такие мастера, будь то поэты или плотники, которые могут, увидев следы прекрасного в окружающем мире, создать такие же прекрасные подражания им, чтобы души воспитуемых еще в бессловесном периоде своего развития принимали в себя образцы прекрасного и благого. Страж, прошедший истинное мусическое воспитание, проникнется и истинным, прекрасным и целомудренным, зросом. Платон подчеркивает важность мусического воспитания, приводя слова музыканта Дамона: «Нет такого изменения в музыке, которое не вело бы к изменению самых важных устоев политической жизни». Гимнастическое воспитание, т. е. воспитание тела, занимает у Платона, естественно, подчиненное положение. Хорошее тело возможно только при условии наличия хорошей души, а гимнастические упражнения, диета должны подчиняться тем же условиям, что и мусическое искусство: быть простыми и избегать пестроты и разнообразия, стремясь к развитию не силы, но мужества. Здоровый образ жизни, появившийся в силу правильной гимнастики, должен сделать почти ненужным искусство врачевания, которое в испорченных государствах процветает из-за наличия богатых бездельников. Истинный врач, по Платону, должен лечить лишь тех, кто может выздороветь, неиз-

лечимым предоставляется возможность поскорее умереть, ибо такой человек не нужен ни самому себе, ни полису.

Поскольку мусическое и гимнастическое искусства развивают разные стороны души, кротость и мужество, они должны дополнять друг друга, а занятие каким-то одним без другого либо расслабляет, либо ожесточает душу. Человек, умеющий слить эти два искусства воедино, соразмерить и сообразовать их друг другу, найти надлежащую меру их соответствия и должен стоять во главе полиса. Самым же главным свойством руководителя государства должно быть умение делать то, что наиболее полезно полису, не забывая об этом ни в горе, ни в радости. Для проверки этих качеств Платон предлагает устраивать, начиная с детского возраста, многочисленные испытания, которые должны показать, кто обладает этим качеством, а кто нет. Стражи не могут иметь никакой собственности, они не могут иметь собственного жилья, но должны жить сообща. Они не могут владеть ни золотом, ни серебром, у них не может быть никаких денег, от своих сограждан они получают лишь необходимую пищу. В противном случае они из стражей и воинов превратятся в ремесленников и крестьян, занимаясь не своим делом, а затем станут стремиться не к защите своих сограждан, а к власти над ними. По Платону, устройство полиса имеет своей целью не счастье какой-либо отдельной группы граждан, но счастье всего полиса, полиса как целого, что возможно в случае занятия каждого класса только своим собственным делом. Это предпочтительнее целого его частям, преимущественное положение полиса перед отдельным индивидом позволит в XX в. некоторым философам говорить о платоновском тоталитаризме. В платоновском государстве не может быть места богатству и бедности, ибо они тоже препятствуют совершенствованию каждого в его искусстве, а к тому же превращают любой полис в два враждующих: богачей и бедняков. Платоновский полис не должен стремиться к расширению своей территории, он ограничивается территорией, достаточной для сохранения своего единства. Главной заботой полиса является не территориальная экспансия, а сохранение системы воспитания, создающего таких мужей, которые могут обойтись в управлении городом без детальной регламентации всех сфер жизни. По Платону, если созданы основы истинной политической жизни, специализация и правильное воспитание, все остальные детали гражданской жизни сами собой будут вытекать из этих основ.

Что же такое совершенный полис? Платон отвечает на этот вопрос учением о четырех основополагающих добродетелях, которые должны присутствовать в таком государстве: мудрости, мужестве, благоразумии и справедливости. Мудрость, благодаря которой полис правильно управляется, есть знание или наука о том, что хорошо для всего полиса, для полиса как целого. Носителями мудрости являются старшие стражи, они, несмотря на свою немногочисленность, закладывают основы полисной жизни. Мужество определяется Платоном как сохранение правильного, т. е. соответствующего основным началам законодательства мнения о том, чего должно и чего не должно бояться. Им владеют младшие стражи, или помощники. Благоразумие отличается от двух первых добродетелей тем, что оно распространяется на все группы платоновского полиса и не имеет особого места в какой-то отдельной группе. Оно определяется как согласие и единомыслие между начальствующими и подначальными, когда лучшие, начальники, господствуют над худшими, подначальными. Последней, и самой важной, добродетелью является справедливость, без нее невозможны другие виды добродетели. Справедливость,

по Платону, заключается в том, чтобы каждый выполнял свое собственное дело, то дело, к которому каждый определен по своей природе. Напротив, несправедливость есть смешение и беспорядок, когда индивид или группа занимается тем, к чему они не имеют природного дарования. Это и есть платоновская критика демократии, которая как раз предполагает возможность каждого вне зависимости от своей конкретной профессии занимать руководящие места в государстве. Платон, пытавшийся осмыслить взлет и падение афинской демократии V в., увидел ее основной дефект в непрофессионализме, в непонимании того, что управление государством есть искусство и знание, которым могут владеть лишь немногие. Поэтому платоновский идеальный полис не может быть демократическим, это господство знающих, будь то один человек (монархия) или немногие (аристократия). Существенной чертой платоновской теории полиса является учение об общности жен и детей. По Платону, несмотря на все отличия, женщины и мужчины представляют одну и ту же природу, хотя женщины в целом уступают мужчинам в целом. Поэтому женщины также должны быть используемы для защиты полиса, наравне с мужчинами получать образование, занимаясь гимнастикой и музыкой. Женщины-стражи должны жить вместе с мужчинами-стражами, вместе есть, вместе заниматься гимнастикой. Начальники полиса должны отбирать лучших представителей того и другого пола для брака, чтобы получить как можно лучшее потомство. Платона не интересуют личные взаимоотношения между мужчинами и женщинами, он озабочен выбором производителей, определением возраста, оптимального для продолжения рода (для мужчин это возраст от 25 и до 55 лет, для женщин — от 20 до 40¹), по образцу кровного собаководства или коневодства. Потомство, полученное от плохих производителей, не должно быть выкармливаемо. Поскольку дети производятся не для улады родителей в старости, но для блага полиса, дети с рождения отбираются у матерей и передаются в государственный «питомник», где их выкармливают как матери, так и специально приставленные кормилицы. Соответственно, у детей нет матерей и отцов, но всех мужчин, годящихся им в родители, они называют отцами, всех женщин — матерями, всех ровесников — братьями и сестрами, всех пожилых стражей — дедами и бабками. По Платону, такой подход к выращиванию потомства должен обеспечить максимальное единство государства. В таком полисе не должны звучать слова «мое» и «не мое», у стражей не может быть никакой частной собственности, ни домов, ни жен, ни детей, ни даже собственной боли и радости, все это должно стать общим.

Управлять государством должны философы, прошедшие долгую научную и философскую подготовку, в конце которой они научаются созерцать идею блага и, соответственно, благо и зло в конкретных делах полиса. Эти философы являются лучшими, а их правление есть аристократия, самая хорошая форма правления, по Платону. Важно отметить, что, создавая типологию правлений, форм государственной жизни, Платон исходит из учения о душе. Так, аристократия является таким правлением, в котором главенствует разумное начало, а остальные ему подчиняются. Аристократия переходит в тимократию, правление честолюбцев, в котором главную роль играет волящее начало, которому подчинены разумное и вожделеющее. Тимократия перехо-

¹ Люди более старшего возраста могут вступать в половые связи, но их потомство должно выбраковываться.

дит в олигархию, правление немногих обеспеченных людей, стремящихся к большему и большему богатству. От олигархии путь ведет к еще более худшей системе правления, к демократии, в которой равное положение занимают все граждане независимо от их способностей и образования. Демократию Платон считает предпоследней по испорченности формой правления. Самым большим злом является тирания, правление одного испорченного человека.

Завершается платоновское изложение справедливого общества мифом о загробном воздаянии, которое расставит всех по их местам в зависимости от добродетельности и порочности. Это последнее обоснование того, почему справедливость лучше несправедливости.

Литература

1. Platonis Opera. Vol. I – V. Ed. J. Burnet. Oxonii, 1900 – 1907.
2. Творения Платона. Т. I – II. М., 1899 – 1903.
3. Платон. Собрание сочинений. Т. I – IV. М., 1990 – 1994.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
5. Васильева Т.В. Афинская школа философии. М., 1985.
6. Васильева Т.В. Путь к Платону. М., 1998.
7. Асмус В.Ф. Платон. М., 1969.
8. Natorp P. Platos Ideenlehre. Leipzig, 1903.
9. Wilamowitz von Moellendorff U. Platon. Bd. I – II. Berlin, 1919 – 1920.
10. Friedländer P. Platon. Bd. I – III. Berlin, 1964 – 1975.
11. Guthrie W.K.Ch. History of Greek philosophy. Vol. IV. Cambridge, 1975.
12. Guthrie W.K.Ch. History of Greek philosophy. Vol. V. New ed. Cambridge, 1986.
13. The Cambridge Companion to Plato. Ed. R. Kraut. Cambridge, 1992.
14. Kahn Ch. Plato and Socratic dialogue. Cambridge, 1996.
15. Brandwood L. The chronology of Plato's dialogue. Cambridge, 1990.

Аристотель родился в 384/383 г. до н. э. в городе Стагире во Фракии в семье придворного врача македонского царя Аминты II. На склад ума будущего философа, без сомнения, оказали влияние традиции его семьи, семьи потомственных врачей. Получив первоначальное образование, Аристотель приезжает в 367 г. в Афины и становится членом платоновской Академии. В Академии Аристотель остается до самой смерти Платона в 347 г. Вероятно, уже при жизни Платона намечаются разногласия великого ученика со своим учителем, тем не менее платоническая закалка останется у Аристотеля на всю жизнь, и в своих позднейших сочинениях Аристотель будет иногда писать «мы, платоники». После смерти Платона — видимо, в результате конфликта с новым схолархом Академии Спевсиппом — Аристотель покидает Афины и направляется в Асс, город на побережье Малой Азии, где предается, по всей вероятности, биологическим штудиям, изучая богатую фауну малоазийского побережья. Именно здесь положено начало тому собранию естественно-научных материалов, которые затем послужат Аристотелю в разработке биологии. Через три года Аристотель уезжает в Митилену, город на острове Лесбос, откуда отправляется в 343 г. в Македонию, где становится наставником юного Александра, сына Филиппа, которому суждено войти в историю под именем Александра Македонского. Обучение юного принца продолжалось до 336 г., когда Александр сменил на царском престоле убитого отца. Аристотель, без сомнения, оказал огромное влияние на личность своего царственно-го воспитанника, тем не менее во многом политическая и культурная ориентация великого монарха расходилась с теми идеалами, которые старался привить ему Аристотель. Так, различие между греками и варварами, с точки зрения Аристотеля, существовало по природе, тогда как Александр впоследствии постарается ликвидировать это различие. В 335 г. Аристотель возвращается в Афины и основывает там свою школу, которая получит название перипатетической от слова «перипат», «место для прогулок». Располагалась эта школа в местечке под названием Ликей, поэтому вторым названием ее становится «Ликей», отсюда наше «лицей». В течение 12 лет Аристотель руководит своей школой, ведет занятия для членов школы и для широкой публики, поощряет своих учеников к конкретно-научным исследованиям. Школа собирает огромное количество материалов по истории философии, биологии, истории, политике. После смерти Александра в Афинах усиливается антимакедонское настроение, которое не могло не затронуть бывшего учителя Александра. Аристотеля, как и Сократа с Анаксагором до него, обвиняют в нечестии, и он вынужден бежать из Афин в Халкиду, где и умирает в 322 г.

Аристотелевское наследие весьма обширно, оно распадается на сочинения для широкого круга («экзотерические»), написанные им в основном в го-

ды общения с Платоном, и на сочинения для своей школы («акроаматические»). Экзотерические сочинения представляют собой, по большей части, диалоги, в которых Аристотель заметно подражает Платону. Эти работы написаны живым и ясным языком, что дало повод, например Цицерону, говорить о золотом источнике аристотелевского красноречия. К большому сожалению, аристотелевские диалоги до нас дошли в небольших фрагментах, тогда как древние знали их гораздо лучше, чем основные теоретические трактаты Аристотеля. Акроаматические сочинения являются записями Аристотеля, которыми он пользовался в своей преподавательской деятельности. Отсюда краткость в изложении, множество повторов, неясность многих аргументов, очень насыщенный, но лишенный образных красот язык, позволивший одному старому филологу (Виламовицу фон Меллендорфу) сказать, что Аристотеля не поцеловала Муза. Именно эти сочинения, в которых собственно и содержится аристотелевская философия, дошли до нас. Они распадаются на следующие группы. 1. Логические сочинения («Органон»); 2. Работы по «первой философии» («Метафизика»); 3. Работы по философии природы, по естественным наукам, включая психологию («Физика», «О небе», «Метеорология», «О возникновении и уничтожении», «История животных», «О душе» и др.); 4. Работы по этике, политике, риторике и экономике («Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Политика» и др.); 5. Работы по истории и теории искусства («Поэтика»).

Разделение наук. Всякое мышление может быть направлено, по Аристотелю, либо на деятельность, либо на творчество, либо носит теоретический характер. Науки, связанные с деятельностью, практические, изучают те сферы, в которых присутствует сознательный выбор. Сюда относятся этика, политика и экономика. Науки творческие или созидательные говорят, как из определенного материала посредством некоей деятельности получается готовое произведение. Аристотель разработал в этих науках лишь знание о том, как получается художественное произведение («поэтика»). Наконец, созерцательные науки ничего не производят, ничего не осуществляют, но только созерцают, изучают сущее ради него самого. Есть три вида теоретических наук. Во-первых, физика, изучающая вещи, которые подвижны и существуют отдельно. Во-вторых, математика, некоторые отрасли которой имеют дело с предметами неподвижными, но не существующими отдельно, а данными в материи. Наконец, высшая теоретическая наука, первая философия, которая рассматривает объекты обособленные от материи и неподвижные. Если бы неподвижной и божественной сущности не существовало, то первой наукой, по Аристотелю, оказалась бы физика. Но поскольку такая сущность есть, первой наукой является первая философия или наука о божественном («теология»).

Логика и учение о знании. В аристотелевском разделении знания не упомянута логика, поскольку она, по мысли Аристотеля, не входит в какую-либо содержательную часть знания, но является его орудием или «органом»¹. Это орудие должно быть изучено до любой другой части знания, ибо невозможно, говорит Аристотель, в одно и то же время познавать нечто и познавать само познание. Аристотель называл это приуготовление к знанию аналитикой, имея в виду то, что данное знание анализирует, т. е. разлагает на составные части само мышление. Главной целью такого разложения была

¹ Отсюда позднее произошло название суммы логических работ Аристотеля, «Органон».

выработка учения о выводе и доказательстве. Система аристотелевского логического учения обнимает учение о наиболее общих терминах, в которых высказывается сущее, затем о высказывании, состоящем из таких терминов, о силлогизме как системе высказываний и, наконец, о доказательстве как системе силлогизмов.

Наиболее общие слова нашей речи Аристотель называет категориями. Таких категорий десять: сущность, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, претерпевание. К ним сводится все многообразие нашего языка и мышления, мы ничего не высказываем и не мыслим, чего нельзя было бы свести к этим категориям. Важно отметить, что для Аристотеля эти формы речи и мышления являются и формами самого бытия. Анализируя мышление, Аристотель не забывает о самом бытии, об объективной реальности. Поэтому категории, о которых говорит логика, тождественны с категориями первой философии, или учением о сущем как таковом. Суждение возникает из соединения категорий, причем сами категории не могут быть ни истинными, ни ложными, но суждение или высказывание является истинным или ложным. Аристотель называет суждение «выявлением» (*ἀποφάνσις*), у суждения два вида: утвердительное (*κατάφασις*) и отрицательное (*ἀπόφασις*). В связи с суждением Аристотель формулирует законы: 1) противоречия и 2) исключенного третьего. 1. Из двух высказываний, когда одно утверждает то же самое, что отрицает другое, истинным может быть только одно. 2. Между двумя членами противоречия нет ничего среднего. Логический закон противоречия обусловлен онтологическим: одно и то же не может в одном и том же отношении принадлежать и не принадлежать чему-то. Этот онтологический закон уже никак обоснован быть не может: он сам есть наиболее очевидное положение, с помощью которого доказываются все остальные

Учение о связи суждений, которое было в зачаточной форме у Платона, развивается Аристотелем подробнейшим образом. Аристотелевское определение силлогизма гласит: «Силлогизм есть такое высказывание, в котором при наличии некоторых высказываний следует нечто другое, чем те высказывания, посредством тех высказываний». В соответствии с достоверностью посылок вывод делится на аподиктический и диалектический. Аподиктический вывод есть вывод из истинных посылок, диалектический — из правдоподобных. Еще Аристотель говорит об эристическом силлогизме, осуществляемом из посылок, которые только кажутся правдоподобными. Помимо силлогизма Аристотелю принадлежит разработка учения об индукции. Общее ее определение таково: «индукция есть путь от единичных к общему». Научное значение имеет, по Аристотелю, только полная индукция, неполная, т. е. не учитывающая всех единичных случаев, относится не к науке, но к ораторскому искусству. Силлогизм превосходит индукцию, он ближе к природе и более доказателен, чем она, однако индукция ближе к нам, к нашему чувственному опыту. Наиболее достоверное познание, по Аристотелю, должно исходить из общего, продвигаясь к частному, т. е. следуя дедуктивным путем, однако многим более свойственно идти от частного к общему, т. е. путем индуктивным. Наиболее общее не может быть доказано, поскольку в доказательстве частное доказывается посредством общего, а в случае максимально общего дальнейших начал не может быть. Следовательно, по Аристотелю, наиболее общие начала познаются непосредственно, т. е. они познаются умом (*νοῦς*). То, что всеобщим и необходимым способом выводится из этих начал, познается научным знанием (*ἐπιστήμη*). То, что может быть и таким и иным, познается

ненадежным мнением (δόξα). Очевидно, что аристотелевское учение о знании является дальнейшим продолжением и развитием платоновской концепции знания. Аристотель существенно ее обогащает и конкретизирует, модифицирует в соответствии с нуждами своего собственного мировоззрения, но остается верным основополагающей платоновской схеме.

Физика. Аристотелевское рассмотрение природы начинается с выяснения вопроса о ее началах и элементах, ибо любое научное познание и заключается в разложении сложного на простое, в сведении вещи к образующим ее принципам. Аристотель называет это движение «естественным путем от более очевидного и понятного для нас к более очевидному и понятному по природе», ибо для нас первоначально более очевидна являющаяся нашим ощущениям вещь, а не ее элементы. Сколько может быть начал у природных вещей? Во всяком случае, их больше одного, ибо признание только одного начала ведет к концепции единого и неизменного сущего, которая, по Аристотелю, совершенно не годится для описания природы. Природа — это прежде всего природные вещи, обладающие подвижностью. Те, кто предполагал единство и неизменность сущего (элеаты), отрицали, с точки зрения Аристотеля, самую возможность знания о природе.

Итак, число начал должно быть больше, чем одно. Но сколько их? Начала не могут быть бесконечными по числу, потому что в таком случае они будут непостижимы, к ним нельзя будет свести природные вещи, а значит, и никакой науки о природе быть не может. Следовательно, их должно быть ограниченное количество. Для определения этого количества Аристотель обращает внимание на то, что в предшествующей греческой физиологии начала понимались как противоположности. Это вполне разумно, ибо свойством начал является то, что они не из чего не выводятся, а противоположности как раз таким свойством обладают. Они не могут выводиться из чего-то другого, ибо по предположению они суть начала, они также не могут быть выведены друг из друга, ибо такая выводимость не свойственна противоположностям. Итак, по Аристотелю, начала должны быть противоположными. Однако кроме противоположностей надо допустить еще и нечто третье, на что и будут воздействовать эти противоположности. Таким образом, необходимо признать, что начал три: одна пара противоположностей и то, на что они воздействуют. С помощью этих начал Аристотель дает объяснение самому главному в природных вещах процессу — процессу возникновения и изменения. Например, если человек становится образованным, какие начала действуют в этом процессе? Во-первых, пара противоположностей «образованное» и «необразованное», во-вторых, та вещь, которая принимает одну из этих противоположностей, в нашем случае, это — человек. То, что принимает противоположности, называется Аристотелем термином «подлежащее» (ὑποκείμενον), т. е. «лежащим под чем-то», под противоположностями. Одна из противоположностей является положительным определением вещи, ее Аристотель именует «формой» (μορφή), другая противоположность есть отрицание этого положительного определения, ее Аристотель называет «лишенность» (στέρησις). Становление образованного человека есть, таким образом, утрата подлежащим, человеком, противоположности «необразованное» и принятие противоположности «образованное». Некоторое затруднение может вызвать природа подлежащего, поскольку она сама по себе никак не может быть охарактеризована. По Аристотелю, понять, что она такое, можно лишь посредством аналогии: «как медь относится к статуе, как древесина относится к ложу, и как

еще до принятия формы материя и бесформенное относится к любому из того, что формой обладает, так подлежащая природа относится к сущности, к определенному нечто и сущему».

Итак, начала природных вещей установлены. Но что такое сама природа? По Аристотелю, природа есть некое начало движения и покоя, а природные вещи суть те, которые имеют в самих себе начало движения и покоя, будь то в отношении места, увеличения и уменьшения или качественного изменения. Природным вещам противостоят рукотворные, поскольку последние имеют начало своего движения и покоя не в себе, а в чем-то ином. Но что есть это начало движения и покоя, т. е. природа? Аристотель говорит, что согласно некоторым «природа есть лежащая в основе каждой вещи, имеющей в себе начало движения и покоя, первая материя». Например, природой ложа в таком случае окажется дерево, природой статуи — медь или мрамор. Однако, по Аристотелю, понимание природы в большей степени связано с понятиями формы и вида (*εἶδος*), получаемого в определении. Т. е. если мы хотим определить природу мяса или кости, мы должны сказать, что они такое, а не указывать, из чего происходят мясо и кость. По Аристотелю, кость происходит из земли, однако мы не будем знать природу кости, если скажем, что это — земля. Земля может стать, а может и не стать костью, но природа — это то, что существует не в возможности, а в действительности. Однако нельзя изучать природу, не учитывая ее материю, т. е. то, из чего сделана вещь, поскольку в природных вещах их определения и формы существуют только вместе с материей. Мы можем теоретически отвлечь от кости ее определение, но оторвать его реально мы не можем. Итак, в понятии природы присутствует материя, однако изучать природу, исходя только из материи, нельзя. Изучающий природу похож на врача, который должен знать, и что такое здоровье (форма и вид), и что такое желчь (материя), и на архитектора, который должен знать и свойства камня (материя) и иметь перед глазами облик дома (форма).

Важнейшей характеристикой аристотелевской натурфилософии является то, что она проникнута телеологическим взглядом на мир. Все природные вещи стремятся к цели, или, как говорит Аристотель, к наилучшему пределу. Т. е. природа в природных вещах помимо формы и материи обладает еще и целью, точнее, сама цель и является подлинной формой вещи. Например, формой и целью яйца является взрослая птица, само же яйцо — материей, в которой заключена эта форма. Ведь чтобы определить, что такое яйцо, нам нужно обладать понятием птицы, т. е. определением взрослой птицы.

Каковы причины, действующие в природных вещах? По Аристотелю, их четыре вида. Во-первых, то, из чего эта вещь произошла, или материальная причина. Например, такой причиной для чаши будет серебро или медь, ее материал, а для дома — камни или дерево. Во-вторых, это форма и образец, т. е. то, что делает возможным дать определение вещи, или причина формальная. Например, для октавы это будет отношение двух к одному, для дома — его облик. В-третьих, то, откуда первое начало изменения и покоя, или причина действующая. Например, для ребенка такой причиной окажется отец, для дома — строитель. В-четвертых, то, ради чего, или целевая причина. Например, у дома целевой причиной будет «служить укрытием», у прогулки и диеты такой причиной будет здоровье. Соответственно, у природной вещи одновременно могут быть несколько причин. При этом часто формальная, движущая и целевая причина могут совпадать, например, когда человек рождает человека, движущей причиной является человек, формальной причиной рождаемо-

го человека будет видовое определение человека, а «тем, ради чего», снова окажется человек.

Важнейшим моментом аристотелевского учения о причинности в природе является его оценка случая (τύχη) и того, что происходит само собой (τὸ αὐτόματον) в качестве возможных причин для природных вещей. Во-первых, два этих фактора встречаются в тех явлениях, которые происходят не всегда и не по большей части. Во-вторых, они могут быть причинами только для таких событий, которые могли бы возникнуть ради чего-нибудь. Например, если человек идет на рынок, чтобы купить еды, но там встречает своего должника и взыскивает с него долг, то взыскание долга будет случайным. Если бы человек всегда или в большинстве случаев ходил на рынок, чтобы взыскать долг со своих должников, взыскание долга было бы не случайным. Случай, по Аристотелю, возможен только в практической деятельности человека. В области природы может быть только «происходящее само собой», «когда в вещах, вообще-то возникающих ради чего-то, нечто происходит не ради случившегося, а причина этого лежит вовне». Например, на голову человека с крыши дома свалился кирпич и убил его, мы имеем здесь «происходящее само собой», так как тот же кирпич могла сбросить чья-то рука и с целью убийства. Кирпич, по Аристотелю, имеет естественное стремление вниз, это его цель и «ради чего», однако в нашем случае он осуществил действие (убийство), которое не было его целью, но могло бы быть целью для чего-то или кого-то другого. Таким образом, даже понятие самопроизвольности оказывается у Аристотеля нагружено телеологически. Аристотель, давая такое определение случая и самопроизвольности, резко критикует представителей греческого атолизма, согласно которым возникновение нашего мира самопроизвольно. Аристотель считает, что поскольку в наблюдаемой нами живой природе категория цели — одна из самых важных, это в еще большей степени должно относиться к природе всего космоса. Случай и самопроизвольность, по Аристотелю, играют гораздо меньшую роль в нашем мире, чем природа и разум. Они — своего рода побочные эффекты, возникающие на пересечении множества телеологически обусловленных рядов событий. Природа всегда или по большей части приходит к одинаковым результатам, а это, по Аристотелю, возможно только тогда, когда она определяется целью. О том, что природа, прежде всего, цель и «ради чего», свидетельствуют и целесообразная деятельность, наблюдаемая в мире природы: паук, ткущий свою паутину, ласточка, строящая гнездо, и т. д. Эта деятельность подчинена цели, хотя — и это многим мешает признать целесообразность природы — она происходит без предварительного размышления, что свойственно человеку и его искусствам. Случаи уродства, по Аристотелю, не должны приводить к отрицанию целевого характера природы: в этом случае, как и в произведениях искусства, цель просто не достигается, хотя и имеет место. Итак, по Аристотелю, целью физика является познание целевой причины и только во вторую очередь — причины материальной, ибо целевая причина определяет материальную, а не наоборот.

В соответствии с таким пониманием природы Аристотель объясняет и самое важное явление мира природы — движение. Для его описания он пользуется понятиями «бытия в действительности» (ἐνεργεία), «бытия в возможности» (δυνάμει) и «осуществленности» (ἐντελέχεια). Движение — это прежде всего переход из возможности в действительность, осуществление возможности. «Осуществление сущего в возможности в качестве именно сущего в возможности есть движение». Возьмем, к примеру, медь, которая в возможности яв-

ляется статуей. В меди как таковой не заложены определения статуи, поэтому осуществление просто меди есть медь. Но поскольку мы ее берем именно как медь, содержащую в себе потенции статуи, то мы говорим о ее движении как осуществлении статуи. Очевидно, что так определенное движение полностью подчинено телеологическому взгляду на мир, поскольку движение есть осуществление цели, переход от возможности к действительности, которая и есть цель. В движении обычно присутствуют две соотносящиеся вещи: движущее и движимое. По Аристотелю, движущее, будучи началом движения, всегда привносит движимому форму, и началом движения будет как раз эта форма. Итак, анализируя движение, Аристотель говорит о трех факторах, необходимых для его понимания, о 1) движимом, находящемся в состоянии возможности, 2) движущем, всегда являющимся действительным, и 3) самом движении, которое есть осуществление того, что в возможности под воздействием того, что в действительности.

В связи с анализом движения перед Аристотелем встает проблема бесконечности или беспредельности (*ἄπειρον*), что она такое и существует ли она. Убеждение в существовании бесконечного возникает, по Аристотелю, исходя из следующих соображений. Во-первых, из бесконечности времени; во-вторых, из делимости математических величин; в-третьих, из убеждения, что только допущение бесконечности может объяснить непрерывность процесса возникновения и уничтожения; в-четвертых, из положения, что не должно быть никакого предела, поскольку одно всегда граничит с другим; наконец, в-пятых, из того, что мышление никогда не останавливается. Все это заставляет нас разобраться с понятием бесконечного. Аристотель подчеркивает сложность анализа бесконечного, поскольку и его признание, и его отрицание ведет ко многим противоречиям. Аристотель поверяет бесконечное своей системой категорий и выясняет, что само по себе, т. е. как сущность, бесконечное существовать не может. Ведь если бесконечное есть сущность, к нему неприменимы количественные категории, и оно будет неделимо. Кроме того, очевидно, что бесконечное относится к тому же разряду, что и число с величиной, а они, по Аристотелю, не могут существовать как отдельные сущности, но представляют собой «привходящее свойство какой-то сущности» (*τὸ συμβεβηκός*). Таким же привходящим свойством другой вещи является и бесконечность. Аристотель не признает и существования бесконечного тела, поскольку тело по самому своему понятию предполагает, что оно ограничено плоскостью, а бесконечное не может быть ничем ограничено. Итак, актуальной бесконечности, по Аристотелю, не может быть. Бесконечность может быть только в возможности, потенциальной. Это значит, что, например, при продолжающемся делении числа мы имеем каждый раз иной и иной результат. Как говорит Аристотель, «бесконечное существует таким образом, что всегда берется иное и иное, а взятое всегда бывает конечным, но всегда разным и разным». В аристотелевских понятиях бесконечное — это материя для какой-то завершенной величины, не целое, но часть, нечто вспомогательное для завершенной и совершенной вещи. Однако, хотя бесконечность потенциальна, это не значит, что она сможет когда-нибудь осуществиться и стать актуальной.

Следующим вопросом, который должен быть разобран в исследовании природы, является вопрос о месте или пространстве (*τόπος*), существует ли оно, какими свойствами обладает и что оно такое. Место существует, кроме того, оно обладает определенной силой. По Аристотелю, направления (верх,

низ, право, лево), являющиеся видами места, существуют не только относительно нас, но и сами по себе, по природе. Верхом, например, является то, куда устремляется огонь, а низом — куда устремляются тела тяжелые и землистые. Аристотель определяет место как границу объемлющего тела. Следовательно, чтобы нечто находилось в каком-то месте, снаружи него должно находиться другое объемлющее тело. Поэтому, по Аристотелю, земля находится в воде, вода — в воздухе, воздух — в эфире, эфир — в Небе, но само Небо не находится нигде, ибо вне его нет никакого объемлющего тела. Важнейшим моментом учения о месте является то, что у каждого движущегося тела есть свое природное или естественное место, куда это тело будет двигаться, если нет никакого препятствия для этого движения. Наш мир — это система разнородных мест, не сводимых к какому-то одному пространственному знаменателю. Разные по природе тела движутся к разным местам. Легкие тела устремляются к верху Вселенной, тяжелые — к ее низу. В связи с учением о месте Аристотель разбирает и вопрос о природе пустоты, которая предполагалась некоторыми ранними греческими натурфилософами, прежде всего атомистами. Аристотель опровергает их тезис, что без признания пустоты невозможно движение, ибо при всеобщей заполненности никакое тело не могло бы найти промежутка для своего движения. По Аристотелю, это неправильно, ибо возможно движение в сплошной среде, например, при движении жидкостей, когда одна последовательно занимает место другой. Кроме того, признание пустоты, напротив, ведет к отрицанию возможности движения, ибо по какой причине возникло бы в пустоте движение, раз она одна и та же здесь и там. Движение, как мы уже видели, предполагает у Аристотеля наличие разнородных природных мест, их отсутствие привело бы к неподвижности. Наконец, если предположить пустоту, то никакое тело, придя в движение, не могло бы остановиться, ибо тело останавливается, по Аристотелю, в своем естественном месте, а здесь такого места нет. Итак, пустота сама по себе не существует.

Физику не обойтись и без рассмотрения времени, что оно такое, ибо время таит в себе множество сложностей, которые были вскрыты мастерским анализом Аристотеля. Мы постоянно говорим о времени, живем во времени, однако сущность времени для нас неясна. Если время есть целое, складывающееся из прошлого, будущего и настоящего как своих частей, то чем же будет такое целое, в котором одни части уже не существуют, другие еще не существуют. Оно не может складываться и из множества «теперь», поскольку время не есть только настоящее. А когда мы воспринимаем только момент «теперь», нам кажется, что нет никакого времени. Следовательно, время связано с движением и изменением, хотя и не может быть ему тождественно. Время появляется тогда, когда мы в движении разграничиваем предыдущее и последующее, «и тогда говорим, что протекло время, когда получим чувственное восприятие предыдущего и последующего в движении». Итак, время не есть движение, но «число движения по отношению к предыдущему и последующему», число, благодаря которому мы можем говорить о большем и меньшем движении. Поскольку, далее, движение следует за величиной, а величина непрерывна, непрерывным оказывается и само время. Отношение времени и движения взаимное: как время измеряет движение, так и само время измеряется движением. Наконец, по Аристотелю, время является не только мерой движения, но и мерой покоя. Время не обнимает все сущее, Аристотель говорит о существовании вечных вещей, неподвластных времени.

Космология. Источником всякого движения является, по Аристотелю, неподвижный перводвигатель, божество, представляющее собой чистую деятельность и мыслящее само себя. Более подробно будет сказано о нем в разделе, посвященном «первой философии». Этот перводвигатель приводит в движение сферу неподвижных звезд, которая, двигаясь правильным круговым движением, является причиной движения всего остального космоса. Мир делится Аристотелем на две части: надлунную и подлунную. Надлунная часть заполнена эфиром, который движется правильным круговым движением. Остальным элементам, которые находятся в подлунном мире, присуще движение вверх и вниз. Движение вверх есть движение к границам сферы, примыкающей к сфере неподвижных звезд, движение вниз есть движение к центру мира. В центре мира находится земля, являющаяся самым тяжелым элементом, у границ мира пребывает огонь как наиболее легкий элемент, он граничит со сферой эфира. Между огнем и землей располагаются прочие элементы. Огонь является горячим и сухим, воздух — горячим и влажным, вода — влажной и холодной, земля — сухой и холодной. Эфир является самым совершенным элементом, субстанцией небесных тел. Аристотель вводит эту особую сущность для объяснения правильного движения, происходящего на небе. Поскольку он добавил эфир к уже известным четырем элементам, эфир получил название «пятой сущности» (*quinta essentia*) или «квинтэссенции».

Психология. Аристотель разрабатывал психологию в связи с физикой, поскольку душа представляет принцип движения одушевленных существ. Психология как учение о душе и соотношении души и тела следует за физикой и предваряет биологию как учение о конкретных формах живого. Душа мыслится Аристотелем в ее связи с телом. Основное определение души говорит, что «душа есть первая осуществленность тела природного, наделенного органами и имеющего жизнь в возможности». Поскольку душа — это осуществленность, то тело является возможностью души. Также душа — это форма и сущность тела, а тело — материя души. Тело есть нечто развивающееся и изменяющееся, душа — начало и цель этого изменения. Каждый телесный орган существует ради какой-то деятельности, а все тело — ради души. Аристотель говорит об определенной иерархии душ. Ниже всего стоит растительная душа, которой свойственно лишь питание и размножение. У животного также появляются ощущение, стремление и движение в пространстве. Животным в отличие от растений также присущ определенный центр всех его психических способностей, таким центром Аристотель считал сердце, центр ощущений. Ощущение есть, по Аристотелю, не что иное, как актуализация потенциально находящихся в объектах свойств и качеств. За ощущением следует воображение, являющееся неким слабым ощущением, которое может быть истинным и ложным. Затем идут память, определяемая как некая остановка воспринятого чувствами, и припоминание, отличное от памяти фактором сознательного усилия. В человеческой душе есть все, что свойственно растительной и животной душе. Однако в придачу имеется и рассудительная часть, которая делится на созерцающий ум и рассчитывающий рассудок. Первая часть направлена исключительно на истину, вторая — на истину применительно к практическим делам. Все части человеческой души, кроме ума, связаны с телом, поэтому они погибают. А ум, который существует и до, и после человеческой души, не гибнет. Вообще его связь с душой проблематична, ибо он является для нее чем-то внешним. Во всяком случае, он появляется в душе «извне» (*ἑξ ὧραθεν*) и есть только божественное. При этом Аристотель

различает ум деятельный, и ум пассивный, воспринимающий. Бессмертие и самостоятельное существование присуще только первому. Таким образом, получается достаточно парадоксальная ситуация. Высшая часть человека есть уже не человек, но нечто божественное, приходящее в него извне, т. е. человек является собственно человеком благодаря тому, что уже не есть человек. Не очень ясным остается у Аристотеля и соотношение активного и пассивного ума и их природа, что в эпоху арабского и латинского Средневековья стало предметом активного обсуждения среди философов.

Первая философия. Самым важным разделом теоретического знания Аристотель называет «первую философию», знание о сущем как таковом. Одни теоретические науки говорят о сущем подвижном и изменяющемся (физика), другие — о неподвижном и отвлеченном от воспринимаемого чувствами (математика), т. е. говорят лишь о частях сущего, не исследуя сущее как таковое. Поскольку они исследуют частные виды сущего, они не заботятся о наиболее общих определениях, которые применимы не в той или иной области сущего, но для всего сущего вообще. Ту науку, которая у Аристотеля носит название «первая философия», затем называли метафизикой, поскольку греческие издатели текстов Аристотеля посчитали, что сочинение, в котором речь идет об этой науке, должно следовать после аристотелевской «Физики» (по греч. *meta* — вслед за, после). Так возникло имя «метафизика», а спустя некоторое время стали считать, что оно обозначает знание, говорящее о предметах, стоящих выше физических.

Мы уже говорили, что всякое знание, по Аристотелю, есть знание аналитическое, полученное в результате разложения сложной вещи на ее элементы. Эти элементы есть «первое по природе», тогда как восприятие сложной вещи есть «первое для нас». Наше познание начинается с ощущения, затем у некоторых живых существ появляется память, множество воспоминаний, объединенные в одно, дают опыт, наконец, только у человека появляются искусство и наука. Опыт отличен от них тем, что благодаря опыту мы знаем, что нечто — таково, благодаря искусству и науке мы можем сказать, почему оно таково, и можем научить другого. Опыт касается частного и индивидуально-го, искусство и наука — общего. Поскольку наука знает общее и имеет понятие, поскольку она в отличие от опыта выходит за пределы чувств, она, по Аристотелю, выше и божественнее опыта. Итак, в науке познаются причины, причем в науке наиболее общей познаются первые причины. Такую науку Аристотель называет мудростью, поскольку наука, познающая общее, в некотором смысле знает все, а это свойственно мудрости. Она знает все, поскольку исследует самые первые начала, из которых складывается все остальное, а значит, она может познать все, что произошло из этих начал. Затем, эта наука занимается наиболее трудными вопросами, поскольку она дальше всего от чувственного восприятия. Она является наиболее точной, поскольку она исходит из наименьшего числа начал, а такое знание самое точное. Наконец, она является знанием, приобретаемым не ради чего-то другого, но только ради самого себя. А это позволяет назвать ее наукой не подневольной и служебной, но господствующей и свободной, ибо свободный человек в понимании Аристотеля существует ради себя самого, тогда как раб живет для другого. Она не удовлетворяет никаких практических потребностей, напротив, они должны быть удовлетворены до того, как мы приступим к ее изучению. «Все науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной». Началом этой науки с психологической точки зрения является удивление, а концом —

избавление от этого первоначального удивления, понимание, что не может быть иначе.

В качестве первых причин Аристотель выделяет четыре главных вида, уже известных нам из его учения о природе. Во-первых, сущность и суть бытия, то, в силу чего вещь такая, а не иная. Во-вторых, материя и лежащий в основе субстрат. В-третьих, то, откуда начало движения. В-четвертых, «то, ради чего», и благо. Последний вид причины противоположен третьему, поскольку в третьем говорится о начале движения, а в четвертом — о его конце и завершении. Материальная причина есть то, из чего вещь происходит и во что она разрушается. Аристотелевское понятие материи не предполагает вещественности, главное ее определение в том, что она есть основа, в которой происходят те или иные изменения, поэтому он часто говорит о материи как о субстрате или подлежащем, т. е. лежащем под различными изменениями вещи. Именно материальной причиной больше всего занимались первые греческие исследователи природы. Однако, по Аристотелю, материальная причина, или лежащий в основе субстрат, не могла объяснить, почему из одного и того же появляются разные вещи, почему вообще происходят различные изменения в этом субстрате. Почему медь становится статуей и оружием, а дерево — кроватью и триерой? Сама материя не может дать объяснения этим фактам. Поэтому, согласно Аристотелю, некоторые греческие мыслители (Анаксагор, Эмпедокл) пришли к движущей причине, говорящей, «откуда начало движения». С пифагорейцами, и особенно с Платоном, Аристотель связывает открытие причины сути бытия, ибо платоновские идеи для вещей — не материя и не причина движения, но суть их бытия, их сущность. Это причина, которая познается путем определения. Наконец, целевая причина — это то, ради чего существует и возникает какая-нибудь из вещей. Об этой причине, по Аристотелю, не высказался в достаточной степени никто из более ранних философов.

Для обоснования своей теории начал и причин Аристотель подвергает серьезной критике теорию идей Платона, по которой начала и причины (идеи) существуют в особом, отдельном от вещей нашего опыта мире. Хотя Аристотель во многом остается учеником Платона, принять теорию идей он отказывается. Он считает слабой ту аргументацию, с помощью которой Платон и его ученики доказывали существование идей. Например, платоники считали, что все являющееся объектом научного знания имеет свою идею. Однако в таком случае необходимо признать идеи искусственно произведенных вещей, а это не признавалось платониками. Другой аргумент гласил: при наличии некоего множества вещей с одним общим свойством необходимо признать единую идею этого свойства. Но тогда, говорит Аристотель, необходимо будет признать и идею отрицания, которая тем не менее отрицалась платониками. Главное его возражение состоит в том, что признание идей ничего не дает ни для познания вещей, ни для их бытия. Они бесполезны для познания, ибо, находясь вне чувственных вещей, они не могут выступать их сущностью. Для бытия, поскольку, если они находятся вне вещей, они никак не могут на них повлиять. Далее, считать, что идеи — это образцы вещей, а вещи причастны идеям, значит пустословить и говорить поэтическими метафорами. Совершенно необязательно, говорит Аристотель, чтобы похожая вещь была бы копией того, на что она похожа. Есть Сократ или нет Сократа, всегда будет возможен человек, схожий с Сократом. Кроме того, если вид относительно чувственной вещи будет образцом,

то относительно рода он окажется копией, что, с точки зрения Аристотеля, невозможно. Далее, как могут, спрашивает Аристотель, отдельно существовать сущность вещи и вещь? Наконец, идеи не могут быть причинами для возникновения вещей, ведь даже если есть идея дерева, в силу этого не будет существовать дерева, ибо необходимо существование того, что приведет это дерево к существованию.

Итак, первая философия занимается первыми причинами и началами сущего. Но что, собственно, надо понимать под сущим? Ведь именно о том, что такое сущее, спорили и разногласили предшествующие Аристотелю философы. Само слово «сущее» или «существующее» может пониматься по-разному. Аристотель указывает следующие возможные значения этого слова: 1) сущее как случайно данное; 2) сущее как истина и как ложь; 3) сущее как предмет категориального высказывания (сущность, качество, количество, место); 4) сущее в возможности и сущее в действительности. Что же из этого служит предметом первой философии? Сущее как случайно данное, т. е. существующее не всегда и не в большинстве случаев, не может быть таковым, ибо случайное сущее не может быть предметом никакой науки: ни теоретической, ни практической, ни созидательной. Если мы теперь разберем истину и ложь, то увидим, что они стоят в зависимости от нашего мышления. Если мы в нашем утверждении соединяем вещи, в реальности соединенные, или в нашем отрицании разделяем вещи в реальности разделенные, мы мыслим истину. Если наоборот, ложь. Таким образом, по Аристотелю, мы не можем говорить, как это делал Платон про истинное сущее, ибо истина и ложь могут появиться только в нашем мышлении и не могут находиться в самих вещах. Итак, оставив в стороне случайное сущее и истину с ложью, мы должны перейти к тому сущему, которое высказывается в категориальных суждениях.

Сущее высказывается в категориальных суждениях как сущность, качество, количество, место и т. д. Однако хотя и количество и качество существуют, они существуют не самостоятельно и отдельно. Они не могут существовать без сущности, о которой они сказываются, а сущность есть нечто существующее первичным образом, самостоятельно и отдельно. Она первична по понятию, по познанию и по времени. В самом деле, в любое понятие обязательно входит понятие сущности. Наиболее полное знание вещи имеется, когда мы знаем, в чем суть этой вещи, а не какова она по количеству или качеству. Таким образом, вопрос, что такое сущее, есть на самом деле вопрос, что такое сущность. На роль сущности, говорит Аристотель, обычно предлагаются тела и их элементы, однако пифагорейцы говорят, что числа в большей мере являются сущностями, чем тела, а по Платону, сущностями являются идеи. Поэтому и надо определить, что такое сущность, и имеются ли какие-нибудь сущности кроме чувственных, т. е. сущности вечные и неизменные. Поскольку о сущности, по Аристотелю, говорится в четырех значениях — суть бытия, общее, род и субстрат (подлежащее), — необходимо разобрать эти значения. Под субстратом понимается то, о чем сказывается все остальное, тогда как сам он уже не сказывается о другом. Субстратом обычно считают либо материю, либо форму, либо составное целое из материи и формы. Поскольку составное целое есть нечто вторичное, раз оно является суммой двух предшествующих компонентов, необходимо исследовать материю и форму, могут ли они быть сущностями. Материей, по Аристотелю, является то, что остается от вещи, если мы последовательно будем отнимать все ее определения: количественные, качественные и т. д. Таким образом, мате-

рия лежит в основе всех определений вещи, она своего рода фундамент ее, однако материи свойственна полная неопределенность, она сама по себе непознаваема и не способна к отдельному существованию. Поэтому скорее форма и составное целое из материи и формы могут быть названы сущностями. Не может быть сущностью и всеобщее, ибо сущность у каждой вещи своя, она не присуща другому, а всеобщее присуще многому. Если бы всеобщее было сущностью, то одна вещь оказалась бы тождественной со всеми остальными, а это невозможно. Следовательно, не существует никакого, например, животного вообще помимо отдельных животных. По тем же основаниям не может быть сущностью и род. Остается исследовать суть бытия (*τὸ τί ᾗν εἶναι*). С логической точки зрения суть бытия для каждой вещи есть то, в качестве чего эта вещь обозначается сама по себе. Человек может быть, например, образованным, но образование не есть то, что именно характерно для этого человека, поэтому такое свойство не есть суть бытия. Суть бытия может существовать только у сущности, т. е. у отдельно существующей вещи¹, у всего остального суть бытия существует вторичным образом. Выражается суть бытия логическим определением, следовательно, определения в полном смысле слова могут быть только у сущностей. Кроме того, суть бытия будет находиться только в видах рода. Совпадают ли единичная вещь и ее суть бытия? В каком-то смысле они совпадают, ибо без этого не было бы возможно познание вещи, поскольку знать вещь — это знать ее суть бытия. Однако у вещей все же остается некий остаток, ускользающий от нашего определения ее сути. Например, суть бытия белой книги — это суть бытия книгой, для определения белой книги мы не можем непосредственно привлечь определение белого, ибо быть белым и быть книгой — различные вещи. Поскольку единичная вещь — это, по Аристотелю, составное целое из формы и материи, а материя как то, в силу чего вещь может быть и такой и иной, не может быть определена логически, суть бытия вещи не может полностью совпасть с вещью. Только у некоторых вещей, о которых пойдет речь далее, может совпадать суть бытия и ее наличное бытие. Мы видим, что у Аристотеля суть бытия является формой. Форма не возникает и не уничтожается, она привносится в тот или иной субстрат. Например, форма круга привносится в медь и получается медный шар. Однако, в отличие от Платона, эта форма не существует отдельно от вещи, она существует только в том целом, которым является единичная вещь. Итак, «...сущность, это — форма, находящаяся в другом, так что составная сущность получается из этой формы и материи». Отсюда следуют важные выводы для нашего познания. Объектом познания не могут быть индивидуальные вещи, поскольку они содержат материю, познание, определение, доказательство относятся только к вещам необходимым. Однако в реальности существуют прежде всего индивидуальные вещи, которые нам и должно объяснить и определить. Чтобы это сделать, нам нужно увидеть в этих вещах их форму отдельно от материи, наше познание обязано всегда осуществлять эту операцию мысленного отделения того, что в реальности отдельно существовать не может. Аристотель идет здесь по лезвию бритвы: его реализм, убежденность в том, что прежде всего существуют чувственные индивидуальные вещи, сталкиваются с его платоническим убеждением, что знания об индивидуальном не существует. Он пытается решить эту дилемму учением о форме,

¹ Аристотель говорит здесь о сущности так, как она была определена в его «Категориях», т. е. как об отдельно существующей и воспринимаемой чувствами вещи.

которая есть сущность в одном смысле, составном целом, которое есть сущность в другом смысле, и материи, благодаря которой форма создает составное целое. В области гносеологии безусловным приоритетом обладает суть бытия, которая выражается в логическом определении, однако в области нашего опыта первое место принадлежит составному целому. При этом Аристотель ясно видит, что даже для определения чувственной вещи иногда нельзя обойтись без ее материальной стороны. Поэтому физик, например, познает вещь прежде всего согласно ее сущности, но он должен обязательно учитывать и материю вещи. Аристотелевское учение о сущности является центром его первой философии, но именно здесь Аристотель колеблется, видя всю сложность проблемы соотношения бытия и познания, общего и единичного. Его проникательный ум прекрасно понимает те апории, которые здесь встают, и он предлагает скорее определенное направление поиска, чем готовый и законченный ответ.

Поскольку о сущем говорится еще как о сущем в возможности и действительности, разбор этих понятий следует за анализом сущности. Эти понятия без преувеличения можно назвать центральными не только для первой философии, но и для остальных наук. Все бытие мыслится Аристотелем как процесс перехода от возможности к осуществлению этой возможности, т. е. к действительности. В предшествующей Аристотелю философии были попытки отрицать возможность, считать, что возможность есть только тогда, когда имеется действительность (мегарская школа). Аристотель же настаивает на различии возможности и действительности, поскольку то, что может существовать, не обязательно существует на деле, а то, что может не существовать, не обязательно не существует. Возможность у Аристотеля не является возможностью осуществления чего угодно, «вещь, имеющая возможность, имеет ее к чему-нибудь, в известное время и в известной форме». Возможность, таким образом, является определенной возможностью. Когда то, что может строить, строит на деле, мы называем это действительностью (*ἐνέργεια*). При этом нужно различать между движением и собственно действительностью. Если я, например, иду в гости, то это еще не значит, что я пришел в гости и был в гостях. Такие действия, у которых есть конец и завершение, но не в самом действии, Аристотель называет движением. Если же я вижу, то я уже и увидел, т. е. действие видения имеет конец в себе самом. Такие действия Аристотель называет деятельностью. Важнейшим моментом учения Аристотеля является тезис о том, что действительность предшествует возможности. Действительность предшествует возможности и в логическом определении, и с точки зрения сущности, лишь относительно времени в одном смысле действительность раньше возможности, в другом — возможность раньше действительности. Действительно, чтобы понять, как можно строить, нужно определить, что такое в действительности строить. По времени действительность раньше возможности потому, что семени (человеку в возможности) предшествует уже существующий в действительности человек, поскольку не может быть семени без человека. Аристотель описывает эту ситуацию таким образом: «всегда из вещи, существующей в возможности, возникает вещь, существующая в действительности, действием другой вещи, тоже существующей в действительности». С точки зрения сущности действительность также стоит впереди способности, поскольку у действительного сущего форма уже дана, а у сущего в возможности — еще нет. Так, взрослый мужчина, т. е. действительное сущее, уже есть осуществленная форма, а ребенок — пока нет.

Значит, в понятиях возможности и действительности форма есть действительность, а материя — возможность. Когда мы рассматриваем деятельность в аспекте осуществления цели, мы говорим об осуществленности или «энтелехии». Сама цель является действительностью, ради которой нечто переходит от возможности. Этот переход от возможности к действительности характерен только для временных, возникающих и изменяющихся вещей. Если мы имеем дело с чем-то вечным, т. е. непреходящим, оно есть только действительность, а не возможность. Относительно блага действительность лучше возможности, поскольку возможность к чему-то есть одновременно возможность и к противоположному, возможность быть здоровым — та же возможность, что и быть больным. В действительности этого нет, поэтому она лучше. Вообще, в сфере возможного существуют противоположные определения, в ней не действует закон противоречия, которому подчиняется действительность. Пользуясь понятием возможности, Аристотель решает проблему, стоявшую перед ранней греческой мыслью, проблему возникновения. Эту проблему можно сформулировать таким образом: если есть возникновение сущего, то оно должно происходить из несущего, бытие из небытия. Поэтому одни (элейцы), отрицавшие существование небытия, стали отрицать возникновение и всякое изменение, другие (атомисты) были вынуждены признать существование небытия (пустота у Демокрита), чтобы объяснить возможность движения и изменения. По Аристотелю, они исходили из неправильной постановки вопроса: нет возникновения из небытия в бытие, но есть переход из сущего в возможности к сущему в действительности. Значит, нет более необходимости ни отрицать возникновение, что губительно для нашего познания изменяющегося мира, ни признавать сущим небытие, что невозможно с логической точки зрения.

Вершиной первой философии Аристотеля является его теория вечного неподвижного перводвигателя. Как приходит Аристотель к его признанию? Все согласны, говорит Аристотель, что существуют два рода сущностей, воспринимаемых чувствами: вечные (планеты и звезды) и изменяющиеся. Они находятся в движении, движение не может когда-то появиться, оно существует всегда, поскольку сказать, что движения когда-то не было, невозможно, ибо само время есть свойство движения. Если движение было всегда, оно должно было быть круговым. Если есть движение, то оно, по Аристотелю, является переходом от возможности к действительности благодаря уже существующей действительности. Таким образом, если есть вечное круговое движение — Аристотель говорит о движении небесных сфер, — должна с необходимостью существовать вечная действительность или деятельность, являющаяся причиной этого движения. Если она вечна, у нее не будет никакой материи, не будет и изменений, поскольку они бывают лишь у материального. Сама эта вечная деятельность в движении находиться не может, поскольку если она сама движется, значит, есть дальнейшая причина этого движения, и необходимо идти в поиске причин в бесконечность. Она не может быть одновременно движущим и движущимся, т. е. быть для самой себя причиной движения, поскольку в таком случае надо различить в ней причину движения и причиненное, и говорить уже об одной ее части. Следовательно, эта причина кругового движения, будучи вечной деятельностью, сама неподвижна. А приводить в движение, оставаясь неподвижным, свойственно объекту мысли и желания, которые движут, не находясь в движении. Высшим в аристотелевской иерархии знания является ум, именно умом познается самая простая и данная в реаль-

ной деятельности сущность. Поскольку она есть первое, она и самая прекрасная, и самая лучшая. Движет эта неподвижная сущность как объект эротического стремления, т. е. как совершенство, к которому стремится более низкое. Итак, вечная деятельность неподвижного начала — самый высший уровень аристотелевского бытия. Что же представляет собой эта деятельность? Наилучшей деятельностью, по Аристотелю, может быть только мышление, ибо совершенное мышление не имеет нужды ни в чем ином кроме себя самого. И высшая деятельность, приводящая в движение весь космос, и есть деятельность мышления. Поскольку у самого лучшего мышления должен быть и самый лучший объект, то это мышление может мыслить лишь само себя. Это мышление и есть жизнь первоначала, нам иногда удается подняться до такой деятельности, а ему она присуща по природе, происходит необходимым образом и всегда. Учение об уме мыслящем самого себя венчает первую философию, показывая, что совершенно неправильно было бы считать Аристотеля человеком, совершенно освободившимся от влияния Платона. Конечно, Аристотель критикует платоновскую теорию идей, однако его учения о форме как сущности вещи, о целевой причине, стоящей выше материальной, его учение о материи, превращающее последнюю в чистую возможность изменения, наконец, его учение об уме как о наилучшей сущности, полностью лишенной материи и вечносущей, свидетельствует о том, что при всей критике Платона Аристотель остается платоником, что учения основателей Академии и Ликеев представляют части единого целого, классического греческого идеализма.

Этика. Этика относится Аристотелем к разряду практических наук, ее цель — не абстрактно-теоретическое познание, но совершение поступков. Этика поэтому не относится к точному знанию, ее предметы достаточно неясны и полны неопределенностей, а, следовательно, и постигаются достаточно приблизительно. Нельзя требовать — говорит Аристотель — одинаковой строгости в доказательствах от геометра и риторика. Предметом этики является благо, то, к чему стремится всякий поступок и всякий выбор (*προαίρεσις*). К своей цели и благу направлены все искусства, поэтому таких целей множество, но при этом одни искусства подчинены другим, т. е. существует определенная иерархия искусств и, соответственно, их целей или благ. Какое-то благо желанно нам само по себе, и все остальные мы выберем только для обладания именно им. Это благо будет наивысшим. Поскольку для Аристотеля самым высшим искусством, которому подчинены другие, является политическое искусство, то и благо, преследуемое им, благо государства или народа, оказывается самым высшим практическим благом, достижению которого подчинены все остальные. Как и Платон, Аристотель считает, что благо полиса превосходит благо отдельного человека, ведь не целое должно существовать ради части, но часть ради целого. «Желанно, разумеется, и благо одного человека, но прекрасней и божественней благо народа и государств».

Относительно цели, блага и счастья существуют три основных образа жизни. Люди наиболее грубые и пошлые стремятся к удовольствиям, как скоты. Другие, достойные и деятельные, стремятся как к благу к почету (*τιμή*). Это более высокая цель, чем удовольствие, однако она не может быть названа вполне совершенной. В самом деле, честолюбец зависит от признания других, а благо — это все-таки нечто внутренне присущее и неотчуждаемое. Наконец, последний образ жизни — созерцательная жизнь. Аристотель также упоминает жизнь стяжателя, но богатство не может быть самодостаточной целью, ибо оно всегда существует ради чего-то другого.

Говоря о благе и благах, Аристотель не мог обойтись без критического разбора платоновского учения об идее блага. Общая идея блага не может существовать, поскольку благо определяется в различных категориях (сути, качества и отношения), а для них общей идеи не существует. Далее, если бы была одна общая идея блага, то существовала бы одна наука об этой идее. Но наук, говорящих о благе, по Аристотелю, множество, ведь определить что своевременно, а что нет (благо по категории времени), для сражения сможет военное искусство, а для болезни — искусство врача. Кроме того, вечность платоновского блага не добавляет ему относительно других благ ничего существенно-го, ведь, говорит Аристотель, вечный белый предмет не белее временного. Даже если допустить существование такого блага вообще, все равно его невозможно будет никому осуществить в своей практической деятельности. Наконец, даже если есть такое благо, оно никак не поможет осуществлять конкретные цели и блага в разных искусствах и ремеслах. Какая польза врачу или плотнику, если он будет знать платоновскую идею блага вообще.

В чем же заключено благо для человека? Оно заключено в некоей деятельности, присущей человеку как таковому. Как плотник предназначен к определенной деятельности и результату такой деятельности, так и человек. Эта деятельность не может быть деятельностью питания и роста, ощущений, ибо не это отличает человека от других живых существ. Такой деятельностью будет «деятельная жизнь обладающего суждением существа», причем совершаемая хорошо. Основное определение счастья, которое дается Аристотелем, таково: это деятельность души согласно добродетели, а если добродетелей несколько, то сообразно наиболее совершенной из них, причем за всю человеческую жизнь. Следовательно, счастливым не может быть ни животное, ни ребенок, поскольку они не обладают суждением и не могут, руководствуясь им, совершать добродетельные поступки. Такое определение согласуется, по Аристотелю, с традиционным греческим подразделением благ на внешние, относящиеся к телу и относящиеся к душе, поскольку именно душевные блага являются благами в собственном смысле. Аристотелевское понимание счастья динамично, он подчеркивает, что счастье есть некая деятельность души. Нельзя быть счастливым, не осуществляя соответствующую деятельность, находясь в покое или во сне. Деятельность согласно добродетели противоположна только грубым и внешним удовольствиям, но не удовольствию как таковому. Она несет удовольствие в себе, причем природное, а не искусственное или противоестественное. Хотя счастье это — деятельность души, для него, тем не менее, нужны и внешние блага и благоприятные обстоятельства, ибо нельзя осуществлять прекрасные поступки, не имея никаких средств. «Ибо едва ли счастлив безобразный с виду, дурного происхождения, одинокий и бездетный», — говорит Аристотель. Могут ли разрушить такое счастье всякого рода превратности судьбы? Аристотель отвечает на этот вопрос сообразно здравому смыслу. Особо тяжелые несчастья, случившиеся с человеком, конечно, не дадут возможности назвать его блаженным. Но поскольку ничто не может заставить его совершать отвратительные деяния, он не станет и совершенно злосчастливым. Не могут человека лишить счастья и беды, происходящие с его близкими.

Поскольку определение счастья связано с понятием добродетели, Аристотель переходит к рассмотрению добродетелей. Для уяснения природы добродетелей необходимо знать, что душа распределяется по трем частям. Самой нижней частью является растительная, она действует, главным образом, во время

сна, когда человек не может совершать никаких добродетельных деяний. Поэтому эта часть не имеет никакого отношения к добродетели. В оставшейся душе видны еще две части: часть, обладающая суждением, и часть вожделеющая, которая может действовать вопреки разумной части, но может и повиноваться и согласовываться с разумной частью. Именно две последние части ответственны за добродетельную жизнь. Добродетели подразделяются в соответствии с этими частями на мыслительные (*διανοητικά*) и на добродетели нрава и характера (*ἠθικά*). К мыслительным относятся мудрость, сообразительность и рассудительность, к нравственным — щедрость и благоразумие. Мыслительные добродетели приобретаются обучением, нравственные — благодаря привычке. Добродетели существуют в нас не по природе, но и не вопреки природе, сама привычка к добродетели, по Аристотелю, естественна. Нельзя стать добродетельным, не совершая никаких поступков, мы приобретаем соответствующий нравственный склад характера, только осуществляя или не осуществляя нравственные деяния. В духе греческого чувства меры Аристотель определяет природу добродетелей характера. Для таких добродетелей губительными являются избыток и недостаток, а благотворным — обладание серединой. Не может быть добродетельным ни трус, всего боящийся, ни бесшабашный удалец, идущий на любой риск. Как в питании губительны и переедание, и недоедание, так и в нравственной жизни губительны крайности, а благом является середина. Однако речь не идет об абстрактной середине, середине вообще. Аристотель указывает, что для добродетели важна именно конкретная середина, которая является серединой в этом определенном случае. Достигнуть этой середины — вещь очень сложная, промахнуться мимо цели легко, а попасть прямо в мишень, т. е. в середину, непросто. «...И гневаться для всякого доступно, так же просто как и раздать и растратить деньги, а вот тратить на то, что нужно, столько, сколько нужно, когда, ради того и как следует, способен не всякий, и это не просто». Поэтому относительно избытка и недостатка добродетель — это середина (*μεσότης*), а относительно блага добродетель — это вершина (*ἀκρότης*). Однако не всякий поступок и не всякая страсть могут иметь середину как благо между избытком и недостатком. В блуде, воровстве и человекоубийстве не может быть надлежащей середины, эти поступки плохи как таковые. Таким образом, координатами нравственной добродетели можно назвать избыток, недостаток и середину, причем крайности противоположны как самим себе, так и середине. От природы мы предрасположены к какой-то из крайностей, поэтому чтобы достичь середины надо увлечь себя в противоположную сторону. Так, если кто-то от природы труслив, то, чтобы достичь середины, он должен стать несколько бесшабашен и дерзок. Тогда он достигнет смелости, совершенства и истинной середины между этими двумя крайностями.

Нравственные добродетели связаны главным образом с удовольствиями и страданиями, поэтому основным определением такой добродетели окажется следующее: добродетель — это способность поступать наилучшим образом во всем, что касается удовольствий и страданий, а порочность — это ее противоположность. Причем не всякий поступок, кажущийся на первый взгляд нравственным, окажется таковым на самом деле. Для такого поступка требуется, чтобы его совершение отвечало следующим условиям: оно должно быть сознательным, оно должно быть избрано преднамеренно и ради самого поступка, оно должно быть уверенным и устойчивым. Аристотель определяет добродетель как нравственный устой (склад) души, т. е. как то, в силу чего мы хорошо или дурно владеем своими страстями.

Важнейшим этическим вопросом является вопрос о произвольном (ἐκούσιον) и непроизвольном (ἀκούσιον), о выборе (προαίρεσις) и воле (βουλή), разбираемый в третьей книге «Никомаховой этики». «Подневольным» или «насильственным» (τὸ βιάϊον), а также «непроизвольным», «происходящим не по доброй воле кого-либо» (ἀκούσιον) является такой поступок, источник которого находится вне совершающего действие, при этом сам деятель никак не способствует этому поступку. Существуют также смешанные поступки, когда человек совершает определенный поступок под давлением обстоятельств. Без этих обстоятельств он никогда бы его не совершил, поэтому этот поступок не может быть назван произвольным, происшедшим по его воле. Но поскольку все равно здесь присутствовал определенный выбор, такой поступок нельзя назвать и непроизвольным и насильственным. Еще одним важным определением непроизвольного является то, что оно совершается по неведению. Неведение становится решающим в том случае, когда оно относится к условию и цели данного поступка. Таким образом, в случае неведения цели действия это действие окажется непроизвольным, ибо делая нечто, человек не знал, к какому результату приведет его деяние. Внутри области произвольного Аристотель выделяет сферу сознательного выбора (προαίρεσις). Действительно, произвольное шире, чем сознательный выбор, ибо, по Аристотелю, дети и животные поступают произвольно, но не сознательно выбирая. Сознательный выбор характеризуется следующими чертами. Он присущ только тем существам, которые обладают рассуждением. Он никогда не бывает связан с невозможным. Хотя можно желать невозможного, например бессмертия, его нельзя выбрать. Поэтому сознательному выбору подлежат только такие вещи, которые считаются зависящими от того, кто выбирает. Сознательный выбор в отличие от желания имеет дело не с целью, но со средствами к этой цели. Нельзя сказать, что «я выбираю здоровье или счастье», но «я желаю здоровья или счастья, и выбираю такие-то средства к достижению этой цели». Сознательный выбор отличен и от мнения, поскольку мнение может быть о вечном и невозможном, а выбор — нет, кроме того, выбор определяется в понятиях добродетельного и порочного, а не истинного и ложного, как мнение. При этом можно составить истинное мнение о том, что есть благо, но выбрать не это, а прямо противоположное в силу порочности. Итак, этический выбор уже по объему того, что произвольно, и является предваряющим решением (τὸ προβουλευμένον), поскольку он сопряжен с рассуждением и мышлением. Если этический выбор определен через понятие решения, необходимо становится уяснить это последнее. Прежде всего «решение принимается о том, что зависит от нас и осуществляется в поступках». Нельзя принимать решение ни о космосе, ни о соизмеримости диагонали, ни о находке клада и т. д. Мы принимаем решения о том, что зависит от нас и не всегда происходит одинаково. Кроме того, «решения бывают о том, что происходит, как правило, определенным образом, но чей исход не ясен и в чем заключена неопределенность». Решение, как и выбор, касается не целей, но средств к цели, но решение предшествует сознательному выбору. «Предмет решения и предмет выбора одно и то же, только предмет выбора уже заранее строго определен, ибо сознательно выбирают то, что одобрено по принятии решения». Итак, «предмет сознательного выбора есть предмет решения, устремленного к зависящему от нас; в самом деле, приняв решение, мы выносим свой суд и тогда согласуем наши стремления с решением». Если это так, а действия добродетелей связаны со средствами, то и добродетель, и порок зависят

от нас, и нельзя быть хорошим или плохим против своей воли. Если человек может совершать только порочные поступки и не может поступать добродетельно, это значит, что в нем от постоянного повторения порочных деяний уже сложился порочный нрав или уклад души, который заставляет его поступать соответственно. Но то, что у человека сложился такой нрав, виноват он сам, его произвольные поступки, которые, накапливаясь, привели именно к этому складу. Чтобы стать из порочного добродетельным, если вообще это возможно, недостаточно одного желания, необходимо совершать добродетельные поступки, которые могут привести к образованию добродетельного уклада души.

Помимо добродетелей нрава или характера, которые свойственны неразумной части души, Аристотель анализирует и добродетели мыслительные, принадлежащие той части души, которая обладает разумом. В этой части также проходит разделение на два вида: на научную или познающую (*ἐπιστημονικόν*) и на рассуждающую или просчитывающую (*λογιστικόν*). Первая направлена на вечные, неизменные и необходимо существующие вещи, вторая — на то, что может изменяться. Обе части стремятся к истине, но научная часть нацелена на истину как таковую, рассуждающая — на истину, предполагающую поступки и согласующуюся с правильным стремлением. Душа достигает истины благодаря пяти вещам: искусству, науке, рассудительности, мудрости и уму. Именно они обуславливают мыслительные добродетели. Отличительным признаком науки Аристотель считает ее направленность на вечное и необходимое, а ее метод — доказательство. Искусство как разновидность творчества направлено на то, что может быть иным, с целью уразумения, «как возникает нечто из вещей, могущих быть и не быть и чье начало в творце». Таким образом, искусство причастно истинному суждению, направленному на творчество. Рассудительность не является ни наукой, ни искусством. Она не наука, поскольку ее начала могут быть такими и иными, т. е. они не допускают доказательства, она не искусство, поскольку рассудительность направлена не на творческое создание, а на поступки. Она — истинный причастный суждению склад или свойство души, направленный на осуществление поступков во благо или зло для человека. Рассудительность, конечно, находится в ведении той части души, обладающей суждением, которая направлена на то, что может быть иначе, ведь человеческие поступки не относятся к необходимому. Ум — это способность, которая ничего не доказывает, но познает самые начала того, чтоечно и необходимо. Мудрость может и доказывать, и познавать начала, т. е. она и ум, и наука. Она является, по Аристотелю, как бы главной наукой. Мудрость, о которой говорит Аристотель, не житейская мудрость, к последней гораздо ближе рассудительность. Можно быть мудрым, т. е. знатоком самых ценных и божественных вещей, но лишенным практической смекалки. Таким образом, искусство и рассудительность принадлежат низшей, а знание, мудрость и ум — высшей части души, обладающей суждением.

Исходя из учения о добродетелях, Аристотель подходит к самому важному разделу этики, учению о счастье. Счастье — это не нечто данное, не склад души, но деятельность, заслуживающая избрания сама по себе, т. е. такая, которую ищут ради нее самой. Счастье не может быть развлечением, ибо развлечение — это отдых и праздность, а счастье — деятельность, причем деятельность согласно наивысшей добродетели, т. е. добродетели наивысшей части души. Поскольку наивысшая часть души — ум, счастье — это умное созерца-

ние. Созерцательная деятельность в отличие от наших поступков не может быть ничем прервана, она доставляет наивысшее удовольствие, она самодостаточна, ведь мудрый человек, обеспеченный всем необходимым, не нуждается ни в ком для своего созерцания. Только ее любят ради нее самой, ведь даже добродетельные поступки могут приносить какую-то пользу помимо себя. Созерцание превосходит добродетели государственные и военные, потому что она не лишает человека досуга и не избирается ради чего-то другого. Эту деятельность созерцания в нас следует скорее называть не человеческой, но божественной. Человек будет жить в созерцании не потому, что он человек, но потому, что в нем есть нечто божественное. Причем именно эта часть и есть сам человек, поэтому нельзя ограничиться смертным и человеческим, политическими, военными и хозяйственными делами, надо для достижения счастья стремиться к божественному и «возвышаться до бессмертия». Второй, более низкий вид счастливой жизни — это жизнь согласно рассудительности и нравственным добродетелям. Она также прекрасна, но уступает первой. Созерцатель и мудрец, поскольку он человек и живет вместе с другими, также должен совершать поступки согласно нравственной добродетели и иметь потребность в необходимых вещах, но все равно его жизнь намного превосходит жизнь человека, осуществляющего нравственную добродетель без созерцания.

Литература

1. *Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. М., 1976 — 1983.
2. *Аристотель*. Метафизика. М., 1934.
3. *Зубов В.П.* Аристотель. М., 2000.
4. *Ахманов А.С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
5. *Чанышев А.Н.* Аристотель. М., 1987.
6. *Jaeger W.* Aristoteles. Berlin, 1923.
7. *Ross W.D.* Aristotle. London, 1964.
8. *Düring I.* Aristoteles. Heidelberg, 1966.
9. *Guthrie W.K.Ch.* History of Greek philosophy. Vol. VI. Cambridge, 1982.
10. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Ed. by Jonathan Barnes. Cambridge, 1995.

Со смертью Александра Македонского начинается новая эпоха греческой истории, эра эллинизма, существенно изменившая облик общественной и духовной жизни Греции. Главные культурные центры ее, полисы, теряют свою политическую независимость, становятся подчиненными элементами в составе огромных монархий Диadoхов. Гражданин полиса, который ранее, по слову Аристотеля, «решал и судил» все вопросы полисного устройства, становится просто частным лицом. Этот политический факт изменяет самосознание грека, и философия этой эпохи выражает это изменившееся самосознание. Греки вместе с Александром прошли почти всю тогдашнюю ойкумену, массово соприкоснувшись с восточными бытом и культурой. Основанные Диadoхами империи стояли на восточной почве, и их государственное устройство напоминало скорее восточные деспотии, чем независимые греческие города-государства. Греция, завоевав Восток, очень скоро становится его культурной жертвой. Сосуществование с персами, египтянами и другими восточными народностями с этой поры дает о себе знать во многих сферах культуры, не исключая, конечно, и философию. Она перестает быть исключительно греческим делом, в нее входит восточный элемент, предъявлявший гораздо более низкие требования к рациональному обоснованию мировоззрения, зато более искушенный в мудрости жизни. В эту эпоху продолжается отделение от философии частных наук. Если во времена Платона такие науки, как математика, астрономия, оптика разрабатывались внутри философии, великие представители этих наук были учениками и последователями Платона, теперь они начинают разрабатываться самостоятельно, отказываясь от философского обоснования и покидая философские сферы. В связи с вхождением в круг греческой культуры многих варварских народов и частичной утратой греками национальной самоидентичности появляется необходимость в комментировании ранних греческих авторов, так возникает филология. Диadoхи организуют и крупные научно-исследовательские центры, самым известным из которых был александрийский Мусейон с его огромной библиотекой. Наука частично оставляет философию, и философия утрачивает отчасти науку и научность. Ее главным интересом становится жизнь частного человека. Мы не найдем в эпохе эллинизма ни грандиозных теоретических систем Демокрита, Платона, Аристотеля, ни масштабных проектов по полному преобразованию общества и государства. Этика, а не политика занимает мысль великих школ этого периода. Не случайно, что именно этикой прославились две самые значительные школы этой эпохи, стоицизм и эпикуреизм. Поскольку основной настрой был практическим, то и теоретические вопросы, логика и физика разрабатывались лишь как основа правильного образа жизни, а не как нечто ценное само по себе. Отсюда желание школ этого периода к заимствованию, пусть в переработанной форме, теорий более ранних мыслителей. В своих основах физика Эпикура заимствована у Демокри-

та, этика — у киренаиков. Стоики берут гераклитовское учение о природе, нравственную философию — у киников. Возникает явление эклектизма, т. е. заимствование разных теорий разных мыслителей для своего мировоззрения. Представляет ли философия этой эпохи явление упадка, потери достижений прежних времен? Отчасти да. Эллинистическая философия уступает классической эпохе по своим теоретическим достижениям. С фундаментальными разработками проблем знания и бытия, которыми занимались Платон и Аристотель, с натурфилософией Демокрита не сравнимы учения эллинистических школ. Для теоретического сознания мало интересного можно отыскать в эллинизме, разве что анализ знания у скептиков. Хорошим тоном становится догматизм, деление на школы, отчаянно спорящие друг с другом, порой по пустякам. Дух свободного и бескомпромиссного исследования последних оснований бытия, истинный дар эллинства, говорящий в сочинениях Платона и Аристотеля, почти оставляет философию. Учитель философии становится для своей школы непререкаемым авторитетом. Представить себе, что в школе исследуются сами основы учения и касательно них высказываются сомнения, как было в платоновской Академии, когда молодой Аристотель мог, будучи учеником Платона и вряд ли без его одобрения, разрабатывать критику главной платоновской теории, уже нельзя. Философия теряет связь с науками, перестает быть их основой, теряет руководящую и направляющую роль. К тому же философия утрачивает в это время дух элитарности, перестает быть делом узкого круга знатоков, становится массовой. Ею руководят уже не потомственные аристократы и даже не дети придворных врачей. Школьные учителя, водоносы, не говоря уже о лицах «варварской национальности», становятся теперь властителями дум. Философия идет в народ, становится популярной, что не очень подходит ее природе. Во всем этом, тем не менее, были и свои положительные черты. Эллинистическая философия более внимательно отнеслась к частному человеку с его горестями, страданиями, надеждами, иллюзиями. Она их изучает и хочет ему помочь. В условиях растущего разобщения она связывает людей новыми социальными узами, будь то узы дружбы у эпикурейцев или сознание общего долга перед всечеловеческой общностью у стоиков. Она не учит познавать мир во всей его сложности, она учит этому миру противостоять и как-то с ним справляться. Она обращается не к избранным, но ко многим, окультуривает их и развивает. Она становится в первую голову практической и этической, а не теоретической и логической, как у Платона и Аристотеля. И, наконец, она, как и любая философия, есть зеркало своей эпохи, ее выражение и отражение. Какова эпоха, такова и философия, — таков закон исторического бытия.

Эпикур родился в январе или феврале 341 г. до н. э., в юности он жил на Самосе и Теосе. Его отец был, по всей вероятности, школьным учителем. К философии Эпикур обратился в 14 лет, когда, будучи учителем словесности, прочитал сочинения Демокрита. Его учителем в философии становится демокритовец Навсифан. Эпикур становится учителем философии в 32 года, вначале в Митилене и Лампсаке, затем начиная с 307 г. — в Афинах, где он основывает свою школу. Школа располагалась в саду Эпикура, поэтому и называлась «Сад», а последователи Эпикура «философами из садов».

Эпикур написал около 300 сочинений, однако до нас дошли только «Письмо к Геродоту», излагающее общие принципы гносеологии и физики Эпикура, «Письмо к Пифоклу», посвященное небесным явлениям, «Письмо к Менекею», трактующее этическую часть учения, «Главные мысли». Остальное наследие Эпикура известно нам из фрагментов и изложения у других писателей. Как многие школьные учителя словесности, Эпикур не был мастером стиля, кроме того, греческий текст его сочинений подвергся значительным искажениям, поэтому зачастую бывает трудно судить о подлинной мысли Эпикура.

Эпикуровское понимание философии. Эпикур крайне далек от того, чтобы понимать философию как исследование теоретической истины, как поиск какого-то труднодоступного «чистого» знания. Его философия должна была служить самым насущным нуждам человека: избавлению человеческой души от страдания. Как врач стремится избавить от боли и болезни тело, так философ врачует душу, освобождая ее от страданий. Кто этого не делает, не есть философ. По Сексту Эмпирику, Эпикур определяет философию как «деятельность, речами и рассуждениями создающую счастливую жизнь». Философия ведет к мудрости, к конечной цели человеческого совершенства. Достигший этой цели уже не может снова впасть в невежество. Мудрецу уже совершенно чужды всякие мнения, которые, по Эпикуру, суть «священная болезнь». Однако мудрецом может стать не всякий: для этого нужно иметь тело с определенными свойствами, а кроме того, быть эллином, а не варваром. Эпикуру чужд космополитизм, проповедовавшийся стоиками, как истый афинянин он остается в этом верен заветам Аристотеля. Для истинной мудрости совершенно не нужны никакие сложные и отвлеченные науки, такие как математика. Здесь Эпикур выступает против прежде всего платоновского, а отчасти и аристотелевского понимания философии. Многие в Античности считали, что эпикуровское отвержение математических наук было вызвано его незнанием их. Однако, как говорит Лукий Торкват в цицероновском диалоге «О пределах добра и зла», «нет, Эпикур не был невеждой, невежды — это те, кто считает, что

до самой старости нужно изучать то, чего стыдно было не выучить в детстве». Только те науки, которые помогают достичь счастья, стоят трудов по их изучению: «искусство (и наука. — Д. Б.) есть способность доставлять жизненную пользу». Нет пользы и в поэзии, поэтому Эпикур и говорил о «галдеже поэтов», «гомеровских глупословиях», «губительном обольщении сказаниями» и т. д. Эпикур и сам не был изящным писателем, и разные тонкости и красоты, которыми богато творчество, например, Платона, не вызывали у него одобрения. Ему совсем была чужда ирония платоновского Сократа, об эlegantности которой говорил Цицерон. Враги эпикуреизма — тот же Цицерон и Плутарх — приписывают ему и неблагодарность к его собственным учителям в философии: к платонику Памфилу, к демокритовцу Навсифану. Цицерон пишет, что Эпикур высказывался против Пифагора, Платона, Эмпедокла, Аристотеля, и даже был неблагодарен по отношению к Демокриту. По Диогену Лаэртию, Эпикур, играя словами, называл Демокрита (досл. по греч. «Народосуд») «Чепухосудом» (Ἀπρόκριτος). Враги говорят о честолубии Эпикура, который не желал признать, что кто-то мог его учить. Если даже признать враждебное отношение Эпикура ко всем этим философам, совсем необязательно видеть в нем проявление жажды славы и неблагодарности. Не говоря уже о философах-идеалистах, Платоне и Аристотеле, мировоззрение которых оставляет, по Эпикуру, людей во мраке и страдании, и демокритовская концепция философии как незаинтересованного поиска физических причин не могла удовлетворить Эпикура. Как известно, молодой Маркс в своей докторской диссертации говорил о фундаментальнейших различиях понимания мудрости у Эпикура и Демокрита. Один стремится к познанию природы с ее непреложными законами, другому нет никакого дела до природы и ее изучения, если это не помогает человеку избавиться от страха смерти и страха загробных мучений. «Если бы нас никак не тревожили подозрения насчет небесных тел и смерти, заставляя думать, что они имеют к нам какое-то отношение, а еще и наше неведение пределов страданий и желаний, у нас не было бы никакой нужды в изучении природы». Одно это высказывание Эпикура позволяет понять причины его неблагодарности Демокриту. Итак, и чистое искусство, и чистая философия не представляют никакой ценности, подлинная философия есть не что иное, как врачевание души, избавляющая ее от чувства вины и страха смерти, ведущая к истинному наслаждению.

Каноника. Хотя традиционно считается, что философия делилась, по Эпикуру, на три части: канонику, физику и этику, это не совсем так. Самостоятельность части, изучающей условия нашего познания, Эпикур не признавал. Она, как свидетельствует Сенека, была для Эпикура лишь придатком (*accessio*) учения о природе. Действительно, согласно Эпикуру, научить познанию, рассуждению и речи должно само изучение природы «Благодаря физике» — говорит эпикуреец Лукий Торкват в диалоге Цицерона — «может быть постигнуто и значение слов, и природа речи, и значение следований или отрицаний». Или, как говорит Диоген Лаэртий, «довольно для физика идти в ногу со словами о самих вещах». Именно физика является правилом или каноном для познания всего, к ней восходят все суждения о вещах, именно она, а не формальные логические правила, позволяет отличить истинное от ложного. Поэтому Эпикур отрицал диалектику, не разрабатывал учение о силлогизме и выводе, пренебрегал учением об определении и родовидовом делении. Один из «святых отцов» (Иероним) суммировал эту направленность Эпикура в словах «Не заботься о том, как ты говоришь, но что ты говоришь».

Эпикур понимал, что, признав независимое существование науки о познании, он должен также признать наличие в человеке отдельно от тела существующего разума, что, как мы увидим, противоречило основам его философии. Поэтому так называемая каноника, учение о правилах познания, которому Эпикур посвятил сочинение «О критерии, или канон», должна пониматься как часть физики, как неотделимое от нее преддверие.

В качестве критериев истины Эпикур признавал ощущения (*αἰσθήσεις*), «предвосхищения» или общие понятия (*προλήψεις*) и страсти (*πάθη*), а позднейшие эпикурейцы добавили еще «фантастические броски мысли» (*φανταστικά ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας*). Ощущение является критерием истины, поскольку ничто не может ни прибавить, ни убавить в его показаниях. Затем, ощущение неопровержимо, ведь однородные ощущения не могут опровергать друг друга в силу того, что они равносильны. А разнородные ощущения относятся к различным вещам. Не может ощущение быть опровергнуто рассуждением. Платон ошибается, согласно Эпикуру, пытаясь доказать ложность ощущений, ибо само доказательство и рассуждение полностью зависят от ощущений. Всякое мышление возникает из ощущений благодаря их случайному совпадению, сходству, подобию и соположению при некотором дополнении со стороны разума. Ощущение не просто показывает нам предмет, но показывает, каков он на самом деле. Скептицизм Демокрита, его учение о ясном и темном видах познания было чуждо Эпикуру, склонявшемуся к протагоровскому феноменализму: какою вещь кажется, такова она и на самом деле.

Как понимается Эпикуром ощущение? От твердых предметов отделяются их оттиски, или отпечатки (*τύποι*), подобные предметам по форме, сохраняющие соответствующее вещи положение и порядок, но гораздо более тонкие, чем вещи. Эпикур называет эти оттиски образками (*εἰδῶλα*). Они, непрерывно отделяясь от поверхности твердого тела, с огромной скоростью разносятся в окружающей среде и могут проникнуть в любое отверстие. Мы не замечаем этого отделения, поскольку вещи, постоянно теряя свои слои, приобретают все новые и новые.

Оттиски долгое время могут сохранять порядок и положение атомов в твердом теле, однако могут они и перемешиваться между собой, и, кроме того, они с легкостью образуют в воздухе новые сочетания. Когда они в нас входят, мы видим и мыслим. Причем образы, попадающие в наши глаза или уши, всегда сохраняют порядок и положение атомов твердого тела, они подобны вещам формой и цветом, благодаря огромной скорости своего движения они создают в нас впечатление (*φαντασία*) единого и непрерывного предмета. А те образы, которые попадают в нас через другие поры, действуют непосредственно на ум, который есть самая тонкая и подвижная, материальная часть нашей материальной души. Эти образы, если верить Лукрецию, излагающему в четвертой книге «О природе вещей» эпикуровскую концепцию образов, превосходя тонкостью образы зрительные, часто являются смешением разных частей предметных отслоений. В силу образов этого второго рода у нас появляются такие образы, как образ кентавра, полуконя-получеловека, трехголового пса Кербера и т. д. Если такие образы, воздействовавшие на наш ум, получают подтверждение и не будут опровергнуты, возникнет ложь, если наоборот, истина. Образы сами по себе всегда истинны, ибо они сами есть объективная, вещная реальность, правильно отображающая положение и порядок атомов на поверхности твердых тел. Но поскольку иногда в образах про-

исходит смешение правильного порядка атомов исходного тела, поскольку многие образы являются смешением различных образов различных вещей, то считать такие смешения и соединения образов соответствующими вещам будет уже ошибкой. Поэтому, хотя все образы реальны и истинны, мы всегда должны проводить различия между образами, отражающими сами вещи, и соединениями в один образ множества образов. Например, черт Ивана Карамазова в качестве ощущения, возникшего под действием множества образов, соединившихся в один, есть истинное ощущение, но когда мы станем считать, что ощущению черта соответствует единая телесная реальность, — мы выскажем ложное мнение. Представление о черте возникло в душе Ивана Карамазова, когда из образов, отслоившихся от некоторого множества предметов и беспорядочно носившихся в воздухе, а затем проникших в него, в его душе возник сложный образ некоего существа¹.

Итак, ощущения, по Эпикуру, всегда истинны, но мнения об ощущениях, суждения об ощущениях могут быть как истинными, так и ложными. Мы должны всегда верить неявное и неочевидное тем, что всегда одинаково и ясно. От ощущений мы должны заключать к тому, что для нас неясно и неочевидно. Такое заключение называется у Эпикура суждением (λόγος). При этом мы должны следить за тем, чтобы неясное и неочевидное согласовалось с ясным и очевидным, т. е. чтобы наше мышление (ἐπίνοια), происходящее из ощущений, не отрывалось от них и не противоречило им. Философия не должна отказываться от общих суждений, но постоянно верить их ощущением как наиболее очевидным в нашем познании.

Другим критерием истины Эпикур называл «предвосхищения» (πρόληψεις). Когда мы говорим «Это человек образованный», мы при этом мыслим образ или оттиск (τύπος) человека, который в нас уже был до этого высказывания благодаря ощущениям. «Предвосхищение» — это «память о том, что часто являлось извне», т. е. память о многих однородных ощущениях одного и того же объекта. Предвосхищение в этом смысле есть и первое, наиболее ясное и понятное для нас значение слова, из которого нам всегда нужно исходить. Как пишет проф. Т.В. Васильева, «предвосхищение ... это связанный со словом некий оттиск обозначаемого этим словом предмета, предварением какового оттиска были ощущения» (6: 240). Объяснить это первое значение логически, по Эпикуру, невозможно, оно основано только на закреплении повторяющихся ощущений и формировании на их основе ясного образа вещи. Без предвосхищения мы не могли бы ничего исследовать, сомневаться, иметь мнение и опровергать. Действительно, если я вижу вдали силуэт животного и не могу понять, корова это или лошадь, и хочу это исследовать, я уже должен был заранее знать форму быка и лошади. Вот это предваряющее мое исследование знание Эпикур называл предвосхищением. Предвосхищения нельзя понимать как независимую от чувств гносеологическую единицу. Они коренятся в наших ощущениях и суммируют их. «Предвосхищению» (πρόληψις) Эпикур противопоставляет «ложное понимание» (ψευδὴς ὑπόληψις). Например, у нас есть предвосхищения богов благодаря их образам, носящимся повсюду, однако представления о богах карающих и надзирающих суть

¹ Эпикур называл ощущением (αἴσθησις) и образ, верно передающий очертания предмета, и образ, получившийся из множества носящихся в воздухе образов первого вида. Позднейшие эпикурейцы обозначали второй вид образа выражением «фантастический бросок мысли» (φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας).

ложные представления, не основанные ни на каком ясном ощущении или «предвосхищении». Да и первое и ясное значение слова «бог» (θεός) не несет в себе никаких следов концепции божественного возмездия и правосудия.

Физика. Мы уже говорили, что изучение природы не было в глазах Эпикура самоцелью, оно должно было освободить человеческую душу от ложных страхов и надежд, от страдания вообще. И хотя в основе эпикуровской физики лежит демокритовская концепция природы, все же эти учения не одинаковы. В основе физической теории Эпикура лежит ряд положений, которые, хотя и не даны непосредственно в ощущении, тем не менее, ощущениям не противоречат и с ними согласуются. Отрицание этих положений ведет, по Эпикуру, к невозможным заключениям. Первое положение гласит, что из ничего не может возникнуть что-либо. Допущение возможности возникновения из небытия разрушает, по Эпикуру, всякую закономерность нашего мира. Если бы что-то возникало из небытия, любая вещь могла бы возникнуть из любой. Из воды выходили бы люди, из земли — рыбы и птицы, с небес слетал бы домашний скот и т. д. Не было бы никакой нужды в определенных семенах, из которых, по Эпикуру, возникают определенные вещи. Еще до появления христианства с его тезисом творения из ничего, Эпикур показывает, как такое учение разрушает на корню всякую возможность научного знания. Затем, если бы все разрушающееся переходило в небытие, то постепенно погибли и разрушились все вещи, что невозможно. Поэтому уничтожение вещей есть только их разложение на составные элементы, перестановка (μετάθεσις) элементов, их приток и отток и есть возникновение и уничтожение. Далее, Вселенная (τὸ πᾶν) всегда была такой, какая она сейчас, и навсегда таковою останется. Никаких изменений для Вселенной как целого невозможно допустить, ибо это предполагало бы допущение небытия, влияющего на бытие.

Вселенная есть совокупность тел (σώματα) и пространства (τόπος). О существовании тел свидетельствует само ощущение, а пространство, т. е. пустоту и неосязаемую природу, необходимо предположить, чтобы объяснить возможность движения тел. «Если есть движение, то есть и пустота. Движение есть. Значит, есть и пустота». Хотя мы не видим и не осязаем пустоты, ее признание не противоречит нашим ощущениям, согласуется с ними. Поэтому данное умозаключение основано на ощущении. Пустота не может ни действовать, ни подвергаться воздействию. Она лишь дает телам пространство для движения. Они движутся в нем и через него. Пустота беспредельна. Пустота существует как в нашем мире, так и во всей Вселенной. Все остальное, что может быть усмотрено во Вселенной, есть только свойства (συμπτώματα, συμβεβηκότα) тел и пустоты. Тела делятся на два вида: сложные тела и те, из которых сложные состоят. Тела второго вида есть неделимые и неизменяемые, т. е. атомы, не имеющие в себе никакой пустоты, и поэтому неразрушимые. Пустота возникает только в сложных телах, отделяя одни атомы от других. На атомы ничто не может воздействовать, им свойственна свобода от претерпеваний (ἀπάθεια). В них самих, как свидетельствует Плутарх, нет никакой породительной силы, они все производят благодаря своей твердости и противодействию друг другу. Атомы не могут быть нами увидены, они, как говорит доксограф Азций, «созерцаемы только разумом», но их признание также не противоречит ощущениям. Мы видим, например, что невидимая сила ветра сносит крыши домов, поднимает морские волны, топит корабли, а поскольку на тело может действовать только тело, значит, мы можем допустить существ-

ование невидимых тел, и признание атомов не противоречит нашему чувственному опыту.

Вселенная бесконечна, если бы она была конечна, у нее была бы граница с чем-то иным, а таковым иным может быть только небытие, которого не существует. Во Вселенной бесконечно и количество тел, бесконечна и пустота. Если бы тел было бесконечное количество, а пространство было бы ограниченным, то бесконечное количество тел не вместились бы в ограниченном пространстве. А если бы было бесконечным пространство, а тел — ограниченное количество, то тела просто бы рассеялись в бесконечной пустоте. Помимо бесконечности Вселенная также не возникает и не уничтожается, не увеличивается и не уменьшается.

Существует огромное количество видов атомов, однако этих видов не бесконечное число, как учил Демокрит, число видов атомов только непостижимо (*ἀπερίληπτος*). Как говорит Плутарх, по Эпикуру «атомы не могут быть ни крючкообразными, ни трезубчатыми, ни кольцевидными, ибо эти формы легко ломаются, а атомы не должны быть подвержены внешнему воздействию». Число же самих атомов в том или ином виде бесконечно. Атомам свойственно вечное движение, не имеющее начала. В этом движении они сталкиваются между собой и сплетаются, образуя атомарные соединения.

Бесконечное число атомов делает возможным существование бесконечного числа миров (*κόσμοι*), ибо такое количество атомов не будет исчерпано созданием конечного количества миров. Одни из миров похожи на наш, другие — нет.

Атомы не имеют никаких качеств, присутствующих в воспринимаемом нами мире, кроме формы, веса и величины. Это необходимо, поскольку любое качество может изменяться, а атомы, по определению, лишены изменений. Бесконечное количество атомов вместе с их формами и весом должны, по Эпикуру, объяснить все качественное многообразие феноменального мира. Кроме того, нельзя считать, что атомы могут иметь любую величину, как, вероятно, полагал Демокрит. Для объяснения многообразия встречающихся нам качеств достаточно предположить, что у атомов есть некоторые различия в величине. Эпикур возражает в этом пункте Демокриту, исходя из тезиса своей каноники, гласящего, что все надо приводить в соответствие с ощущениями. Если бы существовали атомы любой величины, то мы бы их видели, чего не происходит. Демокрит мог, действительно, держаться тезиса о возможности существования атома любой величины, поскольку гносеологическая позиция великого Абдерита не предполагала такой веры в правильность нашего ощущения. Скорее наоборот. Кроме того, как свидетельствует Плутарх, Эпикур в отличие от Демокрита считал существенным свойством атома его вес, ибо благодаря весу осуществляется движение атомов. Демокрит же признавал только величину и форму¹.

Ограниченное и определенное тело не может состоять из бесконечного множества атомов, даже если они максимально малы. Ибо из бесконечного количества составных элементов не может получиться ограниченное тело, оно должно тогда быть бесконечным и беспредельным.

Все атомы независимо от своих размеров и веса в пустоте движутся с одинаковой и очень большой скоростью, пока не натолкнутся на какое-либо препятствие, т. е. пока не столкнутся друг с другом. Поэтому то, что мы называем

¹ Впрочем, Симплиций говорит, что и Демокрит наделял атомы весом.

скоростью или медленностью, есть только отсутствие противодействия или присутствие такового.

Важнейшим изменением, которое внес Эпикур в демокритовскую схему атомистики, является отклонение атомов, о котором говорят Лукреций, Цицерон и Плутарх. Атомы, первоначально движущиеся по прямой в силу своего веса, никогда не смогли бы столкнуться друг с другом и образовать соединения, если бы каждый атом в какой-то минимальный момент времени не начинал без всякой причины мало-помалу отклоняться от этой линии своего движения. Именно в силу такого отклонения стало возможным образование мира и всех его частей. Как замечает Цицерон, это учение было введено Эпикуром для преодоления необходимости судьбы (*necessitas fati*). Цицерон так поясняет эту мысль: «Это учение Эпикур ввел потому, что, действительно, если бы атом всегда двигался под воздействием естественной и необходимой тяжести, у нас не было бы никакой свободы, поскольку дух наш имел бы такое движение, которое полностью было бы обусловлено движением атомов». Таким образом, для того, чтобы уже в физике был заложен фундамент человеческой свободы, Эпикур идет против детерминизма атомистики Демокрита, вводя самопроизвольное отклонение атомов, не имеющее никакой физической причины. Противоречие этого учения с основным каркасом атомизма было подмечено стоиками, которые говорили, что, признав беспричинность отклонения, Эпикур признал и ничто. Действительно, Эпикур, строя свое учение для освобождения человека, возводит его на фундаменте демокритовской физики, которая таких целей перед собой не ставила. Отсюда противоречие между двумя системами атомистики и желание Эпикура поправить основанную на необходимости натурфилософию Демокрита, вводя учение о произвольном отклонении атомов.

Душа, по Эпикуру, не является самостоятельно существующей сущностью, чем-то бестелесным. Бестелесное не может ни действовать, ни подвергаться воздействию, что неверно относительно души. Она же есть состоящее из тонких частиц тело, рассеянное по всему организму, и похожее на воздух с примесью тепла. В душе имеется еще более тонкая часть, которой и принадлежат ощущения. Эта часть воспринимает то, что происходит с остальной душой и с физическим телом. Причем это восприятие обусловлено тем, что данная часть души «покрыта» всем остальным организмом. Благодаря ей и остальной организм получает участие в деятельности ощущения. При потере какого-либо из органов тела душа не лишается способности ощущения, тогда как при распаде всего тела, душа также распадается и рассеивается.

Формы, цвета и величины тел не являются чем-то самостоятельно существующим. Хотя Эпикур прекрасно понимает, что все они определяют природу того или иного тела, он не признает все это как составные части тела. И хотя для всех этих свойств существует собственное познание, все же познаваться они могут только в контексте всего тела. Форма, цвет и величина являются, по Эпикуру, существенными свойствами тела (*συνεβηκότα*). Им он противопоставляет свойства случайные (*συμπτώματα*). Такие свойства не всегда сопутствуют телу и не определяют его природу. Без случайных свойств мы можем мыслить тело, тогда как без существенных — нет.

Все миры и все тела образовались из особых скоплений атомов, в них они и разрушаются. В том, что возник именно такой космос, а не иной, не заключено никакой необходимости. Эпикур отрицает, что какая-то бессмертная и блаженная сила может заботиться о космосе и упорядочивать его. Если бы

она это делала, она не была бы блаженной и самодостаточной, ей были бы свойственны заботы, гнев, милость.

Итак, изучение природы в ее главнейших причинах избавляет от страхов и дает блаженство. Однако, по Эпикуру, совершенно необязательно стремиться к точности в частностях физического знания. Совершенно необязательно знать, по какой именно причине всходит и заходит солнце и т. д. Многие знатоки этих деталей не были, по Эпикуру, свободны от страхов, ибо не знали главнейших причин всего происходящего.

Как и Демокрит, Эпикур, будучи атомистом, не отрицает существования богов. Доказательства их бытия он приводит следующие. Во-первых, знание богов является ясным и очевидным, оно написано в душах всех людей и имеется у всех народов вне зависимости от их учреждений, учений и обычаев. Универсальность этого знания свидетельствует о существовании тех объектов (богов), которые производят в нас это знание. Знание о богах появляется у нас благодаря их образам, посещающим нас во сне. Боги суть не что иное, как образы, производимые атомами в промежутках между мирами. Боги не являются твердыми телами, они своего рода контуры или формы (*liniamenta*, как говорит Цицерон), постоянно заполняемые новыми тончайшими атомами. Интересным моментом эпикуровской теологии является учение об антропоморфности богов. Поскольку самое совершенное тело есть тело человека, ибо только в нем может возникать разум, боги наделены подобием человеческого тела, подобием человеческой крови и органов. Боги проводят свою жизнь в беседах и размышлениях. Вторым аргументом, доказывающим бытие богов, является следующий: если бы существовало только смертное, в природе был бы перекося. Поэтому в силу принципа равновесия (*ισονομία*, *aequilibritas*), действующего во Вселенной, должно быть и бессмертное, а таковым являются боги.

В письме к Менекею Эпикур говорит, что признание определенных положений о богах является важнейшим началом блаженной жизни. Однако нельзя допустить, что боги управляют миром, вмешиваются в человеческие дела, наказывают порочных и вознаграждают добродетельных. Такое учение ложно, поскольку оно противоречит главным свойствам божественной природы, невозмутимости и блаженству. В учении о награде и наказании за те или иные деяния и добродетели Эпикур справедливо видит антропоморфизм: «Ибо, свыкаясь в течение всей своей жизни с собственными добродетелями, люди принимают и одобряют себе подобных, а все, что не таково, считают чуждым». Нечестив не тот, кто отвергает представление толпы о богах, но тот, кто приписывает богам эти представления. «Божественное же существо, будучи блаженным и неуничтожимым, и само ни о чем не хлопочет, и другим не доставляет хлопот, поэтому и не гневается, и не милосердствует, ибо все это свойственно лишь бессильному существу». Такое понимание бога должно заставить людей перестать бояться богов, изгнать из человеческой души страх, основу всех наших несчастий. Эпикуровская концепция божества резко противостоит платоновскому учению о божестве, создающем мир по своей благодати, аристотелевской трактовки божества как начала мирового движения, стоической концепции вездесущего божественного провидения. Но зачем тогда признавать богов, какой от них прок? Многие античные враги эпикуреизма (Посидоний в сочувственном пересказе Цицерона) говорили, что Эпикур — тайный атеист. Однако у эпикурейцев был ответ на такие заявления. «Те, что поверили в наши пророчества о богах, возжаждут подражать их сча-

стливому бытию», — говорит эпикуреец Филодем. В этом смысле, по свидетельству Аттика, Эпикур признавал, что от богов людям бывают благодеяние. Тот же Филодем говорит о своего рода мистическом опыте Эпикура: «И восхищается (Эпикур. — Д. Б.) их естеством и состоянием, пытается сблизиться с этим естеством и как бы прилепляется к нему, стараясь достичь его и пребывать с ним. Мудрецов зовет друзьями богов, а богов — друзьями мудрецов». Таким образом, концепция божества Эпикура — не прикрытие для тайного атеизма, как клеветали его враги, его божество, блаженное и свободное, пребывающее вне мира, проводящее все время в беседах и размышлениях, есть идеал, к которому нужно стремиться человеку, чтобы достичь счастья. Первоначальное, имеющееся у всех знание богов гарантирует каждому возможность достижения этого блаженного состояния.

Этика. Приступая к изучению этики Эпикура следует помнить, что этическая концепция Эпикура имеет мало общего с тем, что обычно называется «эпикурейством», т. е. с любовью ко всем и всяческим наслаждениям. Целью этики является определение блаженной, или счастливой, жизни. Основами счастья, по Эпикуру, являются надлежащее понимание божественной природы, о чем мы уже говорили, и отсутствие страха перед смертью. Страх смерти есть самое страшное зло, препятствующее нам достичь счастливой жизни. С избавлением от него у нас появится возможность избавиться и от всех прочих бед. Смерть не имеет к нам никакого отношения, поскольку всякое благо и зло для нас заключены в ощущении, а смерть есть полное прекращение ощущений. «Пока есть мы, смерти нет, когда есть смерть, нас нет», — говорит Эпикур.

Высшей целью счастливой жизни является телесное здоровье и невозмутимость души. «Ибо мы все делаем, — утверждает Эпикур, — чтобы не страдать и не волноваться». Поэтому началом и целью счастливой жизни будет удовольствие или наслаждение, ведь мы можем наслаждаться только тогда, когда мы не страдаем и не волнуемся. Таким образом, определение счастья у Эпикура чисто отрицательное. Мы имеем потребность в удовольствии только тогда, когда мы страдаем, когда же страдания нет, мы не испытываем нужды и в удовольствии. «Предел величины удовольствий есть удаление всякого страдания. И где будет удовольствие, и все время пока оно будет, нет ни страдания, ни печали, ни того и другого вместе». Из-за этого удовольствие является мерилom, которым мы меряем всякое благо. Оно само есть первое и прирожденное нам благо. Говоря об удовольствиях, Эпикур не имеет в виду удовольствия развратников, гурманов, любителей праздности. Такие удовольствия не ведут ни к здоровью тела, ни к невозмутимости души. Значит, хотя всякое удовольствие благо, мы, тем не менее, должны производить выбор между удовольствиями, предпочитая одни другим. Мы должны выбирать те удовольствия, которые ведут к счастливой жизни, т. е. к большему количеству удовольствий, и избегать тех, которые ведут к страданиям и болезням. Хотя всякое удовольствие само по себе благо, но некоторые причины удовольствий могут привести к страданию, превышающему удовольствие. Иногда даже необходимо выбрать страдание — хотя любое страдание само по себе есть зло — если это страдание, в конце концов, приведет к удовольствиям.

Эпикур делит удовольствия на удовольствия покоя и удовольствия движения. Под первыми имеется в виду невозмутимость (*ἀταραξία*) и отсутствие телесных страданий (*ἀλγόνια*), под вторыми — радость и веселье. Первый вид удовольствий лучше, ибо в нем уже достигнута конечная цель счастливой жизни. Второй может сопровождаться страданием.

Основными удовольствиями являются, по Эпикуру, телесные удовольствия. «Я не могу помыслить никакого блага, если будут исключены удовольствия вкуса, утехы плотской любви, удовольствия слуха и те приятные движения, которые образами воздействуют на зрение». Эпикур даже говорит, что началом и корнем всякого блага является удовольствие желудка, к которому можно возвести мудрость и изысканную культуру. Наслаждения духовные полностью сводимы к телесным, поскольку наш дух и душа имеют телесную природу. Однако духовные наслаждения могут быть интенсивнее телесных, ведь страдания души, по Эпикуру, сильнее страданий тела. Тело страдает только в настоящем, а душа может мучиться воспоминаниями, страдать от сознания боли сейчас, и волноваться из-за неясности будущего.

Не всякое желание следует удовлетворять. Эпикур делит желания на естественные и пустые, естественные, в свою очередь, делятся на необходимые и на просто естественные, необходимые же разделяются на необходимые для счастливой жизни, далее, на необходимые для телесного спокойствия и на необходимые для самой жизни. Необходимыми желаниями являются желания пищи и одежды. Желание плотской любви, по Эпикуру, естественно, но не необходимо. А желание роскошной одежды и изысканной пищи не естественно, не необходимо, но есть пустое желание.

Значит, для счастливой жизни необходим выбор, а он невозможен без рассуждения и разумения. Эпикур называет разумение величайшим благом, ибо только с его помощью можно прийти к счастливой жизни. «Нельзя жить в удовольствиях, если не жить разумно, хорошо и справедливо, также нельзя жить разумно, хорошо и справедливо, не живя в удовольствиях». Он даже говорит, что лучше терпеть несчастья, живя разумно, чем благоденствовать в неразумии.

Этика Эпикура индивидуалистична. Человек от природы не является общественным животным, как считал Аристотель. Он становится таковым только под действием нужды. Поэтому мудрец никогда не будет стремиться к общественной жизни, ибо она волнует и беспокоит душу. Мудрец будет заниматься общественной деятельностью только для того, чтобы обеспечить себе самосохранение. Эпикур выдвигает в качестве социального императива лозунг «Живи незаметно» (*λάθε βίωσας*). При этом Эпикур высоко ценил дружбу, и эпикурейцы славились в Античности своей преданностью друзьям.

Литература

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
2. Лукреций. О природе вещей. Т. I – II. М., 1946 – 1947.
3. Там Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983.
4. T. Lucretius Carus. De rerum natura. Ed. Josephus Martin. Lipsiae, 1957.
5. Epicurea. Ed. Hermannus Usener. Lipsiae, MDCCCLXXXVII.
6. Васильева Т.В. Комментарии к курсу истории античной философии. М., 2002.
7. De Vogel C.J. Greek philosophy. V. III. The Hellenistic-Roman Period. Leiden, 1959.
8. Маркс К. Из ранних произведений. М., 1956.

Школа стоиков была основана в конце IV в. до н. э. **Зеноном**, выходцем из кипрского города Кития, имевшего финикийское заселение. Некоторые ученые считают Зенона финикийцем по происхождению. В конце десятых годов четвертого века он приезжает в Афины и обращается к философии. Будучи вдохновлен образом Сократа в «Воспоминаниях» Ксенофонта, он становится учеником киника Кратета и благодаря этому влияние киников окрашивает довольно сильно этическое учение стоиков. Он слушал также лекции Полемона и Диодора Кроноса. После этого он основывает свою школу, которая располагалась в знаменитом «Пестром портике» (στοὰ ποικίλη), расписанном фресками Полигнота. Отсюда школа получила свое название. Зенон очень почитался в Афинах за свою проповедь добродетели, после смерти он удостоился высоких наград от афинских граждан. Важнейшими учениками Зенона были Аристон Хиосский и Херилл. В Аристоне со всею силою проявилась киническая струя. Он полностью отвергал логику и физику, призывая заниматься исключительно добродетелью и пороком. Еще одним знаменитым учеником Зенона был Клеанф из Асса, бывший кулачный боец, ставший верным последователем Зенона. Особую роль в развитии стоической школы сыграл ученик Клеанфа **Хрисипп** из Сол (?281 – 208 гг. до н. э.), всеобъемлющий талант которого позволил ему стать как бы вторым основателем Стои. Это был плодотворнейший, хоть и не изящный, писатель, создававший каждый день по 500 строк. Он разработал сложную систему стоической логики, внес множество изменений в этику и физику. Ученикам Хрисиппа были Диоген из Селевкии и Антипатр из Тарса.

Следующий период в развитии стоического учения (II – I вв. до н. э.) называется Средняя Стоя в противоположность предшествующему периоду Древней Стои. Он представлен двумя основными фигурами, **Панецием** (?185 – 108 гг. до н. э.) и **Посидонием** (?135 – 51 гг. до н. э.). Этот период характеризовался отходом от некоторых положений древнестойческой догматики, эклектизмом, т. е. сочетанием стоических доктрин с отдельными элементами учений Платона и Аристотеля, ориентацией на Рим как на новый центр цивилизации.

Наконец, последним важным этапом стал так называемый «римский стоицизм» (I – II вв. н. э.), представленный именами **Сенеки**, **Мусония Руфа**, **Эпиктета** и императора **Марка Аврелия**. Логическая и физическая стороны стоического учения в этот период практически не разрабатываются. На первый план выходит этика стоицизма понимаемая, прежде всего, как практическое искусство, нацеленное на достижение счастливой жизни. Концепту-

альных изменений в этот период внесено практически не было, однако богатые мыслью и хорошо написанные произведения римских стоиков становятся с того времени важнейшей частью европейского культурного наследия. Тогда как о Древней и Средней Стое мы можем судить исключительно по фрагментам и цитатам у других авторов, сочинения римских стоиков, почти полностью сохранившиеся, входят в золотой фонд европейской и мировой литературы. Они влияют и на писателей поздней Античности, на моралистов Средневековья и Возрождения, продолжая оставаться ориентирами морали и хорошего стиля для многих мыслителей и писателей Нового времени. Именно благодаря им вошло во все новые языки слово «стоик» с его своеобразным значением.

Разделение философии. Мудрость (σοφία) определяется стоиками как наука (ἐπιστήμη) о вещах божественных и человеческих. Философия же — как упражнение в необходимом искусстве, необходимым же, согласно стоикам, является добродетель, которая делится на три части: физическую, этическую и логическую. Соответственно, на три части делится и философия. Такое трехчастное деление было впервые предложено учеником Платона Ксенократом, за которым и последовали в этом стоики. Они иллюстрировали это деление сравнениями. Если уподобить философию живому существу, то логика будет костями и жилами, этика — плотью, а душа — физикой. Если сравнить философию с яйцом, то логика будет скорлупой, этика — белком, а физика — желтком. Если сравнить с плодородным полем, то логика — это ограда, плод — это этика, а земля и деревья — физика. Впрочем, иногда соответствия менялись. Например, стоик Посидоний называл этику душой живого существа и желтком яйца, а физику — плотью и белком. Эти части не отделены друг от друга, но находятся во взаимосвязи. Более подробное деление философии было предложено Клеанфом. Он делил философию на шесть частей: диалектику, риторику, этику, политику, физику и теологию.

Логика. Поскольку греческое слово λόγος значило одновременно «слово» и «разум», стоики, создавая свою логику, уделяли огромное внимание как мышлению, так и языку. Логика делилась на две части, риторику и диалектику, которые не противопоставлялись друг другу, как это было, например, у Платона. Риторы говорят более развернуто то, что диалектики выражают более сжато. Зенон поэтому сравнивал диалектику с кулаком, а риторику — с ладонью. Некоторые стоики помимо диалектики и риторики включали в логику учение об определении и учение о канонах и критериях. Риторика делилась на три части: совещательную, судебную и восхваляющую. Диалектика делилась на учение о звуке (грамматика) и о том, что звук обозначает. В грамматике стоики подытоживают и обобщают результаты, достигнутые предшествующими философами, в первую очередь Аристотелем. Стоики разрабатывают общее учение о языке, теорию падежей¹, теорию частей речи², теорию времен глагола, основы теории стилистики. Их понимание языка основывалось на учении о его природном характере, поскольку первые слова возникли, согласно стоикам, из подражания вещам. В связи с этим стоики занимались еще и этимологическими штудиями.

¹ Именно им мы обязаны употребительными во всех европейских языках названиями падежей (именительный, родительный, дательный, винительный).

² Стоики выделяли имя, сказуемое, глагол, связку и артикль.

Критерием истины, по стоикам, являлась так называемая «каталептическая фантазия» (φαντασία καταληπτική) или просто «восприятие» (κατάληψις). Что это такое? По Зенону, процесс познания начинается тогда, когда мы получаем извне некий импульс, толчок. Этот толчок действует на нашу душу, запечатлеваясь на ней. Такое запечатление называлось стоиками фантазией. Надо отметить, что до этого внешнего воздействия наша душа является пустой, как белый лист бумаги до письма или как воск до тиснения на нем печати. После того как состоялось запечатление, следует согласие (συγκατάθεσις) или несогласие с ним, что относится к ведению нашего духа. Мы можем согласиться или нет, мы свободны принять или отвергнуть образ, полученный нами извне. Если этот образ имеет в самом себе свидетельство той вещи, от которой он произошел, т. е. если он ясен и отчетлив, не вызывает никаких сомнений, то в случае согласия на него, в случае его приятия возникает восприятие или «каталепсис» (κατάληψις). Это восприятие похоже на то, что мы испытываем, захватывая рукой какую-либо вещь, т. е. оно обеспечивает нам прямое и непосредственное касание вещи. Наконец, получив такое восприятие, мы проверяем его разумом. Если оно не будет разумом опровергнуто, возникнет знание. Если же будет опровергнуто, возникает неведение. Зенон демонстрировал отношение этих этапов нашего познания посредством руки. Так, открытая ладонь символизирует первоначальный образ, отпечатлевшийся в нас. Когда мы немного сгибаем пальцы, это означает наше согласие на этот образ. Когда мы сжимаем руку в кулак, это значит восприятие. Наконец, когда мы ладонью левой руки обхватываем этот кулак, мы получаем образ научного знания, знания, обладать которым может только мудрец. Таким образом, началом нашего познания является действие извне, в котором мы не свободны. Но мы можем принять или отвергнуть образ, появившийся в нас. В этом проявляется наша свобода. Если мы сочтем, что этот образ ясно свидетельствует о той вещи, от которой он произошел, и дадим на него согласие, мы получим восприятие, которое затем должно пройти проверку разума. Критерием истины в этой схеме является восприятие, т. е. тот образ, который ясно сообщает о породившей его вещи, и который получил одобрение.

Несколько иначе эта схема познания представлена у Хрисиппа. По Хрисиппу, критерием истины является не восприятие, состоящее из каталептической фантазии плюс одобрение, но сама каталептическая фантазия. Дело в том, что эта последняя, по Хрисиппу, с необходимостью принуждает нас к согласию. Если мы восприняли нечто каталептически, то согласие следует автоматически. Поэтому нет смысла говорить о критерии истины как соединения каталептической фантазии и одобрения. Однако и он признавал все же возможность случаев, когда некоторые дополнительные обстоятельства заставляют нас отвергнуть каталептическую фантазию. Так, когда в трагедии Еврипида «Алкеста» Геракл возвращает Алкесту из Аида и приводит ее к Адмету, ее мужу, тот, несмотря на ясность и несомненность образа Алкесты, не соглашается, что перед ним именно его жена, поскольку он знал, что она в Аиде, откуда не возвращаются. Значит, в определенных обстоятельствах каталептическая фантазия все же не может получить одобрения.

Таким образом, хотя наше познание начинается с ощущений, ощущениями оно не заканчивается. Не верно было бы считать гносеологию стоиков сенсуалистической. Ощущения могут быть различной степени ясности, тогда

как истина должна быть ясна и очевидна. Помимо произвольных ощущений у нас есть право на согласие или несогласие с ними. Значит, в познавательной деятельности человек не полностью связан явлениями, действующими на его органы чувств. Человек свободен в познании, поскольку последнее слово остается за ним и его согласием.

Когда объект уже воспринят, в нас остается воспоминание о нем. Из множества воспоминаний образуется опыт, т. е. множество однородных представлений. Из наших восприятий постепенно образуются понятия (*ἐννοιαί*), причем одни из них образуются сами по себе, а другие являются результатом сознательной деятельности нашего мышления. В первом случае у нас образуются общие представления, во втором — искусственно образованные понятия. Разум (*λόγος*) образуется в человеческой душе из восприятий и общих представлений постепенно. Его формирование заканчивается в возрасте четырнадцати лет. Именно разум открывает перед нами возможность познания не только единичных вещей, но и мирового целого.

Самыми высшими понятиями являлись, согласно стоикам, следующие: 1) подлежащее, 2) качество или наделенное качеством подлежащее, 3) находящееся в определенном состоянии (*τὸ πρὸς ἕχον*) или находящееся в определенном состоянии наделенное качеством подлежащее, 4) относящееся к чему-то или относящееся к чему-то находящееся в определенном состоянии наделенное качеством подлежащее.

Физика. Физическое учение играет в стоицизме важнейшую роль. Мы видели, что в сравнениях, приводимых стоиками, ей принадлежала главная роль. Это было связано с тем, что она в глазах стоиков являлась учением о божестве. При этом многое в физической доктрине стоицизма взято из предшествующей традиции, главным образом у Гераклита и отчасти у Аристотеля.

Началами всего существующего являются, согласно стоикам, действующее и претерпевающее, или бог и материя. Материя есть то, что лишено всяких качеств, полностью пассивно, готово принять любую форму, приходящее в движение только под воздействием другого. Материя не может стать ни больше, ни меньше, она лишена какого бы то ни было изменения. Изменяться могут только ее части, но не она сама. Действующее начало называется разумом (*λόγος*), находящимся в материи, и богом, который пронизывает материю и, оформляя ее, творит из нее все вещи. И бог, и материя вечны и неуничтожимы. Хотя стоики различают их, тем не менее они их не разделяют. И разум, и материя есть два аспекта одной и той же реальности.

Важнейшим принципом стоической физики является утверждение о том, что любое действующее начало может быть только телом. «Все, что действует, есть тело» (Диоген Лаэртский, VII, 56). Таким образом, стоики, как и эпикурейцы, выступают против Платона и Аристотеля, признававших нематериальные действующие причины. Следовательно, бог, выступающий как деятельное начало, есть тело. Он не что иное, как огонь и дыхание (*πνεῦμα*). Это не разрушительный огонь посядающий, но огонь созидательный (*πῦρ τεχνικόν*), порождающий весь мир, содержащий в себе «семенные логосы» (*σπερματικοὶ λόγοι*), т. е. разумные основания всякого явления, с необходимостью определяющие все, что существует. Эти семенные логосы, поскольку они вечны и неизменны, напоминают аристотелевские формы и платоновские идеи. Но, будучи материальными и имманентными, они отличаются и от форм, и от идей. Таким образом, все, находящееся в мире, и сам мир как це-

лое создано разумной причиной, творческим огнем. Стоики выступают против эпикурейского тезиса о случайном происхождении мира. Как художник искусно творит свое произведение, запечатлевая в нем свое мастерство и свой разум, так и творческий огонь разумно и искусно созидает все и пронизывает все. При этом творческий огонь не стоит вне мира, как платоновский демиург. Нет, он сам находится в нем, есть его руководящая, направляющая и созидаящая часть, природа и душа космоса. Стоики называют его Зевсом.

Когда он создает мир, он в начале делает материю годной для творения, затем создает четыре элемента, огонь, воду, воздух, землю. Космос возникает, когда из начального огня, все переходит во влагу через промежуточную воздушную стадию, некоторые части воды сгущаются до земли, некоторые снова возвращаются в воздушное состояние. Из этих четырех элементов возникают все растения и животные.

По прошествии определенного времени космос возвращается в огненное состояние, происходит то, что стоики называли «мировым пожаром» (ἐκτίρωσις). Все снова становится огнем, в котором пребывают семена всего существующего, чтобы затем снова повторить все сначала. Снова все двинется через воздушное состояние к влажному, поэтому Сенека называет огонь концом мира, а влагу — его началом. Таким образом, рождение и гибель космоса периодически повторяются, причем ничего нового не возникает. Поскольку в боге содержатся одни и те же семенные логосы, все события в мире каждый раз разворачиваются абсолютно одинаково, происходит, как позднее выразится Ницше, «вечное возвращение того же самого».

Космос, создаваемый и руководимый богом и разумом, и сам есть живое существо, разумное и одушевленное. Стоики доказывали это положение так. Разумное, одушевленное и живое лучше неразумного, неодушевленного и мертвого. Космос — самое лучшее. Следовательно, космос разумен, одушевлен и живой. Еще один аргумент был таким. То, что порождает разумные существа, само разумно. Космос порождает живые существа. Значит, космос разумен. Божественный разум проникает весь космос, однако, не в равной мере. В некоторых вещах его присутствие заметно только в разумной оформленности, им присущей, в других же — он проявляется непосредственно как ведущее начало. Ведущим началом всего мира стоики называли эфир, небо или даже солнце.

Космос, согласно стоикам, один-единственный, причем ограниченный и имеющий форму шара. За его пределами находится беспредельная пустота, лишенная телесности. В самом же космосе никакой пустоты нет, космос пребывает в полном единении, обусловленном согласием и сопряжением небесного и земного.

Божественный разум отождествлялся стоиками с судьбой (εἰσαρμένῃ). «Судьба — это разум, в соответствии с коим прошлое было, настоящее есть, а будущее будет», — говорил Хрисипп (SVF II 913). Классическое определение судьбы, принадлежащее тому же Хрисиппу, было следующим: «Судьба — это некое природное сочленение (σύνταξις) всего, когда вечно одно следует за другим, и связь этого следования непреодолима» (Авл Гелий, N.A. VII 2). Сенека же пишет: «Великое утешение быть пленником вместе со всем миром. Ведь то, что приказало нам так жить и так умирать, тою же самой необходимостью связало и богов. Неотвратно движется ход всего человеческого и божественного. И сам создатель всего и правитель, начертав

законы судеб, им следует. Однажды повелев, всегда повинуются» (De prov. 5, 8). В другом месте Сенека говорит: «Если ты назовешь его (бога. — Д. Б.) судьбой (fatum), не ошибешься. Ведь судьба есть не что иное, как связанный ряд причин, бог же есть первая причина всего, от которого зависит все остальное» (De benef. IV 7).

Важнейшим моментом стоической доктрины является учение о провидении (πρόνοια). Согласно Зенону, судьба и провидение тождественны¹. Это значит, что все происходящее в мире по закону необходимости одновременно является самым лучшим, что божество, с необходимостью устрояющее мир, направляет его к лучшему и совершенному. Таким образом, любое событие одновременно и необходимо вытекает из предшествующего ряда причин, начиная с первой, и является самым лучшим. В таком случае в мире нет и не может быть никакого зла. Не все стоики согласились с Зеноном, его ближайший ученик Клеанф ограничил принцип провидения. Как свидетельствует Халкидий: «То, что происходит властью провидения, происходит также необходимо, но не все то, что происходит по необходимости, происходит по воле провидения, — утверждал Клеанф» (In Tim. с. 144 (SVF I 551)).

Таким образом, в мире все устроено целесообразно. Низшее существует для высшего, худшее — для лучшего. Неодушевленное существует для одушевленного, одушевленное — для разумного. Так, по Хрисиппу, мы созданы богами для них и для самих себя, животные созданы для нас: лошади для наших войн и сражений, собаки для охоты, а барсы, медведи и львы — для упражнения в храбрости. Даже вредные животные созданы для нашей пользы. Согласно Плутарху (Stoic. peripn. 21, p. 1044 d.), Хрисипп говорил, что клопы полезны, чтобы не давать нам долго спать, а мыши заставляют нас не разбрасывать все в беспорядке. Впрочем, некоторые живые существа возникли не для утилитарных целей, но для красоты. Так, по Хрисиппу, павлин возник ради красоты своего хвоста.

Если в мире все устроено целесообразно, откуда же берутся беды и несчастья, откуда берется зло? Во-первых, говорили стоики, всевозможные беды могут быть посланы богом на дурных людей, дабы их примером вразумить остальных. Однако такое решение не дает ответа на вопрос, почему беды и несчастья случаются с людьми добродетельными и праведными. Второе решение, предлагавшееся стоиками, заключалось в том, что в большом мировом хозяйстве, хорошо устроенном, тем не менее могут случаться всякие мелкие неприятности. Божественная природа все рождает прекрасно и ко благу, но при этом, достигая главного блага, она попутно (κατὰ παρακολούθησιν) порождает и какие-то дефекты. Хрисипп приводил такой пример. Создавая человеческую голову, природа разумно и заботливо создала ее из тончайших и маленьких косточек, однако, несмотря на сие великое искусство, голова попутным образом получилась хрупкой и ломкой. Так и в мире, зло возникает попутным образом, когда природа, создавая свои прекрасные творения, попутно создает всякие уродства и причиняет добрым людям незаслуженные ими страдания. В этом, как говорит Сенека, играет роль то, что материя обладает своими собственными причинами. В лю-

¹ Как говорит Феодорет (Graec. aff. cur. VI 14, p. 153 Raeder), «Зенон Китийский называл судьбу движущей силой материи. Ее же он поименовал провидением и природой».

бом случае, согласно стоикам, нужно обращать внимание не на частные неудачи божественного разума, но на его, так сказать, стратегический успех. Стоики осознавали проблематичность этого решения, но у них не было иного выхода. Либо при всех дефектах мир устроен все же целесообразно, либо остаются атомы и пустота, случай и механическая необходимость эпикурейцев. Наконец, зло, согласно Хрисиппу, должно быть, ибо без него мы не могли бы понять и оценить благо.

В системе стоического фатализма человеку оставляется лишь свобода подчиняться законам мирового целого и его движению. Стоики иллюстрировали свое понимание свободы примером с собакой, привязанной к колеснице. Если собака бежит за колесницей, она делает это по своей воле, как бы понимая, что никуда ей не деться, и одновременно подчиняется влекущей необходимости. Если отказывается и не хочет бежать, все равно колесница тащит ее за собой. Итак, человеческая свобода — это сознательное и разумное следование необходимости. Как сказано в молитвенных стихах стоика Клеанфа:

Веди меня, Зевес, и ты, что ткешь судьбу,
Куда от века вами предопределен,
Да не ропща пойду. А коль не восхожу,
Негодным став, то все равно туда ж пойду.
(Эпиктет, *Encheiridion*, 53).

Исходя из того, что все существующее есть необходимая связь причин и следствий, стоики утверждали возможность мантики и предсказаний будущего. Они пытались создать для распространенной и в Греции, и в Риме практики предсказаний научную основу. Вообще, их отношение к религии резко отличалось от последовательного ее неприятия эпикурейцами. Стоики пытаются ассимилировать античную религию в свое мировоззрение, признают и бога, и богов и демонов. Они стараются ответить на критику религии путем аллегорического истолкования основных фигур пантеона и главных мифов. Аллегорическому толкованию подвергаются гомеровские тексты. Эта ассимиляция религии проводится под знаком пантеизма. Многочисленные боги и герои Греции хорошо подошли для мировоззрения, провозглашавшего, что все есть божество.

Человеческую душу стоики определяли как «соприсущий нам воздух» (SVF II 774), «соприсущий нам и непрерывный воздух, пронизывающий все наше тело» (SVF II 885). Сам воздух нашей души определялся как «мыслящее тепло» (SVF II 779) или как огонь. Душа делилась стоиками на восемь частей: на ведущее и руководящее начало (*τὸ ἡγεμονικόν*), на пять ощущений, на способность речи (*τὸ φωνητικόν*) и на способность размножения (*τὸ σπερματικόν*). Руководящее начало находится не в голове, но в груди, поскольку из груди исходит голос. Душа, согласно стоикам, не может обладать бестелесностью, поскольку она есть воздух или огонь, не может и обладать вечным существованием. Во время мирового пожара все отдельные души возвращаются в единую огненную природу, откуда они когда-то分离лись¹. Что же касается

¹ Как говорит Сенека (*Epistulae*, 66), «разум есть не что иное, как часть божественного духа, погрузившаяся в человеческое тело».

времени до мирового пожара, то, по Клеанфу, до него существуют все души, а, по Хрисиппу, только души мудрецов.

Лестница существ, согласно стоикам, выглядит так. Самая низшая ступень, неодушевленное, обладает только свойством или структурой (ἕξις), в растениях к этому присоединяется естество (φύσις) как способность к движению. Душа (ψυχή) впервые появляется у животных, она отличается способностью представления (φαντασία) и влечением (ὁρμή). У человека ко всему этому присоединяется разум (λόγος).

Этика. В отличие от Эпикура первое стремление всякого живого существа не к удовольствию, но к самосохранению. Наиболее близким является для любого живого существа его собственное устройство и сознание о нем. Никакое живое существо не может относиться к себе самому как к чужому, оно с рождения отталкивает все губительное и вредное, усваивает же себе все родственное и близкое. А этого не могло бы быть, если бы мы сразу не обладали чувством и сознанием (sensus) (Цицерон, De finibus III 5) себя и своего устройства. Удовольствие является лишь побочным эффектом (ἐπιγέννημα) этого изначального стремления к самосохранению. По Хрисиппу, это врожденное чувство близости к самим себе распространяется и на наши части, и на наши порождения (ср. SVF III 179). Любовь к своим порождениям образует фундамент человеческой социальности.

Человек есть существо разумное, поэтому он близок самому себе не просто как живое существо, но как разумное существо, т. е. человеку в самом себе, прежде всего, дорога его разумная часть. Главным определением счастливой жизни была формула «жизнь согласно природе», которая понималась как «жизнь согласно разуму» и «жизнь согласно добродетели». Родоначальник стоицизма Зенон говорил просто о согласной жизни, имея в виду отсутствие в душе добродетельного человека разногласий, его согласие с самим собой, т. е. со своим разумом. Ученик Зенона Клеанф добавил к «согласной жизни» слова «с природой» (τῇ φύσει), имея в виду жизнь, согласную с общим законом, управляющим Вселенной. Хрисипп примирил эти два подхода, понимая «природу» и как общий закон, и как естество каждого человека. Поскольку природа каждого из нас является частью мировой природы, то между этими смыслами нет противоречия. В соответствии с таким учением о цели жизни стоики определяли добродетель как «согласное с собой состояние души» (Диоген Лаэртский, VII 89), как «состояние души, благодаря разуму согласное касательно всей жизни» (Климент Александрийский, Paedagogus I 13), или как «состояние души, находящейся в согласии с самой собой касательно всей жизни» (Стобей, II р. 60, 7—8 W). Таким образом, совершенная жизнь заключается в согласии с самим собой и общим законом, пронизывающим все, в согласии нашей разумной части и мирового разума. Это и будет добродетелью счастливца и благим течением его жизни.

Благом стоики считали исключительно добродетель. Зенон так говорит об этом. «Все существующее либо хорошо, либо плохо, либо безразлично. Хорошим является следующее: разумение, целомудрие, справедливость, мужество и все, что есть добродетель или причастно добродетели. Плохим — неразумие, необузданность, несправедливость, трусость и все, что есть порок или причастно пороку. Безразличным же является следующее: жизнь и смерть, слава и бесславие, страдание и удовольствие, богатство и бедность, болезнь и здоровье, и все тому подобное» (Стобей, Ecl. II р. 57, 18 W). Сенека же пишет: «Высшим благом является нравственно-прекрасное (honestum).

И я добавлю, чтобы ты еще больше удивился: нравственно-прекрасное является единственным благом» (Epistulae 71, 4). Итак, все, что нужно для счастливой жизни, заключено только в добродетели, добродетель вполне достаточна для счастья и довлеет самой себе. Основой любой добродетели является разум. Между различными благами, т. е. между добродетелями нет никакого различия, ни одна из них не лучше и не хуже другой. Точно так же и все пороки одинаковы, среди них нет лучшего или худшего. В отличие от прочих искусств мудрость, т. е. добродетельная жизнь, имеет свою цель в самой себе.

Область безразличного делилась стоиками на два вида: предпочтительное (προηγμένα) и непредпочтительное (ἀπροηγμένα). Хотя для счастливой жизни безразличное не могло принести никакой пользы, для обычной жизни выбор безразличного представлялся стоикам важным и требующим обоснования. Так, жизнь, здоровье, сила, богатство, слава, хорошее происхождение считались предпочтительными, а их противоположности — непредпочтительными. Для добродетельной жизни все это было для стоиков безразличным. Некоторые стоики (Аристон Хиосский) шли еще дальше и полностью элиминировали всякое различие между предпочтительным и непредпочтительным, доводя стоическую точку зрения на благо до логического конца.

Добродетель определялась стоиками как «некое совершенство всякого существа» (Диоген Лаэртский, VII 90) и как «возникшее благодаря разуму некое расположение и силу ведущего начала души» (Плутарх, De virt. mor. 3). Всякий человек от природы имеет предрасположенность к добродетели или, как выражается Цицерон, «врожденные семена добродетелей» (Цицерон, Tusc. disp. III 1, 2). Итак, добродетель врождена нам и существует от природы, тогда как порок и зло могут прийти только извне и представляют собой извращение (διαστρόφῃ, perversio) природы.

Основными добродетелями, как уже говорилось, стоики считали разумение, справедливость, благоразумие и мужество. В определенном смысле справедливость, благоразумие и мужество были разновидностями разумения. Так, Зенон определял справедливость как разумение в делах распределения, благоразумие как разумение относительно предметов выбора, мужество как разумение в том, что нужно переносить. Но он все же не считал, что разумение есть единственная добродетель, а о прочих не должно быть и речи, как будет думать Аристон Хиосский. Добродетели не отделимы друг от друга, а тот, кто имеет хотя бы одну добродетель, будет иметь их все. Добродетель нельзя утратить в нормальном состоянии рассудка, однако при тяжелых психических расстройствах вместе с разумом утрачивается и добродетель¹.

Нравственное действие оценивалось стоиками не по его результату, но по внутреннему настрою того, кто его совершает. Деяние, которое могло бы со стороны показаться ужасным и невозможным, с точки зрения намерения может быть добродетельным и разумным.

К важным достижениям этической доктрины стоицизма можно отнести разработку стоиками учения о страстях (πάθη). Страсть определялась Зеноном как «неразумное и противоестественное движение души, или влечение, переходящее меру» (Диоген Лаэртский, VII 110). Однако другой видный сто-

176 ¹ Впрочем, Клеанф полностью не признавал возможность утраты добродетели.

ик, Хрисипп, определял страсти как ложные суждения нашей разумной части. По стоикам, существуют четыре главных рода страстей: печаль, страх, вожделение, удовольствие. «Печаль — это неразумное сжатие, или недавнее мнение о присутствии зла, из-за которого, как кажется, происходит сжатие. Страх — это неразумное уклонение, или бегство от кажущегося ужасным. Вожделение — это неразумное стремление, или преследование кажущегося блага. Удовольствие — это неразумное воспарение (ἐπαρσις), или недавнее мнение о присутствии блага, из-за которого, как кажется, происходит воспарение» (Андроник, *Περὶ παθῶν* I (SVF III 391)). Из этих определений видно, что страсть, во-первых, является неразумной, противоречащей разуму, во-вторых, страсти связаны с кажущимся, а не с действительным. Страсти не могут быть, по стоикам, умеряемы, они должны быть полностью устранены. В этом отличие стоиков от Аристотеля. Уничтожение страстей является делом философии. Цицерон так говорит об этом: «Вот что делает философия. Она лечит души, устраняет пустые тревоги, освобождает от вожделений, прогоняет страхи» (Цицерон, *Tusc. disp.* II 4, 11). Страстям стоики противопоставляли «благие претерпевания» (εὐπάθειαι), радость, осторожность и «добрую волю» (βούλησις), которые отличаются от страстей тем, что не противоречат разуму, но согласны с ним (εὐλογαί). Сострадание и раскаяние не входили, согласно стоикам, в число «благих претерпеваний» и должны были быть отвергнуты.

Поскольку между разумом и неразумием, между добродетелью и пороком нет ничего промежуточного, то и все люди строго делятся на два вида: мудрецов и неразумных. Даже те, кто стремится к нравственному совершенствованию, но его не достиг (οἱ προκόπτοντες), должны быть зачислены в разряд неразумных и дурных. Мудрец обладает всеми добродетелями, совершает только правильные поступки, никогда не ошибается. Ему чуждо мнение, поскольку его познание основательно и твердо, и невежество. Мудрец не бесчувственен, но бесстрастен. Он может почувствовать боль и страх, но он не примет это в свою душу. Мудрец может делать все что угодно, ибо он все будет делать совершенно и согласно с природой. Он может жить в обществе, жениться, производить детей на свет, ибо все это никак не может помешать его свободе. Он свободен настолько, что даже может вкушать человеческое мясо, если это будет оправдано разумом. Только мудрец — подлинный царь, поскольку царь должен знать, что такое хорошо и что такое плохо. Только мудрец — подлинный судья или оратор. Стоический мудрец никого не жалеет и никого не прощает, ибо это противоречит его пониманию долга. Только мудрец богат, красив и счастлив. Мудрец имеет право на свою собственную жизнь, которую он может оставить либо за отечество или друзей, либо из-за тяжелой и неизлечимой болезни. Мудрец — крайне редкое, но не невозможное явление на земле. По Сенеке, он рождается раз в пятьсот лет.

Базисом стоического учения об обществе было утверждение, что каждый человек по природе стремится к самосохранению, заботится о себе и о том, что ему близко. Из этой любви к себе вырастает и любовь к своим близким и, в конце концов, к человеческому роду в целом. Поскольку наше подлинное «Я» — это разум, которым обладает также каждый человек, то наша любовь к себе есть, на самом деле, любовь к человеку как таковому. Отсюда вырастает преодоление в рамках стоицизма деления на своих и чужих, на греков и варваров. Люди как существа, обладающие разумом, образуют огромную вселенскую общину, к этой общине принадлежат и боги, которые тоже обладают разумом.

Литература

1. Stoicorum veterum fragmenta, coll. J. Arnim. Vol. I—III. Lipsiae, 1903—1905.
2. Фрагменты ранних стоиков. Т. I—II (второй том в двух частях) / Пер. и коммент. А.А. Стоярова. М., 1998—2002.
3. *Луций Аней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977.
4. *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. Л., 1985.
5. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
6. *Стояров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.
7. *Pohlenz M.* Die Stoa. Bd. I—II. Göttingen, 1948—1949.

Скептицизмом называется такая точка зрения, в соответствии с которой отрицается возможность любого познания мира и утверждается необходимость воздержания от какого бы то ни было суждения о нем. Скептическое отношение к человеческому познанию очень характерно для греческого духа. Философы и поэты ранней Греции, Гомер и Гераклит, Архилох и Демокрит, Еврипид и Платон многократно говорили о слабости наших чувств, краткости человеческой жизни, немощи человеческого ума. Однако собрать разбросанные крупинцы скептического отношения к миру и переплавить их в единое мировоззрение было суждено элейцу **Пиррону** (360 — 270 гг. до н. э.). Именно к нему восходят определения скептицизма как отдельного философского направления, отличного от простого недоверия к показаниям наших чувств и ума.

Итак, под скептиками, по Пиррону, имеются в виду те, кто постоянно рассматривает нечто, но не приходит при этом ни к какому решению. Греческое слово «скепсис» (σκέψις) и значит «рассмотрение». Таких людей можно назвать и ищущими, поскольку они всегда ищут истину, но не находят ее. Также они называются воздерживающимися, ибо, рассмотрев то или иное утверждение, они воздерживаются от суждения, верно оно или нет. Еще последователи Пиррона назывались «апоретиками», ибо они приводили в состоянии «апории», т. е. безвыходности, и тех, кто утверждал какие-либо учения, и самих себя. Греческие скептики отличали себя как от тех, кто высказывал определенные суждения или догматы о мире и его природе, так и от тех, кто полностью отрицал возможность познания мира. Скептики исходили в этом делении из того, что в любом исследовании возможны три исхода. Можно найти решение исследуемой проблемы, можно отрицать такое решение и можно продолжать исследовать. Первый вариант представлен догматизмом, второй — философией Средней (или второй) и Новой (или третьей) Академии, Аркесилаем и Карнеадом, третий — Пирроном и его последователями, которые не утверждают познания мира и его природы, не отрицают его, но воздерживаются от решения и продолжают искать, чтобы никогда не найти. Итак, скептицизм в собственном смысле слова — это учение Пиррона и его последователей. Хронологически он разделяется на следующие этапы. Скептицизм Пиррона и Тимона, затем, скептицизм Энесидема и Агриппы, наконец, скептицизм Секста Эмпирика и Менодота. Поскольку на поздний скептицизм оказали влияние Аркесилай и Карнеад, мы разберем и их близкое к скептицизму учение.

■ Скептицизм Пиррона и Тимона

Соотечественник сократика Федона Пиррон испытал влияние последователя Демокрита Анаксарха, софистической критики достоверного позна-

ния, а также сенсуализма киренаиков. Античные авторы сообщают о его поездке в Индию и Персию и о влиянии на него жизненной практики индийских аскетов, так называемых «гимнософистов». Он стал первым учить о непознаваемости (*ἀκαταληψία*) всего и о необходимости воздерживаться (*ἐπέχεσθαι*) от суждения. Он учил, что по природе нет ничего прекрасного и безобразного, ничего справедливого и несправедливого и т. д., но люди все осуществляют по своим установлениям и по привычке. Доказывалось это положением Пиррона, что «каждая вещь не в большей степени то, чем это» (Диоген Лаэртский, IX 61), т. е. о любой вещи можно высказать определение и противоположное ему, так что ничего о природе вещи мы не будем знать. В силу этого ни о чем нельзя высказываться определенно, нельзя утверждать нечто о сущности той или иной вещи, но нужно, по Пиррону, следовать тому, что является. Каждое высказывание является равносильным (*ἰσοσθενής*) противоположному высказыванию, поэтому между ними невозможен выбор. Скептическое учение, как и все остальные, подчиняется этому принципу. Поэтому скептический принцип «всякая вещь ничуть не больше есть это, чем то», как и другие основоположения скептицизма, нельзя понимать догматически, они суть лишь временные средства для достижения иной цели. Высказывания скептиков, согласно им самим, суть только выражение состояния безразличия и отсутствия склонности к любому высказыванию (*ἀρρεψία*). Само учение о том, что всякое высказывание имеет совершенно равносильную противоположность, уничтожив все догматические учения, уничтожает и само себя как учение, т. е. как утверждение определенного положения. Здесь происходит переход от критики догматизма к выяснению надлежащего отношения к миру, переход к этике.

Ученик Пиррона Тимон, безусловно, следующий здесь своему учителю, так определял отношение скептика к миру. «Желающий быть счастливым должен обращать внимание на следующие три вещи. Во-первых, на то, каковы вещи, во-вторых, каким образом нам нужно к ним относиться, наконец, что воспоследует для человека за таковым отношением. И касательно вещей он (т. е. желающий жить счастливо. — Д. Б.) выявит, что они в равной степени безразличны, непостоянны и не подлежат суждению, а коли так, то и мнения о них не могут быть ни истинными, ни ложными. А отсюда следует, что им не стоит доверять, но надо быть лишенным мнений, быть лишенным склонности к чему-либо и колебимым. О каждой вещи надо говорить, что она есть не в большей степени, чем ее нет, что она и есть и не есть, что она ни есть, ни не есть. А кто пришел в такое расположение духа, по словам Тимона, у него сперва появится полное воздержание от высказываний и речи (*ἀφασία*), а затем невозмутимость (*ἀταραξία*)» (Евсевий Кесарийский, *Ргаер. ev.* XIV 18, 2). В этом фрагменте обращает внимание на себя следующее. Во-первых, целью скептического мировоззрения, по Пиррону и Тимону, была счастливая, или блаженная, жизнь. Значение теоретического рассмотрения у скептиков является сугубо отрицательным и выступающим как средство. Здесь хорошо виден этический характер скептического учения, сближающий скептицизм с направленностью прочих эллинистических школ. Во-вторых, этический идеал Пиррона определяется отрицательно, как отсутствие волнений и беспокойства, которые могут быть причинены вещами при ненадлежащем к ним отношении. Невозмутимость и безразличие (*ἀδιαφορία*) суть единственные «блага», к которым нужно стремиться. Все остальное в одинаковой степени безразлично для счастья. Как говорит Цицерон,

для Пиррона не было никакой разницы между самым лучшим самочувствием и тяжелейшей болезнью.

Хорошей иллюстрацией пирронического идеала может служить следующий рассказ. Когда Пиррон оказался на корабле, попавшем в бурю, он указал своим перепуганным спутникам на свинью, как ни в чем не бывало жравшую на палубе из своего корыта, и сказал, что мудрец именно таков. Скептическиму мудрецу чужды жалость и привязанность. Сам Пиррон, когда увидел, что его учитель Анаксарх попал в болото, с чувством полного безразличия и без всякой жалости проследовал мимо своей дорогой, вызвав восхищение Анаксарха. В обычной жизни, как сообщает Диоген Лаэртский, Пиррон ни на что не обращал внимания — ни на встречные колесницы, ни на кручи, ни на злых собак. Он мог торговать на базаре, обмывать поросенка, путешествовать по Греции с разным сбродом. Ничто не могло быть зазорным для человека, преданного безразличию и невозмутимости.

Как уже упоминалось, одним из учеников Пиррона был **Тимон** (320 — 230 гг. до н. э.), уроженец Флиунта, который прославился прежде всего как автор «Силл», сатирических стихов, высмеивающих философов-догматиков и их учения. В «Силлах» Тимон пощадил только Ксенофана и Пиррона. Против философов, утверждавших, что истина постигается благодаря взаимодействию разума и чувств, Тимон направил стих: «Сошлись вместе Аттаг да с Нумением» (Диоген Лаэртский, IX 114)¹.

■ Аркесилай и Карнеад

Аркесилай и Карнеад принадлежали к школе последователей Платона, Академии. Однако их учение было проникнуто влиянием Пиррона, разработкой положительных платоновских доктрин они не занимались. Главный их интерес лежал в критике оппонентов Академии, в первую голову стоиков. Их диалектические и полемические разработки оказали серьезное влияние на историю греческого скептицизма, серьезно обогатив аргументацию и диалектическую изощренность позднейших скептиков.

Аркесилай (315 — 241 гг. до н. э.), ставший главой платоновской Академии после Кратета, перевел академическую философию, которая до этого занималась истолкованием платоновских текстов и догматической разработкой платоновских доктрин, на новые рельсы. Он первым, как сообщает Цицерон, «начал не доказывать свое собственное мнение, но оспаривать мнение другого» (Цицерон, *De orat.* III 67). Он первым, как говорит Диоген Лаэртский, стал воздерживаться от суждений из-за того, что любому суждению может быть противопоставлено прямо противоположное. Вместо того чтобы доказывать свое мнение и опровергать противное, Аркесилай брался доказать как тезис, так и антитезис с одинаковой убедительностью. Древние считали, что платонизм Аркесилая — только маска, под которой скрываются пирронизм и эристика, т. е. скептицизм и искусство спора. О нем даже был сложен стих: «Спереди Платон, сзади Пиррон, посередке же Диодор» (Диоген Лаэртский, IV 33)².

Однако позиция Аркесилая отличалась от скептицизма Пиррона и его последователей. Хотя он, так же как они, воздерживался от любого суждения,

¹ Аттаг и Нумений — два знаменитых обманщика.

² Диодор Крон — знаменитый диалектик и эристик Мегарской школы.

не доказывал ни существования, ни несуществования чего-либо, не считал что-то более, а что-то менее достоверным, однако для Аркесилая целью философской деятельности было само воздержание от суждения (*ἐποχή*), а не невозмутимость (*ἀταραξία*). Невозмутимость, согласно Аркесилаю, является только сопутствующим обстоятельством воздержания от суждения. Аркесилай выступал против стоической логики и гносеологии. Он опровергал стоическое учение о согласии (*συγκάθεσις*, *assensio*), по которому окончательное познание (*κατάληψις*) наступает после акта согласия. В таком случае, по Карнеаду, мы даем согласие на то, что нами еще не познано, и, таким образом, познание, наступившее в результате такого согласия, ничего не стоит. Далее, теория согласия вступает в противоречие со стоическим учением о мудреце, поскольку мудрецу чуждо всякое мнение, но если он совершает акт согласия, т. е. соглашается на то, что еще неокончательно познано, то он тем самым имеет мнение. Если же он не совершает акта согласия, то он вообще ничего не знает. Аркесилай критикует и стоическую концепцию каталептической фантазии, стоического критерия истины, ибо нет такого истинного представления, которое не могло бы быть ложным. Итак, по Аркесилаю, нет никакой истины, «все скрывается в потемках» (Цицерон, *Acad. post.* 12, 45), но в сфере практической жизни он все же признавал определенную правильность. «Тот, кто воздерживается от всякого суждения, определяет выбор и избегание, и вообще все практические действия хорошим разумным обоснованием (*τῷ εὐλόγῳ*). ... Действие является правильным, если оно для своего осуществления имеет хорошее, разумное обоснование» (Секст Эмпирик, *Adv. math.* VII 158).

Карнеад (214 — 129 гг. до н. э.), ставший основоположником третьей, или Новой, Академии, делом своей жизни считал опровержение стоического догматизма, в особенности учения стоика Хрисиппа. Он даже говорил: «Если бы не было Хрисиппа, то не было бы и меня» (Диоген Лаэртский, IV 62). Карнеад был очень одаренным диалектиком и оратором. Однажды, будучи послан в Рим с дипломатической миссией, он выступал в Сенате в течение двух дней. В первый день он представил аргументы в защиту справедливости, во второй день — против, изумив слабых в диалектике римлян. Его деятельность в Риме была прекращена по настоянию Катона Старшего.

Вслед за Аркесилаем Карнеад критикует стоическую теорию критерия истины, т. е. каталептическую фантазию. Карнеад говорит, что каталептическая фантазия ничем не отличается от других представлений. Ее ясность и самоочевидность не могут служить гарантией ее истинности, поскольку бывают ясны и самоочевидны представления во сне и фантазии безумных. То, что каталептическая фантазия с необходимостью ведет нас к принятию ее, также не ведет нас к признанию ее истинности, ибо и бред безумного может иметь такой же результат. Далее, каталептического представления нет, поскольку его нет в случае нашего главного ощущения, зрения. Действительно, мы не обладаем ясным и самоочевидным представлением цвета, поскольку цвет постоянно изменяется. Таким образом, мы знаем об изменениях цвета, но истинного цвета, цвета, воспринятого каталептически, мы не знаем. Карнеад выступал против основного закона логики, закона противоречия. Он не принимал положения о том, что суждение может быть либо ложным, либо истинным. Так, если я говорю «Я лгу», высказываю я истину или ложь? Если я действительно лгу, то я высказываю истину, если же говорю правду, то я высказываю ложь. Значит, это суждение не может быть ни истинным, ни ложным. Также невозможно и на-

учное доказательство, ибо, во-первых, каждое доказательство само требует обоснования и мы уходим в бесконечность. Во-вторых, общее доказательство базируется на более частном, а частное — на общем, не зная первого, мы не сможем доказать второго, не зная второго, мы не докажем первого. Из-за такой взаимозависимости осуществить научное доказательство невозможно. Итак, невозможно никакое научное познание, точное и достоверное, поскольку мы не можем отличить истинное представление от ложного и не можем ничего доказывать. В таком случае, если внешний мир полностью непознаваем, нам остаются только наши собственные состояния. Как и Аркесилай, Карнеад не выводил из невозможности познания мира невозможность практического действия. Напротив, для обоснования последнего он ввел учение о вероятности или убедительности (*πιθανότης*). Как говорит Секст Эмпирик, отделяя позицию скептиков от позиции Карнеада, «Мы считаем, что все представления, насколько это касается рассуждения, равны в отношении достоверности и недостоверности, тогда как они (академики. — Д. Б.) одни представления называют убедительными, другие — неубедительными» (Секст Эмпирик, Р. I 227). Убедительные представления делятся на три вида: 1) просто убедительные, 2) убедительные и проверенные, 3) убедительные, проверенные и не имеющие помехи от других представлений. Так, когда я вхожу в темную комнату и вижу лежащую на полу веревку, у меня возникает убедительное представление о ней как о змее. Однако когда я рассмотрю ее свойства, ее цвет, ее неподвижность и т. д., я пойму, что это веревка, т. е. у меня появится убедительное и проверенное представление. Убедительное и проверенное представление достигает вершины убедительности, если никакое другое представление не заставит меня усомниться в нем.

Карнеад показывал абсурдность многих аргументов стоиков относительно мира, богов, судьбы, свободной воли. Так, аргумент Зенона о разумности мира — мир разумен, поскольку разум лучше неразумия, а мир лучше всего, — Карнеад свел к абсурду следующим аргументом: если верна аргументация Зенона, то мир умеет читать книги, ведь знающий грамоту лучше неуча, а мир — лучше всего. По той же аргументации мир можно назвать математиком, музыкантом и, конечно, философом. Против божественной благодати Карнеад выдвигал следующий аргумент: если боги, благоволя к человеку, наделили его всем, значит, они наделили его и способностью употреблять во зло их дары, значит, они не заботятся о человеке, если дали ему возможность творить зло. Кроме того, благие к человеку боги позаботились о том, чтобы наполнить землю всякими злобными и вредными тварями, губительными для него. Стоическое понятие о богах как о телесных живых существах также абсурдно, ибо в этом случае боги окажутся смертными и чувствительными к боли. Что же это за боги, которые умирают и страдают? Если боги ведут блаженную жизнь, по стоикам, это невозможно, если они не обладают четырьмя добродетелями. Но как божество может быть храбрым, или как оно может умерять свои страсти?

■ Скептицизм Энесидема и Азриппы

После того как платоновская Академия вновь вернулась к догматизму и угас академический скептицизм, скепсис возвращается к своим пирроновским истокам. Это происходит в деятельности **Энесидема** из Кноса, жившего

и писавшего в первой половине I в. до н. э. Он написал восемь книг «Пирроновых рассуждений», краткое извлечение из которых было сохранено патриархом Фотием.

Энесидем приводил аргументы против истины, причинности и доказательства. Истины не может быть, поскольку она может быть либо ощущаемой, либо умопостигаемой, либо соединением ощущаемого и умопостигаемого. Она не может быть ощущаемой, поскольку само ощущение полностью лишено разумности, а значит, и не имеет отношения к истине. Она не может быть умопостигаемой, поскольку умопостигаемое зависит от ощущаемого. Она не может быть и соединением ощущаемого и умопостигаемого, поскольку ощущаемое и умопостигаемое противоречат и самим себе, и друг другу.

Против причинности Энесидем рассуждал таким образом. Одно тело не может быть причиной другого. Во-первых, тело, пребывая в самом себе, не может стать причиной другого тела, иначе оно перестанет пребывать в себе. Во-вторых, оно не может создать ничего другого даже в результате соединения с чем-то вторым, поскольку то, что не может творить само по себе, не будет этого делать даже при условии соединения с чем-то иным. Кроме того, из одного тела не могут образоваться два, ибо одно есть одно, а два есть два. Но даже если бы было возможным образование из одного тела двух, то из двух получилось бы четыре, из четырех — восемь, и нам пришлось бы уйти в бесконечность. Раз тело не может ничего создать, то оно не может быть причиной для другого тела. Бестелесное же не может быть причиной чего-то другого, поскольку оно неосвязаемо и не может ни действовать, ни претерпевать. Бестелесное не может создать ничего телесного, ибо они чужды друг другу по самой своей природе. Таким образом, тело не может быть причиной ни для телесного, ни для бестелесного, так же и бестелесное не может быть причиной ни бестелесного, ни телесного. Таким образом, не может быть никакой причинности. Далее, причина не существует, поскольку по самому своему понятию причина есть нечто относительное, то есть причина чего-то, а относительное не может иметь самостоятельного существования. Причины не может быть, поскольку если бы она была, она была бы либо до, либо одновременно, либо после следствия. Одновременной причина быть не может, поскольку тогда и причина, и следствие находятся в том же состоянии. После следствия причина не может быть, ибо она, очевидным образом, перестанет быть причиной. До следствия причина не может быть, ибо тогда она не является причиной, поскольку еще не существует того, чьей причиной она являлась. Нельзя также заключать от явлений к действительности, поскольку явления являются всем одинаковыми, но когда их начинают считать не просто явлениями, но знаками какой-то действительности, нет никакого согласия относительно их. Так, например, разные врачи по одним и тем же симптомам будут диагностировать совершенно различные болезни.

Поскольку доказательство является также знаком, то и на его основании мы не можем заключать к какой бы то ни было реальности. Кроме того, если мы доказываем что-то, оно может быть очевидным или неочевидным. Если оно очевидно, доказательство излишне, если же оно неочевидно, то каким образом мы свяжем это неочевидное с тем, через что оно доказывается. Затем, всякий силлогизм на самом деле представляет собой круг (*circulus vitiosus*), поскольку в посылках уже содержится заключение. Возьмем, к примеру, силлогизм «Всякий человек есть живое существо, Сократ — человек, следовательно, Сократ — живое существо». Согласно скептикам, для доказательства

тезиса «всякий человек есть живое существо» необходимо обозреть всех людей, таким образом, мы уже здесь увидим, что Сократ есть живое существо. Следовательно, посылка «всякий человек есть живое существо» доказано путем привлечения заключения «Сократ есть живое существо». Получается порочный круг в доказательстве, свойственный, по скептикам, любому доказательству. Наконец, поскольку, как считали Аристотель и стоики, должны быть недоказуемые начала всякого доказательства, любое доказательство зависит от них. Однако, эти начала не могут выйти за пределы явлений, они также есть явления, а не истина и действительность. Следовательно, никакое доказательство по определению не может достичь истины, поскольку от явлений можно заключать только к явлениям, а не к истине самой по себе.

Энесидем разработан также десять тропов, т. е. способов аргументации, в результате которых необходимо прийти к воздержанию от суждения. Первый троп гласит, что поскольку все живые существа различаются относительно того, что им кажется удовольствием и страданием, полезным или вредным, значит, все живые существа имеют отличные друг от друга представления. Следовательно, нет никакой необходимости, что у людей имеются представления, соответствующие действительности, значит, необходимо воздержаться от суждения. Согласно второму тропу, надо воздерживаться от суждения, поскольку индивидуальные свойства организма у каждого человека различны. Есть те, кто мерзнет в жару, и те, кому жарко в холод. Значит, у людей не может быть одних и тех же представлений о действительности. Третий троп говорит, что поскольку мы имеем разные органы чувств, каждый из которых дает нам отличное от другого представление о действительности, и у нас нет оснований предпочитать один другому, то мы не можем никогда сказать, какова вещь в действительности. Например, одно и то же яблоко для зрения предстает как круглое, для вкуса — как сладкое, для обоняния — как ароматное, и мы не можем сказать, какое из этих качеств соответствует природе яблока. Согласно четвертому тропу, у нас не может быть истинных представлений о действительности, поскольку все наши представления зависят от нашего состояния. Мы имеем одни представления, когда бодрствуем, другие, когда спим, когда радуемся и огорчаемся, в старости и в юности и так далее. Пятый троп доказывает необходимость воздержания от суждений, ссылаясь на то, что разные люди и разные народы имеют различные законы, различные привычки, различные учения, различные представления о том, что справедливо, а что нет, что полезно, а что вредно. Шестой троп говорит, что мы не имеем никакого чистого и беспримесного представления о действительности. Любое наше восприятие осложнено сопутствующими факторами: освещением, влажностью, воздухом, движением и так далее. Значит, мы не воспринимаем действительность как она есть. Седьмой троп говорит, что наши восприятия зависят от пространственного удаления: одна и та же вещь кажется нам с близкого расстояния большой, а издали — маленькой. Следовательно, наши представления о величине постоянно меняются и не соответствуют действительности. Согласно восьмому тропу, вещь сама по себе не наделена никакими свойствами, поскольку все ее свойства существуют только в отношении к чему-то другому. Так, вино может укреплять и бодрить, а может опьянять и валить с ног. Девятый троп гласит, что качество наших представлений зависит от частоты и редкости явления. Если оно происходит редко, мы ему удивляемся, если часто, мы его не замечаем. Десятый троп доказывает, что наши представления не соответствуют действительности, поскольку они зависят

друг от друга. Так, наше представление о правом невозможно без предположения левого, хотя в природе самой вещи, представляющейся нам правой, не заложено ничего правого. Секст Эмпирик свел эти тропы Энесидема к трем основным группам. Первая группа тропов основывается на различиях, существующих в том, кто производит суждение, вторая — на различиях в предмете представления, и третья — на том и на другом. Главнейшим тропом Энесидема Секст считал восьмой троп, троп относительности, полностью уничтожавший возможность говорить о собственной природе и сущности любой вещи. Остальные тропы есть своего рода модификации восьмого.

Скептик **Агриппа**, о жизни которого ничего не известно, добавил к тропам Энесидема новые пять. Вот как их описывает Секст Эмпирик. «Первый называется «от разногласия», когда мы находим, что об исследуемой вещи происходит неподдающийся решению спор в жизни и между философами, из-за коего спора и разногласия мы, не имея возможности принять это или отвергнуть, впадаем в воздержание от суждения. Второй троп «от впадения в бесконечность» имеет место тогда, когда доказательство очевидности исследуемого предмета требует другой очевидности, а это другое — третьей, и так до бесконечности. Поэтому, не имея начала для нашего доказательства, мы воздерживаемся от суждений. Троп «от относительности» ... имеет место тогда, когда рассматриваемое кажется то таким, то иным в зависимости от выносящего суждение, а также от того, что рассматривается вместе с ним. Относительно же того, каково оно по природе, мы воздерживаемся от суждения. Четвертый троп «от предположения» имеет место тогда, когда догматики, уходя в бесконечность, начинают с некоторого положения, которое не доказывают, но считают возможным принять его просто и без доказательства по соглашению. Пятый троп «от взаимности» имеет место тогда, когда то, что само должно было обосновывать исследуемую вещь, нуждается в ней для своей достоверности. Из-за этого мы, не имея возможности опереться в доказательстве ни на одну из них, воздерживаемся от суждений» (Секст Эмпирик, Р. I 165 — 169).

■ Школа врачей-эмпириков

Позднейший греческий скептицизм представлен школой врачей-эмпириков. Родоначальником этого направления был некий **Филин Косский**, принципом — «наблюдение (τήρησις) за тем, что часто было увидено одинаковым образом» (Гален, Ὅροι ἰατρικαί XIX 353, 9). Критерием истины эмпирики считали явление и его представление. Бесспорность такого критерия они видели в том, что никто не спорит о том, что являющееся таково, каким является. Разногласия начинаются тогда, когда возникает вопрос, таково ли явление на самом деле, когда речь заходит о действительности, которой явление должно соответствовать. Если держаться опыта, явлений и не выходить за их пределы, мы будем иметь твердую основу в жизни, как имеют ее все нормальные и обычные люди, не забивающие себе голову пустяками догматических положений.

Эмпирики выступают против диалектики, считая, что, во-первых, каждому утверждению диалектики может быть противопоставлено равносильное, во-вторых, что она доказывает вещи, которые и так ясны без всякого доказательства, в-третьих, что человеческий опыт и практика преспокойно идут своей дорогой, невзирая на все ставящие мир с ног на голову «открытия» догма-

тической диалектики. Вот как говорит **Секст Эмпирик**, подводя итог своим рассуждениям против диалектики: «Ибо довольно с нас, коли мы будем жить согласно нашему опыту, без всяких мнений, в соответствии с общими наблюдениями и представлениями, и будем воздерживаться от догматических излишеств и болтовни, выходящей за пределы насущных жизненных нужд» (Секст Эмпирик, Р. II 246). Вот как предстает такая жизнь в другом пассаже Секста. «Итак, держась явлений, мы живем согласно жизненному опыту без всяких мнений, поскольку не можем быть совсем бездеятельными. Сам же жизненный опыт кажется состоящим из четырех частей. Первая заключается в водительстве природы, вторая — в необходимости страстей, третья — в традиции обычаев и законов, четвертая — в обучении искусствам. В соответствии с водительством природы мы по природе ощущаем и думаем, согласно необходимости страстей голод ведет нас к пище, а жажда — к питью, согласно традиции обычаев и законов благочестие мы считаем в обычной жизни благом, а нечестие — злом, согласно же обучению искусствам мы не бездеятельны в тех искусствах, которые мы переняли. И все это не требует никакого догматического мнения» (Секст Эмпирик, Р. I 23–24).

Литература

1. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
2. *Секст Эмпирик*. Сочинения: В 2 т. Т. I–II. М., 1975–1976.
3. *Janaček K.* Sextus Empiricus' sceptical methods. Praha, 1972.

В I в. до н. э. Римская республика завершает покорение Средиземноморского региона и Ближнего Востока. На смену Диадохам пришло римское господство, и теперь Запад и Восток были спаяны воедино силою римских легионов. Начинается новая эпоха мировой истории. Однако покорившая весь мир республика в течение I в. до н. э. сама сотрясается кровопролитными восстаниями рабов и гражданскими войнами. Сенатская аристократия республики бессильна удержать власть в своих руках, постоянно появляются претенденты на единоличное правление, которым умирающая республика почти не может ничего противопоставить. Гибель тысяч граждан, разваливающееся хозяйство, утрата веры в исконно римские идеалы изменяют психологию римского гражданина. Он пытается убежать от кровавого кошмара в частную жизнь, стремится найти замену умирающим богам его предков в новых божествах, которых с определенного времени поставляет ему Восток. Повышается накал религиозной жизни, которую римский формализм держал до поры в жестких рамках обслуживания государственных интересов. В этом меняющемся обществе возникает спрос на какую-то новую философию, которая, впрочем, должна была предстать как хорошо забытая старая.

■ Неопифагореизм

В I в. до н. э. возрождается угасший в IV в. до н. э. пифагореизм. Однако возрождением это можно назвать весьма относительно. Новый пифагореизм, во-первых, имел в себе множество элементов, принадлежащих платоновской, перипатетической и стоической школам. Во-вторых, он был гораздо менее научным и гораздо более религиозным и даже мистическим учением, чем древнее пифагорейство. Желая представить себя наследниками древних пифагорейцев и тем самым доказать древность своих учений, пифагорейцы этого времени выдают свои собственные сочинения за сочинения Пифагора и его непосредственных учеников. Сочетая платонические и стоические доктрины, неопифагорейцы учили о первоначальной монаде (единице) как о деятельном начале и о диаде (двоице) как о страдательной материи. Монада порождает все единицы, диада — все двойки. Числа, образовавшиеся из единиц и двоек, порождают плоскости, плоскости — объемные тела, из объемных тел получают тела, наделенные весом, т. е. физический мир. В рамках неопифагореизма разрабатывается религиозно-символическая философия. Так, согласно Модерату из Гадеса, древние пифагорейцы, не желая открывать толпе свои тайны, закодировали их особыми символами, которые нужно разгадать. Этими символами являются числа, а математика есть не что иное, как скры-

тая теология и философия. Единица обозначает для него символ единства и тождества, причину гармонии и постоянства вещей, тогда как двойка — символ инобытия и неподобия, причина изменения. Согласно другому неопифагорейцу, Никомаху из Геразы, написавшему «Введение в арифметику», числа существовали в качестве образцов вещей в уме бога до всякого творения мира. В его учении отчетливо переплетаются пифагорейские элементы и космология платоновского «Тимея». Замечательным представителем неопифагореизма был знаменитый Аполлоний из Тианы, живший в конце I в. н. э., стремившийся воплотить в своей жизни идеал пифагорейской нравственности. Для позднеантичного язычества эта фигура была настолько важна, что в третьем веке по приказу императрицы Юлии Домны, жены Септимия Севера, была написана его биография, образ главного героя которой должен был соперничать с образом новозаветного Иисуса. Аполлоний изображался как человек необычайной образованности, чистейшей нравственной жизни, наделенный магическими силами, объединивший в себе языческую религиозность Востока и Запада. Насколько можно судить, Аполлоний Тианский исповедывал единого Бога, противопоставленного множеству богов популярной религии. Этому верховному богу были не нужны никакие жертвоприношения, он был от всего отделен и не мог быть поименован никаким земным именем.

Важнейшей фигурой неопифагореизма является, без сомнения, **Нумений Апамейский**, оригинальный мыслитель, живший во второй половине II в. н. э. и оказавший огромное влияние на неоплатоническую философию и отчасти на «отцов церкви». Главными авторитетами Нумения среди греческих философов были Пифагор, Сократ и Платон, причем двух последних Нумений считал пифагорейцами. Однако и Пифагор, по Нумению, был обязан своей мудростью «славным народам» Востока, а Платон был для него «Моисей говорящий по-аттически». Опираясь на Платона, Нумений строит свою теософию трех богов. Он говорит о первом боге, представляющем чистое благо, ум, начало всякой сущности, царе, который ничего не производит. Вторым богом является создателем мира, он причастен первому богу. Второй бог взирает на прообразы вещей, действует на материю и творит видимый мир. Третьим богом является создание второго, т. е. мир. В первом боге Нумения сочетаются платоновская «идея блага» и аристотелевский «Ум», второй бог — это, конечно, демиург из Платоновского «Тимея». Нумений жестко противопоставлял телесное и бестелесное. В области психологии Нумений учил о двух душах, разумной и неразумной, присутствующих в каждом человеке. Он учил и о двух душах мира, благой и злой. Схождение души в тело является для Нумения безусловным злом. Резкое противопоставление телесного и бестелесного, первого бога и второго бога, благой и злой души давало повод говорить о дуализме Нумения, а также видеть в этом дуализме не греческие, но восточные влияния. Благодаря своему учению о трансцендентности, т. е. «потусторонности» первого бога, учению о божестве-посреднике, творящем мир, о различии благой и злой душ, синтезу платонических и пифагорейских доктрин, особому месту, уделяемому восточной мудрости, Нумений становится одной из «культовых» фигур для позднеантичной философии.

К неопифагореизму примыкает, но не сливается с ним, «герметическая литература» и «Халдейские оракулы». Герметическая литература это откровения бога Гермеса, под которым в эту эпоху понимается не сельский божок древней Аркадии, и даже не божество олимпийского пантеона, но египетский

бог Тот, ставший в греческом переводе «Гермесом трижды величайшим». Главной темой герметической литературы было спасение души посредством познания ею своей божественной природы. Это познание давалось через откровение Гермеса трижды величайшего.

«Халдейскими оракулами» назывались поэтические сочинения, созданные в конце II в. отцом и сыном, которые носили общее имя Юлиан. Чудовищные по форме и содержанию греческие гекзаметры раскрывали учение о божестве и спасении души. «Халдейские оракулы», начиная с Порфирия, пользуются огромным авторитетом у философов-неоплатоников, которые видят в них вершины мистического восхождения к высшему божеству.

■ Средний платонизм

Средним платонизмом условно называются учения группы мыслителей I—II вв. н. э., стремившихся разрабатывать платоновскую философию с привлечением и адаптацией доктрин других школ. Средним этот платонизм называется, поскольку находится в середине между учением платоновской Академии и неоплатонической философией, появившейся в III в. н. э. Средние платоники пытались сделать из платоновской философии учение, поддающееся систематическому изложению и школьному преподаванию. Ориентиром для многих средних платоников являлась аристотелевская модель философии, с разработанной системой изложения, с относительно строгой координацией частей учения. Платоники не могли пройти также мимо того обстоятельства, что благодаря аристотелевской и стоической разработке логика ушла далеко вперед от того недифференцированного состояния, в котором она находилась в диалогах Платона. Чтобы участвовать в общей философской жизни, средним платоникам необходимо было принять в свое учение логические, а также физические и этические разработки стоиков, скептиков и перипатетиков. Впрочем, в том же среднем платонизме существовала оппозиция такому эклектизму, стремление вернуться к незамутненным истокам платоновского творчества. Отсюда бурное развитие в это время литературы комментариев к платоновским диалогам, оказавшей огромное влияние на неоплатонические комментарии и их посредством на платоноведение Нового времени. Вряд ли можно говорить о какой-то единой среднеплатонической системе философии. Такой системы не было, в каждом отдельном представителе среднего платонизма в разной степени переплетались ортодоксия и гетеродоксия, чисто платоновские философемы и заимствования у других школ. Общим достоянием можно назвать такие моменты как определение цели философии как «уподобления божеству» из платоновского «Теэтета» (176 b), учение об уме как первом начале всего сущего, учение об идеях-образцах, на которые взирает ум.

Родоначальником среднего платонизма можно считать **Евдора** из Александрии, жившего в конце I в. до н. э. В качестве цели человеческой жизни он провозгласил платоновское «уподобление божеству». В области онтологии Евдор представляет собой мониста, учившего о высшем едином, из которого происходят монада, принцип порядка и гармонии, и неопределенная двоица, начале беспорядка и дробности. В творчестве Евдора отчетливо видны стоические и перипатетические влияния, подчиненные, конечно, пифагореизирующему платонизму.

Весьма значительной фигурой среднего платонизма был знаменитый **Плутарх** из Херонеи, живший во второй половине I в. н. э. Замечательный исторический писатель, моралист, серьезно повлиявший на европейскую культуру начиная с эпохи Ренессанса, Плутарх был также философом-платоником, оставившим богатое философское наследие. Прекрасный греческий язык, мягкость натуры, любовь к добродетели и культуре, лишенная ригоризма, сделали из Плутарха наставника многих поколений образованных европейцев. В своей философии Плутарх был эклектиком, к преобладавшему в его мировоззрении платонизму примешивались стоические и пифагорейские элементы. Не была чужда ему и мистика, которой проникнуты некоторые из его сочинений. Он комментировал Платона, писал критические сочинения против стоиков и эпикурейцев, истолковывал греческие и египетские религиозные культы. От пифагореизма в нем жила любовь к мистически истолкованной математике. В онтологии Плутарх представляет дуалиста. Он не мог принять, как и Платон, что божество является причиной всего, и учил, что оно ответственно только за добро, присутствующее в нашем мире. Для объяснения имеющегося в космосе зла он привлекал вторую, существующую независимо от блага причину, причину материальную. Поскольку благое божество отделено от мира, Плутарх пытается связать бога и мир посредством учения платоновского «Тимея» о мировой душе и о находящихся между богами и людьми демонов. Мировая душа, если она причастна разуму, является благой, но в ней есть также и то, что противостоит благу. Наличие демонов позволяет Плутарху объяснить взаимодействие богов и людей, обосновать необходимость культовых действий, горячим сторонником которых был Плутарх. Плутарх был сторонником не только греческой, но и любой другой религии, поскольку, по его убеждениям, во всех религиях действует один и тот же разум и одно и то же провидение, открывающееся различным народам под разными знаками и символами. Не чуждо Плутарху было и естественное истолкование религии, когда божества считаются символами природных стихий. Также он мог истолковывать мифы аллегорически, видя в богах символы философских понятий, как это имеет место в его трактате «Об Исиде и Осирисе», где Осирис является символом блага, а Тифон — зла.

В области психологии Плутарх соединяет платоновские и аристотелевские элементы. Деление души может быть трехчастным (вождедеющая, волящая и разумная части) или пятичастным (питающее, ощущающая, вождедеющая, волящая и разумная части). Ум резко отделяется Плутархом от остальной души, в чем он следует аристотелевской психологии, иногда ум отождествляется с демоном, присущим каждой человеческой душе. В этике Плутарх также зависит от Аристотеля. Главной этической добродетелью, отличной от чисто теоретической, он считает разумение (*φρόνησις*), которое направлено на благо и зло, на стремление и избегание, на удовольствие и скорбь. Умение находить правильную меру между избытком и недостатком и есть практическое разумение. Мудрость же направлена на то, что существует безотносительно человека, что постигается не практическим, но теоретическим и научным разумом. Плутарх вопреки стоикам и согласно Аристотелю считает, что страсти не могут быть полностью элиминированы.

Важным источником для нашего знания среднего платонизма является сочинение «Дидаскалик», автором которого разные ученые называют или Альбина, или Алкиноя. «Дидаскалик» представляет собой систематическое изложение платонических доктрин, к которым примешивается большое ко-

личество аристотелевских и стоических учений. Философия подразделяется здесь на логическую, теоретическую и практическую части. Логическая делится на учение о разделении, учение об определении, учение об индукции и учение о силлогизме. Теоретическая часть делится, как и у Аристотеля, на теологию, физику и математику. Практическая делится на этику, экономику и политику. В теологии автор «Дидаскалика» различает три начала: материю, идеи и первого бога. Первый бог оформляет материю по образцу идей, на которые он взирает. Идеи, однако, в этом сочинении есть уже не независимый принцип, но мысли, существующие в уме бога. Этого тезиса будет затем держаться и Плотин. Когда материя преобразована и оформлена богом, в ней появляются формы (εἶδη), являющиеся отображением исконных идей. Здесь заметно желание примирить платоновское учение об идеях, существующих абсолютно независимо от мира чувственных вещей, и аристотелевское учение о неразрывной связи форм или эйдосов с материей. За первым богом следует ум, а за умом — душа. Таким образом, здесь подготавливается учение неоплатоников о трех основных началах бытия. В физике «Дидаскалик» говорит о вечном существовании мира. Тезис платоновского «Тимея» о творении мира демиургом понимается как утверждение зависимости изменяющегося и становящегося мира от первой и нематериальной причины. Стоическая проблема соотношения свободы воли и мировой необходимости решается в «Дидаскалике» путем различения наших действий и результатов этих действий. Наши действия свободны и зависят только от нашей воли, тогда как результаты их обусловлены мировой необходимостью. В отличие от стоиков первым и собственно присущим человеку стремлением является знание и созерцание первого блага, а целью человеческой жизни — уподобление божеству. Этика делится на теоретическую и практическую части, которые подчинены единой задаче уподобления божеству. Добродетели трактуются, как и у стоиков, взаимосвязанными: если присутствует одна добродетель, то присутствуют уже и все остальные. Автор «Дидаскалика» выступает и против стоической «апатии», учения о необходимости полного устранения страстей, предпочитая ей аристотелевское учение об умерении страстей («метриопатия»).

Выдающимся представителем ортодоксального платонизма был **Аттик**, философ конца II в. н. э. Аттик предпринял попытку очищения тогдашнего платонизма от эклектизма, т. е. от чуждых платоновской философии элементов, прежде всего от заимствований у Аристотеля. Аттик резко выступал против того, чтобы видеть в учениях Аристотеля восполнение и завершение философии Платона. Он выступил против аристотелевского учения о божестве, в котором отсутствует учение о провидении, противопоставляя этому теологию платоновских «Законов», против учения Аристотеля о вечности и безначальности мира, которое противоречит буквальному истолкованию платоновского «Тимея». Противился Аттик и аристотелевскому учению о душе, которое делало душу смертной и зависимой от тела. Аттик справедливо считал, что учение о бессмертии души образует главный центр платоновской философии, от которого зависят и космология, и гносеология. Учение Аристотеля о бессмертии одного ума противоречит платоновскому положению, что ум может возникать только в душе. Идеи, по Аттику, существуют в уме бога, они являются вечными сущностями, и критика их Аристотелем представляется ему неосновательной. Аттик отождествлял платоновскую идею блага в «Государстве» с демиургом «Тимея», началом же материи считал плохую или злую

душу. Однако, полностью вычищая перипатетизм из платонизма, Аттик незаметно склонялся к стоицизму, отсюда, например, такие заявления: «единая некая одушевленная сила, пронизывающая Вселенную, все связывая и соединяя» (Евсевий Кесарийский, Рг. ev. XV, 12, 3). Таким образом, платонизм этой эпохи, даже когда он стремился освободиться от влияний и заимствований у других школ, в силу исторической необходимости был вынужден объединять в себе разнородные элементы и доктрины. Слабость среднеплатонической философии заключалась не в ее всеохватности, но в том, что она не смогла объединить эти разнородные элементы, подчинив их единому принципу. Эта задача была выполнена на следующем этапе развития платонизма, в неоплатонической философии.

■ Неоплатонизм

Неоплатонизм является последним великим достижением греческой мысли. С III по VII в. н. э. неоплатоники подвели своеобразный итог развития античной мысли, ассимилировали учения почти всех школ, создали огромный корпус философской и комментаторской литературы. Неоплатонизм продолжает начатое в среднем платонизме движение к объединению платонической, перипатетической и стоической мысли, выстроенной в соответствии с единым принципом. Таким принципом стало учение о последовательном происхождении из высшего начала всего остального сущего. Монизм неоплатоников подразумевает как происхождение всего из единого начала, зависимость от этого начала, так и последовательность ступеней, на которые в своем происхождении разделяется сущее. Главными такими ступенями в неоплатонизме были единое ($\tau\acute{o} \epsilon\nu$), ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) и душа ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$), порождающая остальной физический мир. Учение о едином подготавливалось уже в неопифагореизме, на неоплатоников также оказало большое влияние особого рода истолкование второй части платоновского «Парменида», трактующего о едином, которому чуждо бытие и познание. Не принимая материализм стоиков, неоплатоники переняли у них учение динамического пантеизма, по которому весь мир связан единой, живой и божественной симпатией. Монизм и теория ступеней дали неоплатоникам возможность объяснять любую вещь, помещая ее на одну из ступеней происхождения сущего. Отсюда систематический характер неоплатонизма, отличающий его от предшествующих греческих школ и ставший предвосхищением грандиозных систем немецкого идеализма XIX в. Все сущее систематизируется, а в позднейшем неоплатонизме и педантично классифицируется. Неоплатонизм, выстраивающий свой философский и религиозный синтез, становится с конца IV в. тем оружием, с помощью которого последние представители античной культуры пытались приостановить губительную атаку христианства. В этом они не преуспели, однако по иронии судьбы большое число положений неоплатонической философии, стиль рассмотрения философских и теологических проблем становятся с того времени неотъемлемым достоянием христианской догматики и оказывают огромное влияние на развитие философии и богословия на средневековом Западе, мусульманском Востоке и в Византийской империи. Поскольку в неоплатонизме провозглашалась непостижимость и сверхразумность первого начала, неоплатонизм был проникнут мистицизмом особого рода, стремлением к непосредственному познанию божества без помощи рассудка и разума.

Отличие от многих других форм мистицизма заключалось в том, что для неоплатоников достижение мистического соединения с единым было невысказано без предварительной моральной и интеллектуальной подготовки, доступной для немногих. В отличие от многих других школ конца Античности неоплатоническая философия была философией аристократической, ее адепты вербовались из самых обеспеченных и образованных классов тогдашнего общества. Действительно, посвятить себя философским тонкостям, отдалиться бескорыстному созерцанию божественного и интеллектуальному совершенствованию могли только те, для кого не было особой нужды в хлебе насущном. Неоплатоники видели себя подлинными сынами Греции и последними хранителями великого культурного богатства Античности, отсюда их ненависть к христианству, которое было для них варварскими и глупыми сказками для необразованной черни. Неоплатонизму, несмотря на его откровенно антихристианский пафос, была суждена очень долгая жизнь. Неоплатонические тексты читались на протяжении всей истории Византии, в некоторых арабских переложениях они определили очень многое в философии средневекового Запада, они пользовались огромной популярностью в эпоху Ренессанса, порой заслоняя своим учением подлинную мысль Платона и Аристотеля, продолжали определять многие черты науки и философии Нового времени. Конец этому огромному влиянию неоплатонизма приходит отчасти с разрушением последнего великого идеалистического синтеза Нового времени, философии Гегеля. Впрочем, и после этого тень неоплатонизма порой накрывает ту или иную идеалистическую философию. Так, отец неоплатонизма Плотин серьезно повлиял на философию жизни Анри Бергсона.

■ Плотин

Жизнь Плотина пришлась на бурный III в. н. э. (204 — 270 гг.), когда политическая система принципата трещала по всем швам, императоры сменялись, порой не успев просидеть на престоле и месяца. Опустошительные набеги варваров, бунты и голод, пышный расцвет восточных суеверий, возглавляемых христианством, — все это сопровождало жизнь одного из последних великих деятелей античной культуры. Плотин был родом из Египта, получил хорошее образование, и в возрасте 28 лет обратился к философии. Тогдашняя философия, наполненная эклектическим соединением несоединимого и уклоном в риторику, не могла его удовлетворить. Он обошел множество философов-учителей в Александрии, пока не встретил философа, о котором мы почти ничего достоверного не знаем. Это был некий Аммоний, который единственный пришелся по душе Плотину. Это был пифагорействующий платоник, в котором сочетались пифагорейский дух целомудренного аскетизма и не догматический, но исследовательский подход к изучению философии. Пробыв с Аммонием одиннадцать лет, Плотин отправился на Восток с римской армией, желая, как пишет его ученик Порфирий, поближе познакомиться с учением индусов и персов. Ему это не удается, и он приезжает в Рим, где постепенно вокруг него собирается кружок учеников, верных личности учителя и его учениям. Плотин долго ничего не пишет, ограничиваясь устным преподаванием, однако по просьбе учеников в пятьдесят лет начинает писать. Сочинения Плотина — одни из самых сложных в греческой философской литературе. Чрезвычайная насыщенность мысли, абстрактный ее характер, не-

обычайная лапидарность стиля делают платиновские тексты трудными для понимания. До конца своей жизни Плотин написал достаточно много сочинений, предназначенных не для всех, но для своих ближайших учеников. Один из них, финикиец Порфирий, через тридцать лет после смерти учителя издаст их, разделив на девятки («эннеады») и снабдив их в качестве введения биографией своего учителя, являющейся для нас почти единственным источником знаний о жизни Плотина.

Из биографии Порфирия нам становятся известны черты духовного облика Плотина. Нам предстает обремененный многими болезнями человек, ведущий аскетическую жизнь, единственной целью которой является философское познание. Он мало ест, мало спит, мало читает из-за своего слабого зрения. Его жизнь проходит в философских беседах со своими друзьями, вместе с которыми он предается исследованию сложнейших философских вопросов. Главным учителем является для него Платон, в философии которого Плотин видит воплощение высшей разумности и доказательности. Он пишет на не совсем правильном греческом языке, презирая условности тогдашней риторики и стилистики. Главным в писательстве было для него выражение философского смысла, а не красоты стиля. Вершиной интеллектуальной деятельности был для Плотина мистический экстаз, соединение с единым началом всего сущего. Этот опыт соединения Плотин пережил четыре раза в жизни. За свою чистую жизнь и практическую сметку, которой он тоже обладал, Плотин пользовался уважением среди тогдашней римской аристократии, многие представители которой были его учениками. Он был дружен с императором Галиеном и его женой Салониной.

В своей философии Плотин, как было свойственно его архаизирующей эпохе, хотел выступать только истолкователем Платона, отсюда главное деление, проводимое в платиновской философии, между чувственным и умопостигаемым миром. Но в отличие от Платона Плотин учит о последовательности ступеней, идущих от самого первого начала (единого) к последнему уровню бытия, лишенной всякого качества материи. Первыми тремя божественными ступенями являются единое или благо, ум или мир умопостигаемого и душа. За ними следует физический мир, состоящий из мировой души и мирового тела, в этом мире обитает человек, состоящий из единичной души и тела, а также другие живые существа. Заканчивается все, как было уже сказано, материей.

Каждый более низкий уровень бытия есть проявление и деятельность более высокого. Каждый уровень бытия зависит от более высокого и является его отображением или осуществлением. Каждый уровень бытия рождает или творит, однако это творение и создание нельзя понимать механически. Процесс создания является, по Плотину, созерцанием (*θεωρία*), подобно тому как геометр создает линии и фигуры в процессе созерцания и размышления. Более низкий уровень бытия является отражением, отображением или подобием более высокого, при этом уступая ему в своем бытии и ценности. Процесс создания и творения Плотин иллюстрирует образом истечения (по лат. *emanatio*), однако в этом истечении источник его не уменьшается. Так, единое творит все, не претерпевая ни малейшего изменения и ослабления. Другим образом является образ солнца, испускающего лучи света. Этим образом Плотин обычно иллюстрирует произвольность творения, когда источник творения создает все не по сознательной воле, но по преизбытку творческой потенции, которая не может не творить. Еще одним образом является образ отражения, используемый Платином, чтобы подчеркнуть то обстоятельство,

что отражаемый объект никак не затрагивается в самом себе фактом своего отражения в другом. Нужно отметить, что процесс создания подчинен необходимости на всех уровнях. Все бытие пронизывает, по Плотину, отношение причастности. Каждый уровень причастен более высокому уровню и зависит от него как от причины. Процесс причинения и создания происходит не во времени, он вечен. Когда в платиновской философии речь идет о творении и создании, при этом не подразумевается никакого временного процесса, но указывается на зависимость той или иной вещи от вышестоящих причин.

Началом всего, по Плотину, как уже было сказано, является единое или благо. Оно создает все остальное, не нуждаясь ни в этом создании, ни вообще в чем бы то ни было. Оно является началом всего, но не является ничем из этого всего. Оно не есть сущее, но полностью трансцендентно, находясь, по слову Платона, «за пределами сущности». Поэтому все наши определения и описания единого являются условными, и нам не дано в мышлении, понятиях и определениях постичь его подлинную природу, как оно есть для себя. Тем не менее мы можем многое о нем сказать путем отрицания, когда мы отрицаем различные определения, принадлежащие более низким ступеням. Итак, единое не есть сущее, не есть ум и душа. Оно лишено всякой сложности и составленности, в нем нет никакой структуры, никаких частей, поэтому оно предельно просто. Оно лишено всякой формы, количественной и качественной определенности, покоя и движения, не находится ни в каком месте, ни в каком времени, но оно до времени, до движения, до покоя. Поскольку оно за пределами всякого бытия, к нему неприменимы и законы логики, например, закон исключенного третьего (оно, как уже говорилось, ни движется, ни покоится). Даже единым мы можем назвать его в совсем другом смысле, чем когда мы говорим о едином или одном в чувственном или умопостигаемом мире. Ему неприсуще и бытие, поскольку оно есть причина сущего, существующая до сущего. Так же и благо не может быть приписано ему как качеству или определение, оно является сверхблагом, т. е., как объясняет Плотин, оно благо для всего остального, но не для самого себя. Мы называем его благом только потому, что не можем обозначить его как-то иначе. Оно выше красоты, не нуждается ни в какой красоте, но красота нуждается в нем. Оно является причиной самого себя и «существует» благодаря только самому себе, его «бытие» совпадает с тем, чем оно должно быть. Соответственно, оно полностью свободно. Оно не является и высшим родом, поскольку любой род высказывается о чем-то другом, а единое должно высказываться только относительно самого себя. Будучи родителем и царем всего, единое все просвещает и освещает, оно делает познаваемым и постигаемым находящееся в уме. Оно является целью, к которой всегда стремятся ум и душа, а также все остальное произведенное им сущее желает вернуться к нему. Оно никак не заботится о произведенном им мире, ему чуждо всякое провидение. Оно также вне мышления, не мыслит ничего, даже себя самого, поскольку в мышлении всегда присутствует мыслящее и мыслимое, т. е. раздвоение, которого по природе не может быть у единого. Единому чужда всякая деятельность. Поскольку оно все превосходит, оно наделено бесконечной силой, превосходящей все произведенное. Поскольку оно не может познаваться научным рациональным знанием, единственным путем его познания становится сближение, непосредственное созерцание, особое эротическое состояние души.

Каким образом из этого простейшего единого возникает все остальное? Поскольку единое всесовершенно, а достигшее совершенства не может не творить, то просто в силу своего совершенства единое творит все. Оно не до-

бывается этим творением никаких целей, не решает никаких задач, но просто творит от творческого преизбытка.

Первым порождением блага и его непосредственным образом является ум. Речь у Плотина на этом уровне не идет о человеческом уме, но о независимой от человека объективной реальности, втором божестве, как выражается Плотин, который зависит от первого, т. е. от единого. Если единое есть предельная простота, ум является первой двойцей, первым множеством. В этом его отличие от единого, чьим образом ум является и к которому стремится. Ум постоянно исходит из единого, как свет исходит из солнца. Ум и есть свет. Двойственность ума заключается в том, что он есть мыслящее и мыслимое. Однако в отличие от нашего дискурсивного мышления, в котором субъект и объект мышления противостоят друг другу как отдельные реальности, в божественном уме нет такого мыслимого, которое не мыслило бы, и нет такого мыслящего, которое само не было мыслимым. Таким образом, объект и субъект здесь совпадают, между ними нет различия, они образуют единство, сам ум является единым множеством, в котором одно не существует без другого. Так, по Плотину, находит реализацию парменидовский принцип тождества бытия и мышления. Ум является образцом для всех вещей, видимых нами в нашем мире. В нем содержатся все идеи, причем не только идеи как роды и виды, но и идеи единичных вещей. Поскольку идеи и есть истинно-сущее, то платиновский ум является полнотой истины и бытия, истинно сущим, тогда как единое за пределами как истины, так и сущности. Поскольку ум содержит все, и это все находится в единстве, когда одна часть не мыслима без любой другой, он есть всеединство, живой всеобъемлющий организм. Идеи находятся в самом уме, а не вне его, как иногда утверждалось в платонической традиции. Если бы идеи были вне ума, тогда, по Плотину, ум не обладал бы истиной, но только ее отражением. Деятельность ума заключается не в исследовании, не в поиске, не в переходе от одного мыслимого объекта к другому, но в вечном созерцании самого себя, т. е. полноты истины, всего умопостигаемого мира. Он есть вечность, в нем нет ни прошлого, ни будущего, только настоящее. Время с его изменчивостью появляется только на уровне души. Соответственно, в умопостигаемом мире нет никаких перемен, он остается тождественным себе всегда и во всем. Наряду с мышлением самого себя ум также имеет способность мыслить то, от чего он произошел, т. е. единое.

Последним звеном божественного и умопостигаемого мира является душа. Она происходит непосредственно из ума, от нее возникают мировая душа и единичные души, которые в своих высших частях неотделимы от всеобщей души. Как ум является выражением и осуществлением единого, так душа является выражением и осуществлением ума. Душа относительно ума есть материя, тогда как ум является формой, придающей материи оформленность. Часть всеобщей души, ставшая мировой душой, является организующим принципом чувственной Вселенной, она объединяет вещи, которые иначе дробились бы на отдельные качества, величины, цвета и т. д. Как принцип единства мира душа едина, хотя это единство есть единство-множество. В силу произведенности умом душа разумна, хотя ее разумность, протекающая во времени и переходящая от одного объекта к другому, не тождественна с разумной жизнью ума. Кроме разумности в мировой душе присутствуют ощущающая и производящая части, которые есть то, что обычно называется природой и естеством. Таким образом, душа, по Плотину, занимает среднее место, находясь между умом, к которому она стремится, и миром, который она оживляет и соединяет.

Выполняя эту последнюю функцию, мировая душа тем не менее не вся погружается в чувственный космос и соединяется с ним. Высшая ее часть продолжает пребывать в умопостигаемом. Таким образом, душа находится на последней ступени умопостигаемого и на высшей ступени чувственного. Мировая душа осуществляет и провидение в космосе. Она, будучи повсеместно, освящает пространство и творит его. В душе присутствуют логосы, или разумные основания для того, что происходит в чувственном мире. Они, являясь посланцами ума, делают душу разумной, а вещи, творимые душой, прекрасными и оформленными. В отличие от стоической концепции семенных, т. е. материальных логосов, логосы, о которых говорит Плотин, бестелесны.

Мир творится душой, является подобием и отражением высших принципов и начал бытия, так что чувственный космос является прекраснейшим созданием божественных природ, вечным и единым творением. Отсюда плотинское неприятие гностического презрения к миру. Хотя в области этики Плотин настаивает на отделении души от тела, которое есть гробница души, в космологии он, напротив, подчеркивает связь вселенской души со вселенским телом и благостность такой связи. Мир делится на две области: в высшей, которая начинается после луны (надлунный мир), тела обладают индивидуальным бессмертием, в низшей бессмертны и не погибают лишь элементы. Мир движется благодаря душе, благодаря душе мир обладает и временем, которое есть жизнь души. Душа делает мир органическим целым, в котором взаимосвязаны все части и который пронизан сочувствием или симпатией частей. В нем действует провидение, которое, правда, не является сознательной заботой высшего о любом индивидууме, но внутренне действующим законом, приводящем все в координированный порядок. Так же как и Платон, Плотин признавал существование небесных богов и демонов.

Мир, создаваемый божественными началами, ограничен материей, являющейся полным лишением положительного содержания. Материя пронизывает весь чувственный мир, но только на самом последнем его уровне она предстает в своем истинном виде, т. е. как несущее и лишенное всякого качества. Материя является первичным злом, первой причиной всех несовершенств в видимом нами мире. При этом нельзя говорить о дуализме Плотина, материя не представляет собой самостоятельно существующего начала, она творится душой и является последней ступенью процесса творения всего из единого блага.

В чувственном мире действует и человек. Анализируя человека, согласно Плотину, нужно различать истинного человека и «составное целое». Истинный человек, по Плотину, есть высшая часть души, которая не спускается в чувственный мир, но остается в мире божественном абсолютно чистой и свободной. Эта высшая душа порождает свое отражение, душу низшую, которая вместе с телом и образует живое существо, являющееся сложным целым из образа души и материального тела. Задачей человека является полностью освободиться от материального компонента и вернуться домой, в мир истинного бытия. Для достижения этой цели нужно сперва приобрести политические добродетели: мужество, разумение, целомудрие и справедливость. Эти добродетели становятся мерами в человеческой душе, сдерживая, но не полностью устраняя материальное. Затем необходимы очищения от материального, и, наконец, переход к первообразам добродетелей, существующим в уме. Чистое познание, происходящее в уме посредством диалектической науки и непосредственного усмотрения идей божественного ума, возводит нас на предпоследнюю ступень уподобления божеству, играющему роль цели

и в платиновской этике. Конечной цели наша душа достигает лишь тогда, когда, оставив самую высокую ступень мышления, перестав быть двойственной, она соединяется в неизреченном единстве с самим единым, как бы совмещая свой центр с центральной «точкой» всего бытия. Так, душа, постепенно преодолевая сложность, возникающую в процессе творения, сбрасывая с себя все лишние покровы и одеяния, уподобляясь все больше и больше началу всего, достигает единого, которое Плотин называет ее богом-отцом.

Влияние философии Плотина в поздней Римской империи было громадным, однако в философии его учеников, остававшихся верными основной схеме Плотина, произошел ряд существенных изменений. Во-первых, усиливается религиозный момент, который у Плотина играл не столь заметную роль по сравнению с интеллектуальным поиском и исследованием. На место личной и интеллектуальной мистики, отличавшей Плотина, позднейшие неоплатоники зачастую ставили философски проработанную магию, т. н. «теургию». Появляется признание священных текстов, авторитетных для философии, которые повествуют о наивысшей реальности, например, «Халдейских оракулов» и орфических текстов. Как и христианство, неоплатонизм пытается провозгласить свое священное писание. Далее, появляется тяга к аналитизму и схоластике, когда ученики и последователи Плотина начинают подробнейшим образом проводить деление основных уровней бытия, намеченных Платином. Появляются бесконечные триады, делящиеся, в свою очередь, также на триады. Наконец, в позднем неоплатонизме самостоятельная философская работа и самостоятельное изложение результатов подчас заменяется комментаторской деятельностью. Неоплатоники, начиная с Ямвлиха, уславливают число платоновских диалогов, которые должны изучаться в философских школах, разрабатывают основную методику их изучения, и создают громадные комментарии к ним, в которых каждое слово Платона очень часто дает повод для долгих, иногда интересных самих по себе, но редко проясняющих собственную мысль Платона рассуждений.

Наиболее значительными последователями Плотина были его ученики Амелий и **Порфирий**. Порфирий, как уже было сказано, издал сочинения Плотина, а также написал к ним своего рода комментарий, свои «Отправные пункты в движении к умопостигаемому». Порфирий первым предпринял разделение платиновских основных природ божественного мира на дальнейшие части. Главной областью его интереса была этика с религиозным уклоном. Порфирий был яростным противником христианства, написавшим знаменитую работу «Против христиан», в которой он филологическими методами пытался противостоять священному писанию христиан. Учеником Порфирия был известнейший неоплатоник **Ямвлих**, усиливший религиозно-магический элемент неоплатонизма и ставший духовным отцом неудачной антихристианской реставрации Юлиана Отступника.

К Ямвлиху восходит знаменитая афинская школа неоплатонизма, представленная Плутархом Афинским, Сирианом и **Проклом**, в творчестве которого неоплатонизм стал полностью систематической и всеохватывающей философией. Человек огромной работоспособности, большого диалектического таланта, превосходный педагог, Прокл подвел итог трехвековому развитию неоплатонической философии, превратив ее в строгую и замкнутую систему мысли. Значительным последователем Прокла был **Дамаский**, последний философ-неоплатоник, обладавший великим спекулятивным даром. Дамаский в отличие от Прокла был не систематизатором, но мыслителем, способным

к видению проблем и затруднений неоплатонической философии, человеком, показавшим необходимость выхода неоплатонической философии за пределы самой себя. Деятельность «александрийской школы» неоплатонизма была гораздо менее спекулятивной, она была направлена прежде всего на создание комментариев к текстам Платона и Аристотеля, поэтому «александрийцы» смогли пережить разгром античной философии, постепенно перейдя на позиции христианства. Этот разгром происходит в 529 г., когда эдиктом императора Юстиниана закрываются все философские школы как рассадник ересей. Империя, окончательно ставшая христианской, не могла выносить последние элементы язычества в своем социальном и культурном теле.

Античная философия, возникнув в начале VI в. до н. э. в Ионии, за тысячелетие, отведенное ей судьбой, прошла великий путь своего развития. Античные философы смогли создать совершенно новый тип мировоззрения, в котором человек опирается, в первую очередь, на свой собственный разум, не зависящий от религиозных или социальных авторитетов. Необычайная свобода философии этой античной эпохи увенчалась богатым урожаем. Греки создали основные философские дисциплины, закрепили за ними их имена, разработка великими греческими философами логических и онтологических проблем во многих моментах осталась непревзойденной до сих пор. В своей философии греки создали фундамент для развития научного знания, математика и физика, лингвистика и биология и многие другие науки создавались первоначально в рамках философских школ. Греческие философы первыми подошли к анализу проблем, вырастающих из факта человеческого общежития, к анализу проблем социальных и политических. До сих пор учения об обществе Платона, Аристотеля или Эпикура способны вызывать живейшую полемику. Но греческой философии, как и любой другой, были положены пределы, их же не преи́деши. Основная черта греческих философских учений, почти безграничная вера в разум и его возможности, любовь к отвлеченной спекуляции, предпочтение общего частному очень часто провоцировали философов игнорировать опыт, опровергать его логическими аргументами, отстаивать его недостоверность. Любовь к общему понятию или представлению заставляла забывать о единичном даже тех философов, которые пытались это единичное постигать. Наконец, не стоит забывать, что греческая философия есть явление детства человеческого рода, а детству свойственно много такого, чего не совершит уже взрослый человек. Однако, как сказал когда-то Карл Маркс, греки были нормальными детьми в отличие от многих других народов древности, и обращение к ним есть обращение к нормальному и очень плодотворному детству человеческого рода.

Литература

1. Плотин. Сочинения. СПб., 1995.
2. Plotini opera. Vol. I—III. Ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Oxonii, 1964—1982.
3. Диллон Дж. Средние платоники. СПб., 2002.
4. Доггс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003.
5. Аго П. Плотин или простота взгляда. М., 1991.
6. Блонский П.П. Философия Плотина. Петроград, 1918.
7. Praechter C. Richtungen und Schulen im Neuplatonismus в Genethliacon für Carl Robert. Berlin, 1905.
8. Wallis R. Neoplatonism. London, 1972.

Раздел III

ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Исторические обстоятельства, при которых появился на свет, принял классическую форму и стал господствующим средневековый способ философствования, — это социально-экономические, политические и идеологические обстоятельства эпохи Римской империи. Среди них определяющим было постепенное деформирование и последующее разложение рабовладельческого строя, сопровождавшееся возникновением «такого способа производства, в котором в зародыше уже содержался способ производства, господствовавший в Средние века» (К. Маркс).

«Основоположники Средневековья», как назвал интересующих нас мыслителей американский историк Э. Рэнд, были в большинстве своем «отцами» и «учителями» христианской церкви, отчего и период, на который приходится их деятельность (II—VI вв.), обычно называется эпохой «патристики» (от лат. *patres* — отцы). Но ведь эта церковь, зодчими и идейными наставниками которой они были, оставалась в продолжение всего Средневековья не только самой влиятельной политической и идеологической силой, но в то же время и тем, пожалуй, единственным институтом, который, несмотря на глубокие социальные перемены и варварские нашествия «темных веков», непрерывно сохранял и всячески поддерживал преемственную связь со своим античным прошлым. В глазах средневекового человека современная ему церковь была прямой наследницей церкви античной — наследницей достойной или недостойной в зависимости от времени и индивидуальных симпатий. Интересно, что средневековая церковь всегда оправдывала свое право на исключительность в делах веры именно своей наследственной связью с «апостольской традицией» и древней церковью, а христианские ереси, выступавшие против господствующей церкви, осуждали ее как раз за отступничество от принципов древней веры и призывали к возрождению чистоты первоначального учения. Таким образом, и ортодоксальное и неортодоксальное христианство Средних веков так или иначе апеллировало к традициям, сложившимся еще в античном мире. Отсюда понятно значение для средневековой духовной культуры деятельности «отцов» и «учителей» церкви, стоявших у истоков этих традиций.

Разумеется, Средневековье видело в древнем христианстве вообще и в патристике в частности больше единства и однородности, чем им было свойственно в действительности. Беспристрастное и критическое, а тем более историческое восприятие своего прошлого было ему чуждо. На самом деле, охватывающая несколько веков институциональная и идеологическая история раннего христианства, равно как и доктринальная история патристики, полна контрастов, перемен и расхождений; причем доктринальная неоднородность патристики в первую очередь зависела как раз от тех исто-

рических перемен, которые произошли с христианством в целом за первые четыре-пять веков его существования.

Носителем и проводником христианской идеологии была церковь — вначале палеохристианская профетическая церковь-община с характерными для нее демократизмом и спонтанной религиозностью, затем «аристократическая» и бюрократическая епископальная церковь с ее жреческой кастой и культовой дисциплиной, с общеобязательной доктриной и претензией на религиозную исключительность. Уже в первые два века своего существования в условиях Римской империи христианская церковь «прошла путь от спонтанных форм самоуправления до иерархической организованности, от ожидания радикального изменения общества до приятия существующего положения дел, от отвержения "того мира" до стремления контролировать изнутри традиционные инструменты власти "над миром"». В последующие два столетия, после легализации при Константине, церковь постепенно превратилась в решающую политическую силу римского общества, не только контролирующую «традиционные инструменты власти», но и представляющую собой нередко единственную реальную власть, ответственную за сохранение и дальнейшее развитие этого общества. Таким образом, уже на античной стадии своей истории христианская церковь претерпела существенные изменения, превратившись из оппозиционной и гонимой «страннической» церкви (*Ecclesia peregrina*) в церковь господствующую и «торжествующую» (*Ecclesia triumphans*).

Если учесть вышеперечисленные факторы, а также обстоятельства происхождения и внутреннего религиозного развития христианства, то все многообразие идей и учений, относящихся к античному периоду его существования, можно условно распределить по следующим рубрикам.

1. Учения эпохи палеохристианства и первоначальной церкви, представленные книгами Нового Завета, древнейшими христианскими апокрифами и сочинениями так называемых апостольских отцов — Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Папия, Варнавы и др.

2. Учения гностицизма — идейного направления, возникшего в христианстве и «около христианства» на стадии перехода от древнейшей иудеохристианской, «профетической» церкви к иерархической епископальной церкви (II в.) и явившегося побочным продуктом процесса освобождения новой религии от дисциплинарных и идеологических пут иудаизма.

3. Учения эпохи утверждения епископальной церкви и превращения ее в церковь «вселенскую» (*catholica*), а христианства — в мировую религию. Эта группа учений распадается на две подгруппы: а) учения, в которых преобладает апологетический и идеологический элемент; б) учения, в которых преобладает спекулятивный и мировоззренческий элемент. В свою очередь первая подгруппа подразделяется на учения грекоязычных апологетов и учения латиноязычных апологетов. Последнее подразделение будет оправдано нами ниже.

4. Учения эпохи легального христианства и господствующей церкви. Сообразно своей специфике эти учения могут быть классифицированы по признаку восточного или западного происхождения, а также по критерию преобладающего влияния тех или иных античных идей. Например: «каппадокийская школа» — учения восточнохристианского (греческого) происхождения, зависящие от влияния неоплатонизма; учение Августина — западнохристианского (латинского) происхождения, также зависящее от неоплато-

низма; учение Илария из Пуатье — латинского происхождения, зависящее от стоицизма, и т. п.

Из всех учений, охваченных данной классификацией, только некоторые из третьей и четвертой групп могут быть безоговорочно отнесены к истории философии.

Для истории христианской идеологии в эпоху Средневековья, и особенно в эпоху патристики (II — VI вв.), первостепенное значение имело то, что христианство являлось, во-первых, монотеистической религией, во-вторых, «рevelяционистской» религией, т. е. религией откровения, религией священных писаний (*sacra scriptura*). Для любой revelяционистской религии, будь то христианство, иудаизм или ислам, характерно благоговейное преклонение перед словом, книгой, особого рода литературой, что, между прочим, указывает на то, что revelяционистские религии могут возникнуть только в достаточно развитых в культурном отношении обществах. Канонический свод священных христианских книг в основном был определен еще в IV в. на первых двух вселенских соборах. В него вошли некоторые сакральные книги древнего иудаизма, составившие вместе с избранными иудаистскими апокрифами Ветхий Завет, и собственно христианские «священные писания», тщательно отобранные из большой массы раннехристианской литературы, одинаково претендовавшей на роль нового божественного откровения, которые составили Новый Завет. Оба Завета вместе и образовали Библию.

Не вдаваясь в подробности происхождения библейских книг, упомянем только, что все ветхозаветные сочинения были написаны не позднее I в. до н. э., а новозаветные — не позднее II в. н. э.; следовательно, весь корпус библейских писаний вошел в обращение уже во времена зарождения и начального формирования христианской идеологии. Ветхий Завет явился одним из первичных источников этой идеологии; Новый Завет, будучи сам продуктом этой идеологии на ранней стадии ее развития, в силу обратной связи явился вторичным ее источником. Начиная с III в. обе части Библии становятся для христианских идеологов преимущественным предметом медитации и философско-теологической спекуляции. В сознание современников постепенно внедряется идея, что христианское мировоззрение есть простое следствие мировоззрения Библии, преподносимой как единое целое. Учителя Церкви эпохи патристики и раннего Средневековья убеждают себя и других, что их философия есть не более чем комментарий на «библейскую философию» или даже калька с нее. В действительности, как мы увидим, никакой систематической «библейской философии» вовсе не существовало, а то, что идеологи церкви называли христианской философией, было не столько воспроизведением, сколько их собственным произведением или, во всяком случае, произведением их эпохи.

Вместе с тем неверно было бы думать, что учения Отцов Церкви в своей философской части имели единственным источником античную, греческую философию, что мировоззрение патристики было якобы результатом простого сопряжения иррациональной библейской веры и античного философского разума. Само содержание Библии давало немало поводов для философствования. Однако философия — это мышление в понятиях, а не в образах, и притом мышление систематическое и доказательное. Ничего подобного в Библии не содержалось. Поэтому, чтобы на основе Библии была сконструирована какая бы то ни было философия, ее «священные писания» нуждались в методическом истолковании, в переводе с языка образов на язык понятий с после-

дующей организацией подходящих понятий в некую систему. Но перевод с одного языка на другой предполагает осведомленность в обоих и тем более данность обоих. Существовал ли какой-нибудь концептуальный язык, на который можно было бы перевести образный язык Библии? Да, существовал, и притом только один — язык греческой философии. Никакой другой философии в странах Средиземноморского региона не было. И перевод был принят. Правда, не для всех образов и представлений Библии в философском языке греков нашлись понятийные эквиваленты. Пришлось ввести ряд новых, неизвестных грекам понятий, а многие другие понятия радикально переосмыслить. И все же дело было сделано. Его результатом было рождение нового типа философствования, характерного для всей эпохи Средневековья.

■ Греко-иудейская аллегорическая экзегеза

Виднейшим представителем библейской аллегорической экзегетики I в. до н. э. — I в. н. э., впервые предпринявшим перевод образного языка Ветхого Завета на язык понятий греческой философии, был **Филон Александрийский** (ок. 25 г. до н. э. — ок. 50 г. н. э.). Колоссальный авторитет сочинений Филона у христианских идеологов патристики и Средневековья обеспечил им долгую жизнь и сравнительно хорошую сохранность: мы обладаем сейчас более чем тремя десятками его сочинений. Во многих отношениях сочинения Филона могут считаться прообразом и иконографическим архетипом всей будущей экзегетической литературы.

Предметом медитации и истолкования служило Филону Александрийскому преимущественно Моисеево Пятикнижие. Согласно Филону, Пятикнижие представляет собой иносказание, умышленно составленное Моисеем таким образом, чтобы под внешней формой мифа и исторического повествования скрыть от непосвященных глубочайший духовный смысл божественного откровения, заключающего в себе разгадку всех тайн мироздания и ответы на все те вопросы, на которые пыталась ответить греческая философия. Однако внутренний, скрытый смысл библейских писаний приоткрывается только избранным, наделенным божественной благодатью. Духовное постижение есть дар Божий, и для него недостаточно одних только самостоятельных усилий человеческого разума (Leg. alleg. II 85). Но, с другой стороны, постижение, понимание есть дело разума, хотя бы и разума, укрепленного благодатью. Поэтому совершенствование разума, приобщение к наукам и философии, является предварительным условием овладения духовной экзегезой. При этом, как свободные науки (грамматика, риторика, диалектика, геометрия, арифметика, музыка и астрономия) служат приготовлением к философии, так философия готовит ум к теологической мудрости, т. е. к уяснению духовного смысла откровения (Там же. III 244 — 245).

В представлении Филона греческая философия и мудрость библейская в конечном счете имеют один и тот же источник — божественный разум, Логос, хотя библейская мудрость имеет то преимущество, что она есть просто слово (Логос) Бога, тогда как философия греков есть человеческое воспроизведение отраженного «слова» — образа божественного Логоса. Чтобы понять эту мысль Филона, столь важную для его обоснования экзегетического метода, необходимо коснуться некоторых сторон его философско-теологического учения, возникшего уже на основе применения этого метода.

Как верующий иудей, Филон был сторонником монотеизма и креационизма. Подкрепление обеим позициям он легко находил в Библии. Но, как александрийский интеллектуал, воспитанный в греческих философских школах, он не мог примириться с тем, что этот монотеизм и креационизм в Пятикнижии был выражен в форме наивного антропоморфизма и примитивного натурализма. Выход из положения был найден довольно простой: все библейские высказывания, расцененные Филоном как не соответствующие идее духовного Бога, были отнесены им к классу мистических аллегорий. Наоборот, те места Библии, где можно было усмотреть хоть малейшее сходство с суждениями философской «теологии» греков, Филон всячески выпячивал, интерпретируя их в терминах пифагореизма, платонизма и стоицизма. В результате ветхозаветный Бог получал новые, эллинистические по звучанию, философские по смыслу атрибуты.

Согласно Филону, библейский Бог — это абсолютная монада, возвышающаяся над всякой множественностью, или даже сверхмонада, ибо он есть такая единица, рядом с которой нет других единиц, и такое единство, которое совершенно неразложимо и неделимо (Там же. II 2, 3). Сущность Бога абсолютно проста, а потому и непостижима для дискурсивного разума. Мы можем знать, что Бог есть, но не можем знать, что он есть. Вот почему в книге Исхода Бог назвался Моисею только как «Сущий», «существующий» (Яхве) и не открыл других своих имен (Там же. III 206). Язык человеческий слишком несовершенен и слишком чувствен и конкретен, чтобы выразить божественные имена. К пониманию того, что такое Бог, можно приблизиться только путем отрицания того, что он не есть, т. е. путем отрицательной, апофатической, теологии. Например, справедливо сказать, что Бог неизменен, бесконечен, нестрадателен, не нуждается для своего существования ни в чем, немножественен и неделим. Путем такой отрицательной редукции можно прийти к некоторому позитивному остатку, о котором уже вовсе ничего нельзя будет сказать, так как все рассудочные определения будут исчерпаны. Постигание этого остатка означало бы выход за пределы рассудка (экстаз) и переход на более высокую ступень познания — ступень мистической, сверхразумной интуиции, где божественная реальность созерцается лицом к лицу, но безотчетно и безмысленно, ибо свет этой реальности ослепляет рассудок настолько, что представляется ему абсолютной тьмой. Сверхразумное созерцание подобно трезвому опьянению и экстатическому ясновидению корибантов (De Abrah. 15–24). Пророчества Моисея, с точки зрения Филона, — это результат непосредственного внерационального внушения Моисею божественной воли. Соответственно и для усвоения их требуется не столько понимание, сколько простая вера. Вообще позитивное знание о Боге и вещах божественных может быть получено либо через вдохновенный экстаз, либо через библейское откровение. Таков главный вывод филоновской мистической теологии. В противоречии с этим выводом находится другая, более философская, часть учения Филона. Мы имеем в виду его учение о Логосе.

Уже в ветхозаветных книгах, особенно поздних, проявилась тенденция толковать акт божественного творения мира как целесообразный и в каком-то смысле рациональный. Начало этому было положено в Книге Бытия, где описание каждого момента творения сопровождалось словами: «И сказал Бог...», «И увидел, что это хорошо». При отсутствии иных указаний на основания и мотивы божественного творчества получалось, что единственным таким основанием автор книги Бытия считал божественное слово

(«сказал...») и что благоустройство мира он определял как непреложное действие этого же слова. Напомним, что в более поздних книгах Библии слово, а затем премудрость и разум Бога толкуются уже совершенно недвусмысленно как основание, причина и модель творения. Уравнение слова с разумом, мудростью и порядком, характерное для позднейших ветхозаветных книг, было вполне естественным и закономерным. Оно выражало присущую всем древним народам осознанность реальной теснейшей связи языка и мышления. Еще нагляднее, чем в Библии, связь между словом и мыслью, разумом и рациональным порядком отобразилась в греческом понятии «логос», ставшем фундаментом всей греческой философии. В этом пункте две мировоззренческие традиции — древнееврейская и греческая — легко конвергировали. Точка конвергенции была сделана Филоном отправным пунктом теолого-философской спекуляции. Поэтому вряд ли правильно говорить, что учение о Логосе было чисто греческой добавкой к его библейской экзегезе. Хотя, несомненно, его концепция «слова» наполнилась богатейшим содержанием античного «логоса» и в ряде пунктов почти отождествилась с ним. Будучи писателем грекоязычным, Филон пользовался и соответствующим греческим термином «логос».

Филоновский Логос соединял в себе три группы значений: 1) значения, приписанные ему античной философией; 2) значения, выводимые из Библии; 3) значения, приданные ему самим Филоном. Как и в античной философии, Логос наделяется у Филона рационально-логической и структурно-упорядочивающей функциями. Логос — это мировой порядок, красота и гармония. Это закон, приводящий все разнообразие вещей к единству; через него реализуется всеобщая связь вещей, подобная магнетической связи (De opif. 141 — 142). От него — всякая форма, всякая устойчивость и определенность. Он — имманентная миру сила, сохраняющая и поддерживающая его, мировой разум, управляющий космическим телом, подобно тому как человеческий разум управляет телом человека. Мир и человек соотносятся как макро- и микрокосмос. Человеческий разум — сколок с мирового. Все эти характеристики Логоса совершенно совпадают со стоическими.

Другие качества филоновского Логоса свидетельствуют о влиянии платонизма. Взятый сам по себе, в абстракции от телесных вещей, Логос есть царство вечных умопостигаемых идей, тождественных с божественными мыслями (De migr. 103). Мир создается Богом по модели этих идей и служит их отображением. Логос предшествует космосу, как замысел художника предшествует создаваемому художественному произведению: произведение есть лишь воплощение идеи создателя — воплощенный Логос. Источником этих представлений Филона был, по-видимому, платоновский «Тимей».

Дальнейшие рассуждения Филона о Логосе имеют уже библеистическую окраску; их подоплекой служат креационизм и монотеизм. Бог творит мир из небытия (ἐκ μὴ ὄντων) силой своего Слова — Логоса. Логос — это сам божественный разум и одновременно производящая энергия: «Бог сказал, и совершилось», «Своей премудростью Бог создал все вещи» (ср. De conf. 63). Будучи во всем подобен Богу и разделяя с ним основной божественный атрибут — силу творчества, Логос представляется как бы «вторым Богом», на самом же деле он только «образ» Бога (Leg. alleg. III 207). Этот «образ» уникален, как и сам Бог. Единый Бог посредством единого Логоса творит единый и единственный мир. Человек творится из праха земного по образу Бога, каковым является человеческий разум — подобие божественного Логоса. Логос-Разум боже-

ственный, космический и человеческий — это разные модификации одного и того же Логоса, связующего все бытие одной неразрывной цепью. Логическое единообразие бытия служит гарантией возможности познавательного восхождения от творения к творцу: красота и разумность мирового порядка, единство мира должны возбуждать идею о едином творце этой красоты и порядка. Таковы те импликации, которые обнаруживали Филон и его предшественники — еврейские экзегеты в Библии.

Легко видеть, что библейские представления подвергались в данном случае существенной рационализации и интеллектуализации. Таинственный ветхозаветный Бог приоткрывал свою сущность в «логических» манифестациях. В свою очередь само рациональное, логическое приобретало черты божественного и богооткровенного. Согласно Филону, Библия и греческая философия не противоречат друг другу и именно потому, что как та, так и другая порождены Логосом: первая — божественным Логосом, открывшим себя пророкам непосредственно; вторая — Логосом, отраженным в человеческом разуме и в мире. Мудрость Моисея, Пифагора и Платона имеет один и тот же источник. Из того же источника черпают свои разнообразные представления о божественном все народы. Неадекватность этих представлений обусловлена только не полной проявленностью в их сознании силы Логоса (De mut. 19 — 21). Самораскрытие «естественного» Логоса неизбежно приводит к исходному библейскому монотеизму. Однако Пифагор и Платон, по мнению Филона, ближе других подошли к монотеизму не только благодаря «логической» одаренности и проницательности, но и благодаря прямому заимствованию из Библии. Как мы увидим ниже, этой идеей, возникшей из потребностей иудейской апологетики, впоследствии воспользуются христиане.

Собственно филоновские характеристики Логоса — результат довольно свободной экзегезы Писания. Филон называет Логос первородным сыном Бога-Отца, «человеком бога», «небесным Адамом», «небесной манной», «архангелом» и т. п. (см., напр., De conf. 146), подчеркивая его функцию посредника между Богом и миром, Богом и человеком. Метафоры и аллегории Филона навеяны здесь некоторыми стихами Псалмов и, возможно, так называемыми пророческими книгами Библии. Пророк Исайя называет Сына человеческого ходатаем перед Богом за людей. Подобную же функцию приписывает Филон Логосу. О посредничестве Логоса Филон говорит там, где библеистический взгляд берет у него верх над эллинистическим, мистика — над рационализмом. Возвращаясь к идее иррационального, таинственного и трансцендентного Бога, Филон оказывается перед необходимостью увязать эту идею с представлением о рациональной организации универсума и человека. Разделенные пропастью взаимоотрицающих свойств, Бог и мир, Бог и человек исключали бы всякую возможную коммуникацию. Без Логоса как посредника невозможна была бы и теология. Опыт средневековой мысли показал, что и «мистическая теология», не говоря уже о «естественной», не могла обойтись без этого посредника. Поэтому, введя Логос в свои рассуждения о Боге, Филон, по-видимому, стал родоначальником всякой теологии в средневековом смысле. Введение этого понятия дало Филону основу для достаточно свободной аллегорической и философской экзегезы Писания. Оставляя Богу свойство трансцендентности, Филон рассматривал все ветхозаветные епифании как явления не Бога-Отца, а Логоса. В библейском повествовании о скитаниях Израиля в поисках «земли обетованной» он видит иносказание о странничестве человека в этой земной жизни. «Исход» евреев

из египетского рабства он толковал как освобождение души от рабства тела. Вместе с платониками и пифагорейцами (его идейными наставниками) он считал тело началом зла и темницей души, видя аллегорическое указание на это в библейском рассказе о том, что после грехопадения Адам и Ева надели на себя «одежды кожаные», т. е. земные тела (Leg. alleg. II 30). Впрочем, идеал аскетизма и созерцательной жизни принимался им более буквально, чем платониками и пифагорейцами. Об этом свидетельствует его сочинение «О созерцательной жизни» (*De vita contemplativa*), где он описывает быт и нравы иудейской секты терапевтов. С симпатией относится он и к другой ригористической иудейской секте — ессенам. Вообще Филон, как правило, хочет создать впечатление, что он нигде не покидает почву иудаизма и не выходит за рамки еврейской традиции. Все важнейшие положения своего учения, даже если они имеют совершенно эллинистическое звучание, он стремится обосновать аллегорически истолкованными библейскими пассажами. Но удержать философски заряженную мысль в границах отеческой религии ему, конечно, не удастся. Опыт соединения античного логоса с иудейской верой вылился в неортодоксальность. Иудаизм вскоре фактически отрекся от своего философствующего адепта; ортодоксам не подходили такие заимствования у эллинов, как учение о переселении душ, учение о мире идей как «царстве божием» и многое другое, подобное этому, попавшее на страницы филоновских сочинений. Но работа Филона не пропала даром. Сферой ее влияния стала христианская мысль. Филоновский Логос, отождествленный с Христом, вскоре после смерти александрийского экзегета вновь появится в Евангелии от Иоанна, санкционируя не только допустимость, но и желательность духовной, «теологической» интерпретации Писания, не только возможность, но и необходимость соединения в русле экзегетики библейской веры с греческой идеалистической философией. У Филона будут учиться экзегезе Ориген и Григорий Нисский, Амвросий и Августин. Экзегетическое философствование на основе Библии войдет в плоть и кровь всей средневековой культуры. Но Филон был учителем христиан не только в экзегетике. Его метод оправдания религиозных принципов иудаизма средствами античной философии был уже во II в. приспособлен для целей идеологической защиты и мировоззренческого обоснования становящейся христианской религии.

■ Грекоязычная апологетика

Первые попытки обосновать христианское мировоззрение философскими или, во всяком случае, логическими средствами принадлежат так называемым апологетам. У них же мы найдем зародыши многих из тех идей, которые расцветут пышным цветом в более поздних учениях философских классиков христианства и через этих последних станут достоянием Средних веков. Термин «апологетика», «апологеты» и номинально и по существу хорошо подходит для обозначения ранней стадии христианского философствования, ибо соответствующие сочинения христианских авторов этого периода нередко носили название и почти всегда имели характер апологий, т. е. сочинений, ставивших своей целью защиту и оправдание первых христиан в глазах власть имущего язычества. Но помимо этой «ходатайственной» цели апологеты имели всегда и другую — выработку достаточно убедительной и по возможности цельной христианской позиции по основным мировоззренче-

ским проблемам. Будучи по образованию скорее риторам, чем философами, апологеты отличались не столько оригинальностью и глубиной мысли, сколько идейной убежденностью и эффектностью аргументации: их задачей было не открытие, а убеждение и доказательство.

Наиболее ранние апологии были написаны около середины II в. **Марцианом Аристидом** и **Кодратом**. До нас дошли только фрагменты первой. «Апология» Аристида, адресованная императору Антонину Пию, содержала ряд идей, которым суждено было стать центральными в Средние века: идею приоритета веры перед разумом, идею монотеизма, идею творения мира из «ничего», взгляд на мировой порядок как на произведение божественного разума. Последняя теория могла иметь также и языческий, философский источник (платонический, стоический, герметический и т. д.). Однако Аристид впервые использует их для целей христианской апологетики, впервые осознает их как элементы некоторого особого типа мировоззрения и пытается аргументировать в пользу более высокой ценности этого мировоззрения в сравнении с господствующим. Значительно дальше в том же направлении идут последующие апологеты.

Юстин-философ (II в.) начинает собой ряд христианских мыслителей, для которых античная культура в ее наиболее гуманистических проявлениях была если не сестрой, то, во всяком случае, ближайшей родственницей христианства.

Мировоззрение Юстина в своей основе эклектично. В наибольшей степени оно зависит от стоиков; заметно влияние Филона и стоицизирующих платоников. Вместе со стоиками и платониками он убежден в высоком достоинстве человеческого разума и его способности найти истину. В «Диалоге с Трифоном» мы можем найти, например, такой пассаж: «Ничего не может быть лучше, чем доказать, что разум господствует над всем и что человек, руководствующийся им, может правильно оценивать стремления других и указывать им путь к счастью» (Dial. 3). Эти слова в равной мере могли бы быть приписаны и Гераклиту, и Платону, и стоикам. В своей первой «Апологии» Юстин, почти цитируя Платоново «Государство», пишет: «До тех пор, пока правители и народы не будут философствовать, государства не будут благоденствовать» (Apol. I 3). В этих словах, правда, есть существенное отличие от платонизма: Юстин — философ раннего христианства, которое Ф. Энгельс верно охарактеризовал как религию народных низов, поэтому он, естественно, отчасти выражает идеологию этих низов и призывает философствовать не только правителей, но и народы. С его точки зрения, философия должна быть достоянием каждого, а не привилегией элитарного меньшинства избранного народа — греков.

Но мы неправильно поняли бы Юстина, если бы увидели в этом призыве философствовать идею необходимости расширения влияния светских философских школ или же киническо-стоическую идею философии как доступного каждому «откровения» природы. Для христианского апологета (каким был Юстин) быть философом в последнем счете означало быть знающим божественное откровение христианином, а «демократизация» философии означала прежде всего распространение христианского знания и христианской веры. В отличие от киников и стоиков, для которых достижение истины было делом личного, индивидуального усилия, для христианского апологета последняя истина уже содержалась в Писании в готовом виде и не требовала специального поиска, скорее она нуждалась лишь в истолковании, распростране-

нии и защите. Все эти три задачи в какой-то мере входят в проблематику Юстиновых сочинений, но все же для Юстина главное — защита (апология).

Юстин не отрицает за языческой философией права называться мудростью, но считает ее мудростью низшего порядка по сравнению с мудростью христианской. Основания такой позиции сводятся у него к следующему. Во-первых, языческая философия, по Юстину, не является универсальной и всегда остается собственностью только малочисленной элиты, христианская же мудрость открыта всем. Во-вторых, то, что языческая философия говорит об истине, смысле жизни и т. п., выражено в труднодоступной и изощренной форме, в то время как христианская мудрость говорит о том же лучше и в самых простых и понятных каждому словах. В-третьих, языческая философия разделена на многие школы, мнения которых часто противоречат друг другу, но истина и подлинная мудрость должны быть едиными. Именно такова, по Юстину, мудрость христианская, ибо она опирается на единый источник истины — Святое Писание. В-четвертых, христианская мудрость имеет превосходство авторитета, ибо если языческая мудрость есть творение людей, пусть даже частично приобщенных к мировому Логосу, то мудрость христианская есть творение божественное. Наконец, преимуществом христианской мудрости является ее большая в сравнении с языческой древность, ибо, по мнению Юстина, еврейские пророки изложили свои учения (наследуемые христианами) задолго до появления греческой философии. Рассуждая по принципу *post hoc ergo propter hoc*, Юстин вслед за Филоном использует критерий древности для доказательства влияния книг Ветхого Завета на греческую философию.

Таким образом, у Юстина можно найти практически все основные виды последующей общей аргументации в пользу приоритета христианской мудрости над языческой, т. е. аргументы от универсальности, простоты, единства, авторитетности и древности. И все же Юстин находил в греческой философии много истинного. Сюда он относил все те античные идеи, и прежде всего идеи знакомых ему платоников и стоиков, которые перекликались с христианскими воззрениями, среди них учение о едином Боге, создании им мира, бессмертии души, провидении и прочем. Но эти идеи, по мнению Юстина, не принадлежали собственно языческой философии: «...все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам» (Apol. II 13). Подобное, казалось бы, сумасбродное заявление Юстин пытается оправдать двумя восходящими к Филону аргументами. Первый — уже упомянутый тезис о заимствовании греками своих лучших идей из книг древнееврейских пророков. Например, свое космогоническое учение (по «Тимею») и учение о свободе воли (вероятно, по «Федру», 248 с) Платон просто заимствует у Моисея (Apol. I 25). Отличие этого взгляда от подобного же взгляда Филона только в том, что здесь «наставник» греческой философии Моисей уже не столько учитель еврейского закона, сколько пророк Христа, мыслящий по-христиански задолго до появления Евангелия. Уже у Юстина христианство помещается в центр мировой истории и все события, ему предшествовавшие, трактуются как имеющие целевую функцию «приуготовления» к нему. Под этим углом зрения Моисей и Платон лишь орудия провидения, и Платон направляется в египетское путешествие именно для того, чтобы заимствовать часть Моисеевой мудрости и передать ее язычникам.

Другой аргумент — учение о Логосе, заимствованное Юстином в философской части непосредственно у стоиков, в теологической, по-видимому, у

Филона и в Ветхом Завете. Во всяком случае, Юстин не ссылается на четвертое Евангелие и, вероятно, не знает его. Новым в сравнении со стоиками и Филоном Александрийским было отождествление Юстином Логоса с Христом. Поэтому для него «все те, кто жили согласно Логосу, суть христиане, пусть даже их и считали безбожниками, как Сократа или Гераклита» (Там же. 13).

Как и Филон, Юстин делает Логос посредником между миром и Богом. Библейский Бог-Отец непостижим и невыразим в языке. Имена, которые ему приписываются в Писании («Отец», «Бог», «Творец» и т. д.), служат не для обозначения его сущности, а для наименования его действий и проявлений (Apol. I 6). Будучи совершенно трансцендентным, Бог осуществляет свою связь с миром через Логос, который и есть его Сын, рождающийся до творения мира. Рождение Логоса Юстин интерпретирует в терминах стоической теории «внутреннего» и «произнесенного» слова. Вечно присутствуя в Боге как его внутреннее слово, т. е. актуальная мысль, Логос получает самостоятельное существование, когда это слово провозглашается, исходит вовне. При этом, рождая Слово-Логос, Бог ничего не утрачивает из своего бытия, ибо «слово не уменьшается в нас, когда мы его произносим» (Dial. 61). Рождение Логоса от Бога подобно передаче света от одного факела к другому (Там же. 128). Эти аналогии позволяют считать христологическую позицию Юстина достаточно ортодоксальной с точки зрения будущего никейского Символа веры («Свет от Света»), но его подчеркивание того, что Логос был именно «рожден», т. е. получил самостоятельное существование перед творением мира, а до того был только внутренним свойством Бога, могло стать в будущем одним из источников арианства. Вообще теологическая позиция Юстина неустойчива и противоречива — естественное следствие незрелости самого христианства, которое в эту эпоху только зарождалось.

Юстин не мог опереться на какую бы то ни было официальную теологию, ибо ее еще просто не существовало. На деле он сам на свой страх и риск должен был конструировать эту теологию. Что касается философской, или, лучше сказать, мировоззренческой, позиции Юстина, то многие ее особенности объясняются новизной и срочностью той задачи, которую он решал, — соединить философию с христианством, но соединить в отличие от гностиков без ущерба для христианства. Решая эту задачу, Юстин брал в качестве материала для построения христианской картины мира все то, что было под рукой, если только оно не вредило основной христианской идее. Его интуиция и опыт новозаветных книг подсказали ему, что в этике и натурфилософии можно кое-что взять у стоиков. И он заимствует стоическое учение о добродетелях и естественной (природной) основе нравственности. Использует стоическую теорию *notiones communes* — заложенных в самой человеческой природе общих понятий о нравственности, но особенно настаивает Юстин на прирожденности всем людям «естественного понятия» о Боге (Dial. 93). Одобрив в целом гераклитовско-стоическое учение о Логосе, он не приемлет фатализма и материализма стоиков и обращается за поддержкой к Платону и платоникам. У последних он находит учение о свободе воли («Федр») и творении мира единым Богом («Тимей»). В «Тимее» (28с) он отыскивает подтверждение библейского учения о непостижимости Бога, а во втором письме Платона — намек на доктрину троичности. Юстин опирается на платоников и в учении о душе, отстаивая ее бессмертие и божественное достоинство, но отвергает мнение платоников, что душа бессмертна по при-

роде, считая вместе с христианством ее бессмертие даром Бога (Apol. I 8). Разумеется, отвергает он и учение о метемпсихозе. В ключевых пунктах своей антропологии Юстин менее зависим от языческих философов и рассуждает скорее в духе Посланий Павла. Таким образом, Юстин открывает первую страницу многовековой истории сознательной ассимиляции христианскими мыслителями элементов языческой философской культуры. Его основная позиция: греческая философия находится в гармонии с христианским учением и подтверждает его своими лучшими образцами — станет одной из классических позиций в последующую эпоху. Однако уже ученик Юстина **Татиан** (II в.) продемонстрировал своим примером, что это была не единственная возможная позиция.

И Юстин и Татиан происходили с эллинистического Ближнего Востока, который считал христианское учение по преимуществу своей собственностью, дарованной им римскому миру. Горделивое чувство собственного превосходства в сфере религии, которое испытывали ближневосточные христиане, резко контрастировало с пренебрежительным отношением к ним как к варварам со стороны греко-римского языческого общества. Уже Юстин требовал, по крайней мере, уравнивания в правах языческой и христианской мудрости. Но он не страдал «комплексом провинциала», так обострявшим вполне понятное чувство протеста против эллинской исключительности у Татиана, у которого оно нередко доходило до слепой ненависти ко всему греческому.

В своей инвективе «Adversus graecos» Татиан предпринимает «варварское» нашествие на языческую культуру. «Ваши книги, — пишет он, обращаясь к элинам, — подобны лабиринтам, а читающие их — бочке Данаид. Вы разорвали мудрость на части, лишив себя истинной мудрости. Бога вы не знаете и, споря друг с другом, опровергаете сами себя. Поэтому все вы ничтожны, и хотя присваиваете себе дар слова, но рассуждаете как слепой с глухим» (Adv. 25). Этой разорванной на части мудрости языческих философских школ Татиан противопоставляет «мудрость варваров», которая, по его убеждению, выше эллинской и в смысле своего единства, и в отношении универсальности, простоты, авторитетности и древности, но особенно в отношении своей моральности. Уличая эллинскую философию в безнравственности, Татиан указывает, что у эллинов учения всегда расходились с реальным поведением: Диоген умер от обжорства, Аристипп был развратником, Платон был продан Дионисием в рабство из-за того, что тот не мог насытить его жадности, примеров достаточно.

Татиан доводит до логического конца взятую у Юстина курьезную идею о плагиате греков. Все, чем похваляются греки как своим личным достоянием, они украли у варваров: алфавит они взяли у финикийян, геометрию и историю — у египтян, астрономию — у вавилонян. Что же касается философии, то и ее греки похитили у варваров, а именно у иудеев, но, не добавив к этому ничего, кроме ошибок и заблуждений, до неузнаваемости ее испортили (Adv. 7, 35). У нас, современников развитой исторической науки, подобные утверждения могут вызывать только недоумение. Но в эпоху Юстина и Татиана они не выглядели настолько абсурдными. Даже мы производим европейские алфавиты от финикийского, а историю точных наук начинаем с Египта и Ассирии-Вавилонии. Историю древние представляли в основном как хронологию и палеографию, а древнейшие образцы той и другой действительно принадлежали Египту. Да и относительно заимствования философии многие

могли поверить Филону, Юстину и Татиану (и это подтверждается самой продолжительностью существования этой «гипотезы»). Ибо, с одной стороны, древние не слишком верили (если вообще верили) в способность индивида к самостоятельному творческому открытию, особенно в философии, и всегда искали более древний источник той или иной философской идеи. Так появлялись общепризнанные цепочки: стоики и Аристотель — от Платона, Платон — от Сократа, Сократ — от Пифагора, Пифагор — от брахманов, брахманы — от самого Бога. Поскольку же, как правило, цепочки замыкались на том или ином Боге и получалось, что учение в конце концов имеет божественное происхождение, постольку естественно было предположить, что по мере филиации учение тускло и портилось, постепенно теряя с передачей из рук в руки первоначальную чистоту. Не удивительно поэтому, что степень глубины и истинности учения часто ставили в зависимость от его древности. С другой стороны, греки были убеждены, что таинственные путешествия их «духовных отцов», Пифагора и Платона, на Восток оказались решающими для возникновения их учений. Учитывая сказанное, можно предположить, что этот экстравагантный аргумент Филона, Юстина, Татиана и их последователей не всегда бил мимо цели.

Афинагор и Теофил. По преданию, **Афинагор** (II в.) до обращения в христианство был афинским языческим философом, современником Марка Аврелия. Известно также, что в конце правления Марка Аврелия в Южной Галлии и Африке имели место массовые гонения на христиан. Эти два обстоятельства, по-видимому, наложили свою печать на мировоззрение Афинагора. В своем «Ходатайстве за христиан» (*Legatio pro christianis*), обращенном к Марку Аврелию, Афинагор использует язык и некоторые идеи платоников и стоиков, чтобы убедить императора-философа в непричастности христиан к тем преступлениям, которые вменялись им в вину и служили поводом для гонений. Христиане обвинялись в атеизме и игнорировании государственной религии, в составлении заговоров, каннибализме, практике кровосмешения. Поскольку решающим поводом для преследований было обвинение в атеизме и так как сам адресат — Марк Аврелий был стоиком платонизирующего и религиозного типа, Афинагор уделил главное внимание опровержению мнимого атеизма христиан.

Доводы Афинагора лишены экстравагантности Татиановых, но просты и логичны, поэтому они действительно могли претендовать на понимание со стороны императора-философа. В целом их можно свести к четырем: 1) христиане верят в единого Бога, но монотеизм не означает атеизма; 2) лучшие из греческих поэтов и философов (заметим — близких Марку Аврелию), такие как Платон, Аристотель, Софокл, Еврипид, стоики, были монотеистами; 3) совпадение мнения христиан и наиболее выдающихся греческих мыслителей не случайно. Оно обязано тому, что монотеизм — более логичная и более адекватная истинной религиозности позиция; 4) если лучшие из греков, будучи сторонниками монотеизма, пользуются всеобщим уважением, почему монотеисты-христиане должны быть преследуемы, как атеисты?

Существование единого Бога, считает Афинагор, может быть доказано из созерцания самого мира, который своей целесообразностью и красотой указывает на художника, его создавшего (*Leg.* 16; 22). Мир есть корабль, который движется под руководством искусного кормчего, и наблюдение за целесообразностью этого движения само должно наводить на мысль о кормчем, и притом единственном. Однако большинство людей (язычники) принимают

корабль за кормчего и поклоняются творению вместо творца. Если же некоторые из язычников и обратили свои взоры к кормчему, то этим они были обязаны естественной симпатии (сочувствию, взаимному тяготению, родству) между всеми душами и божественным духом, между творцом и творениями. Этот дух Афинагор называет «художественным огнем» (Leg. 7). Он выполняет, как и у стоиков, функцию поддержания жизни мира.

То, что Афинагор говорил о корабле и кормчем, можно отнести к своего рода «индуктивному доказательству» бытия Бога. Этот тип аргументации был хорошо известен христианам и до Афинагора. Но Афинагору принадлежала и первая в истории христианства попытка теологического «дедуктивного доказательства». Смысл его состоит в следующем: Бог по самому своему понятию есть существо беспредельное и всеохватывающее, следовательно, он должен быть один. Допущение нескольких богов означало бы ограничение, «определивание» каждого из них, что противоречило бы самому понятию Бога. Другими словами, Бог объемлет все пространство, и другому богу или богам просто негде быть (Leg. 8). Это доказательство иногда называют топологическим. Оно предполагает пространственное, а значит, телесное существование Бога и отражает зависимость ранних апологетов от стоицизма и вульгарно-натуралистических представлений.

В сравнении с рассудочными сочинениями грека Афинагора страстные филиппики сирийского уроженца **Теофила** (II в.) кажутся сплошной декламацией и возвращают нас к Татиану. Однако его апология «Три книги к Автолику» интересна тем, что помимо почти полного свода основных идей предшественников она содержит первый христианский комментарий на Книгу Бытия (на первые главы о шести днях творения), открывая собой длинный ряд подобных же комментариев эпохи патристики и Средневековья, — комментариев, через которые мы имеем нередко единственную возможность познакомиться с тогдашними представлениями о природе, т. е. с натурфилософией. Кроме того, апология Теофила, оставаясь в целом философски малозначительной, могла внести (и, по-видимому, внесла) определенный вклад в христианское философствование своими знаменитыми аналогиями.

Эта страсть к аналогиям, полный перечень которых заставил бы нас проделать неблагодарную работу переписывания доброй половины всего сочинения Теофила, имеет своим источником стоицизм и еще больше филонизм, который, вводя аллегорическую экзегезу, естественно, должен был ввести и связанную с ней аналогическую технику. То, что Теофил находился под влиянием Филона, видно из его Комментария на «Шестоднев», который есть довольно слабое подражание филоновскому «О сотворении мира». В комментарии Теофил более настойчиво, чем уже известные нам апологеты, подчеркивает креационизм, говоря о творении мира «из ничего», «из небытия» и считая, что представление о демиургическом порождении мира из предсуществующей материи («Тимей») ущемляет божественное всемогущество. Бог именно потому и Бог, что из ничего творит все, что хочет (Aut. II 4,9).

Ириней (II—III вв.) и **Ипполит** (II—III вв.). Трактат Иринея «Обличение и опровержение лжеименного знания», вскоре переведенный на латинский язык под названием «Против ересей» (Contra haereses), содержит, во-первых, весьма добросовестное и подробное изложение гностических теорий и, во-вторых, его аргументацию против этих теорий. Общая мировоззренческая позиция гностиков парадоксальна: предельно пессимистический взгляд на мир сочетается у них с беспредельно оптимистическим взглядом на гносис.

Как опытный критик Ириней противопоставляет гностикам позицию менее «предельную» и в то же время как бы перевернутую по отношению к гностической: его взгляд на мир довольно оптимистический, взгляд же на познание довольно скептический. Гностики претендовали на обладание полной истиной, что для них означало прежде всего знание Бога и «божественных предметов» тайного смысла религиозных символов, содержащихся в христианских писаниях и мистериях. Осуждая гностическую самонадеянность, Ириней настаивает на двух положениях: 1) непостижимости и трансцендентности Бога; 2) конечности и греховности человеческого существа и вытекающей отсюда ограниченности его познания.

Рассуждения Ириней представляют собой ту исходную сумму, или, лучше сказать, смесь идей стоицизма и платонизма, которая вместе с элементами, почерпнутыми из Библии, легла в основу постепенно складывающегося собственно христианского представления о человеческой природе, — представления, уже содержавшего в самом своем возникновении признаки непреодолимой двойственности. С одной стороны, человек — творение Бога, венец природы, свободное и разумное существо, предназначенное для счастья; с другой — конечная и несовершенная тварь, странник в этом мире, не способный своим умом различить истину и ложь, добро и зло. Обе альтернативы в Средние века считались христианскими. Предпочтение одной из них определялось историческими обстоятельствами и темпераментом избирающего. Ириней еще считал, что они могут быть благополучно примирены, если обратить внимание на то, что обе они основаны на вере в сотворенность мира, т. е. именно на вере, а не на знании, и поэтому должны быть просто приняты без анализа, ибо последнее предназначение человека — такая же тайна, как и его творение. Именно такой смысл Ириней вкладывал в свое знаменитое изречение: «Истинный гносис есть учение двенадцати апостолов».

Ипполит прославился как знаток античной философии. Иероним Стридонский позже назовет его самым образованным христианским писателем, у которого не знаешь чему больше удивляться — богословским или философским познаниям. Герман Дильс включит его в число главных доксографов Греции. Однако Ипполит вовсе не ставил перед собой цель быть историком языческой философии. Судя по его главной работе «Философумены», или «Опровержение всех ересей», в его задачу входило доказать: 1) что источником гностицизма служит не Писание и божественное озарение (как заявляли сами гностики), а языческая философия и мифология; 2) что из этого языческого наследия гностики отобрали для себя идеи наиболее темные, экстравагантные и сомнительные и притом взятые больше из языческих суеверий, чем собственно из философии; 3) что наиболее рациональное в языческой философии совпадает не с мифологией гностиков, а с учением христианской церкви; 4) что обвинение гностиками христиан в невежестве беспочвенно и опровергается самой эрудицией автора этого сочинения.

Отсюда понятно, зачем понадобилось Ипполиту подробно излагать историю философских учений, историю языческих суеверий, мифов и мистерий, дополняя это изложение множеством сведений из тогдашних наук. Мы должны быть признательны Ипполиту за то, что он невольно стал для нас важным и подчас единственным источником сведений по античной духовной истории.

Центральное положение в его учении занимают христологические проблемы, в решении которых Ипполит проявил типичный для его времени

субординационизм, т. е. подчинение «персоны» Логоса «персоне» Бога-Отца, и имел, видимо, тенденцию к дитеизму, в котором его обвинял папа Зеферин. Сливая стоическое понятие семенных логосов с платонической концепцией идей, Ипполит одним из первых среди христиан трактовал божественный ум как вечный «топос» идей — парадигматических причин всего существующего. Отсюда — платонический, а не пантеистический смысл его стойко-павлинистской формулы: «Все было в Боге, и он сам был все» (Contr. Noet. X 50). Вообще его историко-философский интерес сделал из него классического эклектика христианской эпохи. Но, будучи эклектиком, он, как и все апологеты II — III вв., предпочитал стоицизм.

Стоицизм проявился в космогонии Ипполита. Хотя, по его мнению, мир сотворен из ничего, все сотворенное представляет собой тело. Вначале были сотворены четыре простые субстанции: земля, вода, воздух и огонь. Эти субстанции бессмертны, ибо они просты и не могут быть разложены (смерть есть разложение). Затем из этих простых субстанций образовались сложные, которые смертны, поскольку все сложное разложимо. Субстанциально простыми из всего сотворенного остались только ангелы, которые состоят из одного огня. Души людей, как и звезды (которые подобны душам), состоят из огня и воздуха; тела — из воды и земли. Присоединение воды служит причиной разделения полов... и дальше в том же духе (Phil. X 32). Нарисованная здесь картина, пожалуй, даже древнее представлений стоицизма и возвращает нас чуть ли не к Эмпедоклу.

Ипполит интересен для нас отнюдь не глубиной философской мысли, но тем, что своим сознательным и всеобъемлющим эклектизмом он продемонстрировал, что в начале III в. христианство в лице своих идеологов все смелее шло на сближение с языческой теологизирующей философией.

Начало христианской философской спекуляции: Климент и Ориген. В сравнении с раннегреческими апологетами **Климент** (ок. 150 г. — ок. 215 г.) и **Ориген** (185–254 гг.) кажутся одновременно и более просвещенными, и менее враждебными языческой культуре. Этим они обязаны Александрийской школе, из которой оба вышли.

Катехитическая христианская школа была основана в Александрии, по-видимому, в середине II в. и имела целью ввести в курс христианского учения желающих принять христианство. Она была рассчитана на публику уже достаточно образованную и, следовательно, зажиточную. Когда Климент после долгих философско-религиозных исканий пришел в эту школу, ее главой был Пантен, в прошлом стоик, а в то время, по свидетельству Евсевия, один из «наиболее просвещенных христиан». Возможно, от него Климент воспринял некоторые свои стоические представления и свой «педагогический» метод. Во всяком случае круг известных нам сочинений Климента в своем содержании отражает круг тех задач, которые могли решаться в катехитической школе. Таков литературный триптих Климента: его первое сочинение — «Protreptikos» («Увещание» или «Ободрение») — имеет своей целью побудить колеблющегося язычника принять христианскую веру; второе — «Paedagogos» («Наставник», «Воспитатель») — учит катехумена христианской морали, которая призвана очистить его душу от плотских привязанностей и переориентировать ее с земного на небесное; третье сочинение — «Stromateis» («Смесь», «Разное») — должно было открыть тем, кто уже достаточно наставлен в вере и прошел через нравственный катарсис, некоторые тайны высшего христианского знания — гносиса.

Отсюда видно, что задача, которую ставил перед собой Климент, уже не только и не столько апологетическая (хотя и она остается для него актуальной), сколько миссионерская, — задача обращения в христианство образованного язычника. Решая ее, Климент должен был, конечно, считаться со вкусами своей аудитории, а поэтому должен был идти на компромиссы, должен был «христианизировать» философию и «философизировать» христианство. Результатом такого конформизма было то, что, с одной стороны, Климент оставил нам множество прекрасных рассуждений о высоком достоинстве философии и даже вслед за гностикami объявил о превосходстве знания (гносиса) над слепой, непросвещенной верой; с другой стороны, он вслед за Филоном подчинил философию теологии, выдвинув знаменитый тезис «философия — служанка теологии» (Str. I 5), и ограничил область гносиса сферой рациональной интерпретации положений веры, т. е. сферой будущей «рациональной теологии». Проблема соотношения веры и знания, теологии и философии, которая будет одной из ключевых проблем средневековой мысли, впервые обстоятельно рассматривается именно у Климента. Позиция Климента в этой проблеме представляет середину между двумя крайностями: позицией большинства христиан, полагавших, что вера и откровение делают излишними или даже вредными познавательный поиск и философию, и позицией меньшинства (гностиков), считавших, что существуют некое особое знание (гносис) и особая философия, обладание которыми делает излишней саму веру.

Возражая первым, Климент говорит, что философия есть «бесценное сокровище, обретению которого мы должны посвящать все свои силы» (Str. II 11), и что способность к философии, как и художественные или ораторские способности, есть особый дар провидения (Str. I 4). Не всем дано быть философами, но, кто имеет этот дар, тот не должен пренебрегать им. Призыв философствовать содержится, согласно Клименту, и в Писании (Мф. 7, 7; Лк. 11, 9 — Str. VIII 1); этот призыв исходит и из самой природы нашего разума, который предназначен для познавательной деятельности. Однако следует отличать истинную философию от ложной, т. е. от софистики (Str. I 3). «Истинная философия, — пишет Климент, — есть знание предметов божественных и человеческих, есть наука, доставляющая нам понятие о наших отношениях к Богу и миру, указывающая нам средства к достижению мудрости и добродетели» (Str. II 11).

Истинная философия (как и сама истина), по Клименту, может быть только одна, но пути, ведущие к ней, многообразны; два среди них отмечены особой заботой провидения: путь «варварской философии» и путь «эллинской философии», которые каждый по-своему вели человечество к принятию «философии христианской» (Str. 15). Различие этих двух путей состоит в том, что «варварская философия» (Климент называет так учение Ветхого Завета) была сообщена еврейскому народу самим Богом через его пророков, а греческая философия была результатом самообнаружения естественного света разума, свойственного всем народам, но дарованного грекам по преимуществу. Языческая философия была для греков тем же, чем был закон Моисея для евреев; языческие философы были пророками греков. И евреи, и греки черпали свою мудрость из одного и того же источника — Логоса, хотя в одном случае (евреям) Логос-Слово явился в непосредственно словесной форме Священного Писания, в другом (грекам) — в опосредствованно природной форме естественных законов мышления и нравственности (Str. VI 5; 8). Но

помимо этой естественной основы греческая мудрость имеет еще и другую, обеспечивающую ее прямую связь с мудростью еврейской: по воле провидения греки заимствовали лучшую часть своих учений из Ветхого Завета.

Вопрос о единстве истины Климент рассматривает и в другом ракурсе, а именно под углом зрения единства философии и конкретных наук, а также философии и теологии. «Науки, — пишет Климент, — не только должны стремиться к одной цели, но и должны идти к ней одним путем, с той лишь разницей, что низшие науки проходят только первую часть этого пути, приводя к философии, а философия ведет дальше, приводя к теологии, которая, наконец, венчает труды» (Str. VI 11). Согласно этому заимствованному у Филона рассуждению, единственная дисциплина, имеющая абсолютную ценность, — это теология. Все остальные служат подготовкой к ней и имеют характер средства, ведущего к ней как к цели. Относительная ценность других наук зависит от их отношения к теологии: философия непосредственно подготавливает к теологии и служит для доказательства ее утверждений, поэтому она «служанка теологии», но она же есть госпожа других, низших, наук, таких как геометрия, астрономия, музыка, которые выступают как средства восхождения к философии и являются ее «служанками». Эта, образно говоря, сословно-феодалная субординация наук по принципу: сеньор — вассал — вассал вассала, служившая в Средние века моделью для системы схоластического образования, самому Клименту представлялась гарантией сохранения органического единства истины.

Другая сторона позиции Климента по вопросу о соотношении знания и веры раскрывается в его полемике с гностиками. Здесь Климент, наоборот, подчеркивает значение веры. Гностики, своеобразно толкуя новозаветные тексты (Мф. 10, 26; 13, 11; 20, 16 и др.), считали, что спасение уготовано только избранным, владеющим высшим знанием — гносисом, и надежды простых верующих на спасение напрасны. Противопоставляя этой «аристократической» доктрине свою, более «демократическую», Климент настаивает, что для спасения достаточно простой христианской веры (Paed. I 25). Вера есть «сокращенное знание» того же, к чему вела и вся греческая философия. Но преимуществом веры является как раз то, что она доступна всем, а греческая философия была отрезана, по крайней мере, от половины всего человечества — женщин. Другим преимуществом веры является то, что это «сокращенное знание» дается человечеству как дар и в готовом виде, тогда как философия идет путем долгих доказательств и без гарантии полного успеха (Paed. I 10).

Наконец, против гностической идеи самодостаточности знания Климент выдвигает свой главный и, пожалуй, наиболее интересный аргумент: акт веры вообще является неотъемлемой частью познавательной процедуры; в любом знании содержится элемент веры; вера и знание неразрывно связаны. Если мы возьмем, например, дедуктивное доказательство, которое лежит в основе всего теоретического знания, то легко убедимся, что оно немыслимо без допущения чего-то недоказуемого и принимаемого просто на веру. Если бы все положения необходимо было доказывать, то ни одно доказательство не только не имело бы конца, но и не опиралось бы ни на что твердое. Поэтому рассуждающий логически всегда полагает в основание своего рассуждения нечто предшествующее доказательству, будь то самоочевидное положение интуиции, гипотеза или мнение авторитета.

Окончательное решение проблемы соотношения веры и знания у Климента дается в терминах религиозной веры и «религиозного знания» и сводится

к тому, что христианский гносис есть та же христианская вера, но доведенная до понимания посредством интеллектуального осмысления. По Клименту, подлинный гностик — это верующий христианин, но достигший совершенства в познании своей религии (Str. IV 21). Таким образом, Климент первым в истории христианской мысли отчетливо формулирует знаменитый принцип гармонии веры и разума, становясь в этом предшественником Августина, Ансельма, Фомы и многих других философских классиков Средневековья.

Полемическая и дидактическая направленность сочинений Климента не слишком располагала к философской глубине и оригинальности. Его положительное учение не систематично и несет на себе печать гностической эзотеричности: от своих оппонентов — гностиков он невольно воспринял черты стиля (чередование мало связанных между собой афористических «логий») и любовь к тайному гносису. Обращаясь к читателю «Стромат», он писал: «В моих книгах не ищите ни порядка, ни изящества; я имел целью запутывать и перемешивать предметы, чтобы понимать их могли только знающие и внимательные» (Str. I 48). В этом отношении мыслителем, противоположным Клименту, был Ориген.

Ориген Александрийский может по праву считаться первым систематизатором мировоззренческих и теологических учений христианства. В отличие от Климента он старался максимально прояснить и рационализировать христианские догматы и поэтому смело пользовался методом экзегезы, свободно интерпретируя библейские теологемы в терминах современной ему языческой философии. Этой философии он научился в школе Аммония Саккаса, основателя неоплатонизма, учителя знаменитого диалектика Платина и филолога Лонгина. От Аммония Ориген мог воспринять и сам метод приложения греческих философских концепций к мифологиям и религиям Востока.

Ориген заимствует у античных философов много больше, чем его предшественники, и в сфере положительной доктрины, при этом, однако, принципиально отличаясь от них: он высоко ставит человеческий разум и философию, но еще выше ставит веру и религию; для него (в отличие от философа «античного») интеллектуальная деятельность — это не самоцель, а лишь средство, при помощи которого проясняются положения религии. Ориген вместе с тем полагал, что религиозные догматы христианства не содержат в себе ничего противоразумного или противоестественного и даже, наоборот, при правильном понимании или (в большинстве случаев) укладываются в рамки рационального и естественного, или (как в случае «божественной сущности») трансцендируют разум и природу, но не противоречат им (In Rom. VIII 7). Отсюда сразу же выводится оригеновская точка зрения на взаимоотношение христианства и философии: правильно понятая Библия не мешает здоровой философии, правильно примененная философия не вредит Библии (Contr. Cels. VI).

Ориген считал Писание сводом всей мировой мудрости. В нем можно найти ответы на все философские вопросы, которые когда-либо ставились или будут ставиться человечеством. Однако, чтобы получить ответы, нужно, согласно Оригену, уметь правильно истолковывать словесное содержание Библии, так как за буквой библейских выражений часто скрывается многоплановый символический смысл. В экзегетических сочинениях Оригена слова, выражения и повествования Библии толкуются в нравственном, психологическом, онтологическом и мистическом смыслах. Но особенно

характерным способом экзегезы, отличающим Оригена от Филона Александрийского, был для него метод, так сказать, провиденциального истолкования, открывающий в содержании Ветхого Завета зашифрованные указания на евангельское учение. Все эти экзегетические приемы служили Оригену, с одной стороны, для доказательства высокой авторитетности Евангелия и Библии в целом, духовной значимости и нравственной ценности их содержания; с другой стороны, они служили ему для построения на основе библейского мировоззрения собственной философско-теологической теории, которая по его замыслу должна была стать для христианина тем же, чем была античная философия для просвещенного язычника. Результатом была своеобразная форма религиозно-философского синкретизма, слишком религиозная, чтобы конкурировать даже с позднеантичными философскими теориями в отношении доказательности, и слишком философичная, чтобы стать официальным учением христианской церкви. Язычники осудили Оригена за то, что этот ученик античной мудрости использовал ее как орудие для рационализации «варварского суеверия» (In Gen. XIII 3). Христианская церковь осудила его за то, что этот защитник Библии использовал ее как материал для недопустимо вольной философской спекуляции.

Основными понятиями положительного учения Оригена являются Бог, Логос, мир, душа, свобода, т. е. понятия как теологические, так и философские. Однако идея Бога, по мнению Оригена, должна предшествовать философской дедукции по праву «первого в себе», хотя «первым для нас» является не Бог, а мир (Contr. Cels. VII 46). Бог — единственное самодостаточное бытие, он есть монада (*μονάς*), нечто абсолютно первое и единственное, но он также есть генада (*γένας*) — неповторимая единичность и совершенная простота, не допускающая разложения и деления (De pr. prolog. 6; 9). Как причина всякого бытия и всякой сущности, он выше самого бытия и самой сущности; как причина мышления, он выше мышления (Contr. Cels. VI 64). Поэтому в своем существе Бог непостижим. Но мы можем судить о некоторых свойствах Бога аналогически (восходя к нему от его творения) и апагогически — путем отрицания тех свойств, которые противоречат его понятию. Так, будучи совершенной простотой и неделимостью, Бог не может быть телесным, ибо все телесное сложно и делимо. Все материальное имеет свойство изменяться, а изменение предполагает ослабление и исчезновение одних качеств и появление других, т. е. предполагает незавершенность, несовершенство по крайней мере некоторых качеств. Но Бога-монаду должно представлять совершенным, а поэтому и нематериальным. Отсюда Ориген делает вывод, что Бог есть чистая мысль — мысль, мыслящая самое себя (De pr. prolog 9). Этот вывод, аристотелевский по происхождению и неоплатонический по смыслу, имел в истории христианского учения трудно переоценимое значение; благодаря ему христианство начинает постепенно освобождаться от первоначального стоического влияния, замещая его в области теологии, а потом и философии влиянием платонического идеализма и спиритуализма.

Ориген трактует Логос двумя способами: неоплатоническим, приписывая ему те же свойства, которые Плотин приписывал Нусу, и стоическим, наделяя его чертами имманентной миру разумной силы. Как и у Плотина, Бог-монада Оригена выше бытия, жизни и разума-истины, выше как их источник. Логос (так же как и Нус Плотина), наоборот, есть само бытие, жизнь и разум-истина, порождаемые Богом (у Плотина эманлирующие из Бога). Как у Плотина эманация, так у Оригена порождение Логоса происходит вне време-

ни, и Логос так же вечен, как и Бог-Отец. Однако Логос (как и Нус) ниже Бога-монады, ибо есть только его следствие, порождение, энергия и образ, хотя это порождение и этот образ есть такое же необходимое свойство божественной природы, как «сияние — необходимое свойство света».

У Плотина следующая за Нусом ступень эманации есть мировая Душа, которая служит как бы образом Нуса, т. е. «образом образа». У Оригена в роли такого «образа образа» выступает рациональная структура мира и человека. «Логос, — пишет Ориген, — есть высочайшая истина — прообраз разумных существ, начало причин всех вещей, источник всех сил, образец, по которому сотворен мир. В нем план мира и идеи всего сотворенного. Все, что есть разумное и благое, — от него...» (Contr. Cels. III 34). И далее: разумные существа так же относятся к Логосу, как Логос к Богу-Отцу (In Ioan. II 2). Очевидное сходство с концепцией Плотина, особенно в пунктах вечного ипостасного порождения и ниспадающей иерархии образов, обязано, конечно, не прямому влиянию, а той философской среде Александрии, в которой формировались как Ориген, так и Плотин. Эта среда была преимущественно стойко-платонической.

Космогония Оригена — это креационизм, причудливо соединенный со стоицизмом и платонизмом. Мир творится Богом из ничего, так как в противном случае материя мира должна была бы быть совечной Богу, что недопустимо, во-первых, потому, что существование двух первых начал противоречиво; во-вторых, потому, что вечное существование материи было бы беспричинным и не имело бы логического основания. Однако сам процесс творения вечен, и Бог творил мир всегда. Если бы он когда-нибудь не творил, то не был бы и творцом, а это противоречило бы самому христианскому понятию Бога. Бог по своему понятию всемогущ и благ, но всемогущество осталось бы непроявленным и бездейственным, если бы не было творения. Наконец, Бог оказался бы непостоянным и изменчивым, если бы какое-то время он не творил, а потом стал творить мир. Если Бог всемогущ и всегда может сотворить мир и в силу того, что он благ, всегда хочет его сотворить, то это значит, что он всегда его и творит (De pr. I 2). Из аргументов Оригена с необходимостью следовало, что если мир и не вечен в том смысле, в каком вечен Бог (вечность, по представлениям того времени, совпадает с неизменностью), то он во всяком случае бесконечен во времени, не имеет ни временного начала, ни конца, т. е. практически вечен. Ориген, по-видимому, считал вполне совместимыми понятия творения и временной безначальности мира и действительно совмещал их в идее «вечного творения». Однако идея вечного творения выглядела слишком экстравагантно и еретично. Поэтому Ориген дополняет ее стоической идеей мировых циклов. Если большинство христиан, рассуждал Ориген, верят в начало и конец мира, то они правы, так как имеют в виду наш мир. Этот мир сотворен во времени и будет в какое-то время уничтожен. Но им не исчерпывается творческая деятельность Бога. И до нашего мира, и после него было и будет бесчисленное множество подобных миров (зонов), которые приходят и уходят, замещаясь последующими (De pr. III 4–5).

Понятие «вечное творение» он, кажется, относил только к материальному миру, ибо совершенно ясно говорил о бессмертии души и в то же время о ее сотворенности. Миры гибнут и творятся вновь; души, раз сотворенные, не гибнут никогда, но лишь претерпевают различные метаморфозы. Более того, в явном противоречии со своим учением о вечном творении, Ориген предполагает, что вначале были сотворены чисто духовные, бестелесные сущности,

а уже потом для них был создан телесный мир. Это предположение вносило существенное изменение в его космогонию, которая теперь выглядела так: созданные вначале чисто духовные субстанции были созданы совершенно равными, нравственно чистыми и одинаково счастливыми, иначе Бога следовало бы признать несправедливым. Они были наделены также и свободой, т. е. способностью выбирать между добром и злом. В числе этих духовных субстанций был и дух Христа. Первоначальное блаженство всех духов состояло в созерцании Бога и в единении с ним через любовь. Однако единение с высшим существом не есть состояние бездействия и покоя, но, наоборот, требует наивысшего напряжения энергии. Когда энергия ослабевала, духи отпадали от Бога. Говоря точнее, отпадение духов от Бога было вызвано неверным выбором, сделанным их свободной волей: творцу они предпочли творение, что символизировалось актом грехопадения. Предвидя эту ситуацию, Бог сотворил материю, чтобы, с одной стороны, остановить дальнейшее отпадение духов и полную их аннигиляцию (Бог — источник бытия, и отпадение от Бога есть путь в небытие), связав духи телами и как бы заморозив их; с другой стороны, чтобы наказать их воплощением за неверный выбор. Все таким образом воплощенные духи стали душами в павлинистско-гностицистском смысле.

Возвращение души в ее первоначальное духовное состояние есть, по Оригену, ее «развоплощение». С момента первого воплощения начинается оригеновский бесконечный круговорот миров и душ. «Так как эти конечные чувственные миры, — пишет Ориген, — вызваны к существованию вследствие известного состояния духов и так как эти духи никогда не будут лишены свободы, а следовательно, и возможности падения, то следует думать, что, как прежде этого мира были другие миры, так и после него тоже будут...» (De pr. III 4). Итак, материальные миры являются лишь придатками мира духовного, средством воспитания падших духов и возвращения их в нормальное бестелесное состояние. Отягченный плотью, каждый дух претерпевает в этом мире катартическое страдание, которым оплачивается его обратный путь на «родину». Поскольку же Бог, распорядитель духов, являет собой абсолютное милосердие, он не может допустить, чтобы изгнание духов было вечным; поэтому в конце этого мира должно наступить всеобщее возрождение, восстановление всего в первоначальное состояние, апокатастасис, когда все души, включая и душу дьявола, будут очищены, прощены и вернутся к единению с Богом. Но и после апокатастасиса духи останутся свободными, а потому все может начаться сначала.

С точки зрения формирования средневековой философии место Оригена достаточно почетно: он был мыслителем, начинающим собой историю христианской философской спекуляции, — мыслителем, у которого будут учиться Григорий Нисский, Ареопагит, Эриугена и многие другие.

Латинская апологетика. Особое место и особая роль латинской апологетики в истории западной христианской философии определяются следующими ее чертами.

Латинская апологетика не вышла на тот высокий уровень философской спекуляции, на который уже в III в. поднялась греческая апологетика в лице Климента и Оригена. Она была намного теснее связана с собственно римской, латинской, классической культурой. А поскольку эта культура дала свои наиболее прославленные образцы в области литературно-художественной и юридической, латиноязычные апологеты стали преемниками именно этого

направления, и в их апологиях преобладают гуманитарный и юридический аспекты.

Она черпала свои немногие философские понятия главным образом из трудов латинских, а не греческих авторов, таких как Цицерон, Варрон, Музоний Руф, Сенека, Апулей, в сочинениях которых преобладала этическая проблематика. Отсюда большой вес «практического» философствования по сравнению со спекулятивным, которое почти полностью отсутствует.

Она почти не обращалась к Филону и не имела в своем распоряжении филологически удовлетворительных и авторитетно одобренных латинских переводов Библии, что лишило ее возможности вплотную заняться экзегетикой, что без труда мог делать Ориген, имея текст Септуагинты и опираясь на авторитет Филона. Этим объясняется, что метод символической интерпретации фактически не был известен латиноязычным христианам вплоть до того момента, когда Иларий из Пуатье и Амвросий позаимствовали его у каппадокийцев.

Влияние латинских апологетов ограничивалось в основном западной частью империи, а в дальнейшем Западной Европой, тогда как влияние грекоязычной апологетики, особенно Юстина, Климента и Оригена, прямо или косвенно коснулось обеих частей средиземноморского мира.

Латинская апологетика составила вместе с латинской патристикой IV — V вв. непрерывную линию развития, соответствующую особенностям социально-политического и культурного развития латинского мира той эпохи.

Минуций и Тертуллиан. Первыми латиноязычными апологетами были Минуций Феликс (II в.) и Квинт Тертуллиан (ок. 160 г. — ок. 220 г.). Оба — из римской провинции Африка, оба — образованные в латинской манере ритори. Однако если сравнивать их с уже известными нам грекоязычными апологетами, то Минуций скорее может быть отнесен к типу мыслителей, подобных Юстину и Клименту, тогда как Тертуллиан будет больше напоминать Татиана и Теофила.

Минуций Феликс оставил нам одно-единственное произведение — диалог «Октавий». По своей форме «Октавий» подобен цicerоновским диалогам. Близок к классическим римским образцам он и по тщательности литературной отделки, и по видимой беспристрастности в изложении мнений противников. Но дух и содержание диалога уже христианские: поиск истины заканчивается принятием веры.

Выйдя, как и Минуций, из латинской риторической школы, где полновластно правил дух Цицерона, Тертуллиан в отличие от Минуция не воспринял ни цicerоновского отношения к философии, ни его высокой оценки просвещенного разума, хорошо усвоив лишь риторическую и литературную технику, которая сделала его сочинения образцом раннехристианской полемической литературы. В идейном отношении действительными учителями Тертуллиана были киники и стоики. Любопытно, что при полностью негативном отношении к античной философии Тертуллиан называет Сенеку «наш Сенека», и когда он против своей воли втягивается в философскую дискуссию, то почти всегда прибегает к стоико-киническим аргументам.

Оппозиция Тертуллиана современной ему цивилизации более глубока, чем у Татиана или Теофила. Он не только осуждает ее философские школы и ее нравственные ценности, но и близок к тому взгляду, что цивилизация вообще испортила и извратила человека, подавила его естественные положительные наклонности, надстроив над ними целый мир искусственных и неистин-

ных ценностей. Среди них — слишком изощренная философия, слишком изнеженное искусство, до крайности развращенная мораль и слишком аморальная религия. Выход из этого положения Тертуллиан видит в киническом опрошении и возвращении к естественному состоянию. Однако, по его мнению, достичь этого состояния простоты и естественности можно только через христианскую веру, самопознание и аскетизм.

Христианская вера, согласно Тертуллиану, отвечает требованию простоты, так как содержит в себе истину в уже готовом виде и потому не нуждается в доказательстве или проверке. Для ее принятия достаточно одного понимания, она, «научая, убеждает, а не, убеждая, научает» (*docendo persuadet, non suadendo docet*) (*Adv. Val.* 1). Задача всякого исследования, всякого познавательного поиска — найти нечто достоверное, во что можно было бы твердо верить (*De pr.* 10). Несчастьем язычников было то, что они всегда искали и никогда не находили. Они только стучались в двери истины, но не открыли их. Поэтому они не имели ничего твердого, а если в процессе исследования и нападали на истинный путь, то это бывало редко, случайно и ненадолго. Изыскание есть или отсутствие веры, или же ее утрата. Тот, кто уже нашел то, во что верить, не нуждается в дальнейшем исследовании. Из этих рассуждений следовали знаменитые обскурантистские формулы Тертуллиана: «Мы не нуждаемся в любознательности после Христа, не имеем нужды в исследовании после Евангелия»; «В отношении правила веры не знать ничего — это значит знать все» (*De pr.* 7; 14). Устанавливаемая здесь концепция чистой веры дает возможность понять и многие другие, на первый взгляд парадоксальные, утверждения Тертуллиана.

Для сторонника концепции чистой веры, каким был наш апологет, полностью исключалась какая бы то ни было интервенция философии в собственную сферу религии, но не исключалось применение философских средств для оправдания религии. По Тертуллиану, философия должна была навсегда расстаться со своей исследовательской и конструктивной функцией и сохранить за собой только функцию объяснительную. Но и эта последняя у Тертуллиана значительно сильнее ограничена, чем, скажем, у Климента Александрийского. Фактически Тертуллиан отвергал возможность аллегорической экзегезы. Споры о скрытом смысле библейских пассажей он считал бесполезным мудрствованием, «расстраивающим желудок» (*De pr.* 15) и ведущим чаще всего к ереси. Он предпочитал буквальное толкование, даже если оно противоречило самым элементарным требованиям логики. Если что-то превышает способности нашего понимания — это не означает, что оно само по себе абсурдно. Скорее, наоборот, любое утверждение откровения, кажущееся нам абсурдным, скрывает в себе глубочайшую тайну, заслуживающую тем большей веры, чем менее она тривиальна. Другими словами, откровение несоизмеримо с человеческими представлениями, и, чем более что-либо кажется в нем человеку непостижимым и невозможным, тем больше оснований верить в его божественное происхождение и трансцендентную истинность. Такова подоплека той курьезной сентенции, которая обычно ассоциируется с именем Тертуллиана: «Сын божий распят; мы не стыдимся, хотя это постыдно. И умер сын божий; это вполне достоверно, ибо ни с чем не сравнимо. И после погребения воскрес; это несомненно, ибо невозможно» (*De car.* 5). Исходя из подобных утверждений Тертуллиана, Средние века приписали ему также максимум: «*Credo quia absurdum est*» (Верую, ибо абсурдно) — максимум, которая вдохновляла теологов, выступавших в защиту концепции

чистой веры, против интеллектуалистических претензий так называемой рациональной теологии. Если эта максима и не была заявлена самим Тертуллианом, она все же вполне соответствовала его действительному кредо, и не только теологическому, но и общемировоззренческому.

Вместе с современными ему киниками Тертуллиан считал, что в развращенном и искусственном языческом мире искра истины все еще сохранялась только в глубинах инстинктивной природы человека, и особенно в душе неангажированного простонародья; что культура есть как бы болезнь, освобождаясь от которой человечество возвращается к своему нормальному, естественному состоянию — состоянию здоровых инстинктов и трезвой рассудительности. Однако это естественное состояние Тертуллиан мыслит уже не столько как киник, сколько как христианский теолог. В этом отношении характерно его сочинение «О свидетельствах души».

По его мнению, природная, не приобщенная к культуре душа человека есть христианка. Ей прирождены основные христианские истины, так как она есть творение и образ Бога. Так что путь к христианской вере проходит не только через откровение, но и через самопознание и свидетельства души. «Эти свидетельства души, — пишет Тертуллиан, — тем более заслуживают доверия, что они, как правило, просты. Простота делает их общенародными, а чем более они народны, тем более всеобщы; всеобщность доказывает их естественность, а значит, в определенном смысле божественность» (De test. 5). Все, что изобрели философы и поэты, ниже свидетельств «естественной христианской души», поскольку душа «старше слова» и поскольку «человек предшествует философу и поэту». «Пусть лучше человек начнет прислушиваться к голосу своей души, и тогда истинный Бог не будет ему неизвестен» (Там же. 2). Чем более душа естественна, чем ближе она к природе, тем более она расположена к принятию христианской веры, ибо «природа есть учитель, душа — ученица. Бог же есть учитель самого учителя» (Там же. 5). Именно поэтому, считает Тертуллиан, Христос избрал для своей проповеди не софистов и философов, а простых рыбаков. По той же причине «те, кто неумудрен и прост, больше годны для обращения, чем те, кто побывал в школах и библиотеках» (Там же. 1). Девственная, неискушенная душа помимо того, что она в самой себе содержит зачатки христианских установок, имеет для Тертуллиана еще и то достоинство, что, будучи наивной, она легко принимает веру без доказательств и тем самым наилучшим образом удовлетворяет его концепции чистой веры.

В общем, Тертуллиан, будучи идеологом больше, чем философом, чаще мыслит в категориях «прогрессивного» и «реакционного», чем в категориях истинного и ложного. Его взгляд на античную философию проникнут провиденциализмом (глубоко партиен): какова бы ни была эта философия сама по себе, она должна быть отвергнута уже потому, что (как показал отрицательный опыт гностицизма) она несовместима с христианским учением — единственным учением, которому, по мнению Тертуллиана, принадлежало историческое будущее. «Что общего, — пишет Тертуллиан, — у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?..» (De pr. 7). Таким образом, в своей критике античной философии и даже гностицизма Тертуллиан ставил основной задачей не опровержение этих учений, а отмежевание от них.

В учении о познании Тертуллиан близок к стойко-киническому сенсуализму. Рационалистический платонизм, противопоставляющий чувственность и разум, увел гностиков с истинного пути, поэтому он неприемлем (De

ап. 18). Чувства и разум неразрывно связаны между собой и суть только две стороны одного и того же познавательного процесса; та же самая душа действует и в мысли, и в чувстве, понимая то, что она чувствует, и чувствуя то, что она понимает. С другой стороны, разум есть как бы продолжение чувства, распространение его с вещей видимых на невидимые. Так что разум и чувство отличаются не по природе, а только по предмету (Там же). Чувства, а следовательно, и продолжающий их здравый природный рассудок безошибочны, ибо даны человеку Богом (Там же. 17). Через них человек получает верные сведения о мире, Боге и самом себе. Особое значение имеет самопознание, ибо оно дает ключ к познанию всего остального. Человек есть как бы малый мир, в глубинах которого заключены все тайны бытия. Поэтому он должен прежде всего прислушиваться к голосу внутреннего чувства, к тем импульсам, которые исходят из не поддающейся рациональному учету, неисчерпаемой сферы подсознательного, смыкающей человека с миром природы и через природу с самим творцом (ср. *De test.* 2). Характерное для Тертуллиана непомерное доверие к внутреннему чувству, к инстинктивным «свидетельствам души» закономерно привело его к монтанизму, где господствовал дух профетизма и экстазма.

Теология и христология Тертуллиана типичны для эпохи апологетов. Бог мыслится как творец, абсолютное благо и вечность. Его сущность непостижима для ограниченного человеческого разума. Но его существование и некоторые проявления могут быть установлены из анализа его творения, т. е. природы, и особенно человеческой природы. Так, единство природы указывает, что существует только один Бог. То, что Бог сотворил мир, указывает на его благость. Кроме того, свойства единства и благости вытекают из самого понятия Бога как существа наивысшего. Бог есть чистый дух, но этот дух материален, телесен. Тертуллиан не может представить себе существование нематериального. Он даже отождествляет понятия «быть» и «быть телом»: «То, что не есть тело, есть ничто. ...Все существующее имеет тело. Нет ничего бестелесного — разве только то, что вообще не существует». Отсюда: «Кто будет отрицать, что Бог есть тело, даже если он есть дух?» (*De ap.* 6). В своем отвержении имматериализма Тертуллиан часто одобрительно ссылался на стоиков. Но еще больше к этому располагало его буквальное прочтение Писания, которое он считал единственно верным. Следуя букве Писания, он надеялся своего Бога даже глазами, руками и ногами, хотя и приписывал им особую природу (*Adv. Marc.* II 6). Возможно, что избрание Тертуллианом кинизма и стоицизма в качестве мировоззренческой опоры было связано в том числе и с тем, что дух их философии был наиболее близок наивно натуралистическому мировосприятию Библии. В конце концов, только Библия имела для него значение абсолютного авторитета. «Что там написано, — заявлял он, — не может не быть» (*De earn.* 3).

Христология Тертуллиана примечательна тем, что он впервые в латинской литературе вводит понятие тринитарных лиц, «персон» (*personae*) (*Adv. Pr.* 18). Его тринитарная схема, как и у других апологетов, иерархична: Бог-творец сначала существует один, содержа в себе потенциально Логос как свое мышление и Св. Дух как свою благость. Затем, пожелав сотворить мир и делая инструментом творчества свою мысль, Бог персонализирует Логос, т. е. дает ему личное существование. Впоследствии, желая спасти заблудшее человечество, он персонализирует также и Дух, исходящий от него через его Сына — Логоса-Христа. Бог — корень, Сын — растение, Дух — плод (Там же.

4 — 6). Единство трех лиц понимается Тертуллианом в духе субординационизма II — III вв. как единство происхождения от общего корня.

Космология почти не интересовала Тертуллиана; скорее всего он представлял себе строение мира в соответствии с мнениями популярной философии, а его происхождение — в соответствии с Библией. Конечно, Тертуллианов мир всецело телесен и сотворен из ничего. Значительно больше внимания он уделяет вопросам антропологии и психологии и в этом приближается к своему африканскому соотечественнику Августину, который высоко оценивал Тертуллиана, но не одобрял его «материализма». Человек, согласно Тертуллиану, есть единство души и тела. Тело приводится душой в движение; душа выражает себя через телесные проявления. Вместе с тем в соответствии с общей концепцией Тертуллиана сама душа телесна. Иначе было бы невозможно объяснить психофизическое взаимодействие. Подобное может восприниматься только подобным. Душа может чувствовать состояние внешнего тела и воздействовать на него (управлять им) только потому, что она сама есть тончайшее тело, как бы разлитое по всему человеческому организму и придающее ему форму. Ослабление этой формообразующей функции души приводит к деформации физического тела человека. Телесность души доказывается, по Тертуллиану, также тем, что дети наследуют не только физические признаки своих родителей, но и душевные. Кроме того, — и это для Тертуллиана, по-видимому, главное, — телесность души подтверждается Библией: «Душа Лазаря не наслаждалась бы прохладой, а душа богача не страдала бы от жажды в пламени, если бы они были бестелесны» (De ap. 6). Считая душу телесной, Тертуллиан вместе с тем настаивал на ее бессмертии, которое он оправдывал неразложимой простотой души.

Этико-социологическая концепция Тертуллиана — одна из наиболее влиятельных частей его наследия. Многие из того, что мы встретим потом в этике и «теологии истории» Августина, было уже намечено Тертуллианом. Это относится прежде всего к Августинову учению о «двух градах», которое, хотя и в более остром эсхатологическом оформлении, было развито в Тертуллиановых работах. Учение Тертуллиана, о котором идет речь, соединяло в себе ряд идей, которые были усвоены палеохристианством и нашли наиболее четкое выражение в Посланиях Павла. Таковы идеи предызбранности христиан и предопределенности исторической миссии церкви, а также идея идеологической непримиримости мира христианского и мира языческого при допустимости определенного экономико-политического конформизма. К ним добавлялись эсхатологические идеи, близкие Апокалипсису, среди которых главную роль играло представление о наступающем конце мира и ожидаемом Страшном суде. Сумма этих идей была тем мерилom, которым Тертуллиан измерял историю, современную ему и будущую эпоху.

Историческая роль первых латинских апологетов различна. Минуций Феликс с его «философским» отношением к христианству и довольно почти-тельным отношением к Античности явился родоначальником более гуманистического и более умеренного направления западной христианской мысли. За ним пойдут те, кто будет признавать Платона и Цицерона своими учителями и применять их понятия к своим богословским построениям. Напротив, Тертуллиан будет учителем радикалов и прагматиков. Его безапелляционное осуждение всего античного и негативное отношение к культуре вообще найдут сочувствие у тех, кто в период наступающего варварства будет искать подходящие формы адаптации христианства к новым, «внекультурным»

условиям. Тогда провиденциалистское оправдание истории потребует ответа на вопрос: а является ли вообще столь высоко вознесенная Античностью «культура» достаточно важным компонентом исторического прогресса? И «практически» мыслящие Отцы Церкви, такие как Иероним и Августин, ответят вслед за Тертуллианом: «Нет, не является!»

Классическая патристика. Патристику второй половины IV — первой трети V в. можно в определенном смысле назвать классической. В указанный период, совпадающий со временем окончательной победы церкви над язычеством и превращения ее во влиятельную, если не основную политическую силу греко-римского общества, формируется тот мировоззренческий и теолого-догматический стандарт, по которому, образно говоря, будут мерить себя христианские идеологи Средних веков. Формирование этого стандарта более всего связано с именами семи так называемых Учителей Церкви: Афанасия Александрийского, Василия Кесарийского, Григория Назианзина и Григория Нисского — на греческом Востоке и Амвросия Медиоланского, Иеронима Стридонского и Аврелия Августина — на латинском Западе. К латинским «учителям» добавляют кроме названных Григория Великого, жившего полтора века спустя, — добавляют скорее всего для равновесия с четверкой греческой.

Одной из важнейших характеристик патристики IV — VI вв. является усвоение ею большого числа неоплатонических идей. Это и учение об эманации, учение о восхождении к Единому, о божественном озарении, о свободе и предопределении, о нематериальности души и многие другие.

Приступая к разработке нового всеобъемлющего мировоззрения, классики христианской теологии брали за основу тексты Ветхого и Нового Заветов. Они полностью разделяли отношение к библейским текстам, свойственное Филону и Оригену, и видели свою главную задачу не в теологическо-философском творчестве, а в извлечении уже готовой теологии и философии из Священного Писания. Однако на деле это субъективное намерение христианских богословов, как и у Филона или Оригена, никогда не совпадало с реальной практикой, и их работа по извлечению теологии и философии из Писания неизбежно превращалась в «писание» теологии и философии христианства.

Из трех каппадокийских theologов влиянию неоплатонизма меньше других подвержен Василий Кесарийский (Великий), сильнее — Григорий Назианзин (Богослов), всецело — Григорий Нисский. Отсюда и их различное отношение к символической экзегезе, метод которой был до тонкостей разработан в школе неоплатоников применительно к сакральным языческим текстам: первый предпочитает ей буквальное толкование, второй считает ее одним из возможных способов толкования, третий — единственно верным способом.

Василий Кесарийский (331 — 379 гг.), как и его соратник и друг Григорий Назианзин, получил образование в двух тогдашних центрах средиземноморской философской культуры: сначала в «христианской» Кесарии Каппадокийской (которую Григорий называл «столицей наук»), а затем в «языческих» Афинах, где в то время господствовал дух академического эклектизма. Обучение в Афинах оставило свой глубокий след в мировоззрении обоих мыслителей, что выразилось, прежде всего, в почтительном (в случае Василия) и даже восторженном (в случае Григория) отношении к греческой словесности и философии. Василий был автором специального сочинения

«Юношам о том, как нужно читать книги язычников», где он, призывая к широкому привлечению языческой культуры для христианского образования, предостерегал в то же время против некритического ее использования. Принципом отделения «пшеницы от плевел» в античном наследии должен быть, по Василию, принцип согласия с Писанием. Так, высказывания платоников о «едином отце», демиурге, о душе и теле, о ступенях добродетели и т. п., поскольку они не противоречат Писанию, похвальны и поучительны. Наоборот, их же высказывания о вечности мира, природном бессмертии души и метемпсихозе должны быть отброшены, как противоречащие содержанию Писания.

Сам Василий дал пример такого использования языческой учености в своей работе «Гомилии на Шестоднев», представляющей собой популярный натурфилософский комментарий на первую главу библейской Книги Бытия, в котором автор привлекает в апологетических целях большое количество сведений из современного ему естествознания, философии, а также (что весьма показательно) из астрологии и «герметических» наук. Главным философским авторитетом служит Василию неоплатонически прочтенный «Тимей».

Все сущее делится Василием на несотворенное и сотворенное. Несотворенным является только Бог в трех своих ипостасях. Бог вечен, безначален, неизменен, сверхразумен, а потому и непостижим в своей сущности. Он есть чистый дух и чистая трансцендентность. Но вместе с тем он есть прообраз и демиург всего существующего, а поэтому о нем можно косвенно судить по его произведению. Он есть также тот предел (предельная высота), к которому устремляется творение на пути к совершенству и исполнению своего назначения («третье небо» апостола Павла). Все сотворенное сотворено Богом из ничего, из небытия. Двойственное происхождение всего сотворенного «из ничего» и «от Бога» определило единство во всех видах пассивного (материя) и активного (форма) начал. Поскольку же пассивное есть лишь обратная сторона активного, как тень — обратная сторона света, постольку материя в смысле чистой пассивности («первая материя» аристотеликов) не имеет действительного существования, а материю как уже оформленную, как совокупность телесных вещей («вторая материя» аристотеликов) следует считать происходящей от Бога. По мнению Василия, Бог не творит сначала материю вообще, а потом из нее конкретные виды тел путем наложения формы; он творит сразу конкретные индивидуальные вещи, заключающие в себе пассивный и активный принципы, из этих вещей и состоит весь мир. Таким образом, Василий отбрасывает платоновское положение о совечности материи Богу.

Все сотворенное делится Василием на временное и вневременное. Сам акт творения, о котором говорит Библия, — вневременной акт. Приводя первые слова Писания: «Вначале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1,1), Василий подчеркивает, что «вначале» (ἐν ἀρχῇ) как раз и означает, что не во времени (ἐν χρόνῳ), ибо «начало» не есть даже малейшая частица времени, оно вне его (Нех. I 6). Время же, подобно вечности, в известном смысле безначально; оно не имеет начала в себе самом (Там же. IX 2). Имея начало в божественном акте творения, оно есть лишь форма существования определенного рода сотворенных вещей, а именно вещей чувственных, видимых. Мир временных чувственных вещей, который Василий отождествляет с земным миром, ограничен «небесной твердью» (первым небом в терминологии каппадокийцев),

за которой помещается область вневременного сотворенного, простирающаяся вплоть до границы чисто духовного бытия, — второе небо. Здесь, между первым и вторым небом, сосредоточены хотя и материальные (вещественные), однако невидимые и лишь умопостигаемые существа, которые нетленны, а потому и не подвержены законам времени. Это область вневременного материального света, из которого состоят тела высших сотворенных существ: ангелов и праведных душ. Этот невидимый умопостигаемый свет представляет собой образ и отражение вечного и непостижимого света божественного и прообраз чувственного света земного.

Вместе с тем через посредство этого «срединного» света осуществляется «просвещение» человека, возвышение его до того статуса, в котором он был первоначально создан Богом, ибо, согласно Василию, человек до грехопадения являл собой существо чисто интеллигивельное, световой субстанции (где свет — разум), подобное ангелам, в чем и выражалось его указанное в Библии подобие Богу. С грехопадением человек лишился своего первоначального статуса и был низвергнут в мир чувственного бытия. Тем самым человек утратил свое подобие Богу, сохранив, правда, в себе образ Бога в виде принадлежащего ему разума. В соответствии с этой доктриной предназначение человека, а следовательно, и главная задача этики — возвращение человеком утраченного подобия Богу, или богоуподобление, которое достигается, во-первых, через очищение (катарсис) души от чувственных страстей и привязанностей (что возвышает человека до первого неба, высвобождая от оков времени); во-вторых, просветлением или озарением души мудростью, гносисом, т. е. интеллигивельным светом божественных истин (так достигается второе небо); наконец, в-третьих, устремлением души к самому источнику ее существования и блаженства как к высшему предмету ее любви, — устремлением, уже не поддающимся рациональному учету и приводящим ко всевозрастающей степени богоуподобления (достижение третьего неба).

Григорий Назианзин (Богослов) (ок. 330 — 389 гг.) вращается в кругу тех же проблем, что и Василий, однако решает их хотя и не столь обстоятельно, но с большим диалектическим мастерством, шире, чем Василий, привлекая неоплатоническую технику. Он автор 45 речей, из которых пять, называемых «теологическими», служат основой для реконструкции его философских взглядов. Кроме того, от него дошли гимны и послания. Из трех каппадокийцев он самый поэтичный и самый красноречивый. Его речи сравнимы с речами Иоанна Златоуста.

Одной из главных проблем, которых Григорий Назианзин касается в своих речах, была ставшая к этому времени в христианстве уже традиционной проблема соотношения веры и разума. Григорий ставит человеческий разум и светскую образованность весьма высоко. Свои познания, полученные в афинских школах, он рассматривает как величайший после христианской веры дар судьбы. Как и его предшественники — александрийцы, Григорий считает мудрость христианскую прямой наследницей мудрости языческой (Ог. 43, 11). Особенно близки к христианству, разумеется, платоники, которые «лучше всех рассуждали о божестве» (там же 21, 5). Однако разум ограничен, и это проявляется уже в отношении вещей, ближайших к нам. Тем более ограничен он в исследовании вещей божественных. Поэтому, чтобы не отклониться от «правильного мнения» (ортодоксии) и не впасть в ересь, разум должен опираться на веру как на свое основание. Вера же означает безоговорочное принятие авторитета Священного Писания и авторитета

церкви, так как последняя является единственным носителем Священного Предания. Правда, эта опора на авторитеты не означает изгнания разума из теологии. Она означает лишь ограничение спекулятивной функции разума (философии) задачей изъяснения, истолкования божественного слова (теологии), заключенного в Писании и Предании.

Согласно Григорию, слово Писания в своем буквальном значении лишь отчасти выражает тот смысл, который вкладывает в него сам Бог и который соответствует божественному Слову-Логосу. Смысловая структура Библии многослойна и соответствует многослойной структуре самого бытия. Все то, что охватывается содержанием Библии, подразделяется на четыре класса предметов: 1) то, что в действительности не существует, но выразимо в человеческом языке; 2) то, что существует в действительности, но в человеческом языке невыразимо; 3) то, что и не существует, и невыразимо; 4) то, что и выразимо в человеческом языке, и существует в действительности (Ог. 31, 22).

К первой категории вещей относятся все имеющиеся в Библии натуралистические и антропоморфические описания божественного. Будучи в буквальном значении неистинными, они рассчитаны на восприятие чувственного, плотского человека, способного воспринимать пока только тень от истины, а не ее саму. Так что Ветхий Завет, насыщенный чувственными образами, имеет дело чаще всего с тенями реальности, хотя эти тени все же суть тени реальности подлинной, а поэтому, пусть превратно, эту реальность отражают. Ко второй категории относится все то, что остается как бы за строкой библейского текста, поскольку оно невыразимо в доступном для человека языке и непостижимо для человеческого разума. Это трансцендентная сущность Бога, приблизиться к которой можно лишь путем отрицательных определений (апофатическая теология). К третьей категории относится «ничто», из которого Бог сотворил мир. О нем ничего нельзя сказать, ничего помыслить, ибо его просто «нет». К четвертой относятся те вещи, которые существуют именно так, как о них говорит Библия (в буквальном, «историческом» смысле). Эти последние и являются единственно адекватными предметами рационального постижения. К таким «буквально истинным» высказываниям Библии относятся, прежде всего, слова, сказанные Богом Моисею: «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14). Это утверждение веры о том, что Бог есть бытие (*οὐσία*), должно стать отправной точкой для рациональной дедукции.

В дедуктивной, или «рациональной», части своей теологии Григорий и терминологически, и по существу близок к неоплатоникам. Он называет Бога Единым, ангелов — «умами» (нусами); рассуждает об умопостигаемом и чувственном мирах соответственно как о первообразе и образе, свете и тени; говорит о свете мудрости, изливающемся из Бога и возвращающемся через посредство человека к своему источнику. Все сущее он подчиняет неоплатоническому тройному ритму (*μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή*), а сущность Единого объявляет непостижимой для разума, сверхразумной.

Правда, все эти и другие заимствования Григория у неоплатоников не могут затушевать фундаментального различия этих учений. Дело в том, что неоплатоническое Единое, будучи последней основой всей реальности, принадлежит самой этой реальности, как центр круга принадлежит кругу, тогда как Единый Григория Назианзина помещается вне мира, или, лучше сказать, над миром, как точка, помещенная над плоскостью круга. Свет, изливающийся от Единого, в первом случае есть свет изнутри мира, во втором — потусторонний свет. Единое неоплатоников превышает разум, а это означает для них,

что о нем не может быть высказано вообще никаких положительных предикатов: где кончается разум, там наступает полное безмолвие, бессловесность. У Григория же и там, где кончается разум, еще есть место для слова, а именно для «слова» Священного Писания. За пределами разума лежит еще вера. Библейское учение о Боге-Отце и Боге-Сыне, о троичности единого Бога, о рождении Бога и воплощении, вообще об «именах божьих», относящихся к первичной природе Бога, — это область, запредельная разуму, но все еще область логоса, слова, хотя, если можно так выразиться, область трансцендентного логоса, логоса чистой веры, неизвестного неоплатоникам.

Последний из каппадокийцев, младший брат Василия Великого — **Григорий Нисский** (IV в.), пошел в направлении ассимиляции неоплатонизма еще дальше. Его сочинения — «Жизнь Моисея», «Апология Шестоднева», «Диалог о душе и воскресении», «Гомилии на Песнь песней», «О сотворении человека» и другие — представляют собой пример сугубо символического и мистического толкования Писания или даже пример своеобразной мистической философии, увязанной в узловых пунктах с Писанием. В библейских сказаниях Григорий Нисский усматривает параболы о человеческой душе: о ее отпадении от Бога и возвращении к нему, о путях познания божественного и непознаваемости самого Бога.

Вразрез с церковной традицией (которая устанавливала своеобразный «реализм» в воззрениях на тело и физическую реальность) Григорий Нисский значительно сильнее других каппадокийцев настаивает на феноменальности, неподлинности или даже иллюзорности чувственного бытия. С его точки зрения, путь к истинной реальности проходит через преодоление этой иллюзии: душа, достигшая понимания того, что феномены чувств не имеют самостоятельного, субстанциального, существования и являются лишь эпифеноменами божественных энергий, движется в направлении истинной реальности. Абсолютная полнота реальности заключается в божественной сущности, где эта полнота и бесконечность сочетаются с абсолютной простотой. Это делает сущность Бога непостижимой, ибо простота сообщает ей нерасчлененность, а поэтому неопределенность; бесконечность же делает ее неохватной, тогда как познание всегда есть определение и схватывание. Поэтому все мыслимое о Боге должно экстраполироваться в бесконечность (In Cant. 5). Отсюда невозможность выразить сущность Бога в понятии и слове, на чем Григорий настаивает в своей полемике с Евномием (Contr. Eun. III). В «Жизни Моисея» он говорит о том, что человеческое знание о Боге может состоять лишь в незнании его и что все попытки воспроизвести образ истинного Бога суть не что иное, как попытки сотворения кумира, осужденные Писанием (De vit. 4).

Однако реальность, заключенная в Боге, в акте творения переходит на мир в форме божественных энергий, служащих положительной основой всех явлений этого мира. В отличие от сущности, божественные энергии познаваемы, поскольку они запечатлены в мировом строе. Однако познание энергий, как считает Григорий, ничего не дает для познания сущности Бога. По произведению художника можно судить лишь о его таланте, знании, навыке, т. е. о его потенциях, задатках, силах, но отнюдь не о его сущности. Так и по энергиям, наполняющим творение, можно судить лишь о потенциях и силах творца. Поэтому такие имена Бога, как премудрый, благой, всемогущий, судья, спаситель и т. п., суть имена не его сущности, а его потенций, возможностей, сил (In Cant. 1).

Божественные энергии и силы одноименны, но первые составляют только часть последних. Поэтому если энергии познаваемы, то силы, или атрибуты, которых бесконечное множество, частично открытые в энергиях, познаваемы лишь отчасти. Правда, и сама совокупность энергий, реализованных в творении, хотя она и конечна, не может быть вполне охвачена разумом в силу его ограниченности.

Сотворенный Богом мир у Григория во многом подобен своему творцу: все существующее есть единство сущности, потенций и энергий. Все вещи и события были созданы Богом сразу, в едином вневременном акте, однако только в потенциальной форме, в форме «сперматических логосов», семян, содержащих в себе скрытую энергию и, так сказать, программу будущего развития. Затем все это множество семян последовательно, каждое в свое время, естественным путем и без дополнительного вмешательства Бога развивается во все явления, которые составляли, составляют и будут составлять мир (PG 44, col. 77D). Творение и дальнейшая эволюция (развертывание семенных начал) мира происходят под опекой провидения, и совокупный мировой логос, т. е. совокупность всех потенций всех вещей, изначально содержится в божественном Логосе, им познается и предопределяется. Поэтому каждая реализованная вещь осуществляет определенную цель в божественном плане. Человек в этом провиденциальном плане выполняет особо почетную и ответственную функцию: он посредник (μεθόριος) между миром природы и Богом; через его посредство все вещи возвращаются к единению с Единым (De opif. 8).

Дело в том, что, согласно Григорию, человек, с одной стороны, есть существо чувственного, физического мира, однако такое, в котором вся совокупность потенций этого мира достигает последней своей реализации: он есть венец этого мира, «плод его семени», мир в своей осуществленности; он есть микрокосм, в котором как бы в снятом виде содержится макрокосм. С другой стороны, человек по своей первичной генеалогии и последнему предназначению есть гражданин мира высшего, сверхчувственного, интеллигибельного, изгнанником которого он стал в результате грехопадения. Вместе со своим телом и чувствами он принадлежит первому миру (традиционно ограниченному первым небом), а вместе со своим разумом — второму миру (второму небу). И тем не менее человек един: он не есть ни только разумная душа, ни только тело, но душа и тело вместе. Поэтому возвращение человека на свою «небесную родину» предполагает своего рода искупление тела, а вместе с ним (как микрокосмом) и всего чувственного мира. В космическом масштабе такое искупление осуществляется в крестной жертве Христа, в случае индивидуального человека — в церковных таинствах и нравственном катарсисе.

Возвращение человека из падшего состояния в состояние первозданной чистоты, которое одновременно есть восстановление в человеке чистоты затемненного грехопадением божественного образа, начинается с катарсиса и переориентации воли с чувственного на интеллигибельное. Через катарсис душа возвышается до первого неба, за которым открывается область умственного света. Сбросив прежние телесные покровы, которые были тяжелее ее самой и влекли ее вниз, и облачившись в одеяния из света, которые в силу своей легкости влекут ее вверх, душа человеческая возвращает себе первозданный вид, т. е. образ Бога, и через просветление достигает второго неба. Очищенная и просветленная душа постигает, что все реальное в этом мире реально настолько, насколько оно причастно божественной реаль-

ности, что красота чувственных вещей есть лишь отблеск истинной, умопостигаемой, красоты и что вещи этого мира служат лишь символами, по которым душа должна узнавать их создателя (In Cant. 6, 11).

Природа души — это свет, умственный свет, т. е. свет познания (гносиса). Поэтому, достигнув «второго неба», душа обретает адекватную себе стихию. Однако на этом не заканчивается ее восхождение: она стремится на третье небо, в сферу сверхразумного божественного, к источнику интеллигибельного света, который сам — вне области интеллигибельного. При приближении к этому источнику свет становится таким ярким, что уже более не просветляет, а ослепляет, становится мраком для души, и душа вдруг оказывается перед пропастью.

Дальнейшее восхождение души происходит не с помощью гносиса, простирающегося лишь до познания божественных потенций, или сил, но не сущности, а с помощью эпигносиса (ἐπίγνωσις) — сверхзнания, совпадающего с верой, ведущей к любви и единению с Богом. Через эпигносис, или веру, душа достигает третьего неба, где она восстанавливает в дополнение к образу еще и подобие Бога, т. е. становится богоподобной. Однако и на этом процесс восхождения не заканчивается, он продолжается до бесконечности, ибо разрыв между душой и Богом бесконечен. Сближение, всевозрастающее единение с Богом есть для души «экстаз», выход за пределы самой себя, преобразование ее сущности, ибо по природе душа не является божественной, но лишь богоподобной. Этот экстаз есть экзальтация любви и «трезвое упоение». Бог, все больше раскрывая душе свои совершенства, все более влечет ее к себе и, оставаясь всегда непостижимым, возбуждает в ней еще больше жажды (In Cant. 2).

Символическим повествованием о движении души к Богу, о не поддающейся рациональному учету ненасытной любви к нему служит для Григория библейская Песнь песней. В своем комментарии на Песнь песней Григорий дал классический образец христианского мистицизма, который, имея много общего с мистицизмом античным, прежде всего неоплатоническим, отличался от последнего тем, что был фидеистическим мистицизмом. Выход за пределы рационального, познаваемого — эпигносис — означал для неоплатоников прямое слияние (хотя и всегда незавершенное), единение со сверхразумным Единым (ср. Enn. V 3), и более ничего; для каппадокийцев же он означал прежде всего сверхрациональную веру.

Итак, в каппадокийской школе был осуществлен первый вариант всестороннего синтеза христианской идеологии и догматики с неоплатонической философией. Это был восточный, греческий вариант, повлиявший более всего на судьбу именно восточной — византийской и палестинской — христианской мысли. Прямое влияние каппадокийцы оказали на Псевдо-Дионисия, а через него на Максима Исповедника и всю позднейшую «диалектическую» традицию в византийской теологии. Восточная христианская мысль навсегда сохранит характерный для каппадокийцев интерес к проблеме образа (εἰκόν) и символа. Этот интерес станет чуть ли не основным в период иконоборческого движения. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что первоисточником этого интереса было не столько известное место в Библии (Быт. 1, 26), сколько неоплатонизм. Сохранится на Востоке и свойственный каппадокийцам интерес к проблемам онтологии: учение об иерархиях сущего, ангельских чинах, тройственных небесах. К каппадокийцам восходит и Дионисиево деление всей теологии на катафатическую (утвердительную), апофа-

тическую (отрицательную) и символическую. При этом вопросы апофатической и символической теологии займут на Востоке едва ли не центральное место. Проблемы этики, психологии и теории познания, равно как и проблемы философии истории, занимают у каппадокийцев, а вслед за ними и у других византийцев подчиненное положение или, во всяком случае, положение, не идущее ни в какое сравнение с тем, которое они занимают у латинских theologов, в особенности у Августина. И в этом основное различие средневековой мысли Востока и Запада.

Аврелий Августин («блаженный» у православных, «святой» у католиков) — крупнейший философ и теолог древнего западного христианства, Отец и Учитель Церкви. Родился в северной Африке, в нумидийском г. Тагасте, в 354 г. (Нумидия была тогда провинцией Западной Римской империи). Начальное образование получил в Тагасте и Мадавре, затем для завершения образования отправился в Карфаген (370 г.), где обучался риторике. В 372 г. от внебрачной связи, которая продолжается последующие 14 лет, у него рождается сын, Адеодат. С 374 г. Августин начинает сам преподавать риторику, сначала в Карфагене, а затем, после переезда в Италию, в Риме (383 г.) и Милане, называвшемся тогда Медиолан (384 — 387 гг.). В 386 г. с ним происходит духовное преобразование («обращение»), и Августин становится верующим христианином; в 387 г. он принимает крещение и посвящает себя духовному служению. Покинув Медиолан, он решает навсегда возвратиться в Африку, но по пути на несколько месяцев задерживается в Риме, где умирает его мать, святая Моника, христианка, горячо любившая сына и всегда желавшая видеть его христианином (отец Августина Патриций был язычником, крестившимся только перед смертью, а сам Августин был с детства «оглашенным», т. е. допущенным в церковь, но не посвященным в таинства). Незадолго до смерти святой Моника между матерью и сыном состоялась мистическая беседа об ожидающем душу вечном блаженстве. В 388 г. Августин возвращается в Африку, где вместе с родственниками и друзьями, обратившимися вместе с ним в христианство, устраивает монашеское общежитие в родном Тагасте. Позднее он переселяется в приморский город северной Африки Гиппон, где ему присваивают сан пресвитера, а затем, в 395 г. он посвящается в епископы Гиппона. В этом городе протекает вся его дальнейшая деятельность, отмеченная заботой о пастве, борьбой за единство церкви и неустанным литературным творчеством. Умер Августин в 430 г. в момент осады Гиппона вандалами Гейзериха.

В духовном развитии блаженного Августина особое значение имели следующие события. В 19-летнем возрасте, изучая Цицерона как ритора, он натолкнулся на его философский диалог «Гортензий» (ныне почти утраченный), в котором Цицерон вдохновенно призывал читателей посвятить себя целиком философии и мудрости, каковые по его убеждению только и могут привести человека к желанному для него счастью. Прочтение этого диалога вызвало в душе Августина большое смятение, и после этого он уже никогда не утрачивал интереса и любви к философии. В поисках мудрости он тогда же обратился к Библии, но встретив в первых же ее книгах много, как ему тогда казалось, несообразного, он доверился критикам Ветхого Завета манихеям, с которыми потом поддерживал тесные отношения девять лет, вплоть до прибытия в Медиолан. Разочарование в дуалистической манихейской теории началось еще в Карфагене, особенно после беседы с известным тогда манихеем Фавстом, против которого позднее Августин напишет огромный трактат.

По прибытии в Рим его скептические настроения усиливаются под влиянием чтения книг Цицерона об «академиках», последователях Аркесилая и Карнеада. Августин отрекается от манихейства и остается некоторое время «скептиком». Однако, оказавшись в Медиолане и встретившись со знаменитым христианским проповедником и теологом св. Амвросием (также Отцом Церкви), который толковал Библию с помощью средств неоплатонизма, Августин вышел из состояния скепсиса и вновь заинтересовался христианством. Этому способствовало и предпринятое им в это время самостоятельное изучение книг неоплатоников (некоторых трактатов Плотина в переводе Мариа Викторина и, возможно, каких-то работ Порфирия), которые убедили его в духовности Бога и нематериальности души, а также в том, что зло несубстанциально. Окончательно поверить в истинность христианского учения помогли ему чтение «Посланий» апостола Павла, наиболее философического из всех апостолов, и рассказы о жизни христианских отшельников. Обо всем этом Августин подробно рассказывает нам в своей «Исповеди». После «обращения» и в ожидании крещения он вместе со своими близкими уединяется на вилле одного из своих миланских друзей, где сочиняет ряд философских диалогов, в которых развенчивает скептицизм, доказывает неколебимость истины и то, что нельзя быть блаженным без веры в Бога. В большинстве случаев аргументация этих и близких к ним по времени сочинений — чисто философская, хотя ссылки на Священное Писание уже имеются (см.: «Против академиков», «О порядке», «О блаженной жизни», «Монологи», «О музыке», «О свободной воле» и другие). В дальнейшем конфессиональный и богословский элементы в произведениях Августина усиливаются. Все большее место занимает полемика с религиозными оппонентами: манихеями, донатистами, затем — пелагианами. Труды, посвященные критике этих и других сект, составляют около трети собрания сочинений Августина. В ходе этой полемики он нередко предлагает и собственные решения догматических, а иногда и философских вопросов: например, вопроса о соотношении свободы воли и благодати. Значительную часть написанного Августином составляют комментарии на библейские книги: «Толкования Псалмов», комментарий на «Евангелие от Иоанна», три разных комментария на Книгу Бытия. Среди сочинений, специально посвященных христианской догматике, — фундаментальный трактат «О Троице», написанный с привлечением теории познания и тончайшей диалектики. Два самых знаменитых произведения Августина посвящены философии истории: первое — «Исповедь» (ок. 400 г.) содержит в себе философский анализ истории собственной (и вообще индивидуальной человеческой) души; второе — «О граде Божием» (после 410 г.) — философский анализ всей истории человечества, включая гражданскую, культурную и религиозную. Поводом для второго сочинения послужило разорение Рима вестготами в 410 г. Это событие потрясло тогда жителей всей Римской империи: гордый миф о вечном Риме был впервые тогда развеян, казалось бы было доказано с очевидностью, что в этом мире нет ничего вечного и что пути Провидения непредсказуемы. Напротив, глубоко переживший эту катастрофу Августин решился доказать, что в печальной судьбе Рима и всего языческого мира есть своя логика и история предсказуема, если в ее предсказании опираться на Священное Писание. Вообще Августину, воспитанному на книгах Цицерона, было свойственно во всем искать логику и рациональные основания — даже там, где это было вовсе неуместно, например, в догматах веры. Вместе с тем его африканский темперамент (возможно, он происходил из

романизированных нумидийцев-берберов) вынуждал его признавать права воли и эмоций. Поэтому его философия обнаруживает в себе и черты элегантного римского рационализма, и черты глубокого психологизма, и признаки искренней, идущей от сердца веры. Систематического философского учения Августин не создал, но он высказался практически по всем важнейшим вопросам философской теории, обсуждавшимся в его время, причем — с определенных позиций, с позиций христианского платонизма. В теории познания, логике, в учении о бытии, в эстетике, в большей части психологии и космологии Августин — почти чистый неоплатоник. Зато в антропологии и этике, в учении о происхождении и судьбах мира и человека, а тем более в учении о философском смысле веры и религии — он чистый христианин. Что же касается самой идеи Бога, то, как мы уже знаем, Плотин внес в августиновскую трактовку христианского Бога свою весомую лепту. Это видно и по трактату «О Троице», где описание идеи Бога ведется иногда в тех же терминах, что и описание Единого у Плотина. Однако чаще при описании этой идеи Августин пользуется психологическими аналогиями (например, Святая Троица описывается по аналогии с тройственным единством памяти, воли и разумения), опираясь при этом на библейское высказывание о том, что «Бог есть Сущий», т. е. — что Бог и бытие — одно и то же (у Плотина Единое выше бытия). Снижение идеи Бога до уровня бытия освобождало Августина от необходимости слишком иррациональной теологии.

Достаточно рациональна и его трактовка традиционной для христианства проблемы соотношения веры и знания: вера необходима пока мы не знаем, хотя само знание выше веры («верю, чтобы понять!»). Однако далеко не все, во что мы верим, можно сейчас проверить познанием (например, факты прошлого, события будущего), поэтому вера бывает полезна, даже когда знание невозможно. Вера в Бога не только не исключает богопознание, но и ведет к нему. Важнейшим шагом на этом пути является человеческое самопознание, ибо Бог живет не вне нас, а в нашей душе. Он есть сама Истина, обитающая в нашем уме. Поэтому и всякое истинное знание (например, знание геометрии или знание добра и зла) происходит благодаря озарению светом божественной истины нашего ума. Отвергая сверхразумное знание вместе с идеей сверхбытия, Августин устанавливал пределом познавательных стремлений чистый и совершенный Разум Бога, образом которого является человеческий разум. Вместе с тем он не пренебрегал и чувственным познанием, считая чувства сами по себе безошибочными свидетелями реальности. Он разработал чрезвычайно тонкую теорию времени, считая время, с одной стороны, порядком следования явлений, с другой — формой чувственного восприятия этих явлений. В этом он опередил на много столетий и Лейбница, и Канта. Совершенно новым теоретическим результатом была философия истории Августина. Он впервые представил историю как развитие всего человеческого общества по единому, предначертанному Провидением плану, направленному к одной цели: спасению «града Божия» и гибели «града земного», понимая под «двумя градами» перемешанные друг с другом сообщества «себялюбцев» и «боголюбцев». Подчиняя этой эсхатологической идее все события реальной и легендарной истории, Августин подготовил своей концепцией идею объективного исторического закона, подхваченную потом Гегелем и Марксом. Влияние Августина в последующие века было огромным. Раннее западное Средневековье находилось почти полностью под воздействием его идей. Их широко использовали и такие столпы схоластики, как Фома Аквинский, Дунс

Скот и Оккам, ему подражал Петрарка, родственные Августину взгляды развивали позднее Декарт, Лейбниц, Мальбранш. Августинианство имеет влияние и в наше время.

«Ареопагитики». Свод сочинений, известный под общим названием «Ареопагитики», включает в себя четыре трактата — «О божественных именах», «Мистическое богословие», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», — десять писем и несколько гимнов. С момента их появления в VI в. их авторство приписывалось Дионисию Ареопагиту, упомянутому в Священном Писании («Деяния Апостолов», 17, 34). Столь почетное авторство долгое время казалось достоверным (несмотря даже на то, что было отвергнуто при Юстиниане церковными соборами), так как вполне соответствовало необычайной глубине мысли, возвышенности слога и исключительной богословской значимости этих произведений. К тому же они отличались тем, что при обсуждении самых трудных и самых таинственных богословских вопросов в них не допускалось ни малейших отклонений от канонов православия. Однако позднее стало возникать сомнение: почему до VI в. никто из христианских авторитетов, включая самых осведомленных, ни разу не упоминает эти выдающиеся произведения? Это сомнение побудило специалистов в дальнейшем (начиная с Эразма Роттердамского и позднее, особенно в конце XIX в.) тщательно проанализировать «Ареопагитики» с филологической и историко-философской точки зрения. При этом было установлено, что греческий язык сочинений имеет черты, отличающие его от языка I в., а в способах рассуждения автора имеются признаки влияния неоплатонизма (и даже позднего), вплоть до почти точных совпадений. Так возник «ареопагитский вопрос». Автора сочинений стали именовать Псевдо-Дионисием. Однако и до сих пор этот вопрос нельзя признать окончательно решенным. Большинство критиков склоняется к мнению, что «Ареопагитики» были написаны автором, находившимся под сильным влиянием философии Прокла (410–485 гг.), где-то во второй половине V в. или начале VI в. (И. Стигмайр, Г. Кох и другие). Другие, как, например, П. Пера, относят их создание к концу IV —

н а ч а л у

V в., усматривая в них воздействие идей каппадокийской школы. Ш.И. Нуцубидзе и, независимо от него, Э. Хонигман выдвинули гипотезу о тождестве Псевдо-Дионисия с Петром Ивером, византийским монахом грузинского происхождения, жившим в палестинской Газе в V в. Но и в этой гипотезе есть немало сомнительного. Ясно только то, что все «Ареопагитики» написаны одним автором, владевшим методом и языком, которые применяли и неоплатоники. В тексте трактатов приводятся названия и некоторых других сочинений Дионисия, которые не вошли в корпус «Ареопагитик» и вообще не сохранились: «Богословские очерки», «Символическое богословие», «О свойствах и чинах ангельских» (это сочинение, возможно, тождественно трактату «О небесной иерархии»), «О душе» и другие. В тексте имеются также указания на хронологическую последовательность написания трактатов. В этой последовательности они перечислены нами в начале нашего этюда.

Философия «Ареопагитик», совершенно неотделимая от богословия, в общих чертах выглядит так. Ее целью служит познание Бога и мира. Однако познание Бога представляет большие трудности, поскольку Бог в своей сущности, т. е. каков Он есть на самом деле, непознаваем и может быть узнан только по своим проявлениям («энергиям») и символам, заключенным в божественном Откровении — в Священном Писании. В определенном смысле и сам мир

служит символом своего Творца — Бога. Поэтому и богопознание, богословие, может быть либо утвердительное («катафатическое»), когда о Боге утверждается нечто относящееся не к его сущности, а к исходящим от него энергиям; либо отрицательное («апофатическое») — возводящее к сущности Бога путем отрицания всего того, что к ней не относится. Кроме того, может существовать богословие «символическое», изъясняющее слова, сказанные о Боге в Священном Писании, как символы скрывающегося за ними духовного содержания. По признанию автора «Ареопагитик» катафатический и символический пути богопознания являются значительно менее эффективными, чем путь апофатический. Катафатическое богословие основано на аналогии и подразумеваемой бесконечной интенсификации понятия. Например, верно, что Бог велик, но приписывая это качество Богу, мы должны помнить, что все наши, человеческие, представления о величии не идут ни в какое сравнение с бесконечным величием Бога, что наша аналогия с «великим» условна. Так что божественное величие мы все-таки не можем познать. Примерно так же обстоит дело с символическим богословием. Библейские рассказы о том, что Бог имеет руки, ноги, глаза, что он гневается, ходит по земле, отдыхает и т. п., мы можем, конечно, истолковать иносказательно и духовно, сообразно божественному достоинству. Но нет никакой гарантии, что наше истолкование будет истинным. Даже созерцание красоты и целесообразности мира как символов мудрости их Творца дает нам лишь возможность удостовериться, что Творец этого мира существует, но не позволяет нам лицезреть Его. Таким образом, оба указанные пути приводят в конце концов к отрицанию, к незнанию. Следовательно, путь отрицания, путь познания через незнание, и есть единственно правильный путь. Апофатическое богословие называется также «мистическим», т. е. таинственным, так как в нем раскрытие тайны божественного существа достигается посредством как раз осознания его таинственности, непостижимости. Причина непостижимости Бога в том, что, будучи абсолютно трансцендентным и беспредельным, он не поддается никаким логическим определениям и не может быть выражен ни в каких словах этого мира. В силу своей неисчерпаемой полноты и превосходства над всем мыслимым он не есть даже ни что-либо сущее, ни что-либо не-сущее; ни тьма, ни свет; ни заблуждение, ни истина; ни вечность, ни время. Для человеческого ума преизбыточность божественного света оказывается непроницаемым мраком, который постигается через осознание полного неведения. Однако это — знающее, просвещенное неведение, наиболее соответствующее трансцендентной сущности Бога. «Ареопагитики» в этом вопросе мало чем отличаются от Плотина и Прокла. Но они идут еще дальше: Плотин оставлял своему первоначалу по крайней мере имена Единого и Блага, в мистическом богословии «Ареопагитик» Бог ставится выше противоположностей единого и многого, добра и зла. Впрочем, в катафатическом богословии эти понятия трактуются вполне в духе неоплатонизма: единство Бога — как абсолютное единство; зло — как недостаток или отсутствие добра, т. е. как нечто не имеющее собственной субстанции. Более оригинальны «Ареопагитики» в учении об иерархии («священноначалии») сущего, в котором земное человеческое сообщество мыслится как вселенская церковная организация, служащая зеркалом организации небесного сообщества ангелов.

Значение «Ареопагитик» в истории философии трудно переоценить. В Византии и славянском мире это был на протяжении веков высший эталон богословской и философской мысли. Все крупнейшие византийские теологи,

начиная с Максима Исповедника и кончая Григорием Паламой, опирались на их авторитет. Трактаты Дионисия стали первыми философскими трудами, переведенными на древнерусский язык. Они существенно повлияли в недавние времена на таких русских философов, как В. Соловьев, П. Флоренский, С. Булгаков, В. Лосский и другие. В Западной Европе они стали известны только в IX в., когда были переведены на латынь Эриугеной, перенесшим многие идеи «Ареопагитик» в свой труд «О разделении природы». В XIII в. они получили на Западе всеобщее признание. Их высоко чтит Фома Аквинский, ими вдохновлялся Экхарт. Особенно сильное воздействие они оказали на Николая Кузанского.

Аниций Манлий Торкват Северин Боэций (ок. 480 — ок. 524 гг.) жил в один из самых трудных и критических периодов европейской истории — в период крушения античной цивилизации и вступления Западной Европы в эпоху раннесредневекового варварства. В свете перспективы дальнейшего развития культуры первоочередной задачей данного периода было спасение духовных ценностей античного мира путем включения их в формирующийся универсум средневековой мысли. Решению этой задачи и посвятил Боэций все свое научно-философское творчество.

Первым крупным результатом его научной деятельности была передача латинскому Средневековью древнегреческих наук «математического» цикла, т. е. наук «квадриуума». По свидетельству его современника Флавия Кассиодора, Боэций уже в юности перевел с греческого на латинский сочинения Архимеда, Евклида, Птолемея и Никомаха, никогда ранее не переводившиеся, так как греческий язык всегда оставался общеевропейским языком античной науки. Когда в последующий период раннего Средневековья греческий язык был почти полностью забыт на Западе, переводы Боэция, а точнее, составленные на их основе учебные руководства (*Institutiones*), оказались на долгие столетия едва ли не единственной возможностью знакомства латинян с элементами античного математического знания. Во всяком случае, боэциевские трактаты по арифметике (*Institutio arithmetica*) и музыке (*Institutio musica*) входили в обязательный образовательный минимум западноевропейского ученого вплоть до XV в., а в университетах Англии изучались еще и в XVIII в.

Не менее значителен вклад Боэция в средневековую логику (т. е. «диалектику» — третью часть «тривиума»), которая и самим своим возникновением и почти всем своим содержанием до середины XII в. была обязана его латинским переводам и комментариям. На данном этапе основу этой логики составляли боэциевские переводы «Категорий» и «Об истолковании» Аристотеля и «*Isagoge*» Порфирия, всегда воспринимавшиеся вкупе с его же комментариями на эти работы. Известно, что в двух комментариях Боэция на «*Isagoge*» была впервые четко сформулирована поставленная ранее Порфирием проблема универсалий — проблема, которой суждено было стать одной из центральных во всей схоластической философии. Более того, Боэций указал здесь и на возможные способы ее решения (способ Платона и способ Аристотеля), утвердившиеся потом в средневековом реализме и номинализме. Таким образом, в своих логических работах Боэций выступил как зачинатель схоластики.

То же самое можно сказать и о его «теологических трактатах», принадлежность которых Боэцию долго оспаривалась и была убедительно доказана только в конце XIX в. Германом Узенером. Историческое значение этих трактатов

чрезвычайно велико. Мартин Грабманн, известный томист и историк философии, не без оснований считал, что из всего наследия Боэция именно они оказали наибольшее влияние на формирование схоластического метода. Хотя предметом этих трактатов служат вопросы богословской догматики, их метод остается чисто философским, аристотелевским и логистическим по духу. Они напоминают виртуозные упражнения музыканта на произвольно заданную тему. Происхождение и значение темы мало интересует Боэция, все его внимание сосредоточивается на красоте и убедительности доказательств, на взаимных переходах и переливах понятий. Так, в трактате «De Trinitate» вопрос о божественном триединстве разбирается путем тончайшего анализа платоновской понятийной пары «тождество-различие» и десяти аристотелевских категорий. В трактате против Евтихия и Нестория теологически и «политически» острая в то время проблема единства двух природ Христа обсуждается на уровне логического анализа терминов «бытие», «субстанция», «природа», «сущность», «личность». В духе философских упражнений, а не религиозного сочинительства написаны и два других теологических трактата Боэция. Рассудочная западная схоластика переймет потом эту манеру у Боэция, ее теологические сочинения часто будут напоминать хрестоматии по логике.

Последним и самым знаменитым произведением Боэция является его философско-поэтический шедевр «Утешение Философией» — самая популярная книга в Средние века, названная позднее «золотой книгой» (Эдвард Гиббон). Она была создана философом при весьма драматических обстоятельствах: в ожидании казни, в тюрьме, куда он был брошен по указанию тогдашнего правителя Италии, остготского короля Теодориха, незадолго до этого возвысившего Боэция до положения своего первого министра.

Как и большинство других книг, написанных в тюремных застенках или в изгнании, «Утешение Философией» — книга автобиографическая. Однако это автобиография философа, философская исповедь, где последнему анализу подвергаются не столько факты личной жизни, сколько собственное мировоззрение и руководящие моральные принципы, где все мучившие в прошлом философские вопросы вновь встают с небывалой остротой и получают наконец решение в соответствии со всем опытом прожитой жизни. Судьба сделала Боэция полигистором и эклектиком. Он остается таким и в «Утешении». Для выражения своих сокровенных мыслей и переживаний он пользуется всем арсеналом когда-то освоенных литературных средств и приемов — поэтических, прозаических и даже драматических, совмещая в одном произведении многообразные жанры: «протрептик» — по примеру Аристотеля, Цицерона и Ямвлиха; сатуну — в подражание Варрону и Марциану Капелле; сократический диалог — в подражание Платону; моральную диатрибу — по примеру стоиков; исповедь — следуя, возможно, Августину; спекулятивно-философский трактат — в духе Порфирия. То же можно сказать и об идейном содержании «Утешения». Боэций затрагивает здесь в той или иной мере почти весь круг известных Античности фундаментальных философских проблем, но в их решении он проявляет больше понимания и осведомленности, чем творческой оригинальности. В вопросах онтологии и космологии он в основном следует Платону и неоплатоникам, широко используя платоновский «Тимей», а также их предшественникам — орфикам и пифагорейцам. Кроме того, в двух кардинальных пунктах своих рассуждений; а именно, при определении понятия «случайность» (Cons. V, pr. I (313)) и понятия временной

безначальности и бесконечности мира (Cons. V, pr. 6 (349)), он опирается на авторитет Аристотеля, ссылаясь на соответствующие места «Физики» и «О небе». Не забывает он и своих наставников в естествознании. Его глубокие размышления о несоизмеримости конечных и бесконечных величин (Cons. II, pr. 7 (158)) вдохновлены занятиями греческой математикой и восходят, возможно, к идеям Архита, Архимеда или Диофанта, а его сравнение земного шара с точкой внутри небесной сферы он сам возводит к Птолемею (Cons. II, pr. 7 (156)).

Что же касается антропологии и теории познания, то здесь Боэций почти чистый платоник. Тело он называет темницей души, хотя идею бессмертия души оценивает лишь как вероятную, а не достоверную (Cons. II, pr. 7 (159)). Он говорит, что истина обитает «в глубинах человеческого духа», а ее познание состоит в припоминании (Cons. III, m. 11 (242–244)). Не отрицая полностью роль чувств в познании и утверждая даже, что в познавательном акте генетически первичен чувственный объект, Боэций вместе с платониками выступает против стоического и эпикурейского сенсуализма, против идеи души как *tabula rasa* (Cons. V, m. 4 (339)). В пятой книге «Утешения», где теория знания рассматривается довольно подробно, он анализирует четыре восходящие ступени познания (чувство, воображение, рассудок, разум) в духе гносеологии Плотина, подчеркивая формальную независимость высших ступеней от низших и настаивая на решающей роли активности ума (а не внешнего воздействия) в познавательном процессе (Cons. V, pr. 4).

Наконец, этика «Утешения» обнаруживает целый спектр влияний и заимствований. Художественный характер первой половины работы располагал к широкому использованию идей, образов и примеров популярной греческой и римской моралистики. Моделью для этой части, по-видимому, послужил аристотелевский «Протрептик» и, возможно, цицероновский «Гортензий» или его же, Цицерона, «Утешение» (все эти произведения ныне утрачены). Влияние стоиков, из которых в книге уважительно упоминаются римляне Каний, Соран и Сенека, ощущается в пренебрежительном отношении Боэция к «внешним благам», а также в учении о природном равенстве всех людей (Cons. III, m. 6).

Во второй половине работы, по характеру более академической, господствуют идеи платоников. Особенно показательно отождествление Боэцием «Блага» и «Единого» и толкование всякого частичного блага, как блага по частию к Единому, а самого «единства» — как начала всякого бытия (Cons. III, pr. 11). Здесь Боэций почти повторяет Плотина. Итак, оспаривать эклектический характер главного труда Боэция не представляется возможным. Вместе с тем вряд ли прав был Г. Узенер, считавший «Утешение Философией» в основной части простым переложением аристотелевского «Протрептика» и компиляцией из нескольких сочинений неоплатоников, оставляя авторству Боэция только автобиографическое введение и стихи, качество которых он расценивал весьма низко. Против подобной гиперкритики говорит хотя бы то, что «Утешение» — произведение вполне цельное, проникнутое одним настроением и подчиненное во всех своих частях одной задаче: определению того, что такое человеческое счастье и каковы пути его достижения. Как видно из содержания работы, для решения этой задачи на помощь узнику Боэцию приходит Философия, образом которой Боэций символизирует не одну какую-либо философскую школу или систему, а всю книжную и житейскую мудрость, приобретенную им в прошедшие годы. Ясно, что весь после-

дующий диалог Боэция с Философией — это диалог с памятью, где идеи, внушенные когда-то книгами Платона, Аристотеля, Сенеки и их последователей, соседствуют друг с другом и служат только средствами для решения главного вопроса о счастье. Отсюда эклектизм.

Однако интересно, что именно в центральном вопросе о счастье Боэций проявляет известную самостоятельность, хотя это скорее самостоятельность логика, а не философа (если, конечно, различать то и другое). Стараясь установить, что же есть подлинное и прочное счастье («блаженство» — *beatitudo*), он дает прекрасный пример апагогического индуктивного рассуждения, которое начинается с доказательства того, что счастье не есть простая удача, и завершается в конце книги фактически утверждением, что счастье есть свобода, соединенная с познанием необходимости. В ходе этого рассуждения Боэций дает несколько промежуточных определений «блаженства», пользовавшихся в Средние века всеобщим признанием. В своих определениях он исходит из того, что блаженство есть некоторое благо для человека, но такое, что «если кто-нибудь им обладает, тот ничего большего (*nihil ulterius*) не может и желать» (Cons. III, рг. 2 (176)). Отсюда он выводит следующие знаменитые формулы: «Блаженство — это состояние изобилия всех благ, не имеющее нужды ни в чем чужом (*alienum*), т. е. самодостаточное» (Cons. III, рг. 2 (179)); «Блаженство есть совершенное состояние, достигаемое стяжанием всех благ» (Cons. III, рг. 2 (176)). Последнее определение было потом использовано, в частности, Фомой Аквинским. К теме «счастья» в «Утешении» относятся не только классические определения, но и яркие боэциевские афоризмы. Например: «Ничто рожденное не бывает постоянным» (Cons. II, рг. 4), или: «Никогда фортуна не сделает твоим того, что природа сделала тебе чуждым» (Cons. II, рг. 5 (133)).

Но мы представили бы Боэция слишком светским мыслителем и утаили бы, может быть, характернейшую черту философии «Утешения», если бы забыли о теизме этого произведения. Дело в том, что единое и всеохватывающее Благо, обладание которым делает человека подлинно счастливым, — это, по учению Боэция, Бог. Боэций — сын своего века. Как и все его современники, свидетели устрашающих и непостижимых для них исторических катаклизмов, лишённые веры в возможность устройства дел человеческих здесь, на земле, он находит в мысли о Боге свое последнее утешение, последнюю гавань, укрывающую, по его словам, «всех несчастных от бурь страстей и жизненных невзгод» (Cons. III, m. 10 (234)). Его вера в Бога — это и реакция на плохой мир.

И все же Боэций не изменяет себе, даже переходя на позиции теистической этики. Его главный интерес и здесь остается связанным с логикой, с точными формулировками, определениями и способами доказательств. За пять веков до Ансельма Кентерберийского он формулирует несколько доказательств бытия Бога (Cons. III, рг. 10), известных Средневековью по ансельмовским работам «*Monologion*» и «*Proslogion*». В последней книге «Утешения» он вводит использованное потом Спинозой и Лейбницем различие двух видов необходимости: «простой», или абсолютной, и «условной», или гипотетической (Cons. V, рг. 6 (351)), а также различие «вечности» (*aeternitas*) и «временной непрерывности», т. е. временной безначальности и бесконечности (*perpetualitas*). В связи с этим Боэций дает свою прославленную формулу определения «вечности»: *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et*

perfecta possessio — «Вечность... есть целокупное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни» (Cons. V, рг. 6 (348)).

В своей основе мировоззрение Боэция остается теистическим. Но можно ли назвать его «теологическим» или религиозно-христианским? Или же теизм Боэция чисто философского плана? Скорее последнее. Например, будучи теистом, Боэций вряд ли может быть назван креационистом, если под «креационизмом» понимать концепцию творения Богом мира «из ничего», свойственную ортодоксальному христианству. Термин «creator» («творец») Боэций вообще никогда не употребляет, предпочитая обычные у латинских платоников (Халцидия, Макробия) термины «auctor» («создатель», «мастер») и «conditor» («учредитель», «основатель»). Если же учесть еще и то, что во многих совершенно сходных космологических контекстах «Утешения» он с одинаковой готовностью употребляет то слово «Бог» (Deus), то слово «природа» (Natura), и при этом слово «природа» чаще, чем слово «Бог», станет ясно, что теизм Боэция имеет еще много общего с античным пантеизмом. В то же время в этическом плане он ближе к теизму христианскому. Бог «Утешения» — это Бог-личность, Бог, любящий свой мир, пожелавший создать человека по своему подобию и внемлющий его молитвам. Но, оценивая теизм Боэция, мы не должны забывать и того, что в «Утешении» нет ни одной ссылки на Священное Писание и Отцов Церкви, нет вообще ни одного упоминания о христианстве. И как бы там ни было, одно можно сказать с полной определенностью: «Утешение» — книга не богословская, а философская».

«Утешение Философией» — последняя книга Боэция, а может быть, и последнее чисто философское произведение античного мира. В 524 г. Боэций был казнен, а через пять лет декретом Юстиниана были навсегда закрыты афинские философские школы, включая Академию, которой столь многим был обязан Боэций. С Философией-госпожой, каковой она выступала перед Боэцием в «Утешении», было покончено; ее почетное место на долгие столетия заняла теология, оставив бывшей госпоже только права служанки. Мы знаем, что уже сам Боэций в своих «теологических трактатах» готовил философию к этой ее новой роли. Но мы знаем также, что, хорошо понимая неизбежность такой перемены, Боэций своими трудами по философии, математике, музыке и своим «Утешением», как никто другой, постарался не дать философии потерять собственное лицо даже в условиях деспотической власти теологии, а трудами по логике научил ее во взаимоотношениях с теологией сохранять относительную независимость и, оставаясь служанкой, подчас даже выговаривать своей капризной госпоже.

Литература

1. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
2. Соколов В. В. Средневековая философия. 2-е изд. М., 2001.
3. Столяров А. А. Патрология и патристика. М., 2004.

Понятие **схоластики** и понятие средневековой философии пересекаются, но не совпадают: не вся та мысль, которую в Средние века называли философской, была схоластической, а схоластика не во всех случаях была философией. Схоластическая, или школьная, ученость — это, прежде всего, институциональное определение мысли. В школах, а затем в университетах средневековой Европы помимо философии изучались богословие, право и медицина. Время возникновения схоластики — XI в., когда наряду с монастырскими школами большое значение приобретают соборные школы, в которых получают образование будущие священники. Образование в то время становится все более важным, что объясняется масштабной церковной реформой XI—XII вв., одной из задач которой была борьба с симонией, т. е. практикой покупки церковных должностей. Церкви тогда понадобились образованные люди, могущие занимать посты в церковной иерархии независимо от давления местной феодальной знати и, в силу этого, образование стало главным «каналом вертикальной мобильности», который был востребован сперва папством, а затем уже и королями Европы. Вскоре помимо школ при соборах в Париже, Шартре, Лане, Реймсе и других городах появляются и частные школы, такие как школа, основанная в начале XII в. Петром Абеляром на горе Сен-Женевьев в Париже, или школа, основанная Адамом Бальшамским у маленького моста через Сену. К концу XII в. парижские школы объединяются в университет или «корпорацию учителей и студентов» (*universitas magistrorum et studentium*).

Основу собственно философского образования составляли в ту эпоху семь «свободных искусств» (*artes liberales*), поэтому и сам философский факультет долгое время назывался «факультетом искусств», а его студенты и преподаватели — «артистами» (*artistae*). Семь искусств складывались из «трехпутья» (тривия; *trivium*), в которое входили грамматика, риторика и диалектика (словесные искусства), и «четырепутья» (квадривия; *quadrivium*), состоявшего из арифметики, геометрии, музыки и астрономии. Первые университеты быстро получили юридическую автономию и закрепили свою деятельность и права в уставах. Они превратились в мощные корпорации, подобные средневековым гильдиям, и в самостоятельную политическую силу. Интересы университетов порой входили в противоречие с интересами городов, и противостояние людей университета и горожан (в Англии это называлось «*town and gown*») доходило до вооруженных столкновений. На «клириков» — так стали называть университетских магистров и студентов наряду со священством — распространялось, как и на монахов и на священников, каноническое право, которое было мягче общегражданского и не предусматривало смертной казни.

Управление в университетах было выборным, продвижение по академической лестнице зависело от университетской администрации, внешние власти — светские и церковные — были не вправе влиять на внутриуниверситетскую кадровую политику. В отличие от современных университетов с их развитой инфраструктурой, кампусами, спортивными площадками и пр., средневековые университеты долгое время обходились даже без собственных зданий и были просто объединениями людей. Университеты делились на колледжи (как Парижский или Оксфордский университеты) и на нации (как тот же Парижский или Болонский университеты), имели свою специализацию и были устроены по-разному: так, Болонья была центром изучения юриспруденции, причем для людей, уже получивших высшее образование, а Салерно был центром изучения медицины. Центром изучения римского права был университет в Монпелье, а каноническое право изучалось в Париже. Но, прежде всего, Парижский университет был главным центром изучения философии. На философском факультете в первой половине XIV в. училось около 90 % от общего числа студентов Парижа. Молодые люди поступали на философский факультет в возрасте 13–14 лет и учились на нем в течение примерно восемь лет, после чего они могли поступить на юридический или богословский факультеты. Но Париж XIII–XIV вв. не был единственным центром философской мысли. Куда уходили многочисленные парижские доктора теологии после своего двухлетнего, как правило, преподавания в университете? Что делал Иоанн Дунс Скот в последний год жизни в Кельне? Для кого Фома Аквинский писал свои «суммы», если не считать, что они были предназначены для «благодарных потомков»? Исследования последних лет показали, что география богословия и философии была более сложной, чем считалось до недавнего времени. Центрами образования — не только теологического, но и философского — были не одни лишь университеты, но и орденские школы, которые были основаны в ряде городов орденами доминиканцев, францисканцев, августинцев. Ордена не только держали ставки для своих братьев в университетах, но и развивали собственную мощную систему образования.

Схоластические философия и богословие с самого начала были заняты отвлеченными проблемами, но вместе с тем эти дисциплины имели прямое отношение к жизни за пределами университета. Схоластики участвуют в полемике между папством и империей по вопросам политического первенства и природы власти, в диалоге латинского Запада и восточного православия, в борьбе с ересями, составлявшими угрозу церковной ортодоксии (такими, как ересь альбигойцев или катаров в XIII в.), в проповеди христианской веры быстро растущему городскому населению. Наряду с политикой в схоластике активно обсуждались вопросы экономики, формулировались теории «справедливой цены», ростовщичества, бедности. Еще задолго до возникновения протестантской этики, которая, по Макс Веберу, оказала влияние на «дух капитализма», схоластик XIV в. Жан Буридан (тот самый, которого мы знаем в основном по «Буриданову ослу») выдвинул тезис — неожиданный для нашего представления о средневековой мысли — о том, что человеческое счастье заключается в деньгах. Деньги, богатство, корысть — важные темы в средневековой сатире. Именно с притока большой денежной массы в экономику начался, по-видимому, бурный экономический рост XI–XIII вв.

Бурлящая городская жизнь Европы эпохи высокого Средневековья предоставляет множество новых возможностей обогащения, выбора профессии,

карьерного роста, почета и популярности, и университеты открывают перед широкими слоями общества разнообразные жизненные перспективы. Внутри самих университетов кипят споры, сталкиваются амбиции, произносятся взаимные обвинения, осуждаются «ложные учения». Средневековая философия разговаривала, конечно, на языке доктрин, тезисов, положений, но целью схоластического образования была не передача отдельных учений или знаний, а передача навыков ведения диспутов, отыскания доводов для тех или иных положений, аргументации своей точки зрения, умения свободно использовать высказывания таких авторитетов, как Аристотель, Августин, Аверроэс или Фома Аквинский. Схоластическая система образования была, по словам французского историка Алена де Либера, системой «ролевой педагогики», в которой учащийся выступал на диспуте в ролях ассистента, оппонента, респондента или ведущего. Таким образом, ценилось не пассивное владение суммой знаний, но, говоря современным языком, владение определенными «компетенциями». Сами жанры схоластических сочинений произошли от изучаемых курсов или от видов диспута: так, диспут, в котором диспутанту предлагалось отвечать на любые вопросы, или вопросы «о чем угодно», дал имя своего рода жанру «Вопросов о чем изволите» (*Quaestiones quodlibetales*). Письменные произведения зачастую были записями, конспектами реальных диспутов или лекций. Далеко не всякое схоластическое сочинение есть готовый, отредактированный и выверенный *opus*, наподобие тех книг, которые копировались каллиграфами в монастырских скрипториях — такие книги были не по карману основной массе студентов эпохи высокого Средневековья. Очень часто мы имеем дело с крайне неразборчивыми записями, показывающими живую лабораторию мысли.

О XIV в. принято говорить как об эпохе кризиса схоластического мышления или эпохе распада средневекового мирозерцания. Такая оценка во многом предвзята и несправедлива, однако это столетие и в самом деле было омрачено целым рядом событий, самым зловещим из которых была, конечно, «черная смерть» — чума, погубившая значительную часть населения Европы. Кроме того, начиная с конца XIII в. Европа вступила в полосу затяжного экономического кризиса — она фактически «надорвалась» в своем экстенсивном экономическом росте, который разбился о неприспособленную к нему систему феодальных отношений. Схоластика этого столетия была, наверное, наиболее утонченной (не случайно Иоанна Дунса Скота — мыслителя, определившего основные пути развития философско-теологической мысли эпохи, — называли «Тонким Доктором» (*Doctor Subtilis*) и критичной: ее глубоко интересуют проблемы границ человеческого познания, сама возможность метафизического исследования истин богословия начинает ставиться под вопрос, проходит время масштабных теологических «сумм», таких как «Сумма теологии» Фомы Аквинского, и наступает пора филигранного оттачивания сложных логико-лингвистических и теоретико-познавательных вопросов. Политическая и государственно-правовая мысль XIV в. была в какой-то мере отражением социально-экономического упадка и политических кризисов: выполняя те или иные политические заказы, она порой страдала определенной конъюнктурностью. Однако основные достижения политической мысли Средневековья приходятся как раз на XIV в., когда свои труды пишут Уильям Оккам, Марсилиус Падуанский, Данте Алигьери. В это же время появились и первые в Средние века богословские трактаты, специально посвященные учению о Церкви. В XV–XVI вв. возникли новые формы

интеллектуальной жизни, сменились умонастроения, представления о философской мысли древних кардинально изменились с открытием старых манускриптов, однако история схоластики не закончилась XIV в. Несмотря на новые гуманистические веяния, затронувшие университетское образование в XVI в., схоластическая философия в том виде, в котором она сложилась в XIII — XIV столетиях, преобладала в университетах вплоть до первой половины XVII в. и лишь потом стала уступать место новой науке и новой философии, возникшей за стенами университета.

Первый период расцвета средневековой философской мысли приходится на эпоху **каролингского возрождения** VIII — IX вв., начавшегося с масштабной реформы франкского общества, предпринятой Карлом Великим (742 — 814 гг.). В 789 г. было составлено «Главное указание» (*Admonitio generalis*) — текст, описывающий реформаторские намерения Карла, в котором он упоминает, как образец для себя, предпринятое Иосией возвращение народа к словам книги завета: «И пошел царь в дом Господень, и все Иудеи, и все жители Иерусалима с ним, и священники, и пророки, и весь народ, от малого до большого, и прочел вслух слова книги завета, найденной в доме Господнем. Потом встал царь на возвышенное место и заключил пред лицом Господним завет — последовать Господу и соблюдать заповеди Его и откровения Его и уставы Его от всего сердца и всей души, чтобы выполнить слова завета сего, написанного в книге сей. И весь народ вступил в завет» (4 Цар. 23: 1 — 3). Изучение Библии было первоочередной задачей школ, которые, согласно «*Admonitio generalis*», должны были быть установлены при соборах и монастырях. Поставив во главе школы, созданной при королевском дворе, **Алкуина** (ок. 730 — 804 гг.), англосакса по происхождению, Карл поручил ему исправление текста Вульгаты, в котором накопилось много ошибок за столетия переписывания его писцами. Реформа церковного образования, литургическая реформа, реформирование монашества предполагали необходимость изучения свободных искусств. Источником и основой свободных искусств, по словам одного из деятелей каролингского возрождения, Рабана Мавра (ок. 780 — 856 гг.), являлась грамматика, о которой современник Рабана, Смарагд Сен-Мишельский, говорит как об «инструменте спасения». Грамматика в широком смысле слова включала не только знание латыни, но и умение писать глоссы, составлять конкорданции, аллегорически истолковывать Писание. В этом смысле она была основой интеллектуальной культуры монашеских авторов.

Библейская экзегеза была одним из основных и, наверное, самым главным занятием каролингских богословов. **Иоанн Скотт Эриугена** (ок. 810 — после 877 гг.), ирландец по происхождению, приглашенный ко двору Карла Лысого (823 — 876 гг.) за свое знание греческого, которое позволяло ему переводить восточных Отцов Церкви, выстроил значительную часть своего главного философско-богословского труда, «*Periphyseon*» («О природах»), как толкование Книги Бытия. Постигание богодухновенных слов Писания Эриугена называет «целью совершенного созерцания» и единственной наградой и блаженством, которые он испрашивает у Господа Иисуса. Чтение Библии, согласно Эриугене, должно осуществляться при помощи свободных искусств, в «пределах которых заключено все Писание». Свободные искусства — грамматику, риторику и диалектику — Эриугена, как и его современники, понимает как нечто неизменное и фактически отождествляет с ними рассуждающую способность души. В трактате «*Periphyseon*» Иоанн Скотт говорит о «двух одеяниях Христа» — Писании и природе — и риторически

спрашивает, почему нам приказано дотрагиваться до одного из них, т. е. до букв Божественных речений, и запрещается исследовать другое, а именно «видимое творение»? Писание и природа для него как бы параллельны друг другу, и слово Божье следует природному порядку вещей, который описывается с помощью категорий, являющихся предметом диалектики, или логики — «матери искусств», как называет ее Иоанн.

Эриугена проводит четырехчастное деление природы: 1) природа творящая и несотворенная; 2) природа творящая и сотворенная; 3) природа сотворенная и не творящая; 4) природа не сотворенная и не творящая. Это четыре «теории» или четыре способа созерцания единой «вселенной» (*universitas*), из которых первый и четвертый соответствуют Богу, второй — сотворенным Божественным идеям, причинам вещей, третий — тварному миру. Вселенная представляет собой проявление Бога и движение от «исхода» (*exitus*) всего сущего из Бога через разворачивание Божественных идей в многообразии категориально определяемого чувственного мира к конечному «возврату» (*reditus*) всего к Нему, становящемуся возможным благодаря искупительной жертве Христа. Сотворенная и не творящая природа подчинена категориям места и времени, а конец этого мира будет восхождением «всех имеющих принять славу теосиса (то есть обожения) за пределы места и времени» (*Periph.*, I; пер. В.В. Петрова). Всякая сотворенная сущность ограничена местом и временем и без них не может существовать, и в этом существовании определяется как то, что *есть*, тогда как *что* она есть, определить невозможно. Сущность немыслима как идея или причина, заключенная в Божественном Слове, порождающая «вторые сущности», или вещи в их пространственно-временном существовании. Человек, строго говоря, не может определить сам себя, потому что определяющее должно быть больше определяемого, но он постигает себя как «понятие, извечно сотворенное в Божественном уме». В отношении Бога и первопричин (природы сотворенной и творящей) диалектика действует негативно, отрицая за ними категории, подобно тому как в отношении Писания она действует негативно, отрицая буквальный смысл Книги Бытия. Непосредственное постижение первопричин невозможно, однако они могут познаваться через свои манифестации или теофании, возникающие из «нисхождения премудрости Бога к человеческой природе и из восхождения той же природы к самой Премудрости посредством любви» (*Periph.*, I; пер. В.В. Петрова). Ум, постигая нечто, сам становится тем, что он постигает, и человеческая природа, соединяясь с Богом и становясь причастной Ему, сама становится Богом: «Божественная сущность сама по себе непостижима, но в соединении с умной тварью чудесным образом проявляется, так что только первая, то есть божественная сущность, проявляется во второй, то есть в умной твари» (*ibid.*).

Богословие Эриугены находится под сильным влиянием греческих Отцов Церкви — Григория Нисского и Максима Исповедника, а также Псевдо-Дионисия Ареопагита, чей корпус был переведен им на латинский язык по заказу Карла Лысого. Под влиянием Псевдо-Дионисия Эриугена понимает Бога как сверхсущего, или превышающего бытие. Основной путь богопознания — апофатический, отрицательный, а катафатический, или утвердительный, возможен лишь благодаря метафорическому переносу (*translatio*) к Богу имен творений.

Неоплатоническая теология Эриугены была исключительным явлением для своего времени, когда основной способ теоретического анализа теологи-

ческих вопросов происходил из богословия Августина и грамматики поздне-римского грамматиста Присциана (ок. 500 г.). В трудах ряда мыслителей XI в., в первую очередь Ланфранка из Бека и его ученика, **Ансельма Кентерберийского** (1033 – 1109 гг.), главным инструментом богословия становится аристотелевско-боэциева логика. Ансельм, стремившийся прояснить «смысл веры» (*ratio fidei*) посредством рациональных доводов, логически анализировал боговоплощение (трактат «Почему Бог стал человеком»), грехопадение («О падении дьявола»), свободное произволение («О свободе выбора»), но, прежде всего, известен в истории философии своими доказательствами бытия Бога в «Прослогионе» и «Монологионе». В предисловии к «Монологиону» Ансельм утверждает, что собирается рассуждать о сущности Бога так, чтобы истинность доводов не проистекала из авторитета Писания, но вытекала из самостоятельной «необходимости разума». В главах 64 – 65 «Монологиона» Ансельм поясняет свой метод: сущность Бога непостижима и неизреченна, поэтому истинные доводы (*verae rationes*) принимаются нами на основании чего-то другого (*per aliud*), нежели сам Бог, а именно на основании сотворенного образа или подобия. Здесь Ансельм следует за Августином, который в своем трактате «О Троице» утверждал непостижимость сущности Бога и в то же время возможность познавать ее через образ, каковым является в целом все творение, а в более узком смысле — человеческая душа, с ее тремя способностями памяти, разума и воли, отражающими как образ Божественную Троицу.

«Монологион» Ансельма делится на главы, посвященные исследованию простой природы Бога, которая постигается через творения, и главы, посвященные Троице. Трактат начинается с доказательства бытия Бога через степени совершенства, существующие в сотворенном мире. Все, что «по отношению друг к другу сказывается как «большее», «меньшее», или «равное», сказывается [так] через нечто» (Мон. I; пер. И.В. Купреевой), и все блага, которые сравниваются друг с другом, суть блага через благо, которое есть благо «через себя» и является благом в наивысшей степени. Сходным образом все, что есть, существует через нечто одно, потому что многие вещи не могут существовать друг через друга, ведь никакая вещь не может существовать через что-то, чему она дает бытие. Поэтому необходимо, чтобы существовало нечто, что существует через себя, и оно «с необходимостью есть в высшей степени благое, и в высшей степени великое, и высшее [в отношении] всего существующего» (Мон. III; пер. И.В. Купреевой). В «Прослогионе» Ансельм предлагает другое доказательство, которое Иммануил Кант назовет «онтологическим», построенное на едином доводе, «который не нуждается ни в чем, кроме самого себя». За отправную точку Ансельм берет определение Бога, заимствованное с небольшим изменением из Сенеки (*Nat. quaest. I, pr. 13*) через Августина, как «нечто, больше чего ничто невозможно помыслить» (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*). Эту формулировку Ансельм принимает как самоочевидную посылку в доказательстве. Цитируя слова псалма «И сказал безумец в сердце своем: нет Бога» (Пс. 13:1; 52:1), Ансельм утверждает, что безумец, слыша высказывание «нечто, больше чего ничто невозможно помыслить», понимает то, что слышит, даже если не понимает, что это существует, ведь не одно и то же быть вещи в разуме и понимать, что вещь есть. Но то, что понимается, есть в разуме, а то, больше чего ничто невозможно помыслить, «без сомнения существует... и в разуме, и в реальности (*in re*)» (Prosl., 2). Если бы оно было только в разуме, тогда можно было бы

помыслить нечто большее того, «больше чего ничто невозможно помыслить». Но «этого не может быть» (*ibid.*). И оно существует столь истинно, что невозможно помыслить его несуществующим (*Prosl.*, 3).

Ансельму возразил монах Гаунилон из Мармутье (ум. 1081 г.) в сочинении «В защиту глупца». Гаунилон возражает против ничем не подкрепленного, с его точки зрения, скачка из мысли в реальность: «В разуме я имею и ложное, и само по себе вообще никак не существующее» (*Resp. pro insip.*, 2; пер. И.В. Купреевой). «Например, — пишет Гаунилон, — люди говорят, что где-то в океане есть остров, который из-за трудности или, вернее сказать, невозможности отыскать иные называют потерянным и о котором рассказывают, что он гораздо больше, чем, по преданию, острова блаженных, изобилует неисчислимым множеством богатств и всяческих наслаждений и... превосходит перед всеми землями, населенными людьми, обилием благ. Положим, кто-то рассказывает мне, что это так, и я легко понимаю сказанное, в чем нет никакой трудности. Но если он вслед за этим, как бы последовательно добавляя, говорит: "Ты больше не можешь сомневаться в том, что этот остров, превосходнейший из всех земель, где-то есть в реальности, так же как ты не сомневаешься в том, что он есть в твоём разуме. А так как превосходнее быть не только в уме, но и в реальности, то он с необходимостью должен быть в реальности..." , то я должен либо счесть, что он шутит, либо уж не знаю, кого нужно почитать за большего глупца...» (*Resp. pro insip.*, 6; пер. И.В. Купреевой). На это Ансельм ответил: «Если кто-то найдет мне, в реальности или только в мысли [что-либо], кроме "того, больше чего [ничто] не может быть помыслено", к чему могло бы подойти устройство (*conexio*) моего доказательства, то я найду и дам ему потерянный остров, который дальше уже невозможно потерять» (*Resp.*, 3). С точки зрения Ансельма, переход из мышления в реальность возможен лишь в уникальном случае «того, больше чего ничто невозможно помыслить», поскольку оно одно с необходимостью включает в себе предикат бытия.

XII столетие, или, вернее, полтора столетия — 1050 — 1200 гг., было в 1920-е гг. названо эпохой «Возрождения XII века», позднее этот же период получил также название «Реформации XII века». Речь идет о времени, наполненном множеством событий, среди которых рост городов, торговли, церковная реформа, появление новых монашеских орденов (цистерцианцев, картезианцев, госпиталитов и других) и еретических движений (петробрусианцы, вальденсы и другие), зарождение университетов, развитие литературы на национальных языках, рост грамотности, а также интереса к античному литературному и философскому наследию, распространение новых религиозных практик и устроений. Все эти и другие феномены эпохи были в той или иной степени друг с другом связаны. «Реформация» Церкви была не просто системой политических и административных мер, предпринятых папством, но и обновлением религиозной жизни, в центре которой утвердилось личное, порой предельно эмоциональное, пламенное, едва связываемое рамками церковных институтов благочестие. Усложнение структуры общества, появление новых форм религиозного служения за стенами монастыря, в том числе среди мирян, «интериоризация» религиозной жизни, распространение частной и «личной» религиозности, обращение Церкви с проповедью к городским «низам», провозглашение возврата к идеалам ранней Церкви, к «апостольской жизни» (*vita apostolica*) — все эти явления были характерны как для XII, так и для XIII в., когда возникают

ордена «мендикантов» (францисканцы, доминиканцы), выходящих с проповедью на городские площади. Толкование, диспут, проповедь (*legere, disputare, praedicare*) — три задачи, которые стоят перед новыми учителями, магистрами школ, которые обращаются не столько к монашеской аудитории, сколько в первую очередь к «клирикам», под которыми понимаются теперь не только священники, но и «школяры», схоластики, образованные люди университетов. Центром новых интеллектуальных веяний и новых образовательных программ в XII в. была северная Франция. Первая половина XII в. — время харизматичных, популярных учителей, к которым из разных городов стекаются ученики в поисках знаний, переходя от одного знаменитого магистра к другому, как это делал Иоанн Солсберийский (ок. 1115–1180 гг.), оставивший краткие портреты учителей школ в своем «Металогиконе».

Образование в семи свободных искусствах, так же как и в богословии, строилось в первую очередь на чтении (*lectio*) авторитетных текстов. «Авторами» в то время называли только древних мыслителей, себя же учителя школ называли «современными» людьми (*moderni*). Широко известно высказывание **Бернарда Шартрского** (ум. ок. 1130 г.), которое приводит Иоанн Солсберийский в том же «Металогиконе»: «Мы как бы карлики, сидящие на плечах гигантов, так что можем видеть больше вещей и вещи более отдаленные, чем они, но не благодаря остроте собственного зрения или величине своего роста, а потому что поднимаемся на высоту ростом исполинов» (*Metalogicon*, 3, 4). Иоанн прославляет Бернарда как «преизобильнейший источник учености в современной Галлии» (*Met.* 1, 24) и описывает его способ преподавания в школе при Шартрском соборе. Тщательное чтение древних сочеталось в его педагогике с заучиванием, устными и письменными упражнениями в разных литературных жанрах. Бернард учил не просто пассивному усвоению текстов, но стремился выработать способность самостоятельного и стилистически совершенного сочинительства, которое не сводилось бы к копированию классических образцов. Сочинения Бернарда не сохранились, за исключением его глоссы к «Тимею» — единственному платоновскому диалогу, который был известен латинскому читателю в раннем Средневековье и вплоть до середины XII в. Платонизм Бернарда и в целом шартрской школы синкретичен и включает в себя элементы натурфилософии и свободных искусств, взятые из разнородных источников. Наряду с Бернардом Шартрским, с Шартрской школой связывают **Тьерри (Теодорика) Шартрского** (ум. после 1156 г.) и **Гильома из Конша** (ок. 1185 — ум. после 1154 г.). Тьерри был бретонцем по происхождению, возможно, младшим братом Бернарда, мог преподавать в Шартре и определенно преподавал в Париже, и славился как наиболее влиятельный учитель своего времени. Ученик Тьерри, Кларембальд Арасский (ум. ок. 1187 г.), называет его «самым выдающимся философом всей Европы». Тьерри написал комментарии к теологическим трактатам Боэция, составил обширную подборку текстов по свободным искусствам — «*Neptateuchon*» («Семикнижие»), включающую в разделе по диалектике почти весь аристотелевский «Органон» (без «Второй аналитики»), и сочинил трактат «О делах шести дней», представляющий собой комментарий к началу Книги Бытия. Сохранились и подробные комментарии Тьерри к трактату «О нахождении материала» Цицерона и к псевдо-Цицероновой «Риторике к Гереннию» — текстам, составлявшим основу риторического образования Средних веков. Разделяя, как и Боэций, спекулятивные науки на теологию, математику и физику, Тьерри вводит понятия простоты, свертыва-

ния и развертывания. В своей простоте вселенная является предметом теологии. Мир «свернут в некоей простоте», которая есть Бог. Развертывание мира показывает, как «Божественное единство дает начало множеству», и в этом развертывании вселенная является предметом математики, тесно связанной с астрологией. Развертывание происходит не случайно, но упорядоченно и проявляется как судьба, ибо «судьба есть развертывание Божественного провидения, а Божественное провидение есть сам Бог». Наконец, та же вселенная является предметом физики в «своей актуальности». Спекулятивно вселенная исследуется тремя способами, но существует она в четырех. «Одна и та же вселенная существует в абсолютной необходимости, в определенной необходимости, в абсолютной возможности и в определенной возможности». В абсолютной необходимости она есть единство всех вещей, каковое есть Бог. Абсолютная необходимость есть единство, вечность и «форма форм». «Бытие есть через причастность к единству», и форма есть начало бытия — здесь Тьерри воспроизводит утверждения Боэция. Но он идет и дальше, чем Боэций, утверждая, что бытие происходит одновременно из формы и имени. Имена дают вещам сущность и бытие, Тьерри даже вводит неологизм «делать сущностью» (*essentia*). Человек есть человек, потому что он называется «человеком», животное есть животное, потому что оно называется «животным». Все имена существовали вечно в уме Бога, и лишь потом человек приложил их к вещам, с которыми они были соединены в Божественном уме. Эти воззрения Тьерри получили у историков название «грамматического платонизма». Развертыванию первоначального единства в видимом мире соответствует развертывание в языке, в котором используются образы и метафоры. С точки зрения Тьерри, язык богословия метафоричен, и мир, воспринимаемый как образ Бога, может быть описан также лишь с помощью образов и метафор. В необходимости сложности (*complexionis*) или определенной, детерминированной необходимости вселенная есть определенный неизменный порядок, вернее, развертывание в порядке, называемое судьбой. Вселенная, согласно Тьерри, развертывается в идеи и причины. «Определенная необходимость» выражается как причинная обусловленность вещей и может быть названа Природой, естественным законом, мировой душой, Божественным умом. В абсолютной возможности она есть чистая, неактуализированная возможность, материя, хаос или лишенность, в которой свернуты все вещи. В определенной возможности вселенная существует как актуализация абсолютной возможности. Способы бытия вселенной соответствуют способам человеческого познания. Высшую способность познания Тьерри называет «умопостигаемостью» или «интеллигибельностью». Латинский суффикс (*i*)bil- в слове *intelligibilitas* обладает семантикой пассивного залога и имеет смысл «поддающийся чему-либо», поэтому данное понятие обозначает не столько познающее, сколько познаваемое, или единство того и другого. Бог, согласно Тьерри, не подлежит «движениям разума и потому не обозначается никаким именем», но если бы он назывался каким-либо именем, то оно обозначало бы умопостигаемость, которая доступна лишь немногим из людей, разделяющим эту способность с Богом. Высшая способность постижения имеет своим предметом абсолютную необходимость, «интеллигенция» (высшая способность постижения по Боэцию и следующая ступень у Тьерри) направлена на детерминированную необходимость; возможность постигается рассудком (или мнением), воображением и чувственным восприятием. Тьерри отталкивается от платоновского учения о мировой душе и дает ему самостоятельную и совершенно вольную трактовку, перенося сказанное Платоном о

мировой душе на индивидуальную человеческую душу и используя свои собственные понятия. Свертыванию и разворачиванию мира соответствует свертывание и разворачивание души, которая то собирается в совершенное единство, то разворачивается во множество. Истолковывая стихи Книги Бытия, посвященные дням творения, Тьерри предпринимает, вслед за Эриугеной, «буквальное и физическое толкование», в котором описывает творение не как чудесный, но как естественный процесс, происходящий без Божественного вмешательства на каждой из стадий. Один день творения определен круговращением высшей небесной сферы, за которым следуют изменения в элементах, превращающихся друг в друга и заключающих в себе «семенные логосы». Через превращения элементов образуется вначале неживая, а затем живая природа.

Гильом из Конша является автором «Философии мира», комментариев к «Утешению философией» Боэция, к Макробию, Присциану, Ювеналу, Марциану Капелле, Вергилию. Гильом был родом из Нормандии, учился у Бернарда в Шартре, затем, по всей видимости, жил в Париже, а впоследствии стал наставником Готтфрида Плантагенета, герцога Нормандского. Именно в это время, как считают, он сочинил свой диалог «Драгматикон философии», а также составил комментарий к «Тимею» Платона. Натурфилософия Гильома находилась под влиянием арабских и греческих медицинских трактатов и «Естественно-научных вопросов» Сенеки. Для Гильома, так же как и для других «шартрцев», было характерно внимание к метафорам в комментируемых текстах, восприятие написанного как «покрова» (*integumentum* или *involutum*), который одновременно скрывает и являет истину. Образы и понятия античных произведений должны были быть примирены с христианским вероучением, и прочтение их в другом, скрытом «под покровом», переносном смысле позволяло, к примеру, увидеть согласный с христианской верой смысл в платоновской космологии и отождествить платоновскую мировую душу со Святым Духом.

Свойственный Гильому интерес к мифу и аллегорическим персонификациям проявился и в возродившемся в XII столетии жанре философской поэзии. «Космография» **Бернарда Сильвестра** (ок. 1100 — ок. 1160 гг.), учителя кафедральной школы в Туре, написанная частично прозой, частично поэзией, открывается с жалобы Природы, обращенной к Провидению от лица Материи, которая желает запечатлеть в себе Форму. В результате Материя и Форма сходятся и производят мир вещей. Фюсис и Урания рождают тело и душу. Согласно «Космографии», мир проходит через бесконечные циклы возникновения, существования и разрушения. Материя существует прежде вещей, творение мира происходит благодаря естественным силам. Другой образец философской поэзии — поэмы «Антиклавдиан» и «Плач природы» **Алана Лильского** (ок. 1120 — 1203 гг.), ученика Гильберта Порретанского и, возможно, Бернарда Сильвестра. Первая направлена против Клавдиана, чье «Надругательство над Прозерпиной» нарисовало образ наихудшего человека. Алан описывает, напротив, творение наилучшего человека. Здесь тоже участвуют аллегорические персонажи: Природа не может сотворить человека в одиночестве, поскольку она не может произвести совершенную душу. В этом она соглашается с добродетелями. Благоразумие, ведомое Разумом, Богословием и Верой, отправляется на Небеса и встречает Бога, который отвечает на просьбу Природы и творит совершенную человеческую душу, а затем делает человека правителем вселенной. «Плач природы» представляет

собой диалог между лирическим героем и Природой, которая перечисляет свои законы и поносит тех, кто им не следует в сексуальном поведении.

Вплоть до последней четверти XII в. мощную образовательную программу имело Сен-Викторское аббатство каноников-августинцев, основанное в 1108 г. на окраине Парижа Гильомом из Шампо (ок. 1070 – 1122 гг.), бывшим учителем кафедральной школы Нотр-Дам. Программа начиналась с семи свободных искусств, которые служили подготовкой к толкованию Библии. Вместо флорилегий (сборников цитат) и конспективных изложений, отрывков из Вергилия или Цицерона, иллюстрирующих размер стихов или стиль речей, студенты изучали целиком стихотворение или речь, рассматривая его как литературное произведение, а не просто как грамматический пример. Известен целый ряд «викторинцев»: Гуго, Ашар, Ришар, Адам, Андрэ, Готье и Годфруа Сен-Викторские. **Гуго Сен-Викторский** (ок. 1096 – 1141 гг.), бывший основоположником школы не в формальном, а в содержательном смысле, первый перешел от принятой практики чтения авторитетного текста утром и обсуждения отдельных богословских вопросов во второй половине дня к созданию систематического лекционного курса по богословию, который охватывал всю историю от творения мира до Страшного суда. Гуго является автором первой теологической «суммы», «О таинствах христианской веры» (понятие «таинства» трактовалось им предельно широко). В отличие от позднее написанных «Сентенций» Петра Ломбардского, в XIII в. легших в основу систематического теологического образования, сочинение Гуго построено не по тематическому, а по историческому принципу. В своих толкованиях Ветхого Завета Гуго осуществлял традиционную аллегорическую и моральную экзегезу Писания, однако подчеркивал важность буквального смысла, а также смысла «исторического», который он отличал от буквального. По его словам, «история есть фундамент» для всех последующих толкований Писания.

Сочинения Гуго, посвященные свободным искусствам («Дидакаликон», «Краткое изложение философии для Диндима» и другие), были нацелены больше на систематизацию знаний, чем на поиск новых подходов. Новаторами в философии были не викторинцы, а их современники, преподававшие логику или диалектику (для них это были синонимы) по соседству, в Париже. Иоанн Солсберийский, оглядываясь назад, на педагогику Бернарда Шартрского, сокрушается о чрезмерной специализации образования в школах середины столетия и о том, что интерес к логике стал совершенно самостоятельным интересом — не как к инструменту познания, но как к его главному предмету. Наряду с Адамом Бальшамским, Альбериком Парижским и другими учителями, **Петр Абеляр** (1079 – 1142/4 гг.) был одной из центральных и безусловно самой яркой фигурой одновременно в логике и в «логизированной» теологии первой половины столетия. Он учился логике в Лоше или Туре у Росцелина Компьенского, в Париже у Гильома из Шампо, а затем сам преподавал логику в Корбее, Мелуне и на горе Сен-Женевьев на окраине Парижа. Некоторое время Абеляр изучал богословие в Лане у Ансельма Ланского, после чего вернулся к преподаванию в школе при Нотр-Дамском соборе ок. 1116 г. Ок. 1117 – 1118 гг. он тайно женится на своей ученице и возлюбленной, Элоизе, а после вынужденного расставания с ней становится монахом в Сен-Дени. В 1121 г. Абеляр был осужден на соборе в Суассоне за «ереси», выявленные в его «Теологии Высшего блага», после чего удалился из Парижа и преподавал в основанной им обители Параклета в Шампани. Ок. 1127 г. Абе-

ляр становится аббатом монастыря Святого Гильдаса в Бретани, а в 1136 и 1140 гг. снова преподает в Париже. В 1140 г. он был снова обвинен в ереси на соборе в Сансе (инициатором обвинения выступил Бернард Клервосский), после чего был принят в Ключийское аббатство Петром Достопочтенным. Умер Абельяр в приорстве Сен-Марселя неподалеку от Шалона на Соне. Перемещения Абельяра были в значительной степени связаны с периодами политического влияния могущественного рода герцогов де Гарлянд, который ему покровительствовал. За свою жизнь Абельяр выступил во множестве ролей. Вначале он был логиком, «ратовавшим с молодости», как о нем сказал Бернард Клервосский, амбициозным и ярким учителем диалектики, вступающим в полемику с признанными авторитетами, и прежде всего с Гильомом из Шампо, чье преподавательское место в Париже он стремился отвоевать. В своей автобиографии «История моих бедствий», написанной в начале 1130-х гг., Абельяр, происходивший из рыцарского рода, говорит, что предпочел «военным трофеям победы, приобретаемые в диспутах». В это время его практически единственным интеллектуальным багажом была логика Боэция и грамматика Присциана. Встретив Элоизу, которую отличала большая книжная ученость, Абельяр обрел более широкий круг чтения, лучше познакомился с римской поэзией, но доступ к большой библиотеке он получил, только когда стал монахом Сен-Дени. Начиная примерно с 1117 г. Абельяр становится богословом *par excellence*. Его богословскими источниками были Боэций и Августин, но прежде всего Иероним, благодаря комментариям которого он освоил Ветхий Завет. Абельяра интересовала не только отвлеченная теология — став аббатом, он проявил себя как ревностный поборник церковной реформы. Абельяр написал устав для Элоизы, ставшей к тому времени настоятельницей обители Параклета, и пытался, правда безуспешно, реформировать распущенную жизнь братии Святого Гильдаса (одно время ему даже пришлось укрываться от своих монахов, собиравшихся убить его).

Вся логика Абельяра вырастает из его чтения и комментирования Аристотеля, Порфирия и Боэция. Абельяр располагал логическими текстами, входившими в так называемую «старую логику» (*logica vetus*): «Введением» (*Isagoge*) Порфирия в «Категории» Аристотеля, трактатами Аристотеля «Категории» и «Об истолковании», а также комментариями и логическими трактатами Боэция. Сохранились глоссы Абельяра к *Isagoge*, «Категориям», «Об истолковании» и к трактату Боэция «О разделении». Более обстоятельные глоссы были объединены издателем в «Логику для начинающих». Наряду с разными версиями глосс Абельяр составил самостоятельную «Диалектику», которая также целиком опирается на «старую логику», и небольшой трактат «О понятиях». «Диалектика» начинается с рассмотрения отдельных частей речи, а затем переходит к высказываниям и силлогизмам. Таким образом, сначала рассматривается семантика главных частей речи и высказываний, а после нее — логический синтаксис. Вопросы семантики тесно переплетены с вопросами онтологии, в первую очередь в рассмотрении онтологического статуса общих понятий или универсалий. Один из ключевых вопросов в современной Абельяру семантике имен — вопрос о том, что обозначают «отыменные» имена, или «паронимы». Абельяр утверждает, что «белизна» называет форму в ее сущности белизны, тогда как пароним «белый» называет субъект, которому присуща белизна. Всякое отыменное слово, не только в категории качества, как «белый», но и во всех остальных категориях, а также в отличительных признаках (*differentiae*) прикладывается к вещи на основа-

нии некоторой реальной существующей формы. Но в каком смысле существуют формы? С точки зрения Абеяра, все вещи, а также «формы», под которыми имеются в виду отличительные признаки и акциденции, единичны. Формы не являются принципом индивидуации вещей, так же как вещи не индивидуируют формы. Субстанции, утверждает Абеяр, «персонально дискретны» в своих сущностях, даже если мы отнимем у них все отличительные признаки и акциденции. Формы в этом отношении подобны субстанциям и отличаются друг от друга сами по себе, а не в силу каких-то других форм (в последнем случае имел бы место регресс в бесконечность). Единичность всех вещей не вызывает у Абеяра сомнений, свою позицию по этому вопросу он сформулировал в полемике с Гильомом из Шампо, который, согласно Абеяру, утверждал, что «вещь, одна и та же по сущности, находится в своих отдельных индивидуумах вся целиком и одновременно; последние же различаются [между собой] не по [своей] сущности, но только в силу многообразия акциденций» (*Hist. calam.*, 2; пер. В.А. Соколова). Если бы дело обстояло именно так, возражает Абеяр, из этого последовало бы множество несуразностей: например, если «человек» присутствует в Сократе и Платоне, то Сократ должен быть Платоном и находиться одновременно в двух местах. Согласно Абеяру, универсалии — не вещи, а слова. Следуя грамматической традиции своего времени, Абеяр называет их *voces*, т. е. звучащими словами, звуками. Звуки производят не только люди, но и животные. По определению Присциана *vox* есть «тончайший ударенный воздух», а в таком случае само слово может рассматриваться как вещь, что заставляло некоторых грамматистов начала XII в. называть слова (*voces*) «субстанциями» или «акциденциями», подпадающими под категорию количества. Но Абеяр понимает слова-звуки как носители смыслов, а не как вещи, и потому позднее он вводит для обозначения универсалий иной термин — «речь» (*sermo*). «Речь» есть по своей сущности то же, что и физический звук, но отличаются они друг от друга так же, как статуя, вырезанная из камня, отличается от самого камня. Слово, взятое в своей физической реальности, есть порождение природы, и как такое не предидируется о многих подлежащих. Универсалия, обозначаемая словом «речь», есть, напротив, результат человеческого установления, в силу которого несколько звуков сказываются о многих вещах одного вида. Таким образом, *vox* и *sermo* отличаются друг от друга не по сущности, а по своему «происхождению». Но чаще для обозначения универсалий Абеяр использует более привычное слово «имя» (*nomen*), почему его последователи и получили у современников название «номиналистов» (*nominales*).

Остается вопрос: что собственно обозначают универсальные имена, если все сущее единично? «Обозначение», сигнификация, есть порождение понятия или мысли в душе — в таком понимании сигнификации Абеяр исходит из традиции, идущей от Боэция. Имена нарицательные, кажется, ничего не обозначают, говорит Абеяр, потому что нет той вещи (например, человека вообще), понятие которой они могли бы производить. Но если такой вещи нет, то что есть предмет мысли? Таким предметом, считает Абеяр, является либо непосредственно присутствующая вещь, либо, если она отсутствует — «форма», имеющая подобие или с единичной вещью, или со множеством вещей, хотя «в себе она рассматривается как нечто одно». Слово «человек» вызывает мысль, которая относится ко всем людям как их общее подобие, но не имеет подобия ни с одним человеком в особенности. Позднее, в своем комментарии к трактату «Об истолковании» Абеяр несколько меняет свою

точку зрения. Теперь он полагает, что образы или подобия, присутствующие в уме, являются не предметами мышления, а посредниками, которые мышление использует. Слова были изобретены не для того, чтобы говорить об образах в уме, но для того, чтобы сообщать понимание вещей посредством этих образов (*figmenta*). В трактате «О понятиях» Абеляр идет еще дальше и утверждает, что образы — не столько средство, сколько препятствие для постижения вещей. Абеляр отличает образы воображения от понятий (*conceptiones*), которых может быть много в отношении одной и той же вещи. Различение объекта мысли и ее содержания позволяет Абеляру утверждать, что истинное в отношении объекта мысли (например, его единичность), не обязательно истинно в отношении содержания мысли. Но какова связь между вещами и понятиями, содержаниями мышления? Эта связь, по Абеляру, устанавливается через абстрагирование, когда некоторая природа мыслится «безразлично», без различения ее индивидов. Наряду с вопросом о сигнификации общих имен, Абеляр ставит вопрос о «причине наложения (*impositio*)» имен. Благодаря чему имя «человек» прикладывается ко всем людям, ведь этого не объясняют единичные «смертность» и «разумность» Сократа или Платона? Абеляр отвечает просто: единичный человек называется человеком в силу своего «бытия человеком» (*esse hominem*) или, другими словами, в силу своего «статуса человека». Статус не есть вещь, говорит Абеляр. Статус не есть обозначаемое именем, или «сигнификат» имени, который не является причиной денотации, или отнесения имени к той или иной вещи. Абеляр приводит суждение Присциана о том, что имена обозначают понятия вещей в Божественном уме, и относит эти понятия к статусам вещей. Человеческие и Божественные понятия не совпадают, но «приложение» универсальных имен к вещам укоренено, по-видимому, в том соответствии понятия и статуса, которое имеется в уме Бога и которое недоступно человеку. В отношении тех форм, которые скрыты от чувств (таких, как «разумность») люди обладают не знанием, но лишь мнением. Они могут осмысленно использовать слово «разумный», но не знают, что такое «разумность» сама по себе. Слова относятся к вещам в соответствии с некоторой природой или свойством вещи, в соответствии с некоторым статусом, о котором у человека может и не быть полного знания.

Богословская мысль Абеляра выражена прежде всего в его «Теологии», которую он написал в трех вариантах, и посвящена главным образом Святой Троице. Непостижимость и неизреченность Бога заставляет нас говорить о Нем с помощью символов или, если использовать термин, которым пользовались не только Абеляр, но и Гильом из Конша и Тьерри Шартрский, с помощью «покровов» (*involucra*). В «Истории моих бедствий» Абеляр следующим образом объясняет причины, заставившие его написать первый вариант своей «Теологии» — «Теологию Высшего Блага»: «Представилось мне, что мне надлежит сначала взяться за обсуждение оснований нашей веры с помощью подобий и сочинить теологический трактат «О Единстве и Троичности Бога» для наших учеников, которые потребовали человеческих и философских доводов и спрашивали того, что можно понять, а не только произнести. Они говорили, что не нужно произносить слова, которые не следуют за тем, что понято, и что невозможно верить во что-либо, если оно прежде не было понято, и что нелепо проповедовать другим то, что не может постичь разумом ни сам проповедующий, ни те, кого он учит» (пер. В.А. Соколова). О каком понимании веры и о каких философских доводах говорит Абеляр? В «Христиан-

ской теологии» он указывает на последовательность богословского рассуждения: «Поскольку всякое обсуждение противоречия происходит или по поводу написанного [в тексте], или по поводу доводов [к нему], и в них же и заканчивается, ...сперва для нас необходимо извлечь авторитетные суждения из писаний славнейших мудрецов, подведя их под основание нашей веры, а затем подкрепить и сами авторитетные суждения рациональными доводами» (Theol. Chr. 3, 1). Богословское обсуждение схоластического вопроса (*quaestio*) начинается с чтения текста, для прояснения которого требуются «доводы» (*rationes*). Но это не «естественные» доводы «естественной теологии», которой во времена Абеляра еще не существовало. «Философские доводы» магистра Петра прибегают к «подобиям». На основе этих подобий Абеляр стремится осуществить основную задачу своей теологии — опровержение ересей. Речь идет не об изложении истины о Троице, а о предложении «подобного истине» (*verisimilis*): «О чем [о различии лиц в одной и совершенно неделимой и простой Божественной субстанции, о рождении Слова и исхождении Св. Духа] мы не обещаем изложить истину, которая, мы считаем, не явлена ни нам, ни кому другому из смертных, но предлагаем нечто по крайней мере правдоподобное (*aliquid verisimile*), а также близкое человеческому разуму и не противоречащее святой вере» (Theol. Sch. 2). Бог, согласно Абеляру, и в этом он рассуждает совершенно в духе традиции, ускользает как от правил грамматиста Доната, так и от понятий перипатетической философии. В качестве основания для различения лиц Святой Троицы Абеляр не принимает аристотелевские категории, а из предикабилей (т. е. из пяти имен «*voces*», отнесенных к понятиям, которые перечисляются Порфирием во «Введении» в «Категории» Аристотеля — род, вид, отличительный признак, собственный признак, привходящий признак) выбирает собственный признак (*prorgium*), который он связывает с определением (*definitio*). Утверждение единства сущности Бога и множественности определений или собственных признаков ипостасей Троицы призвано не объяснять отношения внутри Троицы, но лишь показывать, каким образом единство и различие не противоречат друг другу. Для этого Абеляр и приводит свои «подобия», которые вызвали особое возмущение у его оппонентов Бернарда Клервосского и Гильома из Сен-Тьерри. В «Теологии Высшего Блага» Абеляр приводит грамматическое подобие между Божественной Троицей и тремя грамматическими лицами, а в «Христианской теологии» он от грамматики как «детской» дисциплины переходит к философии и приводит «подобия», или примеры восковой статуи и отношения вида к роду: «Мудрость Божия происходит из Могущества Божия подобно восковому образу, [происходящему] из воска, или подобно тому, как, согласно философам, вид происходит от рода, и при этом вид есть то же, что и род, так же как человек есть то же, что и животное, и восковой образ то же, что воск» (Theol. Chr. 4, 87). Это «подобие» ничего не говорит о том, как происходит рождение Сына (Мудрости) от Отца (Могущества), отношение рода к виду здесь тем более условно, что Абеляр явно отрицает возможность различения лиц в смысле видов. Подобие служит иллюстрацией к введенному Абеляром различию между сущностным единством и различием по собственным признакам, которое предполагает тождество сущности, но никак не тождество собственных признаков. Существенный аспект Абеляровой теологии — логико-грамматический анализ пропозициональных контекстов употребления имен Бога и понятий тринитарной теологии и христологии. В таком анализе существенным оказывается прояснение не сигнификации имен, смысл которых скрыт

от человеческого постижения, но прояснение денотации, зависящей от контекста того или иного предложения. Например, «хотя мы говорим, что "Бог" есть не что иное, как "божественная субстанция" или "субстанция Бога", тем не менее мы не называем субстанцию Бога распятой или страдавшей, или умершей, или от Девы рожденной, при том что считаем допустимым говорить это о Боге» (Apol.). В непонимании контекстуальности значения слов Абеляр обвиняет своего оппонента Бернарда Клервосского в написанной против него «Апологии».

Наряду с Абеляром, крупнейшим схоластическим теологом XII в. был **Гильберт Порретанский** (1085/90 — 1154 гг.). Гильберт учился у Бернарда Шартрского и Ансельма Ланского, преподавал в Париже и, возможно, в Шартре, а в 1142 г. стал епископом Пуатье. На соборе в Реймсе (1148 г.) его богословские взгляды, выраженные в комментариях к теологическим трактатам Боэция, были подвергнуты осуждению, инициатором которого выступил, как и в истории с Абеляром, Бернард Клервосский. Тем не менее репутация Гильберта как богослова почти не пострадала, и ему было позволено вернуться к его епископскому служению. Гильберт Порретанский, как и его современники, не создавал философскую систему, а рассматривал отдельные богословские вопросы, используя при этом весь известный ему понятийный аппарат логики, грамматики и метафизики. Мысль Гильберта примечательна прежде всего тесной взаимосвязью онтологических различий и логико-грамматического анализа высказываний науки. Теологические трактаты Боэция комментировались уже в эпоху раннего Средневековья, но Гильберт был первым, кто создал по-настоящему подробный комментарий. Комментатор вплетает собственные рассуждения в саму ткань Боэциева текста (в результате чего синтаксис зачастую делается искусственным, «ломаным», а комментарий почти неудобочитаемым, на что жаловались и современники Гильберта) и повсюду старается расшифровать то, что у Боэция было высказано, как полагает Гильберт, туманно, загадками, намеками. Одно из его излюбленных выражений — «как бы». Цитируя Боэция, Гильберт прибавляет «как бы» и далее обстоятельно развертывает скрытый смысл комментируемых слов, весьма далеко отступая от буквы сочинений Боэция. При этом собственно философские концепции Гильберта вырастают как раз из рассуждений «по поводу» текста, и некоторая их фрагментарность, конспективность проистекают из самого жанра комментария.

Соотношение веры и разума Гильберт понимает вполне традиционно, по-августиновски, но, как и во многом другом, здесь интересны акценты, представленные будущим епископом Пуатье. Вкладывая собственные слова в уста Боэция, который обращается к Симмаху в конце трактата «О Троице», автор просит своего адресата не судить с предубеждением о разуме с помощью «вымышленной веры» и о вере с помощью «искусственно сфабрикованного» разума. Именно вымышленные доводы, т. е. ухищрения вместо истинных аргументов, Гильберт находит в тринитарной теологии Абеляра, которого он, правда, не называет по имени. Подлинные же доводы или основания (*rationes*), используемые в теологии, с точки зрения Гильберта, богооткровенны. «Духовным людям», о которых Гильберт говорит в своем комментарии к апостолу Павлу, присуще знание доводов, лежащих в основании символа веры, и знание это, согласно Гильберту, происходит не от человеческой философии и не из буквы Закона, но от Духа Божия. Святой Дух осуществляет в «малых» (которые противопоставляются «духовным», но в результате действия Святого Духа таковыми становятся) именно специфически теологиче-

ское, т. е. «научное» (Гильберт прямо говорит о *scientia*), познание сущностного единства и ипостасной троичности. Теология отличается от других наук последовательностью веры и разума: в теологии вера предшествует разуму, а не наоборот. Вера постигает то, на основе чего человеческие доводы (*rationes*) могут быть началами познания (In DTrin II,1,9). Причем речь идет не просто о познании предметов теологии, но и о познании «естественных» или сотворенных вещей — у «духовных людей» во всякой ветви познания вера предшествует разуму. Католическая вера является началом в постижении вообще всех вещей, она есть «вернейший и крепчайший фундамент» в познании изменчивого сотворенного сущего» (In DTrin II,1,11). Здесь можно отметить определенное противоречие: с одной стороны, по Гильберту, в иных, нежели теология, науках, разум предшествует вере, а с другой стороны, вера является основой всякого разума. Последний тезис Гильберт не разворачивает, его интересует прежде всего теологическое познание, и он нигде не объясняет, как христианская вера может служить основой научного постижения сотворенного сущего. Науки, по Гильберту, бывают теоретическими (или «спекулятивными») и практическими (или «активными»). «Практические» науки (такие, как медицина, магия и т. д.) Гильберта специально не интересуют, а теоретические разделяются им на физические, т. е. естественные (*naturales*), этические, или моральные, а также логические, или рациональные. «Естественные науки» обычно и называются «спекулятивными» и делятся, в свою очередь, на «естественную» (в узком смысле слова), «математическую» и «теологическую» науки. Гильберт, как и Бозций, сосредоточивается на этих трех дисциплинах, и, таким образом, не только этика, но и логика не входят у него в число тех наук, рациональные основания (*rationes*) которых обсуждаются в комментариях. Согласно Бозцию, естественная наука рассматривает формы тел вместе с материей и в движении, математика рассматривает их без материи и движения, теология рассматривает Бога, лишнего и материи, и движения. Гильберт поясняет, что «математика» рассматривает отдельно от материи те формы, которые вне материи существовать не могут. Понятия материи и формы многозначны. Первоматерия, которую Платон зовет необходимостью, кормилицей, восприимницей и матерью и «которую слушатели Платона стали называть *hyle*», почти недоступна для человеческого разума в силу своей простоты и лишенности формы, и является предметом теологии. Материей также называют четыре элемента и чувственно воспринимаемую материю — огненную, воздушную, водную и земную, — различную по виду в роде тел, такую как воск или камень. Гильберт буквально воспроизводит Халкидия, который в своем комментарии к платоновскому «Тимею» утверждает, что четыре элемента происходят из «силвы» — первоматерии и «интеллигибельных видов». Для определения других значений «материи» Гильберт использует свое главное онтологическое различие. Всякое сотворенное сущее состоит из *quod est* — «что есть» нечто и *quo est* — того, благодаря чему оно есть то, что оно есть. Само различие Гильберт позаимствовал из трактата Бозция «О гебдомадах», но у Бозция оно не было постоянно применяемым инструментом, каким оно стало у Гильберта. *Id quod* («то, что») является своего рода материей, а *id quo* («то, благодаря чему») — формой. Если «материя» понимается как подлежащее, то в таком случае и само *id quo* может называться материей в отношении к тому, что присуще ему как форме, дающей такое-то бытие, т. е. в отношении к дополнительным формам или свойствам. *Id quod* и *id quo* не находятся в

одном роде, и у них нет общего «смысла» (*ratio*). Они не могут существовать друг без друга — вещь не может существовать без своей формы, а форма не существует отдельно от вещи. Формы бывают субстанциальные и акцидентальные. Слово «субстанция» обозначает, с одной стороны, саму существующую вещь, или нечто «субсистентное» (*subsistens*), а с другой — ее субстанциальную форму или «субсистенцию» (*subsistentia*). Субсистенция состоит из множества форм, которые могут быть выявлены через родовидовое древо Порфирия (так, форма «разумность» включает в свое определение форму «духовность»). Высшие и вечные формы две — «телесность» и «духовность». При этом каждая субстанциальная форма едина и единична. Всякое *quod est* единично благодаря *quo est*. Эти единичные формы Гильберт называет универсалиями, но понятно, что «универсалиями» они могут быть только в каком-то особом смысле, ведь, согласно Гильберту, «все, что есть, единично». Последнее требование связано, по-видимому, с тем, что Гильберт не делает различия между сингулярностью и единством (*unitas*), тогда как быть значит быть чем-то единым. Универсалия есть то же, что сингулярное *quo est*: «об универсалиях говорят, что они есть то, благодаря чему единичные сущие суть нечто» (SEut 3, 35). Поэтому ясно, что универсалии не могут существовать сами по себе, и в том же самом предложении Гильберт говорит о том, откуда они берутся: «универсалии, которые разум собирает из единичных вещей» (*ibid.*). Помимо глагола «собирать» (*colligere*) Гильберт употребляет глагол «абстрагировать» — человеческий разум абстрагирует универсалии от индивидов: «Некоторые универсалии суть те, которые человеческий разум неким образом абстрагирует от самих индивидов, чтобы он мог рассмотреть их природу и постичь их особенность» (SEut 3, 31). Абстрагирование есть тот способ, каким мы получаем предметы «математики». Для того чтобы познать формы как таковые, которые изучает математика, разум должен отделить их и от материи, и друг от друга. Универсальными будут те формы, которые, будучи подобны своими «эффектами», предцируются о подобных субсистентных сущих. Основание того, что универсалия сказывается о множестве единичных вещей, не следует искать в единстве их природы: «Многие субсистенции называются одним и тем же не из-за единичности одной природы, но в силу единства многих на основании сходства. Ведь поэтому о многих людях говорят, что они суть «один и тот же человек» и многие животные «одно и то же животное» (In DTrin I, 1, 27). Основанием такого именования выступает подобие, или «конформность» (*conformitas*): «В силу некоего подобия форм... многие люди называются одним человеком» (In DTrin II, 1, 21). Гильберт говорит о «субстанциальном подобии», существующем между индивидами разных видов и позволяющем называть их одним родовым именем. Такое же подобие существует между индивидами: «Различные субсистенции одного вида, благодаря одной из которых Катон и благодаря другой Цицерон являются людьми, делают их же [т. е. Катона и Цицерона] подобными по субстанции» (In DTrin I, 1, 21). Если «общие», или «универсальные», имена сказываются об индивидах благодаря их подобию, то сами индивиды отличаются друг от друга в силу несходства, которое объясняется различием их акцидентий: «различие по числу производится разнообразием несходных акцидентий» (In DTrin I, 1, 30). Подобие и непоподобие субстанций является у Гильберта основанием различия «дивидов» и индивидов, а значит, также общих и собственных имен, им соответствующих: «[Имена] «Человек» и «солнце» грамматики называют именами нарицательными, а диалектики «делимыми». [Имена] же

«Платон» и его единичная «белизна» те же грамматики называют именами собственными, тогда как диалектики — «индивидуальными» (SEut 3, 8). Всякое имя, именующее индивида, является «индивидуальным» именем — ведь, согласно Гильберту, нет онтологических оснований для различений интенционалов имен «человек» и «Платон». Мы можем говорить только о степенях или уровнях абстрагирования или различения, дискреции «сросшихся» (*concretae*) в индивиде форм. Именно математическое абстрагирование — мысленное отделение форм от того, как они реально существуют (то есть только как единичности, различные по числу) и, что не менее важно, отличие их друг от друга, позволяет давать разным вещам одни и те же имена. На том же основании разные сущие могут быть одним «на основании обозначения», хотя в действительности они состоят из разных *quo est* и *quod est*. Имя нарицательное может обозначать в зависимости от предложения, в котором оно стоит, либо *quod est* (например, «человек есть смеющийся»), либо *quo est* («человек есть форма индивидов»). Определение денотации имени зависит от «основания» (*ratio*) высказывания, которое нам известно из знания «устройства вещей» и «правил речи». Знание разнообразных *rationes* связи субъекта и предиката является нашим инструментом понимания того, что имел в виду говорящий или пишущий, — именно к такому пониманию стремится Гильберт. Смысл слов можно понять только исходя из замысла говорящего, а не из смысла слов самих по себе. Все ошибки в теологии сводятся к неправильному применению *rationes*, которые делятся на общие и особенные. Теология отчасти строится на собственных, уникальных для нее основаниях высказываний, а отчасти использует основания, общие с «естественной наукой». Еретики, согласно Гильберту, заблуждались в том, что сообщали собственные основания естественных вещей предмету теологии, но это не означает, конечно, что естественные основания вообще не могут быть использованы в теологии. Гильберт говорит, что Бозций «в начале показывает единство и простоту сущности с помощью теологических оснований, а затем численное различие лиц с помощью естественных оснований» (In DTrin I, 2, 20 prol.). Естественные основания применяются в теологии благодаря их переносу (*transsumptio*). Предицируемое о Боге, хотя и называется «субстанция», «качество» или «количество», не есть, однако, то, что называется этими именами, и называется так «в силу некоей пропорции основания [высказывания]». Мы называем Бога «субстанцией» не потому, что Он подлежит акциденциям, но потому, что «превыше всякой подлежащей акциденциям субстанции есть сущность полностью удаленная от всего, что может привходить к субстанции» (In DTrin I, 4, 29). Под категорию отношения подпадает различие лиц Троицы. Ипостаси Троицы и сотворенные индивидуальные субстанции называются лицами и в одном и том же, и в разном смысле — *ratio* такого называния одновременно и общее и различное для теологии и для естественной науки: «Таким образом, предметы теологии отчасти расходятся и отчасти сходятся с предметами естественной науки в понятии лица, которое дано естественным вещам в полноте своего смысла» (In DTrin I, 5, 42). Лица Троицы, в отличие от сотворенных лиц (*personae*), отличаются друг от друга не в силу сущностных различий, но лишь в силу извне приписанной им противоположности. Один из основных вопросов к имени — предицируется оно субстанциально или в отношении лица? Главное заключается не в том, чтобы определить смысл каждого имени самого по себе, т. е., скажем, объяснить смысл имени «Святой Дух» или имени «справедливый», но в том, чтобы определить, как эти имена должны предици-

роваться, чтобы при этом не нарушались догматы. Задача Гильберта — прежде всего обоснование тех или иных богословских предложений, и один из основных способов такого обоснования — отграничить высказывания, в которых преддицируется сущность от тех, в которых преддицируется ипостась.

Программа построения теологии как науки и «аксиоматизации» богословского знания, фактически заявленная уже Гильбертом, получила продолжение в теологии конца XII — начала XIII в. у таких авторов, как Алан Лильский, Николай Амьенский, Гильом Осерский. Но уже в XIII в. представления о научности теологии, схоластический метод и язык существенно меняются с изменением всего интеллектуального ландшафта. «Интеллектуальный ренессанс» XIII в. был ознаменован радикальным изменением учебного *curriculum'a* в связи с приходом в латинский мир ранее неизвестных научных и философских сочинений арабских и античных авторов. В отличие от латинского Запада, арабо-мусульманская цивилизация была знакома со всем аристотелевским корпусом, с античным перипатетизмом (трудами Александра Афродизийского) и неоплатонизмом («Первоосновами теологии» Прокла), античной медициной. Античные авторы переводились вначале, в Сириако-палестинской империи Умайядов (VII — VIII вв.) на сирийский язык, а затем, в Аббасидском халифате со столицей в Багдаде — на арабский. В эпоху Аббасидов и при турецком владычестве Сельджукидов на мусульманском Востоке, в Кордовском халифате и Альмохадской империи на мусульманском Западе расцветает научная и философская мысль, представленная именами аль-Кинди (800 — 866 гг.), аль-Фараби (870 — 950 гг.), Ибн Сины (Авиценны; 980 — 1037 гг.), Ибн Рушда (Аверроэса; 1126 — 1198 гг.) и многих других мыслителей. Под влиянием арабо-мусульманской мысли формируется еврейская философия, крупнейший представитель которой, Моисей Маймонид (1135/38 — 1204 гг.) написал свой главный труд, «Путеводитель растерянных», на арабском языке. Реконкиста Испании (XII — XIII вв.) была не просто завоеванием земель, на которых до того властвовали арабы, но представляла собой сложный и постепенный процесс структурирования общества, в котором мирно соседствовали и оказывали друг на друга культурное влияние мусульмане, иудеи и христиане. Именно в Кастилии (в Толедо) и Арагоне западный христианский мир близко знакомится с арабской ученостью. В XII вв. Петр Альфонси, Гуго Сантальский, Иоанн Севильский, Доминик Гундиссалин, Герард Кремонский, Платон из Тиволи, Альфред Сарешельский осуществляют в Испании множество переводов с арабского на латинский.

Начиная с XI в. норманны утверждают свое господство в южной Италии и Сицилии и основывают могущественное и процветающее Сицилийское королевство, которое также становится местом пересечения арабо-мусульманской и христианской культур. Салерно, находившийся под контролем королевства, делается центром перевода научных, прежде всего медицинских, трактатов Бартоломеем, Мавром, Урсоном Салернскими, Петром Мусандином. Уже в середине XII в. в Салерно изучают «Физику» Аристотеля. Наконец, в XII в. контакты с Византией, в которые были вовлечены переводчики Иаков Венецианский, Генрих Аристиппа, Бургундио Пизанский, способствовали переводу античных философов и восточных Отцов Церкви с греческого языка. Переводческая деятельность продолжилась и в XIII в., когда Аристотеля переводят Михаил Скот и Виллем из Мёрбеке, Аверроэса — Герман Аллемандский, Гильом из Луны, Петр Галлего. Перевод на латинский язык аристотелевского корпуса, трудов Авиценны, Аверроэса, Маймонида оказал колоссальное влияние на мысль схоластиков XIII в.

С начала столетия в Парижском университете начинают читать аристотелевскую «Физику», трактат «О небе», «О возникновении и разрушении», «Метеорологику», «Метафизику», трактат «О душе» и другие сочинения Аристотеля. Философия Стагирита в ряде пунктов входила в противоречие с истинами христианской веры, но, несмотря на целую серию запретов на ее преподавание в университете, к середине столетия она вошла в обязательную программу факультета искусств, который из факультета, на котором изучались семь свободных искусств, фактически превращается в факультет изучения аристотелевской философии и комментариев к ней. Первый запрет был наложен Парижским синодом в 1210 г. и направлен против парижского аристотелика Давида Динантского (ум. ок. 1214 г.). Синод постановил, что «записи Давида Динантского должны быть до Рождества переданы епископу Парижа и сожжены, книги Аристотеля о естественной философии и комментарии не должны читаться в Париже публично или частным образом, и это мы запрещаем под страхом экскоммуникации». Давид Динантский пользовался комментариями Александра Афродизийского, возможно, трудами аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины. Следующий запрет на чтение «естественно-научных книг» (*libri naturales*) Аристотеля был наложен в 1215 г. Запреты повторялись и в последующем, вместе с указаниями «исправить ошибки» в книгах Аристотеля, однако все эти меры оказались совершенно неэффективны. 19 марта 1255 г. преподавание всего корпуса сочинений Аристотеля было закреплено в уставе Парижского университета. Начиная примерно с 1220-х гг. в Париж приходят переводы комментариев Аверроэса, охвативших всего Аристотеля. Аристотеля называют просто «Философом», Ибн Рушда — «Комментатором», на факультете их излагают, часто не задумываясь о том, в чем они противоречат христианской вере.

В 1260-е гг. конфликт между философией и богословием перерастает во внутриуниверситетский. Бонавентура в проповедях на Великий пост в 1268 г. упоминает «группу молодых магистров, ведомую Сигером Брабантским», преподающую учения, ложные с точки зрения христианства. Это прежде всего учения о вечности мира и о единстве пассивного интеллекта, против которых, наряду с Бонавентурой, выступили теологи Альберт Великий и Фома Аквинский, называвшие Сигера и его последователей «аверроистами». В современной истории философии закрепился также термин «радикальный аристотелизм», однако это не означает, что **Сигер Брабантский** (ок. 1240—1284 гг.) и **Боеций Дакийский** во всем буквально следовали за Аристотелем. Интерпретация Аристотеля у Сигера бывает весьма вольной: так, например, в «Вопросах к третьей книге "О душе"» Сигер утверждает, что, с точки зрения Аристотеля, человеческий разум вечен, потому что он является непосредственным следствием вечной Первопричины. Тем самым Сигер приписывает Аристотелю креационизм. Сигер полагает, что, в соответствии с философией Аристотеля, признание факта творения интеллекта во времени означало бы, что мы признаем возможность изменения божественной воли. Конфликт не был исключительно идеологическим — «партия Сигера» (*pars Sigerii*) столкнулась со своими коллегами по университету в вопросе об избрании ректора. 10 декабря 1270 г. Стефан Тампье, епископ Парижа, наложил запрет на преподавание тринадцати философских тезисов, в которых проявилось влияние арабской мысли. 1. Существует только один по числу интеллект у всех людей. 2. Высказывание «Человек мыслит» ложное или не буквальное. 3. Человеческая воля желает и выбирает в силу необходимости.

4. Все, что происходит здесь, подчинено с необходимостью небесным телам. 5. Мир вечен. 6. Никогда не было первого человека. 7. Душа, которая есть форма человека как человека, погибает одновременно с его телом. 8. После смерти душа, отделенная от тела, не может гореть в вечном пламени. 9. Свободное произволение есть пассивная, а не активная способность, и следует необходимости желания. 10. Бог не познает единичные вещи. 11. Бог не познает ничего, кроме самого Себя. 12. Действия человека не управляются Божественным провидением. 13. Бог не может дать бессмертие и нетленность смертной и телесной вещи.

В продолжение этого осуждения в 1272 г. факультет искусств Парижского университета под давлением богословского факультета выпустил положение, согласно которому магистрам и бакалаврам искусств запрещалось обсуждать собственно теологические вопросы. Наконец, 7 марта 1277 г. Стефан Тампье запретил преподавание 219 тезисов. Осужденные тезисы касались природы Бога и ее постижимости, Божественного знания и всемогущества, ангелов, вечности мира, единства интеллекта, свободы воли, а также таких богословских вопросов, как понимание евхаристии, человеческого бессмертия, посмертного воздаяния и наказания и т. д. Имена Сигера Брабантского и Боэция Дакийского в осуждении не упоминаются, но, по-видимому, они были главной мишенью епископа Парижа. Тем не менее в их сочинениях, а также в анонимных «аверроистских» трактатах XIII в. исследователи смогли найти только 79 из 219 тезисов. Осуждение касалось не только собственных воззрений магистров факультета искусств, но в целом тех учений, которые они «распространяли». Согласно Стефану Тампье, «парижские артисты» говорили, что некоторые вещи, ложные с точки зрения католической веры, истинны с точки зрения философии, «как если бы было две противоречащие друг другу истины» и «истине Священного Писания могла противоречить истина писаний проклятых Богом язычников».

Насколько справедливым было приписывание парижским аверроистам концепции двойной истины? Сигер Брабантский специально не рассматривает вопрос о соотношении двух истин — истины веры и философской истины. Очевидно, что признание одновременной истинности двух противоположных утверждений нарушает закон противоречия, что невозможно для верного последователя Аристотеля. Боэций Дакийский предлагает свое решение проблемы соотношения веры и философии на основе паралогизма *secundum quid* (в некотором отношении) и *simpliciter* (просто), взятом из «Софистических опровержений» Аристотеля. Нечто может быть истинным «просто» и ложным «в некотором отношении». Так, с точки зрения порядка естественных причин, т. е. в определенном отношении, мир вечен, тогда как в абсолютном смысле или с точки зрения веры, мир имеет начало во времени. Парижский «аверроизм» XIII в., а затем, после осуждения 1277 г., итальянский аверроизм XIV в. провозглашает автономию философского познания и утверждает, что высшее человеческое счастье заключено в теоретическом познании. Так, в трактате «О высшем благе» Боэций превозносит аристотелевский идеал «теоретической жизни», которая заключается в исключительно философском, теоретическом познании Бога.

Рецепция Аристотеля и арабской философии не была ограничена факультетом искусств Парижского университета. Наиболее оригинальная философия, основанная в значительной степени на греко-арабской мысли, в XIII в. создавалась в богословских школах. Синтез теологии и философии осущест-

влялся по-разному францисканцами Парижа и Оксфорда, немецкими доминиканцами, августинцами. Центральная фигура в рецепции арабского философского наследия — **Альберт Великий** (ок. 1200 — 1280 гг.), оказавший, как предполагает А. Де Либера, влияние на парижский аверроизм своей концепцией интеллектуального счастья как восхождения ума от чувственного мира к умопостигаемому и обретения им «божественного интеллекта». Соединение с отделенным активным интеллектом, о котором Аристотель говорит очень коротко в трактате «О душе», в арабской философии понималось как вершина познавательного процесса. Через Альберта эта концепция перешла не только к аверроистам, но и к его прямым последователям, немецким доминиканцам Ульриху Страсбургскому и Дитриху Фрайбергскому. Философско-богословская мысль францисканцев, представленная множеством имен, не образует единой школы, однако в целом для нее было характерно сочетание мысли Августина с греко-арабской философией. Одной из центральных фигур в богословии францисканского ордена был **Бонавентура** (Джованни из Фиданцы; 1217 — 1274 гг.). В своей гносеологии Бонавентура следовал за августиновской концепцией познания, в соответствии с которой просвещение (*illuminatio*) человеческого ума Божественным светом определяет достоверность познания. В своей онтологии, по наблюдению Де Либера, Бонавентура сочетал иерархическое видение мира, заимствованное из Псевдо-Дионисия, с авиценновским представлением о душе как зеркале вселенной, становящемся «умопостигаемым миром». Человеческий дух, согласно Бонавентуре, есть «иерархический дух», зеркало иерархии, а человеческая душа есть «церковная душа», отражающая в себе все вещи и Бога, проявляющего Себя в вещах. Каждая душа есть Церковь, просвещаемая светом. Тем самым Серафический Доктор отвергает аристотелевский идеал созерцательной жизни как «аутаркичного» теоретического познания Бога и заменяет его христocентричной монадологией, в которой множество душ, объединенных Божественным светом, взаимно отображают друг друга. Бонавентура принципиальным образом не различает богословие Откровения и философское познание Бога и полемизирует с «аверроистскими» учениями о вечности мира и единстве интеллекта, смертности души и отсутствии посмертного воздаяния.

Вершиной христианского аристотелизма XIII в. является философская теология **Фома Аквинского** (1225 — 1274 гг.). Святой Фома родился в Аквино, неподалеку от Неаполя, в университете которого он обучался свободным искусствам. Против воли своей матери Аквинат в 1244 г. стал доминиканским монахом, а затем поступил в Парижский университет, где он сделался любимым учеником Альберта Великого, у которого он продолжил обучаться и в Кёльне. По возвращении в Париж он составил свой комментарий к «Сентенциям» Петра Ломбардского и, получив степень магистра теологии (1256 г.), преподавал в Италии и во Франции. Аквинат написал множество сочинений, включая комментарии к Аристотелю, библейским книгам, Псевдо-Дионисию Ареопагиту, книге «О причинах», полемические трактаты «О единстве разума против аверроистов», «О вечности мира против бормочущих», трактаты «О сущем и сущности», «Об отделенных субстанциях», вопросы (*quaestiones*) «О могуществе [Бога]», «Спорные вопросы об истине» и т. д. Главные произведения Аквината — «Сумма против язычников» и «Сумма теологии». Последняя осталась незаконченной: за три месяца до смерти святой Фома внезапно остановил работу над ней и замолчал. На вопрос брата Рейнальда о

том, почему он больше не пишет или, вернее, не диктует свою «Сумму», Фома ответил, что не может и что по сравнению с тем, что теперь ему открылось, все его труды — лишь «солома».

В своих «Суммах» Аквинат осуществил систематизацию богословия с использованием понятийного языка аристотелевской философии. Метафизика Фомы была основана на аристотелевской первой философии, но в ней много оригинального. Как последователь Аристотеля, Аквинат принимает аристотелевское понимание предмета первой философии: вслед за Авиценной Фома истолковывает этот предмет как «общее сущее», о котором, по Аристотелю, говорят в разных смыслах. Но понимание смыслов сущего у Фомы отличается от аристотелевского. Если Стагирит объясняет сущее в смысле привходящего материей (Met VI, 1027 a 13–15), то с точки зрения Фомы, сущее привходящее, или не-необходимое, должно причиняться первым Сущим (In Met VI,3, n.25). Привходящее сущее, таким образом, не является привходящим по отношению к Божественной причине в том смысле, что оно существует не «акцидентально» (per accidens) или привходящим образом в отношении к ней, тогда как по отношению к другим причинам оно является привходящим. Иначе, чем Аристотель, Фома понимает и сущее в смысле истины. В «Сумме теологии» Аквинат рассматривает вопрос о том, существует ли истина только в разуме, и приводит высказывание «Философа» (т. е. Аристотеля), согласно которому «истинное и ложное не существуют в вещах, но только в интеллекте» (Met VI; S.T. I, q. 16, a. 1). Фома следует за Аристотелем, но утверждает, что «поскольку истинное присутствует в разуме в соответствии с тем, что оно сообразно постигаемой вещи, необходимо, чтобы понятие истинного (ratio veri) переносилось с разума на познанную вещь (res intellecta), так, чтобы и познанная вещь называлась истинной, в соответствии с тем, что она стоит в отношении к разуму» (ibid.). Рукотворные вещи называются истинными по отношению к человеческому интеллекту: например, «истинным» называется тот дом, который имеет подобие с формой в уме зодчего, а речь называется истинной, потому что она есть знак истинной мысли (intellectus). Сходным образом «естественные вещи называются истинными, поскольку они имеют подобие видов, сущих в Божественном уме». Так, тот камень называется «истинным», который имеет надлежащую для камня природу, «в соответствии с замыслом Божественного ума». Истина, согласно Фоме, присутствует лишь в «соединяющем и разделяющем уме», и истинность вещи соотносится им именно с дискурсивным мышлением, а не с простым актом постижения того, что есть (quod quid est) та или иная вещь. Учение о сущем в смысле возможности (potentia) и действительности (actus) претерпевает у Фомы еще большее изменение, чем учение о других смыслах сущего, по сравнению с аристотелевским учением о dynamis и energeia. Аристотелем эти понятия применялись прежде всего для описания движения и в целом изменения. Так, согласно Стагириту, неизменные и вечные небесные тела существуют только в действительности (Met IX, 8). Форма вещи неизменна, поэтому Аристотель утверждает, что «сущность и форма — это действительность» (ibid.). Высказывания подобного рода можно встретить и у Фомы, однако в его философии сущность не занимает того центрального положения, какое она занимала в мысли Аристотеля. У Стагирита, сводящего в конечном итоге действующую и целевую причины к формальной, понятия «энергии» и «дюнамис» описывают в первую очередь отношения между формой и материей. Аквинат, напротив, специально поясняет, что «актуальность

и потенциальность — термины более широкие, чем форма и материя» (In De Trin. XVI, 5, 4, ad 4). Фома не просто расширяет область применения аристотелевских понятий, он переосмысляет сами понятия. Один из центральных принципов философии Фомы гласит: «Акт не ограничен ничем, кроме потенции». Соотнесение двух коррелятивных метафизических принципов, акта и потенции, в терминах бесконечности и ее ограничения было «изобретением» Фомы, Аристотель учил в «Физике» лишь об ограничении материи формой. Фома принимает это положение Аристотеля, но также и переворачивает его: «Подобно тому как материя без формы имеет смысл бесконечного, так же и форма без материи». Это высказывание может иметь смысл только в рамках неоплатонического в своих истоках учения о причастности, в котором форма рассматривается как предсуществующая идея в уме Творца. Учение Фомы о «причастности» (*participatio*) оказывается центральным для его понимания сущего в смысле категорий, из которых первая — сущность. Понимание сущего как сотворенного (*ens creatum*) означает для Аквината, что бытие любой сотворенной вещи не вытекает с необходимостью из ее сущности, и поэтому сущность и бытие реально различны (это различие бытия и сущности Фома заимствовал у Боэция и Авиценны). Для Аристотеля сущее есть прежде всего индивидуальная сущность, тогда как для Фомы сущее есть прежде всего «сотворенное сущее» или «причастное сущее» (*ens participans*): «Если... будет удалено... актуальное бытие, то сама форма, рассматриваемая в себе, есть причастное сущее» (*De sub. sep.*, 6). Само бытие (*esse*) не помещается в рамки аристотелевских категорий и в целом смыслов сущего. Поэтому Аквинат пишет о нем то как о самом существенном в вещи, то как об акциденции. И подобно тому, как форма сама по себе есть нечто не-сущее, так и все сущее в целом есть сущее только по причастности Божественному бытию. Фома, особенно в ранних произведениях, порой употребляет слова «бытие» (*esse*; инфинитив глагола «быть») и «сущее» (*ens*; причастие, образованное от этого глагола) как синонимы. В раннем комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского Фома говорит о Боге как о «сущем, самом по себе существующем» (*ens per se subsistens*) (*Sent.* I, 8, 3, 2). Понятие «субсистирования» образовано от того же корня, что и слово «субстанция», с использованием участительного суффикса. Оно обозначает самостоятельное, независимое существование. В более поздних сочинениях Аквинат называет Бога уже «самим субсистирующим бытием» (*ipsum esse subsistens*) и «чистым актом бытия» (*actus esse purus*). В комментарии к анонимной «Книге о причинах», представляющей собой переработку «Первооснов теологии» Прокла, Аквинат четко различает бытие и сущее: «Первопричина есть сверхсущее (*supra ens*), поскольку она есть само бесконечное бытие (*ipsum esse infinitum*), тогда как сущим называется то, что конечным образом причастно бытию» (*Sup. De causis*, 6).

В своем раннем трактате «О сущем и сущности», а также в более позднем трактате «Об отделенных субстанциях» Фома полемизирует с еврейским философом Соломоном Бен Йегудой Ибн Гебиroleм (1021/2 — 1054/58 гг.), в латинской традиции известном как Авицеброн, автором трактата «Источник жизни», написанного на арабском языке и в XII в. переведенного на латынь. Гебиrole придерживался доктрины всеобщего гилеморфизма: Бог есть чистая форма, а все остальное сущее состоит из формы и материи. Отвергая учение Авицеброна, Фома косвенно критикует августиновское учение о наличии у ангелов особой, бестелесной материи, которая является принци-

пом их индивидуации. Согласно Ангельскому Доктору, как позднее был назван Фома, ангелы суть чистые формы, лишённые материи. Но что, в таком случае, отличает их от Бога? Ангелы, по Аквинату, составлены не из формы и материи, а из бытия и сущности, которые соотносятся у них как акт и потенция. Только Бог, у Которого совпадают сущность и бытие, есть чистая актуальность, тогда как ангелы лишены подобного единства, и наряду с актуальным началом, содержат в себе начало потенциальное, или форму, которая ограничивает их бытие.

Согласно Аристотелю, «сущее» не есть наиболее общее родовое понятие, оно превосходит наивысшие роды, или категории, и имеет разные смыслы. В категориальной предикации сущее сказывается о подлежащем по аналогии, т. е. не в совершенно разных смыслах, или «омонимично» (схоластический пример омонима — слово «пес», могущее обозначать как пса, который бежит по улице, так и созвездие Пса), и не в совершенно одном и том же смысле, или «синонимично» («синонимом» является одно и то же слово, входящее в разные высказывания), а в смыслах, которые основаны на некотором онтологическом или гносеологическом порядке бытия или познания. Вопрос об аналогии сущего интересует Фому с точки зрения возможности богословского языка: является ли наше употребление имен по отношению к Богу и творениям синонимичным (в латыни «унивокальным»), омонимичным («эквивокальным»), или аналогическим? Предикация по аналогии как предикация «через первое и последующее» (*per prius et posterius*) предполагает, что имя сказывается в первую очередь об одном подлежащем, а во вторую очередь — о другом. Фома различает два вида предикации по аналогии: в первом случае предиктируемый термин сказывается в первую очередь о том, что стоит первым в порядке познания и вторым в реальном порядке (так, «здоровое» сказывается в первую очередь о животном, а уже затем — о лекарстве, чья целительная сила известна лишь по результату лечения); во втором случае термин предиктируется в первую очередь о том, что является первым в реальном порядке (так, «сущее» сказывается сначала о субстанции, а затем — об акциденции). Предикация по аналогии о Боге и творениях представляет собой третий, «комбинированный» вид предикации: Бог стоит первым в порядке реального, и Он известен нам только по результатам (*effectus*) Своих действий. В «Спорных вопросах об истине» Фома выделяет два вида аналогии: аналогию пропорции и аналогию пропорциональности. Аналогия пропорции предполагает некоторое определенное отношение между двумя вещами, а аналогия пропорциональности есть отношение между двумя отношениями, которое иллюстрируется отношением между двумя простыми числовыми отношениями. Предикация одного имени о Боге и о творении подпадает под аналогию пропорциональности, что означает отсутствие определенного отношения между Богом и тварью, которое бы служило основанием для именованного Бога.

Сущее есть первый объект ума, и интеллект не способен мыслить то, что не заключает в себе понятия сущего (*ratio entis*). И если только сущее, или «чтойность», причастная бытию, есть адекватный объект человеческого ума, то Бог, в котором «чтойность» и бытие совпадают, превышает способность человеческого постижения (*Sup. De causis*, 6). Это означает, что, несмотря на то, что «Тот, Кто есть» (*qui est*; Исх. 3:14) является самым подходящим Богу именем, смысл этого имени недоступен человеческому разуму, который может познавать только то, что Бог *есть*, но не *что* Он есть. В своей теории

познания Фома следует за Аристотелем: всякое знание начинается с чувственных ощущений, на основе которых в «общем чувстве» формируются «фантазмы», от которых разум абстрагирует понятия. Изначально человеческий ум не содержит в себе никаких идей, в том числе идеи Бога. Поэтому все, что мы знаем о Боге, мы знаем или из Откровения, или из нашего знания о сотворенном сущем. Фома первый четко разграничил сферы теологии Откровения, которая может пользоваться философией как инструментом описания или прояснения своих предметов (таких, как Троица, Боговоплощение, евхаристия), и естественной теологии, которая исходит в своем знании о Боге из физики и метафизики. Философия открывает не сами положения веры, но лишь «преамбулы» к этим положениям. Такой «преамбулой» является утверждение о бытии Бога, полученное путем доказательства от творений. Никакой другой способ доказательства Фома не признает — он отвергает доказательство Ансельма, потому что оно предполагает исходное наличие идеи Бога в человеческом уме как «того, больше чего ничто невозможно помыслить», а также потому, что оно строится на незаконном перешагивании из области мысли в область реальности вне ума. Аквинат выдвигает пять апостериорных доказательств или «путей» доказательства бытия Божия. 1) Самое «наглядное», «очевидное» доказательство — физическое доказательство от движения, взятое из Аристотеля, построено на понятиях возможности и действительности. Движение есть переход из возможности в действительность, и нечто может быть приведено от из возможности в действительность только в силу некоторой предшествующей действительности. Поскольку бесконечную серию причин помыслить невозможно, то в итоге мы приходим к первой причине, которая сама неподвижна, т. е. к неподвижному Перводвигателю. Но почему невозможна бесконечная серия причин, если мир, по Аристотелю, вечен? Один английский исследователь предлагает следующую иллюстрацию: на перекрестке происходит дорожно-транспортное происшествие, например, в результате резкого торможения первой машины в нее врежется вторая машина, во вторую третью и т. д. Теоретически можно представить себе бесконечную аварию, но ведь кто-то является, в итоге, виновником ДТП? Иными словами, для движения в мире должно иметься последнее основание. 2) Доказательство от действующей причины исходит из невозможности существования бесконечной серии действующих причин. Ничто не может быть причиной самого себя, ибо в противном случае оно должно было бы существовать прежде самого себя. Но бесконечная серия причин невозможна, поэтому должна быть первая, которая и есть Бог. 3) Доказательство от необходимого и не-необходимого было впервые введено Авиценной и использовано Маймонидом: «Мы обнаруживаем, что среди вещей некие такие, которые могут как быть, так и не быть... Но невозможно, чтобы все, что является таковым, было всегда, поскольку то, что может не быть, иногда не есть. Если, следовательно, все может не быть, то когда-то в реальности не было ничего. Но если это истинно, то и сейчас не было бы ничего, поскольку то, чего нет, начинает быть только благодаря тому, что есть; если, следовательно, ничего сущего не было, то невозможно, чтобы нечто начало быть, а потому и сейчас не было бы ничего, что очевидным образом ложно» (S. T., I, q. 2, a. 3; пер. А.В. Апполонова). Это означает, что должно существовать нечто необходимое, а поскольку серия необходимых причин не может уходить в бесконечность, должно существовать нечто необходимое «через себя» (per se), и «такое все называют Богом». 4) Четвертый путь доказательства, взя-

тый из Августина и Ансельма, исходит из степеней совершенства: всякое «более» или «менее» является таковым в зависимости от степени приближения к тому, что является наибольшим, следовательно, должно существовать нечто наиболее истинное, благое и в высшей степени сущее. А поскольку то, что является наибольшим в определенном роде, является причиной всего, что относится к этому роду, то необходимо постулировать нечто, являющееся причиной бытия всех сущих. 5) Телеологическое доказательство «от управления вещей»: природные тела, лишенные способности познания, устремляются к своим целям, поскольку в большинстве случаев они стремятся к тому, что является для них наилучшим, поэтому мы с необходимостью предполагаем нечто мыслящее, что направляет все природные вещи к своим целям.

Невозможность бесконечной серии причин в онтологическом смысле Фома противопоставляет возможности бесконечной временной последовательности, а также серии акцидентальных действующих причин, рассматривая вопрос о вечности мира. Ряд францисканских богословов XIII в. — Александр Гэльский, Роджер Бэкон, Бонавентура — опровергали тезис о вечности мира и приводили аргументы, усвоенные ими от арабов, а изначально выдвинутые Иоанном Филопоном (VI в.). Доводы Бонавентуры против вечности мира, приводимые им в комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, делятся на два типа. Доводы первого типа построены на представлении о том, что понятие творения «из ничего» (*ex nihilo*) противоречит представлению о вечности сотворенного мира. Фома отвергает этот аргумент, поскольку видит в нем смешение понятий «из ничего» и «после ничего» (*post nihilum*). Доводы второго типа строятся на невозможности допущения бесконечной серии событий, ибо такое допущение влечет за собой множество противоречий. В вопросе 7 части I «Суммы теологии» (S. T. I, q. 7, a. 4) Аквинат вслед за Аристотелем отвергает возможность существования какого-либо актуально бесконечного множества и признает возможность потенциально бесконечного множества (например, в случаях деления континуума или прибавления единицы к числу). В соответствии с этим тезисом бесконечная серия прошлых событий была бы «неисчислимой». В вопросе 46 части I «Суммы теологии» (S. T. I, q. 46) Фома выходит далеко за пределы физики Стагирита и фактически оспаривает аристотелевское представление о невозможности пройти бесконечность: для утверждения о том, что временная бесконечность не может быть пройдена и потому невозможно допустить ее существование, необходимо постулировать пределы, между которыми только и может осуществляться переход от одного к другому. Но, постулируя наличие пределов или границ, мы не можем говорить о бесконечности средних элементов, если мы принимаем за элемент определенную единицу (в примере, который используется в доводе против вечности мира, такой единицей является день). Аристотель утверждал, что актуальная бесконечность не может быть пройдена, тогда как потенциальная может, но потенциальная бесконечность или бесконечность в возможности есть либо бесконечность делимого континуума, либо бесконечность потенциального увеличения числа. Поскольку речь идет о днях, то можно допустить бесконечность только во втором значении (бесконечность увеличения), однако Фома отвергает наличие границ и тем самым трактует бесконечность временной последовательности не как потенциально бесконечное число, т. е. не как бесконечность, которая всегда имеет что-то за своими пределами, а это единственная бесконечность, которую признавал Аристотель. Доводы Иоанна Филопона были основаны на противоречиях в

«Физике» Аристотеля и были способом повернуть Аристотеля против него самого. Как мы видим, Аквинат в действительности не разрешает проблему. Общий вывод Фомы следующий: невозможно ни доказать вечность мира, ни доказать обратное, и в этом он соглашается с суждением Аристотеля о том, что вечность мира есть одна из «диалектических» проблем, не имеющих доказательного решения («Топика», I, 9).

Во францисканском ордене одним из наиболее авторитетных учителей был **Иоанн Дунс Скот** (1265/66 — 1308 гг.), шотландец по происхождению. Дунс Скот преподавал в Оксфорде, Париже и Кёльне, его основные сочинения — это комментарии к Аристотелю, комментарий к «Сентенциям» Петра Ломбардского («*Ordinatio*»), «Парижские сообщения», «Вопросы о чем изволите». Дунс Скот принимает традиционное для схоластики и сформулированное еще арабами прочтение Аристотеля: метафизика исследует «сущее как сущее» или «общее сущее» (*ens commune*), а не отдельную божественную сущность. Сочинения Аристотеля давали повод для обоих прочтений: согласно трактату «О душе», именно отдельная сущность есть предмет первой философии, тогда как согласно «Метафизике» такой предмет есть «сущее как сущее». В своем объяснении предмета метафизики Дунс Скот опирается прежде всего на «Метафизику» Авиценны. Следуя за Авиценной, он выдвигает тезис об унивокальности (синонимичности) сущего и приводит множество доводов против его эквивокальности (омонимичности). Означает ли это, что Дунс Скот отступает от аристотелевского положения о том, что сущее не есть род, под который можно было бы подвести все остальные роды (и в первую очередь категории)? Подробно обсуждая вопрос о том, является ли сущее родом, в своих ранних «Вопросах к Метафизике» Аристотеля, Тонкий Доктор соглашается с рядом доводов также и против унивокальности сущего. Сущее, как он утверждает в этом сочинении, не омонимично и не синонимично, а сказывается по аналогии. То, как Дунс Скот рассматривает вопрос о смыслах сущего, свидетельствует об одном важном нюансе его метафизики: замечая, что сущее трансцендентно категориям он, тем не менее считает возможным определить его в терминах «универсалий», или предикабилей, Порфирия, из числа которых сущему подходит только понятие рода, поскольку сущее, как и род, сказывается о субъекте «чтойностно» (*in quid*). Это означает, что сущее рассматривается Дунсом Скотом не столько в своих категориальных значениях или способах предикации, как у Аристотеля, но — в определенном смысле — и как общее понятие, которое само есть предикат. Взятое в «своем собственном смысле, оно обозначает все вещи сущностно» (*Quaest. in Met. IV, q. 1, schol. 3*). Но с точки зрения логики, «сущее» эквивокально, поскольку, будучи определено как род в рамках порфириевой классификации, оно не могло бы являться отличительным признаком, который, однако, не есть нечто не существующее. Невозможность в конечном итоге определить сущее как общее понятие проистекает, таким образом, из логики, оперирующей «вторыми интенциями» (или понятиями понятий; различие между первыми и вторыми интенциями пришло в схоластику от Авиценны) и ставящей сущее не на место предиката, а на место субъекта (как в высказывании «сущее есть род»), который не может получить однозначного логического определения. Впоследствии Дунс Скот отчасти пересмотрел свою позицию в отношении проблемы смыслов сущего и обосновал тезис об унивокальности сущего. В «*Ordinatio*» он замечает, что «сущее не может предикцироваться унивокально и «чтойностно» обо всем умопостигаемом через себя, потому

что [оно не может так предикцироваться] о последних отличительных признаках или о своих атрибутах», но это не мешает ему быть первым объектом интеллектуального постижения, «потому что в нем сходится двойное первенство — общности и виртуальности» (*Ordinatio*, I, d. 3, q. 3). То, что сущее является первым объектом познания, утверждали и до Дунса Скота (в частности, Фома Аквинский), но здесь нужно подчеркнуть, что с его точки зрения, очевидно, это первенство — не хронологическое (сперва мы воспринимаем, что нечто есть, и лишь потом, *что* есть это нечто, как бы приближаясь к предмету издалека), а смысловое (в понятие сущего включены все другие понятия). «Чтойностная» предикация, в которой высказывается сущность или «что» вещи, есть предикация вида или рода, и в такой предикации предикат выражен именем существительным. Наряду с ней бывает «качественная» или качественная предикация (*in quale*) собственных или акцидентальных признаков, грамматически выраженная «отыменными» именами или именами прилагательными. Под «первенством общности» или общей предикации Дунс Скот имеет в виду то, что «сущее» предикцируется «чтойностно» обо всем, что выражено не абсолютно простыми, далее неразложимыми понятиями. Сущее имеет «первенство виртуальности» по отношению к своим атрибутам, таким как единое, истинное, благое, а также конечное — бесконечное, необходимое — контингентное и другим, а также по отношению к «последним различиям», таким как видовые различия, а также индивидуальные различия или «этости», в том смысле, что эти понятия предикцируются посредством необходимой предикации о том, что может быть названо «сущим» или «вещью». Таким образом, сущее «чтойностно» заключено в несотворенном Сущем, во всех родах, видах и индивидах, а в них включены все абсолютно простые понятия — последние отличия и атрибуты сущего. Отличия и атрибуты суть иное, нежели сущее, по своему смыслу, однако вне сущего эти понятия не имеют применения. Каковы цели различений, вводимых Дунсом Скотом? Высказывания языка следуют порядку умопостигаемого. «Умопостигаемое через себя» и есть сущее, а все остальное суть различия (*differentiae*) и атрибуты, которые могут быть сущему приписаны. С точки зрения Тонкого Доктора, сказать, что тот или иной вид или род есть «сущее» не значит сказать, что роды и виды имеют самостоятельное, отдельное существование, но означает, что они (конкретные роды и виды, а не понятия «род» или «вид») суть понятия, отнесенные к реальным вещам. Каково при этом различие между логикой и онтологией? Логика, с одной стороны, фундирована в онтологии — ее начала, так же как и у Аристотеля, суть начала первой философии. С другой стороны (и тоже в согласии с традицией), она оперирует «вторыми интенциями» или понятиями понятий, отнесенных к сущему. Поэтому вне метафизики нет ничего умопостигаемого через себя, интеллигибельное *per se* и есть сущее. Именно стремление определить предмет метафизики как умопостигаемое *per se* и заставляет Дунса Скота признать унивокальность сущего. Как мы видели, концепция аналогии бытия у Фомы Аквинского оставляла в целом неясным статус аналогии между Богом и творениями. Кроме того, она допускала различие аналогий «через первое и последующее» в порядках бытия и интеллектуального познания. В отличие от Аквината, Дунс Скот строго определяет область метафизики как область умопостигаемого, для него по сути дела все мыслимое и есть в основе своей сущее, а порядок постижения (не временной, а смысловой) совпадает с порядком того, что есть. Такой подход определил «гносеологическую» направленность метафизики Тонкого

Доктора: в рассмотрении наиболее значимых для него философских вопросов он осуществляет критику человеческой познавательной способности, ограничения которой определяют способ постановки и богословских вопросов. Учение об унивокальности сущего позволяет Дунсу Скоту определить, в каком смысле метафизика мыслит Бога.

Это учение было направлено против доктрины аналогии сущего **Генриха Гентского** (ум. 1293 г.), в полемике с которым Тонкий Доктор сформулировал значительную часть своей философии. Согласно Генриху, мы постигаем Бога через понятие, которое является «по аналогии общим Ему и творению», и это понятие познается нами как одно, в силу близости понятий бытия Бога и бытия твари, хотя это и разные понятия. С точки зрения Дунса Скота, Бог познается через унивокальное понятие сущего. Унивокальное понятие — такое понятие, утверждение и отрицание которого в отношении одного и того же субъекта ведет к противоречию. Это понятие едино и нейтрально по отношению к понятиям конечного и бесконечного сущего и в них включено. Причинами понятий в уме «странника», т. е. в уме живущего на земле человека, являются активный интеллект и чувственное представление (*phantasma*) или объект, данный в этом чувственном представлении, и так возникшее понятие не может не быть унивокальным объекту, данному в чувственном представлении. Всякий познаваемый нами объект производит «адекватное себе» понятие в уме, а также понятие всего того, что включено в него «сущностно и виртуально». Но понятие аналогическое таковым не является. Кроме того, из собственного понятия какого-либо предмета можно вывести понятия всего, что необходимо присуще этому предмету, но такого понятия Бога у нас нет (так, понятие Троицы нам известно лишь из Откровения), т. е. у нас нет понятия Божественного бытия, аналогичного понятию бытия сотворенного. Мы не познаем Божественную сущность «как эту [сущность]» и «в себе» (*in se*), и тем не менее, не постигая ее как «эту сущность», мы имеем в отношении нее «собственные» (*proprie*), подходящие для нее одной понятия, которые не подходят к творениям. Это понятия совершенств, возведенные в превосходную степень, которые дают нам своего рода «описательное» знание Бога. Простейшим и совершеннейшим понятием Бога является понятие бесконечного сущего, которое включает в себя множество других понятий («бесконечно благого», «бесконечно истинного» и т. д.).

Согласно Аристотелю, «то, что составляет предмет научного знания, существует с необходимостью» (NE VI, 3, 1139b 23). Дунс Скот признает это положение Аристотеля и прямо говорит о привходящем сущем (*ens per accidens*), которое, по Аристотелю, «присуще [чему-либо] не по необходимости» (Met V, 30, 1025 a 16), как о чем-то близком к «не-сущему» (Exp. in Met. VI, s. 2, c. 1). Ибо «всякое есть сущее в той мере, в какой оно едино» (*ibid.*), а привходящее сущее этому требованию не отвечает. Но если человеческая наука, как знание причин, познает лишь то, для чего можно установить необходимую причину, и потому не может исследовать привходящее сущее как не имеющее определенной причины, то с Божественным всеведением дело должно обстоять иначе, в противном случае невозможно было бы говорить о всеведении. Кроме того, мир, в котором все совершается в силу необходимости, был бы миром, лишенным свободного человеческого произволения. Наконец, может ли что-либо быть необходимым по отношению к всемогуществу Бога? Подобные вопросы неизбежно возникали на границах христианской теологии и аристотелевской философии, и в ответ на них схоластики сформулиро-

вали свои теории модальности, в которых наряду с понятиями необходимости и возможности появляется понятие «контингентности». Понятие контингентности располагается в другой плоскости, чем аристотелевские смыслы сущего (включая сущее привходящее или «случайное» и сущее в смысле возможности и действительности), и может обозначать, с определенной точки зрения, вообще всякое сотворенное сущее. В теории Дунса Скота оно уже понятие не-необходимого сущего: «Я называю контингентным не всякое не-необходимое... но [только] такое, противоположность которого может иметь место тогда же, когда и оно само» (*Ordinatio* I, 2, § 86). Дунс Скот подразумевает под «контингентным» и некое нынешнее положение вещей, и логически возможное положение вещей, противоположное которому также логически возможно в тот же самый момент времени. Логическая возможность основана на законах противоречия и исключенного третьего, и положение дел считается возможным, если высказывание о нем логически непротиворечиво. Логическая возможность какого-либо бытия проистекает из совместности терминов, входящих в понятие той или иной вещи, поэтому химера как то, что имеет самопротиворечивое понятие, не может существовать, считает Дунс Скот, даже при условии всемогущества Бога. Простые и далее неразложимые вещи, обозначаемые каким-то одним далее неразложимым термином, сами по себе не могут быть невозможны. Тонкий Доктор считает, что логическая возможность чего-либо остается, даже если мы предположим невозможное — отсутствие Божественного всемогущества. Но может ли что-либо быть логически возможным и в то же время быть метафизически невозможным? И от чего зависит сама логическая возможность? Дунс Скот так вопросы не ставит, но для него реальный порядок вещей и порядок мысли соответствуют друг другу: «Каков реальный порядок, в котором [вещи] различаются реально, таков же и порядок в мысли (*secundum rationem*), где они различаются своими понятиями» (*Rep. Prol.*, q. 1, a. 4, n. 39). Всякой логической возможности соответствует некая реальная потенция. Такой тезис неизбежно вызывает дальнейшие вопросы, но на них мы не найдем ответа у Дунса Скота. Вопросы, которые задает сам автор, пользуясь модальными понятиями, касаются, во-первых, возможности познания Богом будущих контингенций (*futura contingentia*) — тема, к которой, вслед за Дунсом Скотом, будут неоднократно возвращаться схоластики XIV в. — и, во-вторых, доказательства бытия Бога. Согласно Дунсу Скоту, Божественное знание контингенций является определенным, непогрешимым и неизменным, однако оно не является необходимым — познание контингенций само контингентно (*Lectura* I, 39). В этом утверждении Тонкий Доктор принципиальным образом отходит от принятого у Аристотеля и у арабов (Авиценны, Аверроэса) представления о том, что все сущее подчинено необходимой первой причине, действующей с необходимостью. Вторые причины, являющиеся следствием первопричины, производящей необходимые следствия, не могут производить контингентные следствия. Кроме того, души творятся Богом без посредства других, «ближних» (*proximae*) причин, но их творение не является необходимым. Следовательно, первопричина производит свои следствия контингентно. Но на основании чего Бог контингентно причиняет сущее? Бог познает все с необходимостью, и у Него нет «практической науки», которая есть у людей. У человека практическое знание предписывает поступки, но у Бога такие поступки оказывались бы либо необходимыми, либо противоположными Его знанию. Воля Бога совершенно самостоятельна, у Него нет знания, которое руководило бы Его

действиями. Знание Бога направлено на контингенции как на сущее или как на возможное бытие, но в своей фактичности контингентное не есть предмет необходимого Божественного знания, т. е. Бог не познает контингентное положение вещей как истинное или ложное, и Его действия нейтральны по отношению к функциям истинности и лжи. Актуализация контингенций осуществляется Божественной волей. Поскольку все творения контингентны и происходят от воли Бога, Бог не является «естественным» объектом, с необходимостью причиняющим человеческое знание о Нем. Бог причиняет в человеке знание о Себе с помощью Своей воли. В Боге воля и интеллект различаются не реально, поскольку Божественная сущность едина, но формально. Формальное различие есть промежуточное между реальным и рациональным, т. е. различием в уме, — это есть то различие, которое ум выводит на основании чего-то реального, в данном случае на основании различия между знанием и волей, которые Дунс Скот соотносит в Боге с ипостасями Сына и Святого Духа. Но ведь «естественным» является всякий объект, подпадающий под первый естественный объект, каковым является сущее, и разве Бог не познается как Сущий в метафизике? На это Дунс Скот отвечает, что «первый естественный объект» следует понимать в двух смыслах (Quodl. 14, a. 2). В первом смысле это есть объект, к которому предрасположена способность познания, а во втором смысле это есть объект, которого естественная способность достигает через естественные причины. Сущее в общем есть адекватный объект человеческого ума в первом, но не во втором смысле, в котором адекватным объектом выступает лишь конечное сущее. Это означает, что, несмотря на возможность метафизического знания о Боге, «естественная теология», с точки зрения Дунса Скота, невозможна, даже когда речь идет об исключительно метафизическом исследовании, а не о теологии, исходящей из Откровения. Божественная воля является не только причиной блаженного видения Бога праведниками в грядущей жизни, но и причиной абстрагированного знания о сущности Бога в жизни нынешней. Дунс Скот вовсе не считает, что для возможности метафизического богопознания необходимо предполагать Божественное вмешательство в процесс человеческого мышления, он отрицает и то, что идея Бога изначально заложена в человеческом уме. Речь у него идет здесь исключительно о понимании причинно-следственного отношения между Богом и творениями, которое лежит и в основе доказательства бытия Бога. В доказательстве бытия Божия ключевую роль играет различие между сериями сущностно и акцидентально упорядоченных причин. В акцидентально упорядоченной серии причин тот факт, что последующая причина является следствием предшествующей причины, акцидентален по отношению к действию последующей причины. Например, тот факт, что в доме, который построил Джек, пес без хвоста за шиворот треплет кота (предположим, что, как следствие, кот основательно потрепан и хочет на ком-нибудь отыграться), акцидентален по отношению к тому, что этот кот пугает и ловит синицу, которая часто ворует пшеницу (как следствие — веселая птица синица — птица пуганая, но насколько это отражается на том, как часто она ворует пшеницу?). В сущностно упорядоченной серии причин действие последующей причины сущностно зависит от действия предыдущей причины. Например, тот факт, что, устанавливая новые краны, я сломал ведущую к ним трубу, и на меня хлынул мощный «гейзер», сущностно зависит от износа трубы, успевшей за долгие годы проржаветь (серия «ржавчина — механическое воздействие — разрыв трубы»; замена кранов вызвана износом системы

водоснабжения). Поскольку регресс в бесконечность невозможен, то в сущностно упорядоченной серии причин должна быть первопричина. Акцидентальная серия причин не может существовать без сущностно упорядоченной серии, и потому вся она зависит от бытия причины, которая находится вне акцидентальной серии. Дунс Скот доказывает, что первая причина является действующей, конечной и наиболее совершенной, а затем доказывает, что она бесконечна, наделена разумом и волей.

Доказательство бытия Бога не предполагает изначального присутствия идеи Бога в душе, поэтому Дунс Скот принимает онтологическое доказательство Бога лишь как дополнительный аргумент, который проясняет понятие бытия Бога, уже доказанное через творения. Познание творений происходит благодаря естественным способностям души. Человеческий ум не нуждается, по Дунсу Скоту, в несотворенном свете, просвещающем его, для познания истины. Дунс Скот доказывает возможность естественного познания истины в полемике с Генрихом Гентским. Генрих цитирует «Книгу о причинах» — «Первая из сотворенных вещей есть бытие» — и противопоставляет сущее, а также истинное, истине: сущее, оно же истинное, абсолютно, тогда как истина предполагает отношение к образцу (*exemplar*). Поэтому истинное может познаваться прежде истины, и это подтверждается со стороны интеллекта, в котором простое понимание предшествует соединяющему и разделяющему акту суждения. Если говорить о познании истины, то истина должна быть двойной в соответствии с двумя образцами, один из которых сотворенный, а другой несотворенный. Генрих считает, что на основании сотворенного образца у человека не может быть достоверного знания истины о вещи, потому что, во-первых, объект, от которого абстрагируется образец, изменчив; во-вторых, изменчива сама душа, которая может впадать в заблуждения; в-третьих, человек на основании сотворенного образца не может отличить истину от правдоподобного. Поэтому, заключает Генрих, для достоверного познания истины человеческой душе необходимо просвещение несотворенным светом (*lux increata*). Генрих апеллирует к авторитету Августина, но Дунс Скот считает, что его позиция не согласна с «интенцией» Августина и что она воспроизводит мнения «академиков», т. е. скептиков. Дунс Скот находит противоречия в доводах Генриха и выдвигает против него свои доводы в опровержение скептицизма. Со ссылкой на Аристотеля (*Met IV, 3, 1005b 23–24*) он утверждает, что противоположное первоначалам мышления не может прийти в чей-либо ум, и, следовательно, человек естественным образом имеет знание начал мышления (*principii*). С помощью совершенного силлогизма мы приходим от начал к достоверным выводам (*conclusiones*). Но будет ли знание начал и заключений истинным, если посредством чувственного восприятия разум заблуждается в отношении отдельных терминов? На это Дунс Скот отвечает, что чувства не являются причиной познания, а суть лишь повод (или окказиональная причина) для него. Простое понятие не может возникнуть в уме без посредства чувств, однако, когда оно уже возникло, разум соединяет простые термины в высказывании, и на основании своей собственной способности, а не на основании чувственных данных, соглашается с истинностью высказывания. Например, понятия «целого» и «больше» разум получает от чувства, но с предложением «целое больше части» он соглашается в силу своей собственной способности и без всякого сомнения. И соглашается он с ним не потому, что видит термины соединенными в реальности, как в случае с таким высказыванием, как «Сократ есть белый». Даже если чувства вводят человека в

заблуждения, разум «всегда имеет у себя термины, которые суть причина истины» (*Ordinatio I, dist. 3, q. 4*), в том смысле, что у него есть «формальное понятие» (*ratio formalis*) этих терминов. Помимо достоверного познания первоначал человек естественным образом имеет достоверное опытное знание. Несмотря на то что опыт бывает в отношении не всех единичных вещей, но лишь в отношении многих, и не о том, что происходит всегда, но о том, что бывает часто, опытный знает, что так обстоит дело всегда и во всем, потому что в душе он имеет предложение: «То, что происходит в силу некоторой несвободной причины, есть естественное следствие этой причины» (*ibid.*). Это высказывание известно разуму, даже если он воспринял его термины от заблуждающегося чувства. Если следствие некоторой причины имеет место часто, то причина является не «случайной», а «естественной». Далее, Дунс Скот доказывает достоверность знания о наших познавательных актах: оно так же достоверно, как знание первых принципов. Знание того, что «я бодрствую», «я понимаю», «я слушаю», не подлежит никакому сомнению как непосредственная очевидность, не требующая доказательства, в противном случае имел бы место регресс в бесконечность. Чувственное ощущение может быть иллюзорным, и я могу заблуждаться в отношении того, что белое находится вовне, в таком-то субъекте и на таком-то расстоянии, однако я не могу заблуждаться в отношении того, что я вижу то, что я вижу. Наконец, Тонкий Доктор приводит доводы и в пользу достоверности самого чувственного познания. Отдельное чувственное ощущение может вводить нас в заблуждение, однако мы вполне в состоянии получать достоверное знание положения вещей, воспринятых чувствами, благодаря нашей способности суждения, для которой чувство является лишь окказиональной причиной, а также на основании того, что чувство являет нам в большинстве случаев.

Чувственное познание, согласно Дунсу Скоту, интуитивно и направлено на единичное, тогда как интеллектуальное знание, как знание общего, является знанием абстрагированным. Интеллектуальная интуиция единичного присуща ангелам и Богу, однако и у человека в его земной жизни есть способность интеллектуальной интуиции, которая направлена на познавательные акты, а также на существование вещи, не схватываемое в абстрагированном познании. Поскольку вещи существуют именно как единичные, интеллектуальная интуиция в определенном смысле так же, как и чувственное познание, отнесена к единичным вещам. Это не означает, однако, что человек может познавать ту или иную единичную сущность как «эту». Принципом индивидуации вещей, по Дунсу Скоту, являются не их свойства, не некий набор признаков, происходящих от материи, но их «этость». «Этость» (*haecceitas*) вещи не поддается определению: мы знаем, что вещь есть «эта», но не познаем ее природу как «эту», т. е. наше познание единичной вещи как единичной и безусловно отличной от любой другой вещи, будучи интуитивным, является предельно абстрактным (здесь можно провести параллель с использованием указательных местоимений Гегелем в описании непосредственной чувственной достоверности как наиболее абстрактного способа познания). Природа вещи, согласно Дунсу Скоту, и в этом он исходит из представления Авиценны, сама по себе нейтральна к универсальному в познании и единичному в бытии. При этом природа является «общей», потому что для нее возможно быть в том или ином субъекте. Природа постигается умом как универсальная и как такая сказывается о многих субъектах. Различие между общностью и универсальностью есть различие между тем, как природа постигается

в метафизике и логике соответственно. В метафизике она постигается как «сущая в» подлежащем, а в логике как «сказывающаяся о» подлежащем. Де Либера предлагает трактовать понятие «общей природы» по аналогии с кантовскими «трансцендентальными условиями возможности познания». Общая природа характеризуется единством, но это единство принципиально отличается от единичности. Дунс выдвигает аргументы против воззрения, которое вскоре будет принято в оккамизме, в соответствии с которым единством наделены только единичные сущности и не существует никакого другого реального различия, кроме различия по числу. Мир, с точки зрения Тонкого Доктора, не состоит из вещей, объединенных друг с другом или отличных друг от друга самими этими вещами. Причина общности или отличия не находится в самих вещах, ибо своей единичностью по числу всякая вещь отличается от любой другой вещи в одинаковой степени. Если бы различие (*differentia*) было причиной реального различия вещей, то все вещи были бы равны в своем различии друг от друга и различия между родами и видами были бы всего лишь различениями разума. Сущность, неопределенная по отношению к единичности или универсальности, постигается вначале как то, что может сказываться «о многих» вещах, а затем как то, что сказывается «о всех» вещах соответствующего вида. Оба способа познания вещи происходят в большей степени от самого интеллекта, чем от познаваемой вещи. Активный интеллект производит объективное понятие вещи, умопостигаемый вид которой запечатлевает в уме ее формальное понятие. Дунс Скот не отвергает, в отличие от Генриха Гентского, участие умопостигаемых видов (*species intelligibilis*) в познании, однако, с его точки зрения, познание вещи как объекта познания отличается от присутствия умопостигаемой формы в душе. Дунс Скот не называет напрямую постижение общей природы «универсальным способом», но не как универсалии (в том смысле, что способ познания не является в данном случае предметом акта познания), интеллектуальной интуицией, однако имеет в виду нечто близкое.

Сущее, в философии Дунса Скота, не есть просто «мыслимое», оно содержит в себе условия возможности нашего мышления, тогда как содержание мысли или понятия имеет свой особый онтологический статус, не совпадающий со статусом единичных вещей и актов мышления. Последователь Скота, Иаков Асколинский, введет для обозначения бытия объекта как объекта познания понятие «интенционального бытия» («интенция» в схоластическом языке обозначала в первую очередь «понятие», взятое в аспекте своей отнесенности к объекту). Введение Дунсом Скотом проблематики познавательных актов и их содержаний, различение абстрагированного и интуитивного способов познания было отправной точкой для гносеологии XIV столетия.

XIV в. был в значительной мере веком разочарования в возможности синтеза метафизики и теологии. Представители движения «нового благочестия» (*devotio moderna*), уходящего своими корнями в так называемую «реформацию XII века», такие как Фома Кемпийский, автор книги «Подражание Христу», порой выказывали неприязнь по отношению к схоластической философской теологии с ее претензией на рациональное постижение того, что составляет предмет глубоко личного и даже «частного» религиозного переживания. В это же время в Париже и Оксфорде — двух главных центрах изучения философии — появляются схоластики, которые позднее назовут себя «новыми», *moderni*, в противоположность «старым», таким как Альберт Великий, Бонавентура или Фома Аквинский. Это прежде всего

Уильям Оккам и его оксфордские современники Уолтер Чаттон (ок.1290 — 1343/44 гг.), Уильям Краторн, Роберт Холкот (ум. 1349 г.), Адам Вудхэм (ум.1358 г.), а также парижские оккамисты Николай из Отрекура (ок. 1300 — 1369 гг.) и Жан из Мирекура (1310/15 — после 1347 гг.). Кроме того, парижский номинализм, оказавший наибольшее влияние на схоластику Центральной Европы, был представлен именами Жана Буридана (ок.1300 — после 1358 гг.) и его учеников Альберта Саксонского (ок. 1316 — 1390 гг.) и Марсилия Ингенского (1330/40 — 1396 гг.). Их новизна заключалась во взгляде на соотношение теологии и философии, в соответствии с которым Бог лишь очень ограниченно подлежит метафизическому исследованию, в утверждении абсолютного всемогущества Бога, в критическом пересмотре аристотелистской теории познания и в эмпиризме, в «логизации» философского мышления. Далеко не все из схоластиков того времени, захваченных новыми подходами в логике и теологии, были номиналистами — так, Уолтер Бёрлей (ок. 1275 — 1344 гг.) и Джон Уиклиф (ок. 1330 — 1384 гг.) придерживались онтологического реализма, реалистами были также оксфордские схоластики второй половины XIV в. Джон Шарп, Уильям Милверлей и другие, однако и большинство реалистов, и номиналистов объединял интерес к анализу терминов высказывания и их свойств (*proprietas terminorum*), поэтому их часто называют «терминистами». Но и это наименование не передает сути философии представителей «нового пути» (*via moderna*) и схоластиков, испытавших на себе их влияние, но сочетавших модернизм с более традиционными концепциями, — таких как Григорий из Римини. Палитра их интересов была весьма богатой. Ряд проблем, которые исследовали новые философы, был унаследован ими от Дунса Скота: проблема соотношения интуитивного и абстрагированного познания, знание будущих контингенций, соотношение ума и воли в Боге, возможность доказательства бытия Божия. Другие вопросы, касающиеся семантики частей речи и высказываний, логического синтаксиса, выросли из традиции терминистской логики, зародившейся в XII в., а в XIII в. представленной Петром Испанским и Уильямом Шервудским. Старые проблемы формулировались по-новому и порождали новые вопросы. В коротком временном промежутке между деятельностью Дунса Скота, открывшего для XIV в. новые интеллектуальные горизонты, и Уильяма Оккама, который открыл непосредственно «новый путь», были созданы философско-теологические концепции, критически заостренные против интеллектуальных достижений предыдущей эпохи. В начале XIV в. философско-теологическое учение Фомы Аквинского было принято как официальное для доминиканцев, однако это не означало полного единомыслия внутри ордена. Доминиканец **Дюран де Сен-Пурсен** (ум. 1334 г.) разошелся с Аквином по множеству вопросов в своем комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского (список из 235 вопросов, по которым ему надлежало изменить свою точку зрения, был предъявлен ему на Генеральном капитуле ордена в 1316 г.). Дюран критически анализирует концепцию познания, принятую в схоластическом аристотелизме, согласно которой интеллектуальное познание объясняется «информированием» ума умопостигаемым видом. Он приводит три мнения в отношении нашего познания, первое из которых принадлежит верным последователям Аристотеля в этом вопросе, в том числе Фоме Аквинскому, второе — Готфриду Фонтенскому (ок. 1250 — 1306/09 гг.), а третье — самому Дюрану. Согласно первому мнению, «умопостигаемый

вид (species), запечатленный фантазмом... в душе, реально отличается от акта познания и его вызывает...» (II Sent. (A) d. 3, q. 5). В соответствии с этим мнением, причиной интеллектуального постижения является умопостигаемый вид, а не интеллект, что, с точки зрения Дюрана, абсолютно неверно. Если бы интеллектуальное познание причинялось формой, а не интеллектом, Бог мог бы сделать так, чтобы мы познавали без интеллекта, что абсурдно (доводы от Божественного всемогущества распространяются в схоластике начала — середины XIV в. и формулируются как мысленные эксперименты; впоследствии к таким доводам прибегнет Декарт в своей физике). Кроме того, познание есть «акт жизни», и неправильно объяснять его через нечто неживое и приходящее извне, каковым является умопостигаемый вид. Согласно второму мнению, объект интеллектуального и чувственного познания непосредственно причиняет чувство и разумение, актуализируя потенцию ума без посредства умопостигаемых видов. Сам Дюран утверждает, что «"чувствовать" и "разуметь" не обозначают ничего реально добавленного к чувству и разуму, что образовало бы с ними реальное сочетание, и, более того, такие [познавательные] акты у нас имеют место *per se* благодаря тому, что дает чувство и разумение и порождает их...», тогда как объект есть их «причина *sine qua non*», т. е. необходимое условие (*ibid.*). Дюран обосновывает свой тезис серией доводов. Человеческий ум есть форма и «первый акт», а разумение, которое есть действие этой формы, есть «второй акт». Но в тех случаях, когда второй акт, т. е. некое действие, не переходит во внешнюю материю, первый и второй акты или форма и действие реально не отличаются друг от друга. Интеллектуальное познание и чувственное восприятие суть именно такие «остающиеся внутри акты», и потому различие между познавательной способностью и действием этой способности не реальное, а лишь вербальное — различие между существительными («разум») и глаголом («разуметь»). «Разуметь» (*intelligere*) что-либо не значит «иметь некую форму», но означает выполнение некоего действия. Кроме того, если бы «разуметь» означало бы нечто самостоятельное или, как говорит Дюран, «абсолютное», образующее сочетание (*compositio*) с разумом, тогда интеллектуальное познание и умопостигаемое соотносились бы друг с другом лишь на словах, а не реально, потому что нечто абсолютное не может быть тем, чье бытие и сущность заключаются в отношении. Иными словами, согласно Дюрану, интеллект и чувство суть *отношения* к объекту, которые «необходимо включают в себя интеллигибельное и чувственно воспринимаемое». Таким образом, Дюран считает, что познание есть совершенно особый, «внутренний» акт, который невозможно описать как вхождение в душу некой формы или как актуализацию объектом некой потенции ума. То, к чему этот акт отнесен, не есть нечто внешнее уму. Но интеллигибельное не всегда присутствует для ума, ум может и не мыслить тот или иной предмет, а мышление формы в аристотелизме понимается как актуализация ума. Дюран фактически утверждает, что ум актуализирует себя сам, хотя для этого и нужен объект, и что ум не делается совершеннее, постигая нечто, а если и делается совершеннее, то лишь акцидентально.

Дюран был далеко не одинок в своем стремлении критически переосмыслить теорию познания, такое стремление было в целом характерно для первой половины XIV в. Парижский теолог **Пьер Ориоль** (ок. 1280 — 1322 гг.), отвергший целый ряд ключевых положений философии Фомы Аквинского, Генриха Гентского и Дунса Скота, был в XIV в. не менее влиятелен, чем его

младший современник, Уильям Оккам. Согласно Ориолю, всякая вещь, как сущая, единична. Сущность вещи включает в себе набор онтологических аспектов или смыслов (*rationes*), которые служат основаниями наших понятий, степень конкретности которых зависит от того, насколько наша воля направляет разум к познанию данной вещи. Объект ума имеет особый онтологический статус, который Ориоль называет «являющимся бытием» (*esse apparens*), а также «интенциональным» или «объективным» бытием. Являющееся бытие есть бытие объекта как объекта познания, чувственного или интеллектуального, и это бытие отличается от бытия самих вещей «модусом бытия» (*modus essendi*). Познаваемая вещь и вещь как познаваемая суть одна и та же вещь, взятая в разных модусах бытия и не отличная по числу. Эта теория направлена против традиционных учений, объясняющих познание интеллигибельными видами или акциденциями души, являющимися подобиями познаваемых вещей и имеющими самостоятельное бытие в уме. Эти учения, с точки зрения Ориоля, не могут объяснить сущностную предикацию, включающую глагол-связку «есть», и кроме того, сводят универсалии к единичностям со своим особым бытием. Вещь и понятие вещи, будучи тождественными, различаются в силу отношения, которое объект познания как объект познания имеет к познающему. Таким образом, всякая вещь существует в двух модусах, один из которых — интенциональное бытие — актуализируется познающим. Каждая вещь может иметь несколько интенциональных существований в соответствии с множеством своих онтологических аспектов. Эти аспекты, такие как «человечность», «разумность», «животность» и т. д., являются в высшей степени сходными (*simillimae*), поэтому универсалия истинно есть каждая из единичных вещей. Интеллектуальное познание и чувственное восприятие, согласно Ориолю, не пассивны, а активны, потому что они помещают объект в интенциональное бытие. В подкрепление этого тезиса он приводит примеры иллюзорных эффектов чувственного восприятия, в случае которых интенциональное бытие объекта расходится с реальным положением вещей. В случае достоверных ощущений мы не можем отличить интенциональное бытие объекта от его бытия вне ума, поскольку эти два способа бытия совпадают. Если у Дунса Скота различие между интуитивным и абстрагированным способами познания объяснялось способом присутствия объекта познания по отношению к познающему, то Ориоль отрывает различие этих способов познания от объекта и утверждает возможность интуиции отсутствующего объекта. Интуитивный и абстрагированный способы познания суть «два модуса формального явления... посредством которых вещи являются объективно». Впрочем, предпосылки такого воззрения уже имелись в мысли Тонкого Доктора постольку, поскольку он допускал возможность интуитивного постижения собственных познавательных актов, в прошлом направленных на ныне отсутствующие объекты познания. С точки зрения Ориоля, познание посредством способности воображения является абстрагированным, в противоположность чувственному ощущению. Интуитивное познание есть непосредственное присутствие объекта, а в отношении отсутствующего объекта оно бывает, когда у нас сохраняется то или иное остаточное ощущение, как после смотрения на ослепительное солнце, а также в снах и различных состояниях обмана чувств. В отличие от Оккама, Ориоль не признает возможность интеллектуальной интуиции в этой жизни. Универсалии полностью принадлежат сфере абстрагированного познания и отвлечены от единичности непосредственно присутствующих вещей.

Уильям Оккам (ок.1287—1347 гг.) родился в деревне Оккам в графстве Саррей, в раннем возрасте вступил в орден францисканцев и получил философское образование в лондонском францисканском монастыре. Богословие он изучал, по всей видимости, в Оксфорде, где он комментировал «Сентенции» Петра Ломбардского в 1318—1319 гг., после чего, так и не получив степени магистра, вернулся в Лондон, который был в то время местом оживленных философско-теологических дискуссий (в числе лондонских францисканцев был, в частности, резкий критик взглядов Оккама — Уолтер Чаттон). Около 1323 г. кто-то, чье имя неизвестно, отправился из Лондона к папскому двору в Авиньоне с обвинением Оккама в ереси. Оккам был вызван в Авиньон в мае 1324 г. ответить на обвинения и с тех пор уже не вернулся в Англию. Будучи в Авиньоне, Оккам принял участие в полемике между францисканским орденом и папой Иоанном XXII по вопросу об апостольской бедности, которой следовал орден, утверждая, что так жили Христос и его ученики. Папа отвергал учение об апостольской бедности, и по заданию генерала францисканского ордена Михаила из Чезены Оккам исследовал высказывания папы по данному вопросу. В результате он пришел к выводу, что папа — еретик, что вызвало негодование Иоанна XXII. Михаил из Чезены, Оккам и еще несколько францисканцев были вынуждены бежать из Авиньона под покровом ночи. Оставшуюся часть жизни Оккам, отлученный от Церкви 6 июня 1328 г., провел при дворе политического оппонента папы, императора Людвига Баварского, и писал политические трактаты, направленные против первенства папской власти.

Главные сочинения Оккама — «Сумма всей логики», «*Ordinatio*», «*Quodlibeta*». Сосредоточение Оккама на логике определяет его способ рассмотрения онтологических вопросов. Вслед за Дунсом Скотом Оккам полагает, что имени «сущее» соответствует общее для всех вещей понятие, которое может сказываться *in quid* обо всем как трансценденталия. Но он не согласен с Тонким Доктором в том, что это понятие унивокально: «сущее» эквивокально, «поскольку оно не сказывается сообразно одному понятию обо всех субъектах, если они берутся в своей обозначающей функции» (*Sum. tot. log.*, I, с. 38; пер. А.В. Апполонова). Иными словами, обо всем, что есть, можно сказать, что оно есть сущее, однако оно не есть сущее в одном и том же смысле. Но различие смыслов сущего у Оккама иное, нежели у Аристотеля: то, что для Стагирита является смыслами самого сущего, у Оккама представлено как разные способы предикации. Так, аристотелевское деление на сущее *secundum se* и сущее *secundum accidens*, с точки зрения Оккама, не следует понимать в том смысле, что одно существует *per se* (через себя), а другое — *per accidens* (акцидентально) — это суть всего лишь разные способы предикации одного термина о другом при посредстве глагола «есть». Сущее в возможности и сущее в действительности также не есть нечто, относящееся к самим вещам, как если бы могло существовать нечто не существующее, но лишь могущее существовать, считает Оккам и тем самым заменяет метафизическую *dynamis* Аристотеля и «потенцию» схоластического аристотелизма логической возможностью. У Оккама речь идет здесь только о модальностях высказывания, которые делятся им на высказывания о присущности («Сократ есть сущее») и высказывания о возможности («Антихрист может быть сущим»). Задавая вопрос о том, отличаются ли реально бытие вещи и ее сущность, Оккам отвечает отрицательно. Реальное различие бытия и сущности, введенное Авиценной, а в латинской схоластике — Фомой, наиболее радикально

было сформулировано Эгидием Римским (ум. 1316 г.), который говорил о них как о двух «вещах» (*res*). Понятие бытия, которое у Оккама выражено словосочетанием «бытие существования» (*esse existere*), как мы видели, выходило за рамки понятий аристотелевской первой философии, но Оккам, рассматривая соотношение бытия и сущности, апеллирует к авторитету Аристотеля и находит, что бытие не может быть ни акциденцией, ни субстанцией. Поскольку бытие нельзя локализовать ни в одной из категорий, оно не есть нечто отличное от сущности вещи. Другой аргумент против того, что бытие и сущность суть две «вещи», также берется от Аристотеля, у которого возможность и действительность соответствуют материи и форме: соотношение бытия и сущности как формы и материи, по Оккаму, абсурдно. Наконец, реальное различие означало бы, что Бог может сохранять сущность вещи без ее существования (*existentia*), и наоборот, что невозможно. По Оккаму, слова «вещь» и «быть» «обозначают одно и то же, но одно — как имя, а другое — как глагол» (*Summa tot. log.*, III, II, с. 27; пер. А.В. Апполонова). Оккам отвергает и авиценновско-скотистское представление о безразличии сущности к бытию и не-бытию, потому что для сущности не быть есть то же самое, что не быть сущностью. Бозэиево онтологическое различие *quod est* и *quo est*, использованное Гильбертом Порретанским, Оккам относит к различию между творениями и Богом: то, благодаря чему творения суть вещи, есть Бог, который, в отличие от них, есть необходимое бытие. Редукция онтологии наиболее ярко выражена в так называемой «бритве Оккама»: «Не умножай сущности сверх необходимости», однако такой формулировки в сочинениях Оккама нет. В своей онтологии Оккам признает, словами Панначо, «только те отношения, которые существуют между естественными объектами материального мира: пространственно-временную близость или отдаленность, причинность, сходство и т. д.». Действительно, в онтологии Оккама мир составлен из единичных вещей и их качеств, тогда как отношения между вещами не имеют самостоятельного существования вне ума, которое не сводилось бы к вещам и их качествам. Так, Оккам сводит категорию количества к категории качества и не признает самостоятельную реальность аристотелевских места и времени: реальность места сводится к реальности тел, а время есть всего лишь имя, которое не обозначает ничего, что реально отличалось бы от движения. Оккам отступает от аристотелизма и в своем понимании движения. То, что является движущим в насильственном движении с момента отделения движимого от осуществившего бросок, давший начало движению, есть само тело, которое движется само, а не благодаря некоторой внешней силе. Движение есть отношение, которое сводится в конечном итоге к пространственному определению движущегося тела. Онтологический редукционизм Оккама проявляется и в его трактовке универсалий, непосредственно связанной с теорией познания. Оккам радикально пересматривает традиционную теорию познания и формулирует свою собственную концепцию соотношения интуитивного и абстрагированного способов познания. Он утверждает, что «наш разум даже в теперешнем своем состоянии может в отношении одного и того же объекта, рассмотренного в одном и том же аспекте, обладать двумя несоставными знаниями... из которых одно может быть названо интуитивным, а другое — абстрагированным» (*Ordinatio prolog.*, q. 1; пер. М.А. Гарнцева). «Как явствует из опыта, — утверждает Оккам, — достоверно, что разум может обладать несоставным знанием как о Сократе, так и о белизне, в силу которого он не может с очевидностью познавать, бел тот или нет; и кроме этого зна-

ния, он может обладать несоставным знанием, в силу которого он может познавать, что Сократ бел, если тот бел» (ibid.). Эти два несоставных знания отличаются по виду. Оккам также проводит различие внутри абстрагированного познания: оно может быть знанием общего, абстрагированным от множества вещей, но как такое знание оно присутствует в душе и может усматриваться интуитивно, и в таком случае абстрагированное знание не отличается от интуитивного. В другом смысле абстрагированное знание абстрагировано от существования и не-существования и других состояний, которые не-необходимо приводят к вещи. Поэтому никакая не-необходимая истина не познается с помощью абстрагированного знания. Интуитивное знание есть такое знание, «в силу которого можно знать, есть вещь или нет» (ibid.) и присуща ли одна вещь другой или нет: «знание Сократа и белизны, в силу которого может быть с очевидностью познано, что Сократ белый, называется интуитивным» (ibid.). Поэтому интуитивное познание необходимо для постижения чего-либо составного, в отношении которого, по Аристотелю, только и может быть истина, имеющая своей противоположностью ложь. Интуитивное познание является первичным по отношению к абстрагированному и направлено на единичные вещи. Но абстрагированное знание не отличается от интуитивного своим объектом — объект тот же самый. Интуитивное познание единичной вещи одновременно производит в уме два понятия, одно из которых есть понятие именно этой вещи, а другое — понятие вида, к которому вещь принадлежит. Для образования видового понятия достаточно интуиции всего лишь одной вещи. Универсалия есть понятие или качество души, представляющее собой, в соответствии с поздней теорией Оккама, акт познания (*actus intelligendi*), имеющий подобие с вещами, которые он представляет. Этот акт принадлежит сфере абстрагированного познания в том смысле, что он представляет собой термин естественного, ментального языка, который, по Оккаму, предшествует конвенциональной речи. Акт познания, остающийся интуицией единичной вещи, есть в то же время знак, отнесенный к своему обозначаемому — виду. Познание рода, в отличие от познания вида, требует интуиции не одной вещи, а многих вещей, принадлежащих к разным видам. Родовая универсалия формируется тогда, когда разум переходит от серии актов, направленных на единичную вещь, к единому акту, направленному на серию объектов. Разрешить проблему универсалий Оккаму помогает теория суппозиции. Суппозиция (*suppositio*) есть референция, определяемая пропозициональным контекстом. Оккам выделяет три вида суппозиции: персональную («Человек бежит»), простую («Человек есть вид») и материальную («"Человек" есть имя»). По Оккаму, суппозиция является персональной, когда термин подразумевает свое обозначаемое, будь то вещь вне души, слово, интенция души, написанное слово или что угодно другое» (*Sum. tot. log.*, I, с. 64). В отличие от того, что имеет место в персональной суппозиции, в простой суппозиции термин подразумевает понятие души, но не берется при этом в функции обозначения. В высказывании «Человек есть вид» термин «человек» подразумевает понятие души, но не обозначает его, а лишь подчинен ему как знак — и термин языка, и понятие души обозначают в этом случае одно и то же — единичного человека, существующего вне души. Материальная суппозиция, так же как и простая, подразумевает нечто, но не обозначает это нечто, различие заключается в том, что в случае простой суппозиции подразумевается термин ментального языка, а в материальной — термин конвенционального (устного или письменного) языка. Определяя

типы суппозиции таким образом, Оккам разрешает проблему универсалий, связанную с такими высказываниями, как «человек есть вид», — на уровне конвенционального языка имя «человек» относится к понятию ума, тогда как на уровне ментального языка оно относится к самому себе.

Оккам радикальным образом разводит области философии и теологии, и его философская точка зрения на большинство богословских вопросов может быть названа агностической. Единство Бога как «того, лучше и благороднее Кого нет ничего» не может быть доказано, однако и высказывание «Единство Бога не может быть с очевидностью доказано» не может быть доказано демонстративно, поскольку это потребовало бы опровержения аргументов от противного, что невозможно. И «точно так же нельзя демонстративно доказать, что звезд четное число и что Бог троичен, и тем не менее с очевидностью не могут быть доказаны и эти негативные высказывания: "Нельзя доказать, что звезд четное число" и "Нельзя доказать, что Бог троичен"» (Quodl., I, q. 1; пер. А.В. Апполонова). В рамках философии может быть доказано бытие первопричины, но полученное таким образом знание весьма ограничено и включает в себе только понятие первого сущего, совершеннее которого нет ничего. У человека не может быть ни интуитивного, ни абстрагированного знания Бога. Интуитивного знания быть не может, поскольку оно было бы возможно лишь благодаря «актуальному присутствию» Бога, которое явлено лишь праведникам в грядущей жизни. Абстрагированного знания быть не может, поскольку абстрагированное знание основано на интуитивном знании того же самого объекта, однако оно может быть перенесено с одного объекта, схваченного интуитивно, на другой, не данный в интуитивном познании, если оно относится к ним безразлично. Поэтому у человека не может быть простого и собственного понятия Бога, а лишь понятие, общее ему и творениям, а именно понятие сущего, которое унивокально Богу и творению. Оккам говорит, что речь идет не о «реальной» унивокации в том смысле, что унивокальная предикация в данном случае не основана на каком-либо подобии, совершенном или частичном. Говоря о том, что понятие мудрости может предикироваться о Боге и подразумевать (*supponere pro*) Его в высказывании, Оккам имеет в виду возможность денотации термина, за которым стоит понятие, абстрагированное от несовершенства творения. Таким образом, сказывание имен о Боге возможно с точки зрения философии благодаря доказательству Его бытия через серии причин, а также через абстрагирование «безразличного» понятия сущего и понятий, отрицающих несовершенство творений.

Литература

1. Абеляр Пьер. История моих бедствий. М., 1959.
2. Абеляр Петр. Теологические трактаты. М., 1995.
3. Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995.
4. Антология средневековой мысли. Теология и философия христианского средневековья. Т. 1. СПб., 2001; Т. 2. 2002.
5. Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. М., 2001.
6. Иоанн Скотт. Перифьюсеон. Книга первая // Философия природы в античности и в средние века. М., 2000.

7. *Иоанн Скотт*. Перифюсеон. Книга первая // Историко-философский ежегодник-2000. М., 2002.
8. *Фома Аквинский*. Сочинения. М., 2002.
9. *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. Книга первая. Долгопрудный, 2000.
10. *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1 – 64. М., 2006.
11. *Уильям Оккам*. Избранное. М., 2002.
12. *Де Либера А.* Средневековое мышление. М., 2004.
13. *Жильсон Э.* Философия в средние века. М., 2004.
14. *Коплстон Ф.Ч.* История средневековой философии. М., 1997.
15. *Соколов В.В.* Средневековая философия. 2-е изд. М., 2001.
16. *Шишков А.М.* Средневековая интеллектуальная культура. М., 2003.
17. *Liber A. de.* La philosophie médiévale. P., 1993.

Раздел IV

Философия эпохи Возрождения

Иногда термин «Возрождение» понимается в широком смысле как период быстрого и интенсивного культурного развития, приходящий на смену длительным периодам духовной и творческой инертности. В этом широком смысле говорят о Каролингском Возрождении VIII—IX вв., о Возрождении XII в., связанном с подъемом городской жизни в Европе, а также о грузинском, иранском, армянском, арабском, индийском, китайском «Возрождении».

В узком смысле слова «Возрождение» — это возрождение идеалов и ценностей античной культуры, начавшееся в XIV в. в Северной Италии и в XVI в. охватившее большую часть Западной Европы.

«Возрождение» (как и «Средние века») — категория не столько хронологическая, сколько духовная. Именно в области духовной жизни лежит основание своеобразия этой эпохи, позволяющее четко отграничить ее как от Средних веков, так и от Нового времени. Если не учитывать это своеобразие, то придется присоединить Возрождение либо к Средним векам, либо к Новому времени, либо свести к несамостоятельному переходному периоду между этими двумя великими эпохами.

Оправдание материи и почитание природы. Главной чертой духовного своеобразия Возрождения является глубокое почтение к природе и к каждому проявлению жизни как к символу, образу Абсолюта. Средние века познавали Бога, уходя от мира, Новое время познавало мир, уходя от Бога, и лишь Возрождение, познавая мир, познавало Бога — не «от следствий к причине», как у Фомы Аквинского, а от образа к Прообразу, от знака к смыслу. Бруно и Кампанелла, умирая и подвергаясь пыткам, которые бывали страшнее смерти, отстаивали не свой частный взгляд на истину и не свое право познавать мир научно, они отстаивали божественное достоинство человека и мира и каждой вещи в нем. Причем отстаивали даже не столько перед лицом инквизиции, а перед лицом появляющихся дельцов, которым природа нужна была в нераздельное пользование.

Изменение отношения к природе, произошедшее в эпоху Возрождения, можно проиллюстрировать крылатым изречением Николая Кузанского: «Вселенная — это сфера, центр которой — везде, а окружность — нигде»¹. Для сравнения, в Средние века Вселенная считалась, в соответствии с метафизикой Аристотеля и космологией Птолемея, ограниченной непроницаемой «сферой неподвижных звезд». Беспредельность пугала и разум, и воображение. Земля, хотя и считалась центром мироздания — но все же худшей его частью (как «подлунный мир», низшая сфера, куда свет Едино-

¹ Хотя это изречение и восходит к неоплатоникам, но по духу ближе именно Возрождению.

го доходит в наиболее преломленном виде), поэтому она недостойна того, чтобы ее познавать и совершенствовать — все чаяния и устремления человека должны быть связаны с Небесами и посмертным воздаянием. От земли нужно просто бежать — *per aspera ad astra*, к звездам духа через тернии материи.

В Новое время, наоборот, у Вселенной, образно говоря, не стало ни «окружности», ни «центра»: беспредельность ее была признана разумом, но она по-прежнему не только не влекла, но пугала разум и волю, требовала вооружиться против неизвестного доспехами науки. «Нет центра» — значит нет точки отсчета, нет смысла, нет опоры для жизни.

Только в эпоху Возрождения беспредельность непознанного влекла человека, вдохновляла его на подвиг познания, так как он знал, что Бог присутствует в природе повсюду («центр — везде»), а значит, человек повсюду найдет в природе опору, жизнь и смысл. Современная наука знает только одну форму жизни — белковую, и только одно небесное тело, имеющее ее — Землю. Потому Космос должен казаться мертвой бездной, где лишь изредка на миг вспыхивают искры жизни. Мыслители Возрождения знали о бесконечно разнообразных формах живых существ, потому считали любой мир пригодным для жизни — и планеты, и звезды. Для них Космос был прекрасным населенным городом, где царят согласие и любовь.

В отношении к природе Новое время, по крайней мере до немецких романтиков XIX в. и Шеллинга, ближе к Средним векам, чем к Возрождению: к природе относились с высокомерием или в лучшем случае с безразличием или снисхождением. Все ее назначение — служить нуждам человека, причем преимущественно материальным нуждам. И только Возрождение восхищается природой и преклоняется перед ней, а главная потребность, с которой человек обращается к ней, — жажда истинного познания. Познания природы, а через нее — познания самого себя и познания Бога, ее Творца.

Поскольку во все века женщина считалась более близкой природе, чем мужчина, и причастной ее порождающей силе, то все, что было сказано выше о природе, можно отнести и к женщине. В Средние века женщина — «сосуд зла», ее нужно по возможности избегать или обуздывать. А в Новое время — до немецких романтиков — она уже «развенчана», лишена ореола таинственности. И только в эпоху Возрождения именно земная женщина, возлюбленная, жена и мать, была объектом почитания как проявление порождающего, творящего аспекта Божества — отсюда потрясающе земные непревзойденной красоты образы Мадонн Возрождения.

Среди других основных черт духа Возрождения можно назвать следующие.

«Деварваризация». Сколь бы ни были высоки культурные достижения молодых, преимущественно германских, народов, пришедших на европейской арене на смену грекам и римлянам, все же в сознании передовых мыслителей Возрождения вся эпоха после Античности представлялась эпохой варварства. Пробуждением от него Европа во многом была обязана Востоку. В века, предшествующие Возрождению, именно арабо-мусульманский мир, простиравшийся от Португалии на западе до Индонезии на востоке, был носителем передовых культурных ценностей и традиций. Уже в эпоху крестовых походов, оказавшись в самом сердце мусульманского мира, европейские рыцари многому учились у своих просвещенных противников. Установленные затем торговые отношения с арабскими странами становились также каналами переда-

чи культурных ценностей, художественного вкуса, философских и научных идей. Средневековые ценности, средневековые традиции, уровень образования, сам язык — «простонародная латынь», вульгата, ощущались итальянскими гуманистами как постыдные пережитки варварства.

«Подлинное благочестие» — поиск живого контакта с Богом. Еще в эпоху крестовых походов, посещая места жизни и смерти Иисуса, европейские паломники переходили от несколько застывшего благочестия, свойственного, например, клюнийским монахам XI в., к более живому и эмоциональному переживанию евангельской истории. Затем появились великие святые — св. Бернар и св. Франциск Ассизский, давшие новые образцы благочестия как огненного устремления духа, сметающего все официальные границы. В XIV — XV вв. религиозное самосознание и религиозный опыт европейцев достигли напряженности и остроты, неведомой ни Средним векам, ни Новому времени. Простые люди горячо обсуждали тонкости вероучения. Из города в город ходили толпы флагеллантов¹. Внешние формы религиозности уже не удовлетворяли религиозное чувство. Наступает время поисков внутренней связи с Творцом в собственной душе. В религиозном самосознании передовых мыслителей Возрождения вся прежняя эпоха христианства представляла теперь как темное суеверие, которое наконец-то сменяется «благочестием». В конце XV в. Аонио Палеарио писал, что души человеческие словно пробудились ото сна, и «издревле идущее суеверие, выдававшее себя за благочестие», распространившееся вместе с тьмой варварства, сменилось «истинным благочестием».

Время великих открытий. Эпоха Возрождения была поворотной как в культурной жизни, так и в развитии цивилизации. В XV — XVI вв. были сделаны открытия, изменившие до основания ход жизни народов европейского континента, вызвавшие ускорение ритма жизни и расширение масштабов деятельности от узко местных до мировых. Главные среди этих открытий — компас, порох и книгопечатание.

1. Компас. Открытие компаса позволило мореплавателям пуститься в рискованные плавания через океаны, в неизведанное. Узкие границы средневекового мира были взломаны великими географическими открытиями, и хрустальная сфера неподвижных звезд, сковывавшая Вселенную, была разбита. Человеческая мысль вышла из «мирового яйца» и устремилась в беспредельность. Человек вновь начинал ощущать себя «гражданином мира», складывалось «глобальное мировоззрение».

2. Порох. Открытие Европой пороха (давно известного в Китае, как и компас) сразу же было использовано для создания новых разрушительных типов вооружения — пушек и стрелкового оружия. Венецианский арсенал, полный пушек и ядер, вошел в легенды как символ военного могущества Венеции и опоры ее торговых и культурных связей с Востоком.

3. Книгопечатание. Первые книги вышли в Европе в XV в. в Германии (так наз. инкунабулы), но тогда они были еще сравнительно редки и дороги. В XVI в., как с гордостью утверждает Томмазо Кампанелла, вышло больше книг, чем их вышло за предыдущие 5000 лет, и это, скорее всего, правда.

¹ Флагелланты (бичующиеся), братство XIII — XV вв., стремившееся истязаниями тела искупить грехи; странствовали по Италии и Германии, особенно в 1348 г., когда свирепствовала черная смерть.

■ Общие черты философии Возрождения

Зачастую главными достижениями этой эпохи считаются лишь великие творения живописи, скульптуры, архитектуры, религиозная реформа Лютера, а в области философии великий дух эпохи проявился якобы недостаточно или не проявился вовсе. Надеемся, из нижеследующего изложения станет очевидно, что это не так.

Возрождение античной философии — первая заслуга философии Возрождения. Хотя произведения многих латинских античных авторов были известны и в Средние века, но переписывались и трактовались они на вульгате — простонародной, испорченной латыни, из которой впоследствии развился итальянский язык, и использовались в основном для схоластических штудий. Оригиналы же греческих текстов были практически неизвестны и не востребова- ны. С самого начала Возрождения гуманисты страстно искали оригинальные греческие и латинские тексты, переписывали их (а с распространением книгопечатания в XV—XVI вв. — печатали), изучали, сравнивали, подвергали филологической критике. До конца XVIII в. европейские философы знакомились с античными авторами по переводам, сделанным в эпоху Возрождения.

Тремя основными тенденциями (иногда — этапами) философии Возрождения принято считать 1) гуманизм; 2) неоплатонизм; 3) натурфилософию. Периодом расцвета гуманизма считается промежуток от середины XIV до середины XV в., неоплатонизма — от середины XV до первой трети XVI, натурфилософии — остаток XVI в. Но гуманизм не перестал быть свойственным мыслителям Возрождения с развитием неоплатонизма, он просто принял другую форму, более философскую и теоретически обоснованную, сохранив все свои основные положения. «Гуманистами» в широком смысле можно назвать почти всех мыслителей Возрождения, включая неоплатоников и натурфилософов. Аналогичным образом неоплатонизм не был вытеснен натурфилософией, но вошел в нее в «снятом» виде.

Античный неоплатонизм возродился к жизни, возвышенный и облагороженный христианством. В неоплатонизме Плотина и Прокла Единое Божество не способно воплотиться в конечном существе материального мира, поэтому античные неоплатоники с большим недоверием отнеслись к христианскому вероучению, в котором таинство Боговоплощения открыло возможность иного понимания материи: если материя способна вместить Бога во всей полноте совершенства, значит, она не является, по определению, «недостатком бытия», началом греха или зла, тьмой, побеждаемой светом, но активной творческой силой, исполняющей все замыслы Творческого Ума. Правда, такое переосмысление материи не было реализовано в христианской догматике в первые века христианства, но философы Возрождения исходили именно из такого понимания христианства в своем оправдании материи.

Натурфилософский пантеизм. Большинство представителей философии Возрождения могут быть названы в том или ином смысле «пантеистами», если считать пантеистическим тезис Дионисия: «Бог есть все во всем и ничто из всего». Но пантеизм Возрождения отличается от пантеизма, например, Спинозы, тем, что Бог — не только «начало» и «конец», но и «середина» Вселенной в целом и каждой вещи: начало — как первопричина и бесконечно глубокое основание бытия и сущности; конец — как предел совершенства, цель

всех стремлений и всеохватывающая целостность универсума; и середина — как индивидуальная сущность каждой вещи, рассмотренная «с точки зрения вечности». Индивидуальность каждой вещи заключается в том, каким образом Бог (бесконечная основа) разворачивает себя в данной вещи. Отсюда следует вывод, имеющий огромное мировоззренческое значение, об абсолютной значимости каждой индивидуальности: чем больше в существе индивидуального, неповторимого, тем отчетливее в нем проявляется «луч Света Божества», которым оно является.

Весь мир и каждая его частица выражают собой атрибуты Божества. Так, Кампанелла провозглашает: «Весь мир и всякая его частица состоит из мощи, мудрости и любви». Это три так называемых «прималитета» — три главных совершенства Бога, соответствующие его трем ипостасям.

■ Данте

Великий Данте Алигьери (1265 — 1321) во многом предвосхитил идеи и ценности Возрождения. Картина мира, как он представлен в «Божественной комедии», еще вполне средневековая, и есть результат соединения птолемеевско-аристотелевского геоцентризма и католической теологии. «Объективные» пространство и время не существуют в этой картине, они заменены иерархическими отношениями ценностей: что важнее, то и раньше, и ближе. За сферой неподвижных звезд — огненный Эмпирей, и в вершине Иерархии — Троица. И все же целый ряд признаков позволяет говорить о Данте как о предтече идей Возрождения.

1) Предназначение человека — не только к небесному блаженству, к которому ведет религия, но и к земному, даруемому философией. Земное блаженство предполагает возможность достижения на земле наивысшего возможного совершенства, то есть, «обожения» (неоплатонический теозис) — не через отказ от земного, а через возведение его к совершенству посредством знания и творчества. Данте бросает человеку гениальный и пророческий призыв к благородству, подвигу и доблести не ради отвлеченного Бога, но ради божественной Любви.

2) К созерцанию Троицы поэта ведет Беатриче («Блаженство») — олицетворение божественной Любви в облике земной женщины.

3) Один из главных мотивов «Комедии» — призыв к активной деятельности на земном поприще. Бездеятельных у Данте не выпускает даже Ад, и они после смерти молят о смерти, но обречены вечно брести по месиву из собственной крови, слез и поедающих все это червей.

■ Гуманисты Возрождения

Сам термин «человечность» (humanitas) ввел в обращение Цицерон для обозначения того качества, которое римская культура унаследовала от греческой. Затем это понятие использовали ранние Отцы Церкви, противопоставляя нарождающуюся христианскую мораль как более человечную, деградирующим нравам империи. Родоначальником гуманистического движения в Италии можно считать **Франческо Петрарку** (1304 — 1374), первого поэта общеевропейской славы, к которому прислушивались папы и короли. Он од-

ним из первых дал пример «гуманиста» как занимающегося «гуманитарными» науками (прежде всего собирание, перевод и комментирование античных текстов, филологическая критика и философия). На Западе значение термина «гуманизм» часто и сводится к этим занятиям. Но сами мыслители Возрождения понимали его гораздо шире и глубже — прежде всего как утверждение достоинства человека и его благородства.

Добродетель-доблесть. Одна из основополагающих характеристик Возрождения — восстановление и возвышение античного понимания добродетели как доблести¹. В Средние века господствовало христианское представление о добродетели как заслуге чисто духовной жизни, евангельском «сокровище на небесах». В жизни светской почти всегда безраздельно господствовали жестокость, коварство и подлость властителей, в то время как подданные предпочитали терпеть все их злодеяния, надеясь заслужить небесное воздаяние. Мыслители Возрождения начали с того, что перенесли добродетель на почву реальной деятельной жизни, требуя от человека-творца наивысшего духовного и волевого напряжения («энтузиазм» Бруно). Так, Поджо Браччолини (1380 — 1459) призывает тех, «у кого в сердце музы», развивать науки и искусства «со всем усердием и душевным напряжением». «Доблесть даст тебе крылья», — пишет Петрарка, — крылья для благородного подвига.

Доблесть противопоставляется родовым заслугам и наследственному социальному статусу: «Доблесть проявляется не в том, что уже сделано, но в том, что должно быть сделано» (2: 101 — 102). Она «никогда не успокаивается, всегда находится в действии и всегда, словно перед началом боя, держит оружие наготове» (Там же).

Одной из основ гуманизма было восхваление человеческого творчества. Творчество — не только прерогатива Бога, но и человек в творчестве может уподобиться Богу. Более того, мир, сотворенный Богом, иногда рассматривается гуманистами лишь как материал для творчества человека, и только человек своим трудом придает творениям Бога образ совершенства.

Гражданственность. В отличие от Средних веков и подражая Риму, итальянские гуманисты, еще осознающие себя наследниками римских государственных деятелей, призывали проявлять доблесть не только в духовной жизни, в борьбе с собственными пороками, но и на поприще гражданской жизни — со рвением и усердием стремясь ко благу государства. Образцами такой деятельной добродетели-доблести в гражданской жизни стали канцлеры-гуманисты Флорентийской республики — Колюччо Салютати (1331 — 1406), за 30 лет канцлерства воспитавший целую плеяду блистательных гуманистов, и Леонардо Бруни (1374 — 1444).

Благородство. Многие трактаты гуманистов Возрождения посвящены теме благородства (*nobilitatis*). Работы «О благородстве» писали Верджерио, Браччолини, Манетти и другие авторы. Понятие благородства было особенно важно для гуманистов, поскольку выражало новый идеал человека и его достоинства. В жизни многих гуманистов явным или неявным препятствием на их пути вставало старое представление о благородстве и достоинстве, основанных на знатности рода, обладании землей и именьями, богатстве, военных подвигах. Деление на «благородных» и «неблагородных» было в те времена

¹ Лат. *virtus* и греч. *arethe* означали и «доблесть», «мужество», и «добродетель»; *virtus* родственно санскритскому *virya*, которое означает также «мужество», «героизм», «мужская сила».



очень значимым: звание «благородный» давало определенное положение в обществе, открывало многие двери, например право добиваться руки знатной девушки, занимать почетные должности и так далее. Гуманисты доказывают, что «благородство не извне приходит, но исходит от собственной добродетели» (2: 161). «...Это ваше благородство — всего лишь некий блеск и пустое чванство, выдуманное людской глупостью и тщеславием». «Я (сам) одобряю взгляд стоиков, который кажется мне наиболее верным»: «благородство рождается из одной лишь добродетели» (2: 172).

Достоинство-благородство, хотя не исключает условий богатства и знатного происхождения, понимает их лишь как благоприятные предпосылки для подлинного достоинства, которое включает в себя духовность, культурность, добродетель и «правила жизни». «Правила жизни» — так гуманисты называют то, что стало пониматься под «добродетелью» позднее, в развитом буржуазном обществе, и что по сути представляет собой порядочность: честность, аккуратность, даже пунктуальность в исполнении своих обязанностей перед торговыми партнерами и государством. «Добродетель» для гуманистов все еще сродни, как в Античности (и греческой, и римской), доблести — которая есть мужество, бесстрашие, подвижничество, «рвение при исполнении долга».

Ренессансное понимание бессмертия. Духом благородства и доблести проникнуто также отношение мыслителей Возрождения к посмертной судьбе души. Бесчеловечным считали они предавать вечным мукам, тем более за грехи перед «божьиими наместниками» — папой и его слугами. Античное понимание бессмертия было им более близко: бессмертно в человеке только то, что и при жизни было неподвластно времени и временному, — напряженное, героическое стремление к Истине, Благу, Красоте. Подчеркивалось, что только напряженное устремление могло «кристаллизовать» в сердце человека лучи Божественного Света.

Единообразие человеческой природы. Другой общей чертой духа Возрождения было убеждение в единообразии человеческой природы и, соответственно, о потенциальном равенстве всех людей. Уже Никколо Никколи, друг Поджо Браччолини, опирается на этот тезис как на общее место, не требующее доказательств, тогда как и Платон, и Аристотель, учили, напротив, о врожденном природном отличии людей по качеству их души. Католическая иерархия, не ссылаясь прямо на эти авторитеты, также предполагала различное достоинство священников и мирян, исходящее, правда, не от природы, а от Божьего благословения, передаваемого Церковью. Гуманисты Возрождения опирались прежде всего на стоицизм, утверждавший равенство всех людей перед Богом как «граждан Космоса», а также на раннее христианство, с его духом братства. Не отрицая фактические различия в природе людей, их физических, умственных и творческих способностях, гуманисты подчеркивали равные для всех возможности совершенствования: «Из любого состояния позволено подняться над судьбой» (Салютати).

Оправдание человеческой природы. Против догмата первородного греха. Мыслители Возрождения не были, как иногда представляют, безбожниками или язычниками. Не были они и «антиклерикалами» (противниками Церкви). Хотя институт монашества они отвергали как противный развитию жизни, многие из мыслителей Возрождения занимали посты в иерархии Церкви, а ранние гуманисты, во главе с Петраркой, искали «милых их сердцу каноников» (доходных приходов), которые давали им наибольшую возможную в те времена свободу для их гуманитарных занятий.

Не утратили они и духовную связь с христианством. Так, в душе Петрарки до самой смерти шла борьба между жизнелюбием Возрождения и христианским идеалом «ухода внутрь себя», ярче всего выраженным Августином: *poli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* («Не уходи вовне, вернись в себя самого, истина во внутреннем человеке обитает» — пер. Д.В. Бугая).

Гуманисты открыто исповедовали Христа, таинства Боговоплощения, Воскресения, причастия и др. Но дух учения Христа они понимали во многом иначе, чем представители официального Ватикана. Главным пунктом расхождений был догмат о «первородном грехе». Трудно переоценить влияние этого догмата на мировоззрение, миро- и самоощущение верующих того времени. Человек приучался смотреть на свое тело с омерзением, граничащим с ужасом: ведь от тела, поскольку оно «рождается во грехе» и наследует первородный грех Адама и Евы, исходит опасность потерять вечную душу или обречь ее на вечные муки ада. Отсюда учение Церкви о презрении к ничтожеству человека, из которого могут возвыситься лишь священники, с помощью благодати, передаваемой по церковной иерархии. Особенно опасной для спасения души считалась женщина — «сосуд греха», «слуга дьявола», вольный или невольный, сознательный или бессознательный искуситель мужчины. В Средние века церковное руководство особенно культивировало такое отношение к телу и к женщине — в XIII в. был очень популярен трактат папы Иннокентия III (1198 — 1216) «О презрении к миру, или О ничтожестве человеческого состояния» (3: 117 — 130). Используя множество ссылок на Писание, автор убеждает читателя в несчастном жребии человека на земле. (Например, в Писании сказано, что ребенок начинает плакать с момента рождения, а смеяться — лишь на сороковой день, и так далее.) Сами чувства человека, по существу, объявляются порочным источником зла. Наиболее счастливыми оказываются, с точки зрения Иннокентия III, неродившиеся младенцы.

Гуманисты не отрицали прямо догмат о первородном грехе, но своим толкованием практически полностью уничтожали его значение. «...Конечно, все рождаются в грехе. Старайся не прибавить (к этому греху) более тяжких, хотя очищение есть и от них». И далее следует почти еретическое: «А тот первый грех часто смывается на самом пороге жизни и ослепительная чистота наполняет душу» (2: 127). Гуманисты ставят своей задачей уменьшить воздействие этого догмата на самосознание верующих, и их произведения полны ободряющих заверений: «От греха одного не гибнет слава другого...» (2: 128); «До рождения ты ничего не заслужил — ни славы, ни бесчестия» (2: 129) — пишет Петрарка. Эти увещания продолжают все последующие гуманисты. Буонаккорсо Монтеманьо уверяет человека: «Душа людей сама по себе чиста и свободна».

Подтверждая свои мысли ссылками на Писание, гуманисты отстаивают высшее, даже божественное достоинство человека. Петрарка использует с этой целью догмат Боговоплощения: Бог, послав Своего Сына на Землю, избрал для Его воплощения не тело ангела, но именно тело человека, тем самым показав, что тело как таковое не является источником греха. «Невыразимое благочестие и смирение Бога (выразившееся в Боговоплощении) — высшее счастье и слава человека, во всех отношениях возвышенное и сокровенное таинство, удивительная и благотворная связь, которую не знаю как небесный, но человеческий язык выразить не может» (2: 133). Более того, человек уже в этой жизни не лишен божественного достоинства: Христос воплотился в человеке, «чтобы, сделавшись человеком, сделать человека богом». «О чем,

спрашиваю, более возвышенном может помышлять человек, если не о том, чтобы стать Богом? Вот он уже Бог (ессе jam Deus est)». Это соответствует евангельскому учению: «Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги?» (Ин. 10: 34).

Также человек есть единственное существо (из смертных), наделенное бессмертной душой, поэтому лишь человека смерть не уничтожает бесследно. Человек — плод божественных трудов, неужели он может пропасть или быть ничего не стоящим? Тогда труд Бога был бы напрасным. «Вы — Божий урожай, который должен провеиваться на току судилища и ссыпаться в амбар Высочайшего Отца» (2: 134).

В догмате о Воскресении из мертвых Петрарка подчеркивает, что люди воскресают вместе с телами, — следовательно, обладание телом есть необходимое условие полноты, совершенства человека. «Пусть оно (тело) бренно и слабо, однако имеет приятный вид, выпрямлено и способно к созерцанию неба... Есть надежда, что после смерти возродится и тело, станет легким, светящимся, непорочным, им можно будет пользоваться с еще большей славой. И оно превзойдет не только человеческое, но и ангельское достоинство» (2:133). В своем толковании догмата Воскресения Петрарка балансирует на грани ереси: тогда «сама человеческая природа будет соединена с божественной так же, как у того, кто был Богом и стал человеком», т. е. все люди станут равными Христу и обладание телом не будет этому помехой.

Поджо Браччолини сформулировал общее убеждение всех гуманистов в непорочности природы: «То, что присуще нам от природы, меньше всего заслуживает порицания».

После Петрарки многие его аргументы в защиту «чести и достоинства» человека повторялись в той или иной форме другими гуманистами — Джаноццо Манетти, Поджо Браччолини, Пико делла Мирандола.

Лоренцо Валла (1407 — 1457) представляет гуманизм в новой форме. Для Валлы главные авторитеты уже не стоики и Отцы Церкви, а Эпикур и Лукреций, хотя Валла так же старается «христианизировать» этику Эпикура, как ранние гуманисты — стоиков. В своей главной работе, «Об истинном и ложном благе» (1831) он называет наслаждение единственным подлинным благом. Это наслаждение, во-первых, телесное — за отрицание его ценности Валла критикует стоицизм и христианский аскетизм. По мнению Валлы, истинное христианство не имеет ничего общего с аскетизмом: Творец создал в мире столько возможностей для наслаждения, что «Провидение Божье было скорее эпикурейским». Полнота чувственной жизни — необходимое условие полноты жизни души. «Почему у меня только пять чувств, а не пятьдесят или пятьсот!» — восклицает философ. Также и после смерти возможность для телесного наслаждения сохраняется в Раю, где мы получим тела совершенные и нетленные. Но телесное наслаждение должно быть дополнено наслаждением души, или духа, которое даруется добродетелью, творчеством и познанием. Правда, добродетель у Валлы имеет совсем иной смысл, чем у стоиков или в христианстве. Поскольку главная ценность для всего живого — сохранение своей индивидуальности, то «добродетель» есть то, что приносит пользу индивидуальности. Поэтому, например, самопожертвование бессмысленно. «Даже Богу нельзя служить без надежды на вознаграждение». Высшее наслаждение творчеством и познанием ожидает человека в Раю, где ограничения земного существования будут сняты.

Гуманистический эпикуреизм Лоренцо Валлы сыграл большую роль в становлении в сер. XV в. в Италии концепции homo universale — «человека уни-

версального», естественно и всесторонне развивающейся личности, совершенной по своим задаткам. Пример такой личности являет собой Леонардо да Винчи (1452–1519) — гениальный художник, скульптор, инженер, глубоко осмысливавший собственное искусство и искусство всей своей эпохи.

■ Ренессансный неоплатонизм

К середине XV в. эмансипация мысли, произведенная гуманистами, стала приносить новые плоды. Неоплатонические идеи, принесенные в Италию из Византии Георгием Гемистом Плифоном (ок. 1355–1452), упали на благоприятную почву. Неоплатонизм сохранил и развил главные завоевания гуманистов, представления о человеческой свободе, достоинстве и благородстве. Но вместе с тем стала очевидной ограниченность прежнего «филологического» гуманизма. Философский кругозор гуманистов, очарованных блеском античной латыни Цицерона и Горация, был достаточно узок, главными философскими авторитетами для них были Цицерон и римские стоики. Последующие мыслители Возрождения с юмором относились к «филологической одержимости» ранних гуманистов. Впрочем, собирание, перевод и критика античных текстов продолжались, но их осмысление велось уже на качественно ином философском уровне.

■ Николай Кузанский

Николай Кребс, известный впоследствии как Николай из Кузы, родился в 1401 г. в Южной Германии, близ г. Трира. В раннем возрасте сбежал из дома, нашел прибежище в семье графа Теодорика фон Мандершайда, который долгое время оказывал ему покровительство. Получил образование вначале в школе Братьев общей жизни в Девентере (Голландия), где было сильно влияние мистических традиций, затем в университетах Гейдельберга и Падуи, где приобщился к гуманистическому движению. Приняв сан и поступив на службу в папскую канцелярию, быстро продвинулся, в 1448 г. стал кардиналом при папе Николае V, а папа Пий II (в миру — Пикколомини, друг Кузанца), сделал его своим главным советником и фактически вторым лицом в католической иерархии. Свое влияние Кузанец использовал для гуманизации Римской церкви, ее переустройства на принципах любви, свободы и разума, готовил теоретическую почву для воссоединения христианской церкви. Он давал философскую интерпретацию догматов христианского вероучения, соединяя учения Отцов Церкви, прежде всего отрицательное богословие Дионисия Ареопагита, и наследие античных философов, прежде всего пифагорейский числовой символизм. Основные произведения Кузанца — «Об ученом незнании» и «О предположениях». В остальных работах он развивал и разъяснял принципы, изложенные здесь. Николай Кузанский умер в 1464 г.

Методология Кузанца. «Ученое незнание». Окончательная Истина, согласно Кузанцу, недостижима, поскольку любое знание есть соразмерение неизвестного с уже известным, но «между бесконечным и конечным нет пропорции». Это ключевое положение не только гносеологии, но и онтологии Кузанца. Оно означает, что, сколько бы ни умножалось познание условного, оно никогда не даст знания безусловной реальности; сколько бы ни расширя-

лось конечное бытие, оно никогда не станет абсолютным. Следовательно, «Бесконечное, ускользая от всякой соразмерности, остается неизвестным» (4: 1, 50).

Но Безусловное лежит не только за пределами условного, но и в его основании. Поэтому углубление в познании условного также не может иметь конца: «Последняя точность сочетаний в телесных вещах и однозначное приведение неизвестного к известному» также невозможны (4: 1, 51).

Следовательно, «...все, чего мы желаем познать, есть наше незнание», а всякое наше знание есть не более чем «предположение». Поэтому познание бесконечно: «Разум так же близок к истине, как многоугольник к кругу»: увеличение знаний можно сравнить с увеличением числа сторон многоугольника, но, сколько бы мы ни увеличивали это число, многоугольник никогда не совпадет с кругом: разум, мыслящий дискретно, не может постичь Бесконечность, в которой все противоположности не только совпадают, но растворяются в Единстве.

В этой постановке вопроса можно видеть предвосхищение вопроса Локка, Юма и Канта о границах человеческого познания. Но «скептицизм» Кузанца сильно смягчается признанием им веры (почти приравниваемой к интеллектуальной интуиции) как высшего источника познания. Человек, будучи существом условным и ограниченным, не мог бы даже захотеть или помыслить искать Безусловную Истину, если бы в нем самом не было Света этой Истины, если бы сам человек (как разум) не был бы этим Светом. Именно это дает человеку возможность ученого незнания: не просто «я знаю, что ничего не знаю», или «я знаю, до каких пределов я знаю», но «Свет Истины непостижимо светит во тьме моего незнания».

«Диалектика» Кузанца. Окончательная Истина за пределами для разума, а наивысшая форма доступного ему знания есть постижение совпадения противоположностей. Бог выше совпадения противоположностей, Он — их условие и вмещающее их единство, но совпадение их — это «ворота», ведущие к сверхразумному созерцанию Бога.

Противоположности лежат в самом основании бытия вещей: «Все вещи состоят из противоположностей в различных степенях, имеют то больше от этого, то меньше от другого, выявляя свою природу из двух контрастов путем преобладания одного над другим» (5: 171).

Поэтому также высший метод познания заключается в выявлении противоположностей и попытке сведения их воедино: «...Я очень часто занят совпадением противоположностей и постоянно пытаюсь прийти в итоге к интеллектуальному видению, превосходящему силу рассудка» (4: 2, 197). «Умение постоянно сосредоточиваться на сопряжении противоположного — трудное искусство», — признается философ (4: 2, 111).

«Диалектическая теология» Кузанца. Бог как Абсолютный Максимум и Абсолютный Минимум. Применяя для постижения Бога пифагорейскую числовую символику, Кузанец определяет Бога как «Абсолютный Максимум». «Максимумом я называю то, больше чего ничего не может быть. Но такое преизобилие свойственно Единому». Наше понимание, по Кузанцу, неспособно «на путях рассудка сочетать противоположности в их источнике». Но, поднявшись над всякой дискурсией рассудка, мы видим, что «Абсолютный Максимум есть бесконечность, которой ничто не противостоит...». Если Абсолютный Максимум включает в себя все, то «с ним совпадает и Минимум», «...освободи Максимум и Минимум от количества, и ты увидишь, что

они совпадают». Единство не может существовать вне множества, потому что, во-первых, множество в таком случае было бы невозможно, во-вторых, единство не было бы Абсолютным Единством, так как оно не включало бы в себя все. «...Универсальное единство идущего от Него¹ бытия — тоже максимум, исходящий от Абсолюта и потому существующий в конкретной определенности как Вселенная; соответственно, его единство определилось во множестве, вне которого не может существовать». «...Он не мог бы, однако, существовать вне множественности, в которой пребывает, потому что не существует без ограничения и не может от него освободиться». Абсолютный Максимум оказывается в некотором смысле зависимым от множества, а значит, от Иного, начала множественности, то есть от Первой Материи. Бог и Материя оказываются по сути двумя вечными, несводимыми друг к другу Началами, которые не могут ни существовать, ни мыслиться друг без друга.

Бог как Единое. Абсолютный Максимум есть Единое, «иначе среди вещей не оказалось бы ни различия, ни порядка, ни множественности... да и вообще не было бы числа». «Такая единица не число». Почему Единица (так же как пифагорейская «Монада») — «не число», если в арифметике 1 — такое же число, как 0, 5 или 2? Но, по сути, все числа, в том числе дроби, лишь показывают, в какой пропорции нечто находится к единице, принятой за меру счета. Так, в физике мы условно, по соглашению, принимаем за меру 1 м, 1 кг и так далее. Эталон метра, хранящийся в Париже, не является «мерой длины» (какой-либо конкретной вещи), это мера для измерения длин. Причем, если метр — условная мера, то Единица в мире чисел есть безусловная мера всего условного. Потому Единица не является «числом чего-либо», но условием возможности любого исчисления и вычисления. И потому Кузанец, как и Пифагор, не считал Единицу «числом», но началом, в котором «свернуты» все числа и из которого они «развертываются».

Триединство Бога. Все имена, согласно Кузанцу, есть «результат движения рассудка», который гораздо ниже разума и не может возвыситься до совмещения противоположностей. Кузанец довольно смело утверждает, что даже «наименование Триединства и Его трех Лиц («Богом Отцом», «Богом Сыном» и «Святым Духом») дано по свойству созданий», т. е. является антропоморфизацией (очеловечиванием) Бога. Догмат о «неслиянности и нераздельности» трех Ликов Троицы Кузанец признает, однако именует эти Лики «Единство, Равенство и Связь» и дает этому философское обоснование.

Бог, как уже показано выше, есть Единое. Множество возникает, когда Единое (единица) повторяется n раз. Но сама возможность повторения должна быть заложена в Едином. Кузанец выражает это так: прежде чем Единство может быть повторено два, три и более раз, оно должно быть повторено один раз². Это повторение означает не что иное, как то, что Единство равно самому себе. Так устанавливается (в теологических терминах — «рождается») вторая ипостась Бога — Равенство. Далее, Равенство не есть что-либо иное, чем Единство, они совпадают, согласуются, связываются воедино. Связь Единства и Равенства «исходит» от них обоих (как Святой Дух «исходит» от Отца и Сына в католическом символе веры) и есть третий Лик Троицы. Используя одни только местоимения, всю Троицу можно определить, согласно Кузанцу, как «Это, То и То же». («То» указывает иным образом на уже известное «Это», а «То же» — на их тождественность).

¹ Абсолютного Максимума.

² Это почти то же самое, что «хлопок одной рукой» в чань-буддизме.

Это философское обоснование Троицы восходит к Августину (у него были наименования Единство, Равенство, Согласие), сам же Кузанец возводит свое доказательство к Пифагору (чему у нас нет точного подтверждения).

Бог как Неинное. Следуя отрицательному богословию Дионисия Ареопагита, Кузанец определяет Бога как «Неинное»: «Ни субстанция, ни сущее, ни единое, ни что-либо иное»; «ни не-сущее, ни ничто». «Неинное» — аналог платоновского понятия «Тожественное» и служит для обозначения Единства, превышающего и Бытие, и Небытие. Неинное выражает собой сам принцип совпадения противоположностей. В отношении к Неинному Иное — принцип множественности и изменения (это же понятие было у Платона).

Умопостигаемый свет Неинного является принципом и познания, и бытия всего Иного, подобно тому как звук есть условие и познания, и бытия слышимого, а свет — и познания, и бытия видимого.

Звук, действительно, не существует вне слышания как таковой (колебание воздуха — еще не звук, пока оно никем не слышится). Но и свет «в себе», «чистый свет», ничем не преломленный, невидим, как утверждает Кузанец, для человеческого взора. Мы видим, строго говоря, только цвет, т. е. только тот свет, который был каким-либо образом преломлен. Чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть ночью на звездное небо и Луну. Лучи солнечного света, освещающие Луну, заполняют почти все пространство ночного неба (за исключением конуса земной тени), но они невидимы, потому что нет «иноного», в чем они могли бы преломиться достаточно, чтобы стать видимыми для нашего глаза. Аналогичным образом Свет Неинного постижим лишь только в преломлении и отражении в Ином и на поверхности Иного.

Если к этому добавить, что, даже будучи преломленным, Свет остается тем же Светом, принимая в себя лишь «привходящие» свойства, не меняющие его природы, то станет понятно, как, с точки зрения Кузанца, Бог как Неинное может лежать в основе всего сущего, быть во всем сущем, быть всем сущим (имманентным ему) и в то же время оставаться запредельным и непостижимым.

И в этом понимании Бога его единство и троичность «нераздельны и неслиянны»; это следует из его определения: «Неинное есть не (что) иное, как Неинное». В этой искусственной формуле Бог-Неинное един трижды: 1) «в себе»; 2) в «своем ином» — в бытии природы (которое есть становление); 3) в возврате Иного в Неинному.

Бог и мир: «Пантеизм» Кузанца. Развивая свой диалектический пантеизм, Кузанец ссылается, с одной стороны, на Ареопагита, с другой — на герметическую традицию. «Правильно утверждают богословы, что Бог есть все во всем и в то же время ничто из всего». «...Единому, как говорил о нем Гермес-Меркурий, подобает именоваться именами всех вещей и ни одним из всех имен» (4: 2, 103).

Образ, который Кузанец считает очень удачно описывающим отношение Бога и мира — образ царя или полководца. Эту аллегория он находит у Прокла: «Что в государстве пребывает раздельным, то изначально и цельно есть в царе он сам и его жизнь». В абсолютных монархиях все, что имеет значение «государственного» — т. е. обладает бытием как «государственное», — получает это значение-бытие через свое отношение к царю; «государственное» равно «государево». В воле царя и в самой его личности заключены (в свернутом виде, как любит говорить Кузанец) указы, печати, меры, армия, судьи, налоги и так далее. Даже законы, высеченные на скрижалях, без царя остались

бы мертвой буквой — он есть их живое бытие. В том же смысле еще Аристотель говорил о полководце, что он, будучи целью войска, дает войску «все то, что делает его войском», — единство, организацию, цель, боевой дух. Таково и отношение Бога к миру. Если государь — «энтелехия» (осуществление) государства, если в нем все государство только и может считаться «государством» (так как государство — это нечто единое, а царь и есть тот, кто делает государство единым), то можно сказать, что «государство — это государь». Аналогичным образом, и о мире только в этом смысле можно сказать, что «мир есть Бог», то есть, мир получает значение «сущего» только в отношении к Богу.

Правда, исходя из этой аналогии, можно было бы сказать, что и царь без царства — не царь, как и полководец — не полководец без войска, т. е. и Бог не был бы Богом вне отношения к развернутому из него миру. Для Кузанца, конечно, невозможно, чтобы мир хоть в каком-то смысле обуславливал Бога. Отношение Бога к миру не подчинено ни природной, ни внутренней необходимости. Даже Платон и Аристотель, по убеждению Кузанца, не разглядели, что «всякое творение есть намерение воли Всемогущего...» «Оба явно считали, что зиждитель-ум производит все через природную необходимость, и отсюда идет вся их ошибка» (4: 2, 114).

Присутствие Абсолюта в мире. Присутствие Абсолюта в мире, или погруженность мира в Бога, — одно из «общих мест» метафизики. Августин писал: «Я не был бы, я совершенно не мог бы быть, если бы Ты не пребывал во мне». То же утверждает Фома Аквинский: «...необходимо, чтобы Бог пребывал во всех вещах, и притом внутреннейшим образом». Изменение, вносимое Кузанцем в это учение, вытекает из свойственного Возрождению пробуждения индивидуальности: Бог должен быть не только бесконечно далеким Первоначалом, конечной Целью и бесконечно глубоким основанием каждой вещи. Если Бог в отношении индивидуальности — только ее бесконечно глубокое основание, то индивидуальность не имеет самостоятельного онтологического значения, растворяясь в божественном «океане сущности», а реально «с точки зрения вечности» существует только всеобщее. Кузанец впервые в истории европейской философии ставит задачу раскрытия Абсолюта в индивидуальности как таковой. Этого можно достичь только при помощи его метода «совмещения противоположностей».

Следуя неукоснительно своему «диалектическому» методу, Кузанец приходит к парадоксальному выводу: конечное бесконечно в своей конечности. «...Конечная линия не делима на нелинии, благодаря чему в своем основании она неделима... Получается, таким образом, что основание конечной линии — бесконечная линия!» Линия конечна, поскольку она отличается от всякой не-линии, например плоскости; но как линия она бесконечна, потому что ничто не может сделать ее ни больше линией, чем она есть, ни меньше, т. е. она как линия воплощает абсолютную актуальность, хотя и в ограниченном образе. Без этой диалектики конечного и бесконечного невозможно ни представить, ни понять даже возможность бытия Абсолюта в конечном, а значит, — и воплощения Бога в человеке.

В тождестве самой себе, в бытии самой собой — истина каждой вещи, ее божественность, ее абсолютность. Проблема, согласно Кузанцу, в том, что ограниченные вещи никогда не могут быть абсолютно тождественны самим себе — из-за того, что они вечно стремятся к чему-то иному, чем они есть, и оттого пребывают в вечном потоке становления (на языке Кузанца это звучит: «вещи причастны Иному», т. е. материи). Если бы человек или любое су-

щество могло бы вполне осознать, чем оно является на самом деле, и удовлетвориться этим, оно слилось бы с Абсолютом. Но в истории это было, с точки зрения Кузанца, только один раз — в таинстве Боговоплощения.

«Христология» Кузанца (Учение о «конкретном максимуме»). Особое значение для Кузанца имеет учение о «конкретном максимуме» — философское обоснование таинства Боговоплощения. Как мы уже говорили, именно этот пункт церковного учения был особенно важен для мыслителей Возрождения, поскольку был основой для оправдания материального аспекта природы и человека.

«Все ограниченные предметы, — пишет Кузанец, — находятся между максимумом и минимумом. Хотя для каждой данной вещи мыслима и большая, и меньшая степень ограничения, однако без ухода в актуальную бесконечность: бесконечное количество ступеней сущего невозможно...» Актуальная (осуществленная) бесконечность ступеней означала бы, что число ступеней достигло бесконечности, что невозможно, так как «прибавлением и превышением не достичь бесконечности». Следовательно, любой реальный ряд ступеней сущего конечен. Ни одна ограниченная вещь не может ни возвыситься до Абсолютного Максимума, ни снизить до Абсолютного Минимума, так же как Он не может ни снизить, ни возвыситься до нее. Отсюда следует далее, что «ни одно существо не может достичь максимального совершенства в своем роде, не перейдя в другой род». Ведь максимальное совершенство любой вещи, по Кузанцу, — это Бог.

«Если бы все-таки существовал актуально максимум конкретного вида, для данной конкретности он оказался бы актуально всем тем, что только может быть в потенции и этого вида, и его общего рода» (4: 1, 147). Так, максимальная линия не только исчерпывает все возможные линии, но совпадает со всеми геометрическими фигурами и точкой.

Такой конкретный максимум был бы:

- 1) «полнотой этого вида и всего рода как прообраз, жизнь, форма, основание и совершенная полнота истины всего того, что только возможно для данного вида»;
- 2) был бы «в несоизмеримо высоком равенстве с любым индивидом этого вида» и «свертывал в своей полноте все их частные совершенства»;
- 3) будет «и Богом, и творением», основой же своего существования будет иметь только Абсолютный Максимум;
- 4) будет непостижим (для разума), так как никак нельзя мыслить:
 - а) его соединения с конечным,
 - б) его возникновения во времени;
- 5) не будет ни Богом (только), ни творением (только), ни их соединением (ибо их соединение немыслимо).

Итак, гипотетический конкретный максимум был бы, по сути, «теофанией», непосредственным явлением Бога в мире. Такое явление, по Кузанцу, возможно только в человеческой природе. Это «срединная природа», «высшая ступень низших и низшая ступень высших порядков», соединяющая низшее и высшее. Природа человека «заключает в себе умственную и чувственную природу и стягивает в себе всю Вселенную: она есть микрокосм, малый мир, как называли ее с полным основанием древние».

Христос — не только воплотившийся Спаситель. Он был от века, как один из Ликов Троицы, совечный Отцу, именно Он был тем «каналом», через который происходило «излияние» (эманация) всего сотворенного из Первопричи-

ны. «...Через Него... как через начало своей эманации и конечную цель своего возвращения (*reductionis*), они (сотворенные вещи) и исходили бы из абсолютного Максимума в конкретное бытие, и восходили бы к Абсолюту» (4: 1, 151). Поскольку «эманация» — понятие вне времени и пространства, то Христос не только «лестница» нисхождения сущего в начале и восхождения в конце, но и сейчас, и вечно Он есть Живая Связь всего сущего с Абсолютом. Если бы не Христос и устанавливаемая Им связь, «не было бы ни Творца, ни творения: ведь разве (можно было бы сказать), что конкретность творения идет от абсолютного божественного бытия, если бы эта конкретность была несоединима с Богом? Именно благодаря конкретному Максимуму (Христу) все вещи только и могли бы не просто существовать от Божественного Абсолюта, но и происходить от Него как конкретные благодаря высшему соединению с Ним в этой их конкретности (ограниченности)» (4: 1, 152).

Хотя учение о Христе изложено так, чтобы не противоречить церковной догматике, в нем в «свернутом виде» заключены выводы, скорее близкие к герметической традиции (и в то же время отражающие учение Христа, как его открывали заново в своем сердце мыслители Возрождения).

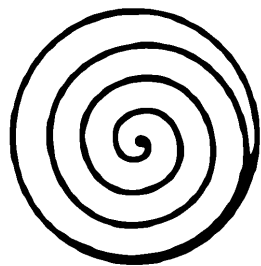
1) «Конкретный Максимум» (Христос) един, и не может быть двух, трех и так далее, но не потому, что лишь один рожденный человек (Иисус) стал Богом, но потому, что все индивиды, достигшие определенной ступени в любви и познании, сливаются воедино с Христом (восходя в степенях этого единства, входя сначала в Тело Христово — Церковь, затем в Душу и Разум). «Как всякий любящий пребывает в любви, так все любящие Истину — в Христе» (4: 1, 171).

2) Христос — не столько личность, сколько принцип, поэтому «второе пришествие» Христа может осуществиться не в одном теле, но в совокупности душ, принявших Его в свое сердце (у которых, как говорится в Апокалипсисе, на челе будет Имя Его).

3) Природа Христа уже сейчас составляет основу природы каждого человека; вторая есть развертывание первой, и восхождение к Нему будет не «эволюцией» (развертыванием), а «инволюцией» (свертыванием) или «редукцией» (сведением к основе). Чем более человек старается отделиться и отличить себя от других людей, тем дальше он от Христа (по сути, это выпад против папства), так как Христос — воплощенное живое равенство всех людей («тождество»).

Свертывание и развертывание. Отношение Бога и мира Кузанец описывает терминами «развертывание» (*explicatio*) и «свертывание» (*complicatio*), иногда — «развитие» (*evolutio*). Эти понятия ближе к неоплатоновской «эманации», чем христианскому «творению».

Понятие «развертывание» Кузанец иллюстрирует на примерах: из точки развертывается линия, из мига — время, из покоя — движение. Вся Вселенная есть развертывание Бога. «В едином Боге свернуто все, поскольку все в Нем; и Он развертывает все, поскольку Он во всем». «Все, что создано и будет создано, развертывается из того, в чем оно существует в свернутом виде».



Развертывание и свертывание (как «эманация» у неоплатоников) — вневременные понятия, им не соответствуют никакие процессы во времени. Это можно проиллюстрировать рис.: центр и окружность — Абсолютный

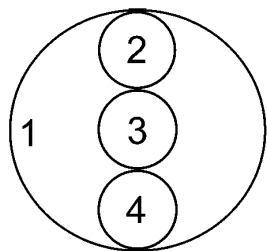
Минимум и Абсолютный Максимум, спираль — развернутая из них сущность. В зависимости от того, в каком направлении вращать рисунок, спираль будет казаться «исходящей» из центра или «входящей» в него, но это только иллюзия. «Путь вверх и путь вниз один и тот же» (Гераклит).

Оправдание материи. Подобно Платону, Кузанец предпочитает термин «Иное» термину «материя» (hyle). Термин «Иное» лучше передает чисто метафизический, далекий от всего чувственного смысл, чем «материя» или «вещество». С одной стороны, Иному всегда чего-нибудь недостает, Иное есть слабость и делает слабым все, к чему примешивается, Неиное же есть абсолютная Мощь. Но, с другой стороны, Иное есть такое же необходимое условие познания, мышления и бытия, как Неиное.

Кузанец не случайно заменил платоновское название «Тожественное» на «Неиное»: хотя онтологически Неиное выше Иного и содержит его в себе, само название «Неиное», произведенное от слова «иное» присоединением приставки «не», показывает, что Неиное немислимо без Иного, так что они представляют собою словно два полюса всего сущего (так же у Платона — Тожественное и Иное). «Чтобы стать чувственной субстанцией, она (Абсолютная субстанция) нуждается в способной к ее восприятию материи, без которой не может осуществиться как субстанция» (4: 2, 209).

Материальный мир («причастный Иному»), конечно, несовершенен, но это несовершенство трактуется Кузанцем принципиально иначе, чем, скажем, у Фомы Аквинского: это лишь относительное несовершенство, которое дает сущему его индивидуальность. Восхождение к Абсолютному Совершенству есть приближение к растворению в Едином Боге, но индивидуальность и сама по себе имеет абсолютную ценность, заключающуюся в том, что:

- 1) она раскрывает («развертывает») одну из бесчисленных потенций Бога;
- 2) в тождестве ограниченной вещи самой себе безусловное входит в условное, Абсолютное в относительное, Бог в мир.



Числовой символизм. Кузанец очень широко использует аргументы, аналогии и символы, основанные на числах и числовых соотношениях, а также на геометрических примерах. Очень высоко почитая Пифагора, Кузанец возводит к нему основные положения своего учения, даже если связь с реальными взглядами Пифагора нельзя установить с достоверностью. Предпочтение, отдаваемое числу, вытекает из учения об ученом незнании и о соотношении познавательных способностей: во-первых, «...если приступать к Божественному нам дано только через символы, то всего удобнее пользоваться математическими знаками из-за их непреходящей достоверности».

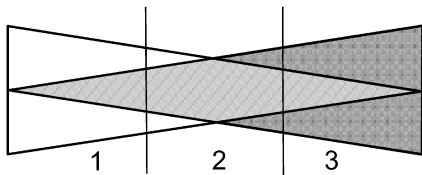
Во-вторых, только математика, как учил еще Пифагор, может приучить человека пользоваться своим чистым разумом, который должен быть свободен от воображения и чувств.

Различные аспекты своей философии Кузанец всегда охотно представляет в виде математических символов. Так, одна из ключевых числовых моделей в его метафизике — система «четырех единств» (см. рис.). «Ум созерцает собственную универсальную бытийность в этих четырех различающихся единствах». Первое Единство, (1) — «высший и простейший Разум», который познающий разум человека называет «Богом». (Из этого можно сделать вывод, что «Бог» — только имя для обозначения определенного аспекта самопозна-

ющего Разума!) (2) — «Единство корня», в числовом выражении — 3 или 10, в метафизическом — Разум, Интеллект. (3) — «Единство квадрата», 9 или 100 — душа, развертывание и конкретизация Разума. И (4) — «единство куба», 27 или 1000 — тело и телесный мир. Название «четыре единства» подчеркивает то обстоятельство, что каждое из единств охватывает собою весь универсум, то есть, как говорит Кузанец, «все в Боге есть Бог, в разуме — разум, в душе — душа, в теле — тело».

Четырем единствам соответствуют четыре познавательные способности: (1) — вера, или «ученое незнание»; (2) — разум; (3) — рассудок; (4) — чувства и воображение. Вера, как видно из схемы, охватывает собою всю сферу познания, включая в себя остальные познавательные способности: это значит, что без веры человеку будет недоступна полнота истины не только разума и рассудка, но даже чувственного познания.

Каждая низшая познавательная способность соприкасается с высшей только в одной точке: это символизирует, что каждая познавательная способность есть единство, свертывающее в себе все разнообразие и различия, данные в нижестоящей познавательной способности. Имеется в виду, что одному понятию (идее) разума можно сопоставить бесконечное количество понятий рассудка, а одному понятию рассудка — бесконечное множество чувственных данных. Поскольку же чувства — это низшее (четвертое) единство, которое не свертывает в себе никакого различия более низкого уровня, следовательно, чувства не дают нам знания о различиях вещей. Различия чувственных вещей, т. е. комплексов чувственных качеств, устанавливаются только рассудком. Практически в том же смысле неокантианец Коген критиковал чувственное познание, утверждая, что оно не способно дать нам даже знание о единстве предмета — так как все чувственные данные относительны, текучи и обманчивы. Учение Кузанца о том, что Разум (Логос) творит мир посредством самоопределения, — также можно отнести к трансцендентальной точке зрения.



Вера выше разума и предшествует ему, но это не «доверие» к авторитету, даже Священного Писания, а свет Божественного Разума и Любви, который, озаряя душу, делает ее способной к видению Истины. «Если не поверишь, не поймешь»¹. Человеческий разум — «свет от Света» Божественного

Разума, и поэтому ему доступно в «ученом незнании» прикосновение к Абсолюту. Человек не должен ничего «принимать на веру». Он должен испытывать всякое предположение огнем своей веры, и принимать только те из них, которые выдержат такое «испытание огнем».

Другой любимый и часто используемый Кузанцем геометрический образ — так называемая «парадигма», представляющая собой две пирамиды, света и тени, проникающие друг в друга и символизирующие два Начала, Единого и Иного. Единство — некий «формирующий свет», инаковость — «тень», производящая материальную плотность. Основание пирамиды Света — Единое, Абс. Максимум. Основание пирамиды Тени — Иное, полюс Материи. Оба этих Начала присутствуют в каждом числе, пронизывают собою весь мир и каждую форму. Кузанец особенно подчеркивал, что и в основании

пирамиды Света есть точка Тени, и в основании пирамиды Тени есть точка Света. Тем самым полюса Начал уподобляются полюсам магнита, которые не могут существовать, и даже мыслиться, друг без друга. (1), (2) и (3) — соответственно высший, средний и низший миры, миры разума, души и тела. Единое охватывает собою все мироздание, проникая вплоть до полюса тьмы.

Космология. Конечность и бесконечность мира зависят, по Кузанцу, от точки зрения. Мир существует как бесконечный, если его рассматривать как свернутый в точке Максимума и Минимума, т. е. в Боге. Сам по себе, как развертывание Бога, мир не может быть актуально бесконечным, так как тогда он совпадал бы с Богом. Но «все же нельзя считать его конечным, потому что он не имеет границ, между которыми он заключен» — поэтому Кузанец называет его беспредельным. Беспредельность — это принципиальная незавершенность мира как процесса, а также любого процесса измерения, познания мира. Сколько бы мы ни искали границ мира, мы их не найдем, так как у мира нет внешних границ, он ограничен лишь самим собой, тем, что он есть именно то, что есть, а не то, чем мог бы быть. (Только Бог есть «все то, чем Он мог бы быть» — отсюда еще одно наименование Бога у Кузанца — *Possest*, возможность-бытие.) «Вселенная есть сфера, центр которой — везде, а окружность — нигде». Следовательно, Земля — не более центр мира, чем любая другая точка Вселенной, а «окружность его не является сферой неподвижных звезд». «Нельзя найти для звезд середины, равно отстоящей от полюсов». Только Бог «является и центром Земли, и всех сфер, и всего того, что есть в мире».

Кузанец утверждал, что не только Земля, но и Солнце не являются центром космоса. Во Вселенной нет ни одной неподвижной точки, так как движение относительно. Также он предполагал существование множества населенных миров, подобных нашему, и еще большее число отличных от нашего, так что ни одна из «звездных областей» не является ненаселенной. Как после него Бруно и наш К.Э. Циолковский, Кузанец верил, что живые существа могут состоять из материи как более плотной, чем наша, так и более тонкой и огненной, поэтому жизнь возможна как в недрах планет, так и на пылающих звездах. Но это многообразие не умаляет достоинства Земли и живущего на ней человека: «Человек не желает другой природы, но старается быть совершенным в своей, ему присущей» (5: 230).

Как видим, по сути, Кузанец предвосхитил открытие Коперника и даже пошел дальше. Этот философ во многих вопросах далеко опередил свое время, однако его идеи, как это бывает, не были оценены во всей полноте их значимости. Развитие неоплатонической мысли Возрождения шло независимо от него. Его работы не издавались 300 лет, с 1565 по 1862 г., и лишь неокантианец Эрнст Кассирер удостоил их непредвзятого анализа и поставил Кузанца во главу всей философии Возрождения (6).

■ Флорентийская Платоновская академия

В 1459 г. Козимо Медичи, глава Флорентийской республики, санкционировал учреждение здесь Платоновской академии. С этого момента развитие неоплатонизма в Италии вступает в новую фазу. Нам трудно оценить по достоинству все значение собственно теоретической работы, которая велась в Академии с целью создания единого философско-религиозного учения на

основе синтеза учений Платона, Аристотеля, Гермеса Трисмегиста и неоплатоников. Эта работа не привела к созданию новой самобытной философской системы, а мистические и символические основоположения, воспринятые из герметической, алхимической и каббалистической традиции, в Новое время вышли из употребления, поэтому очень многие исследователи считали философию флорентийских неоплатоников лишь эклектичным соединением разнородных учений. Однако, оценивая работу Академии, нельзя не учитывать целей, которые ставила перед собой Академия, и специфики ее понимания «научности». Целью Академии было не создание еще одного философского учения в длинном ряду предшествующих, но, наоборот, попытка синтеза и построения на основе философских систем прошлого некоего «единого учения», которое могло бы иметь силу «научной истины».

«Научность» также понималась иначе, чем в Новое время. Так, глава Академии **Марсилио Фичино** (1433—1499) в своем обширном исследовании «Платоновская теология о бессмертии душ» не ставил задачей реконструировать мысль Платона в ее исторической конкретности, в ее «плоти и крови». Его интересовал только дух учения Платона, но зато здесь он стремился к предельной научной достоверности, которая может быть достигнута только одним способом — созерцанием (интуитивным переживанием). Поскольку же Фичино не разделял созерцание интеллектуальное и мистическое, то научная достоверность и мистический опыт сливались для него воедино.

Однако ни единое учение, ни «духовная наука» флорентийцев не были востребованы в Новое время. Влияние Академии на дальнейший ход развития философии выразилось прежде всего в создании здесь особой атмосферы философской и литературной жизни. В отличие от тогдашних университетов, это не была корпорация со строго соблюдаемыми официальными обязанностями. «Платон в своей Академии впервые в Европе явил пример полностью свободной организации философской и научной мысли. Фичино и Пико делла Мирандола впервые возродили ее» (6: 211).

Джованни Пико делла Мирандола (1463—1494), друг Фичино и второй человек в Академии, несмотря на очень краткую жизнь, успел многое сделать для философии. Друзья именовали его *Princeps Concordiae* — Глава Согласия, и это прекрасно характеризует его как философа. Его целью был «философский мир» (*paх philosophica*) — всеобщее согласие мнений в едином синтезе. Но, в соответствии с поговоркой «хочешь мира — готовься к войне», Пико пришлось вести постоянную полемику с противниками такого «союза», прежде всего с деятелями Церкви. Главные работы Пико — «900 тезисов», которые он в свои 23 года собирался отстаивать в споре «со всем миром», «О бытии и Едином» и «Heptaplus» (от *heptapylos*, «семивратный» — книга, посвященная семеричности и другим нумерологическим ключам).

Для Пико философия — это *Philosophia Perennis*, вечная философия, «откровение вечной Истины, неизменяемой в своих основных чертах». Дух Возрождения проявляется в его «900 тезисах» как лишенное предубеждений стремление дать жизнь в своей мысли всем достижениям мудрости прошлого — и античной, и средневековой. Пико отличался от Фичино тем, что он «не присягал на верность платонизму», мыслил еще шире и хотел охватить своим синтезом весь универсум мысли.

Наиболее прочной опорой для «всеобщего согласия» Пико считал Каббалу, иудейское мистическое учение, дающее, по его мнению, ключи к пониманию символизма обеих книг — книги Природы и книги Откровения. «Это

есть первая и истинная Каббала, о которой я первый из латинян сделал ясное упоминание. Именно ее я использую в своих выводах». Только следуя Каббале можно, по мнению Пико, понять истинную божественность Христа, поэтому Каббала не только не противоречит христианству, но составляет его необходимую часть. «Никакое знание не удостоверяет нас в божественности Христа более, нежели Магия и Каббала».

Подобно тому как Кузанец каждую точку пространства сделал центром мира, Пико сделал каждый момент истории ее потенциальным центром. Но чтобы эта потенция реализовалась, в это время все мысли и устремления прошлого должны быть воспроизведены («оживлены») творческим усилием мыслителя и художника — тогда эти мысли смогут быть также переданы и будущему.

Отсюда тезис о фундаментальной свободе человека-творца: ему ничего не дано, он все должен добыть сам (с этим связана принципиальная борьба Пико против астрологии и ее веры в судьбу — вспомним книгу Петрарки на ту же тему). Главное измерение свободы — «священное притязание» Пико и предмет его восхищения — свобода человека самотрансформироваться. «Наполняет душу некое священное стремление, такое, что мы не удовлетворяемся средним и стремимся к высшему, всеми силами пытаемся следовать за ним, когда можем и хотим». Эта свобода абсолютно ничем не ограничена, вплоть до того, что человек может «стать единым духом с Богом».

Кассирер видит здесь у Пико предвосхищение кантовского разделения «мира природы» и «мира свободы». Но Пико, действительно, не предлагает ничего нового, а лишь сводит воедино учение платонической традиции: «На земле нет ничего великого, кроме человека, в человеке нет ничего великого, кроме разума и души. Если ты возвысишься до этого, то превзойдешь небо, если склонишься к телу и воззришь на небо — увидишь себя мухой и меньше, чем мухой». «Чудеса души больше неба» — вот итог, к которому возводит Пико все истинное, что есть в философских учениях.

■ Немецкий гуманизм и Реформация

В конце XV — XVI вв. гуманистическое движение охватило главные европейские страны. Значительное развитие это течение мысли получило в Германии, где оно соединилось с широким религиозным движением. Наиболее авторитетными немецкими гуманистами старшего поколения были **Эразм Роттердамский** (1469 — 1536) и Иоганн Рейхлин (1455 — 1522), которых в немецких гуманистических кругах называли «двумя очами Германии».

Эразм из Роттердама первым из великих немецких писателей поставил целью согласовать религиозные убеждения со здравым смыслом. Догматическая теология как таковая его интересовала мало, но тем большее значение он придавал внутренним религиозным убеждениям. Он считал, что для религиозного сознания достаточно тех оснований, которые нам дает внутренний опыт, а опора в догматике и метафизических спекуляциях совершенно излишня. Он ясно осознавал границы рассудка и постоянно напоминал о них читателю. Его знаменитая работа «Похвала глупости» направлена не только против окостеневших религиозных и социальных установлений, но также против притязаний разума на познание конечной истины, даже в отношении вещей повседневных, не говоря уже о потусторонних. «...Счастье зависит не

от самих вещей, но от того мнения, которое мы о них составили». «...Ибо в жизни человеческой все так неясно и так сложно, что здесь ничего нельзя знать наверное, как справедливо утверждают мои академики (скептики), наименее притязательные среди философов. А если знание порой и возможно, то оно нередко отнимает радость жизни» (7: 58 – 59).

Несмотря на свой скепсис, или же благодаря ему, Эразм ставит целью «суверенную рефлексию рассудка о содержании веры, посредством которой (рефлексии) оно разделяется как отношение Бога, Христа, человека, свободной воли и воздействий Бога как на чуждые друг другу независимые факторы» (8: 69). Подвергая Новый Завет филологической критике, подчас пристрастной, Эразм исходил из различия между непогрешимым Христом и апостолами, которые были простыми людьми и могли во многом ошибаться. Он считал Евангелие от Марка обширной выдержкой из Евангелия от Матфея, а также вообще отрицал принадлежность Апокалипсиса Иоанну, считая, что его обманном путем ввел в Новый Завет некий Керинф.

Рационализация христианства Эразмом была, по сути, формой выражения его гуманизма. Как и итальянские гуманисты, он отрицал вечное наказание за грехи. При этом Эразм не отрицает догмат о загробном воздаянии, но приводит его в соответствие со здравым смыслом и нравственным чувством: не существует иного ада, кроме мук нечистой совести.

В старом споре о соотношении свободы воли и предопределения, то затухавшем, то разгоравшемся с новой силой со времен ранних Отцов Церкви, Эразм отстаивал свободу воли (в работе «О свободной воле»). Мы не можем отрицать предопределения, когда рассуждаем теологически или метафизически, но если речь идет о нравственном сознании (и внутреннем опыте) и о моральной ответственности, то отрицать свободу воли невозможно. Против этого учения Эразма выступил Лютер в своей работе «О рабстве воли», и спор продолжался дальше, без надежды на всеобщее согласие.

Немецкие гуманисты, в отличие от итальянских, развивали свою деятельность не при княжеских дворах, а главным образом при университетах. Среди немецких университетов наибольшую роль в гуманистическом движении сыграл Эрфуртский университет. Именно здесь в начале XVI в. сложился кружок молодых доцентов, среди которых выделялся Муциан Руф (в то же время, в 1501 – 1505 гг., там обучался Мартин Лютер). Тогда Иоганн Пфедеркорн при поддержке католической церкви инициировал так называемое «дело о еврейских книгах» — попросту говоря, требование запретить и сжечь книги еврейских мистиков и вообще все древние книги, кроме Библии. Иоганн Рейхлин в своих «Письмах темных людей» высказался против сожжения книг. Церковь оказывала на него огромное давление, но на его защиту встали эрфуртцы во главе с Муцианом Руфом. Дело о еврейских книгах превратилось в «дело Рейхлина»: вдруг оказалось, что в Германии существует общественное мнение, и Церкви придется впредь считаться с ним.

Реформация. 31 октября 1517 г. **Мартин Лютер** (1483 – 1546) обнародовал (по преданию — прибил на воротах церкви в Виттенберге) свои 95 тезисов, «из любви к истине и желания вывести ее на свет». Вначале «Тезисы» Лютера и последующие его работы объединили вокруг себя большую часть немецкого общества, весьма разнородного по уровню сознания и интересам, экономическим и политическим — Лютеру это удалось, поскольку он не уточнял, какие конкретные выводы должны следовать из его религиозной реформы для общественной жизни.

После Лейпцигского диспута Лютера 26 июня 1519 г. против Иоганна Эка всю Германию захлестнула волна листовок и брошюр. «В них текст сочетался с гравюрами, что делало понятным смысл обращения даже для неграмотных... Обращение к массам, обсуждение актуальных религиозных и социально-политических проблем в доступной народу форме — это было принципиально новым явлением... Многовековая монополия католической Церкви в сфере идеологии была подорвана» (9: 253).

В 1520—1521 гг. Томас Мюнцер возглавил отделившееся от лютеранского движения народно-крестьянское движение за свержение не только церковных, но и светских эксплуататоров. Последователи Мюнцера понимали служение Богу как активное изгнание зла из мира, а новое царство мира и добра хотели создать кровью и железом. (Резкой критике примиренчества Лютера посвящена работа Мюнцера «О жизни нежной плоти в Виттенберге».)

Когда в 1521 г. император Карл V обязал Лютера отречься, он ответил «на том стою и не могу иначе», и ему пришлось скрыться на год в замке Вартбург. В это время появились новые лидеры Реформации, и движение стало расслаиваться по социально-имущественному признаку: низшие слои бюргерства объединились вокруг Цвингли, а средние — вокруг Карлштадта.

Карлштадт, ревностный противник теологии Лютера, уже в 1520 г. высказывал сомнения (в духе Эразма), является ли Моисей автором Пятикнижия, и дошли ли до нас Евангелия в неискаженном виде. В 1521 г. он, как позже Руссо и еще позже Толстой, призывал виттенбергских студентов бросить учебу и идти пахать землю. Вскоре он сам перестал носить одеяние священника и слал ходить в крестьянской одежде.

Реформа Лютера оказала глубочайшее воздействие на всю последующую историю европейской культуры и философии, так что без нее нельзя понять их дальнейшее развитие. В наибольшей степени это влияние выражалось не в положительных утверждениях Лютера, но в раскрепощении сознания христианина от некоторых «уз». Эти «узы» следующие¹.

1. Разделение людей на священников и мирян.

«Они скрыли и замолчали то, что «в случае необходимости каждому дозволено крестить и отпускать грехи». Следовательно, «...необходимо, чтобы священник у христиан был только должностным лицом» (а не устроителем мистической связи с Богом в таинстве литургии).

«...Сапожник, кузнец, крестьянин, каждый — имеют свое занятие и ремесло и вместе с тем все они в равной степени посвящены в священников и епископов».

2. Недопустимость толкования Писания мирянами.

3. Превосходство духовной власти над светской.

«(Бог) учредил среди людей правление двух видов. Одно — духовное. В нем правит не меч, а Слово Божие, благодаря которому люди должны стать благочестивыми и оправданными и посредством такого оправдания обрести жизнь вечную. И таким оправданием руководит Бог посредством Слова, которое он завещал проповедникам. Вторым — является светское правление посредством меча. Благодаря светскому правлению не желающие стать благочестивыми и оправданными для вечной жизни — все же вынуждаются к тому, чтобы быть благочестивыми и оправданными перед миром» (9: 189).

¹ Пункты 1—3 — в работе «К христианскому дворянству»; 4 — «О вавилонском пленении Церкви»; 5 — «О добрых делах»; 6 — «О свободе христианина».

Верность обету — вот к чему должно сводиться, по Лютеру, «бремя Христова», причем обет должен даваться не человеку (Папе или другому), но Богу и самому себе, и заключаться обет может лишь в том, что способствует возвышению души в любви к Господу, а все прочее — это суеверие, губительное для души. Тем самым вся система католической иерархии подрывается в корне.

4. Лютер отвергает церковные богослужения (мессы) и таинства — кроме двух, Крещения и Причастия. Даже эти последние рассматривались лишь как способ укрепить веру и лишались мистического значения.

5. Необходимость внешних «добрых дел» (особенно пожертвований церкви); «дела без веры мертвы».

«Вера есть божественное дело в нас, которое изменяет и возрождает нас, умерщвляя в нас ветхого Адама; она делает нас совершенно другими людьми по сердцу, уму, чувству... Она не спрашивает, следует ли совершать добрые дела, но прежде, чем спрашивать, она уже совершила их. А кто не предпринимает таких дел, тот — неверующий человек... Невозможно отделить дело от веры, подобно тому, как невозможно отделить горение от пламени».

Истоки «этики долга». В проводимом Лютером различении между личностью и делом можно видеть истоки будущей кантовской «этики долга». Католики, для сравнения, утверждали, что личность сама по себе может обладать *characteres indelebiles*, неуничтожимыми свойствами, возвышающими (или унижающими) ее в сравнении с другими. По Лютеру, лишь дело дает человеку его статус, и все зависит от того, как он исполняет это дело — как служение Господу или в своих собственных целях. Для католиков «субъект» — это «невидимый организм» души, от свойств которой зависит его достоинство и права в обществе. Лютер сводит «субъекта» к субъекту нравственной ответственности, к тому, кто в человеке внимает голосу совести. А в этом отношении мы все равны перед Богом. Этика Лютера — этика долга, в духе которой спустя два столетия был воспитан Кант.

6. Лютер отвергает также исповедь и утверждает свободу совести человека: сердце его свободно перед Богом от всех законов и заповедей католической церкви.

■ Натурфилософия

XVI в. в Италии был ознаменован обострением трагического противоречия между идеалами гуманизма Возрождения и инертным сознанием масс, ожесточающимся при любом ухудшении материального благополучия. «Золотым веком» Возрождения была вторая половина XV в. и первые десятилетия XVI. Затем приходят упадок, католическая реакция на реформу Лютера — контрреформация, и наступление инквизиции. Уже с конца XV и в начале XVI в. итальянские государства ведут неудачные войны с Испанией и Германией. Открытие Америк и дальнего мореплавания изменило торговые пути — прежний путь через Италию на Восток уже не был так востребован, что привело к ухудшению материального положения итальянских городов. В таких условиях последние великие мыслители Возрождения часто встречались с непониманием и подвергались преследованиям, но, несмотря на это, с подлинным героизмом продолжали нести идеи гуманизма, теперь в форме натурфилософских учений.

Оккультные науки: магия, астрология, алхимия. «Натурфилософия» есть, по выражению **Бернардино Телезио** (1509 — 1588), философия природы, объ-

ясненной из ее «собственных начал». Его главный труд так и назывался: «О природе согласно ее собственным началам». Но и сам Телезио, и Кардано, и Кеплер, и практически все натурфилософы Возрождения понимали «причинную связь природы» и «ее собственные начала» гораздо шире, чем ученые Нового времени. На первое место по значимости в связи природных явлений они ставили влияние светил и скрытые свойства вещей. Понятие «скрытых свойств» не включает в себя ничего, что противоречило бы образцу научности: свойства явлений, скрытые от поверхностного наблюдения невооруженным глазом и неподготовленным, неметодическим разумом, — главный предмет изучения всякой науки. Единственное отличие науки Возрождения, продолжающей в этом традиции средневековой алхимии и древней астрологии, от науки Нового времени — наличие среди необходимых условий наблюдения таких свойств наблюдателя, как вера, воображение (то, что сегодня неопределенно понимается как «интуиция») и нравственная чистота. Только обладая этими качествами, ученый имел шанс достичь успеха в науке, которая в общем и целом совпадала с магией (точнее, естественной магией). Магия как бескорыстное и направленное исключительно ко благу познание природы, противопоставлялась «нигромантии», колдовству, гаданию и прочим ремеслам, далеким от истинной магии. Общее для Возрождения понимание естественной магии дает Кампанелла: «Естественная магия есть практическое искусство, использующее активные и пассивные силы вещей для достижения удивительных и необычных результатов, причины и способы осуществления которых неведомы толпе» (15: 164).

Алхимия. Алхимия — часть прикладной магии, занимающаяся «трансмутацией» (превращением) «неблагородных» веществ в благородные. В Средние века главными целями алхимиков были «философский камень», позволяющий превращать неблагородные металлы в золото, и «эликсир жизни», продлевающий жизнь и возвращающий молодость. О многих великих алхимиках (например, Альберте Великом, учителе Фомы Аквинского) ходили слухи, что они обладали этими секретами.

В эпоху Возрождения алхимия сама претерпела «трансмутацию» в соответствии с духом времени. Теперь традиционные алхимические практики были переосмыслены как оправдание природы и материи.

Человек напрасно старается найти в природе источник своих пороков и бед. «Бог-Творец есть сама святость, потому все содеянное Им и в Его мире освящено им и через Него» (Парацельс) — следовательно, природа сама по себе, до осквернения человеком, чиста.

Оправдание материи имеет другой, более глубокий смысл. *Prima Materia* (Первая Материя) алхимиков и Парацельса — «чистый предмет и единство форм», поэтому она может принять любую форму; она не сотворена Богом, совечна Ему. Изначально хаотичная, она оправдывается (искупается, освящается) Богом в процессе творения. Задачей алхимического искусства является содействие Творцу в этом оправдании материи. Каким образом это достигается?

Все сущее, согласно учению алхимиков, пронизано эманацией Божественного Слова, которую они называли *Archeus* (Архей) и *Spiritus Mundi* (Мировая Душа). Эта эманация символизировалась золотом. Алхимики считали, что золото — это «кристаллизованные» лучи Солнца, накопленные на Земле в определенных местах, где есть для этого подходящие условия (соотв., серебро — лучи Луны). Аналогичным образом эманации, исходящие от «Духовного Солнца» («Свет» у неоплатоников и Кузанца), накапливаются в праведной

и мудрой душе. В работе с металлами цель алхимического искусства — выделение «квинтэссенции золота», которая обладает силой превращать в золото низшие металлы, т. е. придавать материи образ совершенства, тем самым оправдывая ее. В духовном аспекте то же действие означает выделение в душе человека «чистой субстанции» «духовного золота» — вечных и неразложимых зерен духовных накоплений. Действие этой квинтэссенции сравнивалось с воздействием Христа на человечество: это превращение природного человека («Ветхого Адама») в человека божественного, богочеловека («обожение» неоплатоников). Таким образом, совершенный алхимик приобщался к акту божественного творения, причем на стадии его завершения.

■ Джордано Бруно

Джордано Бруно (1548 — 1600) (Ноланец) родился в местечке Нола у подножия Везувия и потому говорил, что Вулкан (бог огня) ему родня, что подтверждается всей его жизнью, полной огненного подвига служения Истине. Оставив в 1576 г. доминиканский монастырь и духовное звание, он скитался по Европе, всюду сталкиваясь с преследованиями или глухим непониманием, — в Италии, Швейцарии, Франции, Англии, Германии. «И так как в мире идет постоянная война между светом и тьмой, между наукой и невежеством, то повсюду я подвергался ненависти, брани и оскорблениям, даже не без опасности для жизни» (10: 194). Потеряв надежду найти почву для своих идей на чужбине, Бруно возвращается на родину, где его ждало предательство, долгий процесс инквизиции и сожжение на костре.

«Никто не соблюдает столь давно и широко распространенного закона любви, — писал Бруно, — который изречен... Богом, Отцом всего сущего, чтобы, созвучный природе, учил он всеобщему человеколюбию, согласно которому мы возлюбим даже и врагов, да... вознесемся к образу того, Кто возвысил свое солнце над добрыми и злыми и окропил влагой милостей праведных и грешных. Такова та религия, которую вопреки спорам и диспутам я соблюдаю как по велению души, так и по обычаю своего народа» (Из «160 тезисов»). В юности, однако, по его собственному свидетельству, он был приверженцем материализма в духе Эпикура и Лукреция. По-видимому, это была реакция на схоластицированного Аристотеля, с изучения которого начиналось философское образование Бруно. Но в зрелые годы его взгляды стали более близки Платону, неоплатоникам и особенно Николаю Кузанскому, к «философии более созерцательной». Впрочем, Бруно все равно ценил материализм выше Аристотеля: материализм не следует отвергать и можно даже изучать, «если у вас есть досуг». Хотя и в терминологии, и в понятийном аппарате Бруно влияние Аристотеля так и останется доминирующим, взгляды Аристотеля ценятся им невысоко, так как они «больше опираются на воображение и далеки от природы». Основные произведения Бруно — диалоги «О Причине, Начале и Едином», «О бесконечности, Вселенной и мирах», «О героическом энтузиазме».

Долг философа. Так же как и Сократ, Бруно считал философствование служением Богу. Как могу я быть безразличным, писал он, «...к божественному долгу, согласно которому мы не должны уподобляться слепым, но предназначены стать водителями ослепших и в этом теле человеческого сообщества сопричислены к тем, кому предписана должность и участь глаз... и на кого

возложено в меру сил служить истине и свету». Как верил Бруно, божественный долг философа — быть «глазами человечества». Глаза — важнейшая часть тела: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твоё будет чисто, то все тело твоё будет светло; если же око твоё будет худо, то все тело твоё будет темно» (Мф. 6: 22, 23). Истинный философ возводит в мышлении человечества многое к Единому и тем проводит свет Единого в сознание человечества. Аналогичным образом истинная поэзия озаряет чувства людей, а истинная религия — дух. Более того, для Бруно истинная религия и истинная философия в конечном счете совпадают, так как Истина едина, а познание Истины есть наилучший способ почтить ее и приблизиться к ней. Поэтому философ подобен жрецу культа Света и своей мыслью устанавливает связь между Единым и миром людей.

«Религия» Бруно. Как в древности Сократа и Протагора, Бруно обвиняли в посягательстве на религиозные ценности, в то время как он, напротив, стремился вернуть им связь с жизнью и опытом. Бога нужно искать, но не в Библии и не в экстазах мистиков, а «...в неодолимом и нерушимом законе природы, в благочестии души, хорошо усвоившей этот закон, в сиянии солнца, в красоте вещей, происходящих из лона нашей матери-природы, в ее истинном образе, выраженном физически в бесчисленных живых существах, которые сияют на безграничном своде единого неба (т. е. в звездах и планетах), живут, чувствуют и мыслят, и восхваляют высочайшее Единство». «Так обратим же лицо свое к восхитительному сиянию света, прислушаемся к голосу природы и будем в простоте духа и с чистым сердцем следовать мудрости, полагая ее превыше всех прочих вещей» (10: 194).

На обвинительном процессе одно из основных обвинений инквизиции состояло в том, что он утверждал: «если бы я захотел, то мог бы достичь того, что в мире будет только одна религия» — и это, скорее всего, его действительные слова.

Учение о познании. Диалектика Бруно исходит из диалектики Кузанца, с той разницей, что Бруно наполняет ее более реальным живым содержанием. Полярности, лежащие в основе всего сущего, для Бруно есть не просто умозрительные принципы, но живые действующие силы (притяжение и отталкивание, созидание и разрушение и т. д.). «Если мы хорошо обдумаем, то увидим, что уничтожение есть не что иное, как возникновение, и наоборот».

Бруно проводит единство онтологии и гносеологии: поскольку разум не «принадлежит» человеку, но скорее действует через него, то и процесс познания человеком мира есть действие, совершающееся посредством человека, — действие гармонизации и интеграции мироздания. Природа посредством человеческого познания восходит от многого к Единому по тем же ступеням, по которым Единое нисходит к множеству. «Мы, подымаясь к совершенному познанию, ... сворачиваем множественность, как при нисхождении к производству вещей разворачивается Единство» (11: 144). Иными словами, познание есть космический процесс, обратный процессу творения мира, дополняющий и завершающий его — возведение мира к совершенству, к единству, к Богу.

Учение «о двух книгах». В вопросе соотношения опыта и откровения как двух источников знания Бруно придерживался концепции «двух книг», которую до него исповедовали Аверроэс, Кузанец, Кардано, Телезио. Это учение заключается в том, что одна и та же Единая Истина была открыта Богом человеку двумя способами: через «Книгу Природы» и «Книгу Откровения», так

что по любой из этих книг можно познать Причину и Начало мироздания, Бога. В Средние века это учение служило оправданию научного познания перед лицом теологии, признавая, что Книга Откровения более точна и совершенна, чем Книга Природы, так как дана непосредственно Богом, в то время как Книга Природы постигается через «мутное стекло» чувств. К XVI в. «Книга Природы» стала цениться выше. Точка зрения Бруно может быть выражена словами его современника Орфелиуса: «Говорят, есть два сокровища, одно — написанное слово (*verbum scriptum*) и другое — слово, ставшее фактом (*verbum factum*). В *verbum scriptum* Христос до сих пор запеленут в своей колыбели; но в *verbum factum* Слово воплощается в божественных творениях и там, образно говоря, мы можем дотронуться до него своими руками».

Учение о Началах — центральный пункт зрелой философии Бруно. Он развивает учение о Началах мироздания, более свободное от ограничений церковной и аристотелевской догматики, чем у кардинала Николая Кузанского, хотя по сути и не противоречащее основам христианства. Бруно говорит о Боге как о Едином Начале Начал, в котором сходятся и совпадают все начала и причины. Но такое Начало было бы абсолютно за пределами нашего познанию. Поскольку же мы приходим к познанию Бога усилием своего разума и веры, мы постигаем в Нем, по Бруно, два Начала, Причину их разделения и смешения и результат их Смешения.

Единое. Ставя Единое высшей целью познания и стремления разума, Бруно всячески подчеркивает отличие своего Единого от Единого Аристотеля и перипатетиков (даже неоплатоников). По его мнению, у них (особенно у перипатетиков) единое бытие, субстанция, лежащая в основе мира, — не более чем отвлеченное понятие, пустая логическая форма.

Для Бруно Единое, хотя оно и доступно лишь для очей разума (и то едва-едва), все же представляет собою живую диалектическую реальность: как источник бытия и жизни, оно пульсирует в каждом атоме, как Разум — в биении мысли каждого мыслящего существа.

Единое — само по себе и в виде двух Начал, формы и материи — достойно не только познания, но восхищения, почтения, благодарности, как Причина и Начало всего этого прекраснейшего универсума. Это — «истинная религия», религия любви, которую Бруно исповедовал, на взгляд инквизиции, слишком прямолинейно.

В Едином совпадают все противоположности: минимум и максимум, природа и Бог, материя и форма, изменчивость потока и постоянство законов, возможность и действительность. Противоречивые суждения об одной и той же вещи оказываются в Нем истинными.

Бруно принимает положение Кузанца о том, что «только Бог есть все то, чем Он может быть» (и потому называется Кузанцем *possest*, «возможность-бытие») — в Боге «действительность и возможность одно и то же». Принципиально новое по отношению к Кузанцу — то, что у Бруно в этом *possest* «возможность» есть материя, а «бытие» — форма. В Боге они сходятся, совпадают и есть Одно и То же, поэтому надо сказать, «что все, сообразно субстанции, едино, как это, быть может, понимал Парменид, недостойным образом рассматриваемый Аристотелем» (11: 106). Бог, как «первая субстанция», Первое Начало, Единое Начало Начал, есть, с одной стороны, «активная возможность», идеальные «формы-прообразы», согласно которым материей производятся все вещи. Но, с другой стороны, «Она же (Первая Субстанция) есть материя, пассивная возможность, подлежащая, пребывающая и присут-

ствующая, приходящая почти всегда к Единому. Ибо не существует как бы нисходящего свыше подателя форм, который бы извне образовывал вещи и давал им порядок». То есть, «Бог» в обычном понимании как активное, творческое начало во Вселенной, и «материя», согласно Бруно, есть лишь два равнозначных аспекта Единого, различаемые в нем только разумом. «Материя в действительности неотделима от Света, но различима только лишь с помощью разума».

Разум и действительность. Бруно, вслед за Платоном («Филеб», 27b), называет Разум не «Началом», как форму и материю, а Причиной. Отличие Начала от Причины состоит в следующем: Начало — «то, что внутренним образом содействует устроению вещи и остается в следствии, как, например, материя и форма, остающиеся в составе, или же элементы, из которых составляется вещь и на которые она разлагается» (11: 61). Причина же — «то, что содействует произведению вещи внешним образом и имеет бытие вне состава, каковы действующая причина и цель...» (Там же).

Разум, как утверждал Бруно (а до него — Платон, Кузанец и др.), есть начало всякой меры и основание всех границ. В терминологии XIX в. разум можно назвать «трансцендентальным основанием действительности». Разум, выделяющий в Едином полюса деятельного и пассивного начал, является первым условием множественности. Поэтому вся действительность, частью которой является и человек, условна и относительна.

По отношению к Единому все вещи являются «ликами» или «волнами на поверхности»: «И то, что образует множественность в вещах, — это не Сущее, не Вещь, но то, что является, что представляется чувству и находится на поверхности вещи» (11: 141). «...Все это, производящее в телах разнообразие формирования, восполнения, фигур, цветов и других свойств и общих определений, есть не что иное, как различное лицо одной и той же субстанции, преходящее, подвижное, изменяющееся лицо неподвижного, устойчивого и вечного Бытия» (11: 139). Проекция, тень не может воздействовать на другую проекцию или тень, поэтому между вещами чувственно воспринимаемой действительности невозможно причинно-следственное взаимодействие. Причина любой вещи или события есть условие ее относительного бытия — то, что соединило полюса Начал — а это, по определению Платона и Бруно, есть только Разум.

Разум «никому не принадлежит». Разделение на «мысль» и «мыслящего» — чисто логическое, и не существует субъекта мышления, отличного от самого мышления. Можно было бы сказать, что мысль «мыслит сама себя». Поэтому человеческий разум неотделим от Божественного Разума, как луч света — от самого света.

Оправдание материи. Материя в одном из своих значений есть «Ночь», «подлежащее, тьма, наполняющая собой весь хаос». Это праматерь, содержащая в своем лоне все формы в свернутом виде. Соединяясь под действием Разума со Светом Оформляющего Начала, она порождает формы, развертывая их из себя. «Формы, коль скоро они выводятся из потенции материи, а не вводятся извне действующей причиной, более истинным образом находятся в материи и основание своего бытия имеют в ней».

Понятие «материя» означает у Бруно, как и у Аристотеля, возможность. Но перипатетики понимали материю почти исключительно как «субстрат», вещество, принимающее форму. Бруно настаивает на более возвышенном и «умозрительном» понимании материи; постигается она не чувствами,

но лишь разумом. Тем не менее материя у Бруно — не логическая абстракция, как у Аристотеля, а реальное, живое и деятельное начало.

Бруно возвышает материю гораздо больше Кузанца, у которого в его Парадигме лишь бесконечно малая точка Иного присутствовала в Тождественном, Бруно же отождествляет Иное и Тождественное в Абсолюте.

Бруно идет еще дальше и утверждает, что не только в Абсолюте, но и в природной материи возможность и действительность известным образом совпадают, поскольку:

- 1) материя (природа) не получает формы извне, а производит их из себя;
- 2) сама материя никогда не переходит в действительность, поэтому она не есть в этом смысле «возможность»;
- 3) форма «заключается в непрерывной способности материи».

Вместе с материей оправдывается и женщина. Метафизики говорят (в диалоге Бруно — устами Полиинния, ссылающегося на мнение Аристотеля из первой книги «Физики»): она стремится к форме и никогда не удовлетворяется.

Бруно отвергает это обвинение: 1) материя не получает ничего от формы; скорее, она сама дает формам возможность реализоваться; 2) материя не стремится к формам, а порождает их из себя; 3) материя не более желает форм (порождая их), чем отвращается от них (разрушая их).

Материя — делает вывод Бруно — есть вещь вечная, совершенная, «божественное бытие в вещах».

Душа и жизнь. Внутренняя способность материи к образованию форм именуется у Бруно «душой мира». Она не только находится внутри материи, но и составляет ее определяющее качество и господствующее стремление. Следовательно, все одушевлено, и жизнь стремится проявиться везде, где только находит подходящий проводник. Жизнь так же неуничтожима, как и материя.

Ум — главная способность мировой души. Поскольку душа есть «сила» материи, то и Ум — не внешний «податель форм», как считали перипатетики, а «действующая причина внутри каждой вещи».

«Душа есть ближайшая формирующая причина, внутренняя сила, свойственная всякой вещи, как и сама материя, управляющая сама собой». «Душа является мастером, действующим из центра семени, создающим в соответствии с природой; она образует и захватывает, ваяет и пожирает ближайшую материю: она есть двигатель, действующий изнутри».

«Лестница бытия» у Бруно принимает внешне тот же вид, что у Платона, но понимание каждой ступени существенно иное (и ступени удобнее определять в обратном порядке, от материи к Единому, хотя это не принципиально).

1. Материя — аспект Абсолюта; одновременно вещество для творчества и само творчество.

2. Душа — способность и сила, неотделимая от материи потенция к творчеству.

3. Ум — то, что реализует и направляет эту потенцию; «спусковой крючок» и «прицел» для живого стремления души, «кормчий», правящий не извне, а изнутри материи, «внутренний художник», ваяющий формы изнутри материи. «Наполняет все, освещает Вселенную и побуждает природу производить как следует свои виды».

4. Единое — то же, что Вселенная, бесконечная, вечная, неподвижная в целом, но самодвижущаяся в каждой своей части.

Бессмертие души. Своей жизнью и смертью Бруно дал наиболее яркий образец ренессансного понимания бессмертия. В основе этого понимания у Бруно лежали три убеждения.

1. Во-первых, жизнь неуничтожима во Вселенной, и с разрушением одной формы проявления жизни ее сила нисколько не убывает, но образует новую форму; оттого Бруно признавал «правдоподобным» учение пифагорейцев о переселении душ (метемпсихоз);

2. Но индивидуальная форма души не вечна, преходяща, что подтверждается уже при жизни человека; все в природе есть поток, ничто не остается тем же в следующий миг, старое умирает, но этой смертью рождается новое (как смертью зерна — росток).

3. То, что переходит от старой формы к новой, — не старая индивидуальность, которая, как и тело, была лишь сосудом для духа, и не абстрактные умозрения разума, как считали перипатетики. Новую форму могут оживить только сильное стремление или мечта, наиболее же всего — горение духа, героическое устремление познать Истину и принести ее свет людям.

Поэтому, как Сократ и Христос, Бруно был уверен, что своей смертью, подвигом Истины, он побеждает смерть — не только для себя, но для многих, кто может воодушевиться его «героическим энтузиазмом». Такая смерть — наибольшее возможное для смертного человека приближение к бессмертию. Жертва конечной жизнью ради жизни бесконечной и универсальной есть наилучшее оправдание бытия человека на земле и кратчайший путь к бессмертию. «Смерть в одном столетии дарует жизнь в грядущих веках».

Вселенная. Дж. Бруно фактически отождествляет Единое и Вселенную. Это и понятно: если две первые «ипостаси» Единого — форма и материя, то их соединение не может быть трансцендентным Единым. Плотина, но должно воплощать в себе Вселенную в ее целостности. «Итак, Вселенная едина, бесконечна, неподвижна... Она не материя, ибо она не имеет фигуры и не может ее иметь, она бесконечна и беспредельна. Она не форма, ибо не формирует и не образует другого ввиду того, что она есть все...» Внутри Вселенной движение вечно, но сама она не движется, ибо она заполняет собою собой всю себя. По той же причине она не возникает и не уничтожается. «Сама природа... есть не что иное, как Бог в вещах».

Поток царствует во всем: «Ничто изменчивое и сложное в два отдельных мгновения не состоит из тех же частей, расположенных в том же порядке... Ничто нельзя дважды назвать тождественным самому себе».

Все вещи естественно стремятся к самосохранению под действием «естественного импульса искать то место, где оно (тело) может лучше и легче сохранить себя и поддержать свое настоящее существование; ибо к этому одному стремятся все естественные вещи, каким бы неблагородным ни было это стремление».

Жизнь во Вселенной, по мнению Бруно, есть правило, а не исключение: «Мы полагаем, что для живых существ нашего рода обитаемые места редки... однако не подобает считать, что есть часть мира без души, жизни и ощущения, а следовательно, и без живых существ. Ведь глупо и нелепо считать, будто не могут существовать иные существа, иные виды разума, чем те, что доступны нашим чувствам».

Атомы. Понятие «Абсолютного Минимума» Кузанца Бруно переосмыслил как «первую материю» и «субстанцию» вещей. «Единое состоит из неделимых». «Природа осуществляет деление, которое может достичь предельно ма-

лых частиц, к которым не может приблизиться никакое искусство с помощью своих орудий».

Из Минимума — атома, монады — разворачивается все посредством движения. Так в геометрии неподвижная точка содержит все фигуры в свернутом виде и посредством движения разворачивает их все. Бруно отрицает аристотелевскую концепцию движения, согласно которой любое движение предполагает внешний толчок. «Движение атомов происходит от внутреннего начала».

Минимум, т. е. атом, содержит в себе потенцию всего, как одна искра — возможность мирового пожара. Кампанелла справедливо замечал, что у Бруно «Атом есть Бог».

Этика героического энтузиазма. Бруно отвергает личное бессмертие как основу нравственности. «Ибо, если даже и ждем иной жизни и иного существования, то все же та наша жизнь не будет такой, какой мы живем сейчас. Ибо эта жизнь проходит навеки без всякой надежды на возвращение». Но раз жизнь кратка, ее надо до предела наполнить деятельностью, трудом, созиданием.

Сам Бруно воплощал в своей жизни образец героического энтузиазма. Служение истине в наш «железный век», говорит он, необходимо сопряжено с героизмом. «Героический энтузиазм» означает «ту достойную восхищения душевную напряженность, свойственную философам», которая возвышает человека как над физическими муками, так и над самой смертью.

«Я в своих мыслях, словах и действиях не знаю, не имею и не стремлюсь ни к чему иному, кроме искренности, простоты и правды. Именно так и будут судить обо мне там, где не поверят, чтобы героические дела и заслуги были бесплодны и бесцельны...»

Литература

1. Данте. Божественная комедия. М., 1967.
2. Петрарка Ф. О средствах против всякой фортуны // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Ч. 1. Саратов, 1988.
3. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Часть 2. Саратов, 1988.
4. Николай Кузанский. Сочинения: В 2 т. М., 1979 — 1980.
5. Николай Кузанский. Об ученом незнании. СПб., 2001.
6. Кассирер Э. Индивид и Космос в философии Возрождения // Кассирер Э. Избранное. Индивид. Космос. М.; СПб., 2000.
7. Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М., 1960.
8. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М., 2000.
9. Лютер М. Время молчания прошло. Харьков, 1992.
10. Горфункель А.Х. Джордано Бруно. М., 1973.
11. Бруно Дж. Философские диалоги. М., 2000.
12. Гартман Фр. Жизнь Парацельса и сущность его учения. М., 1998.
13. Соколов В.В. Европейская философия XV — XVII веков. М., 1996.
14. Горфункель А.Ф. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.
15. Campanella T. Magia e grazia. Roma, 1957.

Раздел V

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Философия Нового времени — эпоха самостоятельности разума, его освобождения от авторитетов прошлого. Во многом это освобождение было обусловлено расколом западноевропейского христианства в XVI в., создавшим «нейтральную» территорию чистой рациональности, которую стали осваивать лучшие умы. Стремление к самостоятельности было и в эпоху Ренессанса, но философы того времени все же оглядывались на античные источники. Новоевропейские же мыслители уповают на собственное мышление, усиленное эмпирическим познанием природы. Но освобожденный разум нуждался во внутренней дисциплине. Иначе он не мог бы стать эффективным инструментом для добывания истин, преобразующих среду человеческого существования и превращающих мир в комфортное место обитания разумных существ. Не случайно на первый план философских исследований в Новое время вышла проблема метода. Но вскоре выяснилось, что однозначные методологические рецепты выработать не удастся. Одни философы считали, что разум может открывать новое и без участия опыта, другие полагали, что сам по себе, без помощи чувств, он не может справиться с этой задачей. Расхождения по этому вопросу привели к возникновению рационалистической и эмпиристской линий. Первая идет от Декарта, вторая — от Бэкона. Но этих мыслителей объединяет стремление сделать человека центром и конечной целью своих изысканий. Новоевропейская философия была философией субъекта. Культ человеческой субъективности постепенно становился общим достоянием, и эпоха Просвещения узаконила эту тенденцию в культурном пространстве Европы. Кульминацией антропологии Нового времени стала система Канта, объявившего, что человек обладает «абсолютной ценностью». Кант, однако, избегал обожествления человеческого Я и настаивал на несовершенстве человеческого познания и воли. Его последователи, Фихте и Шеллинг, перешли эту границу и провозгласили укорененность человеческого сознания в Абсолюте. Гегель усилил эту тенденцию и теологически истолковал философию. Теоцентризм Гегеля и его учеников вновь пробудил интерес к античной и средневековой философии, для которой были характерны сходные ориентиры. Все это стало достоянием современной мысли.

Фрэнсис Бэкон родился в 1561 г. в Лондоне в семье лорда-хранителя печати. В течение трех лет учился в Кембридже, но, очевидно, схоластическая обстановка в университете не отвечала его характеру, и он покинул университет, так и не получив степени ради дипломатической службы и связанных с ней путешествий по Европе. После смерти отца основная часть наследства досталась его старшему брату, и Фрэнсис был вынужден вернуться в Англию и профессионально заняться юриспруденцией. Разносторонняя творческая натура Бэкона проявляла себя в научных экспериментах, литературных и научных сочинениях, большую часть которых он не довел до конца, в политике и придворной дипломатии. Его политические проекты в качестве члена палаты общин не нашли понимания при дворе, поэтому успешный карьерный рост Бэкона стал возможен только при новом короле, Якове I Стюарте. Бэкон становится хранителем печати, как его отец, лордом-канцлером (министром юстиции), бароном Веруламским и виконтом Сент-Альбанским, выгодная женитьба и наследство брата приносят ему богатство. Этой блестящей карьере был неожиданно положен конец, когда в 1621 г. Бэкона обвинили во взяточничестве и лишили всех должностей. Будучи на покое, Бэкон продолжил свои активные литературные и научные занятия. С целью реабилитироваться в глазах короля написал «Историю Генриха VII» (1621). Один из опытов с замораживанием органических тел окончился для Бэкона тяжелой простудой, от которой он скончался в 1626 г.

Основной труд Бэкона в области философии и научной методологии — это «Великое восстановление наук», которое включало в себя по плану шесть частей, однако этот обширный план Бэкону не удалось полностью воплотить в жизнь. Он написал несколько работ, представляющих части данного сочинения. Не все из них ему удалось довести до конца, но тем не менее он опубликовал первую часть — «О достоинстве и приумножении наук» (1623), посвященную в основном классификации наук, и вторую часть — «Новый органон, или истинные указания для истолкования природы» (1620). Незаконченная часть под названием «Естественная история» была издана уже посмертно в 1627 г.

Эмпирическая методология. Свою задачу на поприще науки Бэкон видел в том, чтобы превратить процесс научного познания в практическое занятие, совершающееся при опоре на человеческие способности: разум, воображение и чувства. Для этого, с его точки зрения, необходимо в первую очередь установить правильное соотношение и связь между человеческими способностями и предоставить каждой из них соответствующие приемы и способы действий. Только сам человек может и должен превратить свой разум и свои

познавательные способности в действенное орудие, направить их к высокой цели познания природы.

Однако прежде чем двигаться вперед в деле науки, нужно поработать над самим инструментарием познания. Ход человеческого познания следует изменить и усовершенствовать, а для этого предстоит научиться по-новому управлять разумом. Идея Бэкона заключается в том, чтобы «вся работа разума была начата сызнова и чтобы ум уже с самого начала никоим образом не был предоставлен самому себе, но чтобы он был постоянно управляем и дело совершалось как бы механически» (1: 2, 8). Успех в деле познания заключается не в природном таланте или собственном уме ученого, как подчеркивает Бэкон, действие с помощью инструмента больше зависит от самого инструмента, чем от умелости руки; «ни голая рука, ни предоставленный самому себе разум не имеют большой силы» (1: 2, 12). В этом должно состоять преимущество новой философии перед древними, которые только пользовались силой разума и применяли ее в естественном виде, не подвергая ни усовершенствованиям, ни критике. В деле науки важно не то, когда и кем открыта та или иная истина, авторитет древности не должен стеснять прогрессивное развитие науки, которое движется вперед, соответственно, со временем все глубже и глубже проникая в тайны природы. «Истину надо искать не в удачливости какого-либо времени, которая непостоянна, а в свете опыта природы, который вечен» (1: 2, 25).

Методология Бэкона предполагает критическую часть, посвященную очищению или освобождению человеческого познания от всего того, что совершается стихийно, что уводит разум с истинного пути, искажает работу человеческих чувств. С положительной стороны суть бэконовского эмпиризма в том, что работа разума должна опираться на чувственный материал, разум должен следовать природе самих вещей и не пытаться действовать самостоятельно, в отрыве от них. Для правильной работы разума необходима новая логика, логика, которая была бы сосредоточена на применении разума к творениям природы. В отличие от формальной логики, которая имеет дело с абстракциями и пытается таким образом проникнуть в суть вещей, «эта наука исходит не только из природы ума, но и из природы вещей» и как следствие она по необходимости «везде будет сопровождаться и освещаться наблюдениями природы и опытами» (1: 2, 220). Такова главная цель бэконовского «нового органа» — науки, прокладывающей разуму путь в глубины природы, позволяющей разуму действовать таким образом, чтобы он «действительно рассекал бы природу и открывал бы свойства и действия тел и их определенные в материи законы» (1: 2, 220).

Учение об идолах. Наряду с естественными орудиями познания — разумом и чувствами, существуют также естественные трудности, мешающие человеку встать на путь строгого научного познания. Эти враждебные науке силы, или идолы, как их называет Бэкон, по большей части являются врожденными особенностями человеческой природы, и избавиться полностью от них невозможно, однако бороться с ними каждому ученому необходимо. Всего Бэкон выделяет четыре вида идолов: идола рода, идола пещеры, идола рынка и идола театра. Особо опасен «идол рода», подталкивающий человека к тому, чтобы собственную природу отождествлять с природой вещей, в современной науке это называется антропоморфизмом. Каждый человек склонен в первую очередь доверять своим собственным чувствам и считать: «Это истинно, поскольку так говорят мои глаза». С позиции ученого за этим преду-

беждением скрывается естественная ограниченность наших чувств: «Ошибочно утверждают, что человеческое чувство есть мера вещей; наоборот, все представления, как чувства, так и разума, являются аналогиями человека, а не Вселенной. Человеческий разум (как неровное зеркало) примешивает к природе вещей свою собственную природу, таким образом искажая и уродуя ее» (1: 2, 53). Тем не менее наши чувства, хотя и достаточно часто ошибаются, могут, как уверен Бэкон, помогая друг другу и используя приборы, инструменты, давать достоверные знания. Подчеркивая необходимость активности со стороны ученого, Бэкон одновременно выявляет и подвергает критике самые различные проявления антропоморфизма, которые наука должна искоренять. Человеку свойственно в большей мере учитывать подтверждения своей точки зрения, нежели доводы противоположные; человек зачастую следует на поводу у своего воображения; недостаточность данных чувств склоняет его к тому, чтобы отдавать предпочтение видимому перед невидимым, которое остается вне исследования. Другое проявление идола рода — склонность к телеологическим, целесообразным объяснениям в природе: «Человеческий разум в силу своей склонности легко предполагает в вещах больше порядка и единообразия, чем их находит. И в то время как многое в природе единично и совершенно не имеет себе подобия, он придумывает параллели, соответствия и отношения, которых нет» (1: 2, 20).

Заимствуя образ у Платона, Бэкон разоблачает опасность для науки также идола пещеры, за которым стоят индивидуальные склонности и предпочтения человека, отражающие его уникальный жизненный опыт: очень часто человек склонен думать так или иначе в силу личных обстоятельств жизни, особенностей воспитания, сложившихся привычек, каких-то случайных личных привязанностей, не имеющих отношения к науке, или под влиянием вообще подвижности и переменчивости личного характера. «Человеческий разум не сухой свет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому» (1: 2, 22). В отличие от идола рода идол пещеры проявляется в каждом человеке индивидуальным образом, и в этом состоит трудность борьбы с ним.

Принцип номинализма всегда настраивал сторонников эмпирической методологии на крайне критическое отношение к словам, поскольку в науке очень часто слова подменяют собой суть дела. В этой области главным противником является идол рынка или площади, утверждающий: «Это истинно, потому что так все говорят», — такая установка ведет к некритическому использованию обыденных представлений, включению в науку обыденного словоупотребления. Идолы рынка пользуются словами двух родов: во-первых, это имена несуществующих вещей, и с ними бороться достаточно легко (такowymi Бэкон считает слова: «судьба», «перводвигатель», «круги планет», «элемент огня»), а второй род — имена существующих вещей, но неясные, плохо определенные и необдуманно и необъективно отвлеченные от вещей. У таких слов различная степень пригодности для научного употребления: так, по Бэкону, понятия «мел» и «глина» хороши, а «земля» — нет из-за своей неопределенности. Сюда же относится критика Бэконом формальной логики и в первую очередь теории силлогизма, работающей со словами: при очевидной достоверности подобного доказательства здесь есть «та возможность ошибки, что силлогизм состоит из предложений, предложения из слов, а слова — это символы и знаки понятий. Поэтому, если понятия разума ... дурно и опрометчиво отвлечены от вещей, смутны и недостаточно определены

и очерчены... то все рушится» (1: 2, 71). Слова в любом случае есть не более чем «образы вещей» (1: 1, 105), и возникают они вследствие молчаливого договора между людьми, поэтому здесь велика возможность ошибки.

Следующее препятствие, которое сопровождает научное познание — это авторитет унаследованных от прошлого и признанных большинством теорий. Таков идол театра, как его называет Бэкон, поскольку философские теории или некритически принятые аксиомы и догмы создают свой вымышленный мир, подобно спектаклю на сцене, и таких представлений ученые способны разыгрывать очень много. Возражая философам рационалистического толка, которые предоставляют преимущество деятельности ума и ограничиваются немногими тривиальными опытами, Бэкон не одобряет и тех философов, которые замыкаются в круге тщательного изучения отдельных опытов и при этом игнорируют все остальное, и уж тем более он не согласен с теми, кто примешивает к философии богословие или предания древности.

Проделав критику методов познания, доставшихся науке в наследство от прошлых веков, в положительной части своего учения о познании Бэкон сосредоточился на двух главных задачах: во-первых дать развернутую программу развития научного познания путем классификации наук, и создать «новый органон», новую логику, ориентированную на работу разума не со словами, а с данными наблюдений и искусственно поставленными опытами.

Классификация наук, по мысли Бэкона, должна содержать не только те науки, которые уже известны, но также и те, которые еще только предстоит создать. Наиболее правильным Бэкон считал делить науки в соответствии со способностями разумной души человека. Так память предоставляет нам возможность заниматься историей. История должна делиться на естественную историю природы и историю гражданскую. Первая должна исследовать проявления природы в трех направлениях: природу в ее естественном течении, различные отклонения от естественного хода природы и, наконец, природу, преобразованную человеческим воздействием. История гражданская, история людей, должна включать в себя помимо церковной и политической еще историю промышленности, литературы и искусства.

Поэзия есть результат проявления человеческой фантазии как в словесных образах искусства, так и вообще в познании. Бэкон убежден, что образы древней мифологии, изложенные поэтическим языком, при соответствующем истолковании способны многое раскрыть и для современной науки. К подобным толкованиям Бэкон сам неоднократно прибегает в своих сочинениях.

Наука создается усилиями разума, она делится по источнику знания на богодухновенную теологию и философию, или же Книгу Священного Писания и книгу Природы. К области естественной теологии или божественной философии Бэкон относит познание Бога, ангелов, демонов и духов, а также человеческой души с ее невидимой чисто духовной стороны, но оговаривается, что об этом написано достаточно и написанное содержит много сомнительного, и поэтому здесь скорее требуется уточнение и критика уже написанного. «Ведь Бог никогда не творил чуда для того, чтобы обратить в веру атеиста, ибо тот может прийти к познанию Бога и с помощью самого света природы; чудеса же существуют для обращения идолопоклонников и суеверных, которые уже познали божество, но не нашли достойного его почитания» (1: 1, 204). Атеизм, считает Бэкон, лучше суеверия, ибо он оставляет человеку разум, науку, философию, а суеверие предпочитает им фанатизм толпы. Поэтому на-

ука и религия могут вполне сосуществовать, если будут соблюдать принцип взаимного невмешательства и согласия.

Наука делится на три части, занимающиеся познанием Бога, природы и человека. Главное внимание Бэкон уделяет природе и человеку в их взаимосвязи, явным образом проявляющейся на практике. Самое главное для понимания естественной науки о природе и ее связи с практической деятельностью — это убеждение Бэкона в том, что «искусственное отличается от естественного не формой или сущностью, а только действующей причиной» (1: 1, 151), поэтому следует выделить в едином учении о природе два направления: исследование причин и получение результатов и разделить его на теоретическую и практическую части. Первая из них делится на физику и метафизику, а последняя на механику и так называемую «естественную магию».

Метафизика как учение о формах природы. Бэкон считает необходимым внести уточнение в понимание соотношения метафизики и первой философии. Первая философия, изучающая бытие, основные категории, логические и математические принципы, подвергается критике как использующая нечетко определенные понятия «бытие», «субстанция», «качество», «действие и страдание», но сохраняется им по наследству от схоластики и Аристотеля как единая основа научных знаний. От первой философии как «общей матери всех наук» Бэкон отличает метафизику, которая в его понимании должна быть учением о формах природы. Таким образом, метафизике в отличие от первой философии отводится особая предметная область, находящаяся не вне природы, а являющаяся важнейшей, по мнению мыслителя, частью самой природы.

Соглашаясь в целом с аристотелевским учением о четырех видах причин и представлением о знании как знании причин, Бэкон уточняет, что целевые причины скорее вредят беспристрастному рассмотрению вещей, а материальные и движущие как внешние для процессов, идущих в самой форме, имеют подчиненное значение для науки. Главное исправление, вносимое Бэконом в это учение, состоит в отказе от убеждения, «отдающего формам первенство сущности» (1: 2, 75), теперь у Бэкона под формой понимается не особая сущность, а закон, которому подчиняются качества тел и взаимные превращения одних тел в другие. Формы определяются Бэконом как законы, «которые создают какую-либо простую природу, как, например, теплоту, свет, вес во всевозможных материях и воспринимающих их предметах. Одно и то же есть форма тепла или форма света и закон тепла или закон света» (1: 2, 114).

В области практических наук физике и метафизике соответствуют механика и так называемая естественная магия, призванная служить вполне практическим желаниям человека. При помощи знания о формах природы Бэкон считает возможным выйти за пределы установленного порядка природы, решить проблемы продления жизни, омоложения, превращения одних тел в другие, например получить золото из других металлов. Однако прежде наука должна выработать точную методологию, ведущую разум к обнаружению форм природы исключительно в самой природе.

Новая логика и индукция. Путь рассуждений разума должен начинаться от точно установленных фактов природы. Поэтому познание следует начинать с естественной и опытной истории, собирающей материал опытов и наблюдений, упорядочивающей его в виде специальных таблиц-перечней, и затем применять истинную и законную индукцию. Бэкон противопоставляет

дедукции как главному приему аристотелевской логики индукцию, но не простую, через перечисление, а научную. «Индукция же, которая будет полезна для открытия и доказательства наук и искусств, должна разделять природу посредством должных разграничений и исключений. И затем после достаточного количества отрицательных суждений она должна заключать о положительном» (1: 2, 64). Движение от отдельных фактов к общим аксиомам должно совершаться постепенно и последовательно путем восхождения от опытов к аксиомам все большей общности и обратно — от «светоносных» опытов, дающих общее знание, к опытам «плодоносным», дающим практические результаты.

Метод таблиц, в которых упорядочиваются многообразные описания природы, применяется Бэконом следующим образом: составляются несколько типов таблиц. Таблицы присутствия содержат перечисление различных, неподобных субстанций, в которых присутствует интересующее нас общее свойство, например тепло: это — солнечные лучи, пламя, горячие жидкости, животные и т. д. Причем утверждается необходимая связь формы и явления свойства в опыте: форма не может быть там, где нет естественного свойства. Таблица отсутствия перечисляет примеры как раз таких субстанций, которые близки случаям присутствия, но лишены этого свойства. Например, лучи луны холодны, жидкости в природе остаются обычно холодными, в растениях и в насекомых в отличие от всех животных мы не обнаруживаем тепла. Эти отрицательные примеры, или инстанции, по мысли Бэкона, чрезвычайно ценны при индуктивных выводах, поскольку строго ограничивают круг возможных выводов. Составляются также таблицы степени, демонстрирующие различные степени возрастания или убывания свойства в различных субстанциях: в тех же животных, жидкостях. В целом действия разума при рассуждении с помощью таблиц состоят в отбрасывании таких природ, «которые не встречаются в каком-либо примере, где присутствует данная природа, или встречается в каком-либо примере, где отсутствует данная природа, или встречается растущими в каком-либо примере, где данная природа убывает, или убывают, когда данная природа растет» (1: 2, 113). Так, в одном случае, проделав соответствующие процедуры с таблицами, Бэкон приходит к выводу, что причина теплоты заключена в движении частиц материи, и тепло мы можем рассматривать как частный случай движения. Однако Бэкон разделяет тепло и холод как две различные природы. В этом случае, как и во многих других, Бэкон следует при всем своем новаторстве науке эпохи Возрождения. Он также является противником теории Коперника и помещает покоящуюся Землю в центр мироздания, считает возможным зарождение жизни из продуктов гниения, пользуется учением о духах, мертвых и жизненных. Материя понимается им в первую очередь как многообразные качественно определенные вещи, философ только постулирует, что «исследование природы происходит лучше всего тогда, когда физика завершается математикой» (1: 1, 89). В этом смысле его собственная методология была для самого Бэкона лишь проектом. В полном соответствии с требованиями нового органа осуществляется научная деятельность лишь в идеальном научном государстве, изображенном Бэконом в трактате «Новая Атлантида» (1627), описывающем остров Бенсалем, где вся жизнь построена на принципе слияния общественной деятельности с научной, так что вся страна превращается на практике в единую гигантскую научную лабораторию, что приносит государству могущество, а его гражданам — благополучие и процветание.

Литература

1. Бэкон Ф. Сочинения. Т. 1 – 2. М., 1977 – 1978.
2. Бэкон Ф. История правления короля Генриха VII. М., 1990.
3. The Works of Francis Bacon. Ed. by I. Spedding et als. V. 1 – 14. L., 1857 – 1874.
4. Рассел Б. История западной философии. Ростов н/Д, 1998. С. 614 – 619.
5. Соколов В.В. Западноевропейская философия XV – XVII вв. М., 1984. С. 201 – 227.
6. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
7. Фишер К. Реальная философия и ее век. Франциск Бэкон Веруламский. СПб., 1870.
8. Farrington B. Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science. N. Y., 1949.
9. Quinton A. Francis Bacon. Oxford, 1980.

Рене Декарт — основатель рационализма как особого направления в философии Нового времени, один из крупнейших математиков и физиков своей эпохи. Он родился в 1596 г. в г. Лаэ (провинция Турень) в дворянской семье. Учился в иезуитской коллегии Ла Флеш, затем в университете г. Пуатье. Схоластическое преподавание не удовлетворяло юного Декарта: полученные знания казались ему недостаточными, а в немалой своей части — вызывающими сомнения. «Вот почему, как только возраст позволил мне выйти из подчинения моим наставникам, я совсем оставил книжные занятия и решил искать только ту науку, которую мог обрести в самом себе или же в великой книге мира» (1, 1, 255). Он направляется в Голландию и поступает там на военную службу. Впоследствии он отправляется в Германию и переходит на службу в баварскую армию. В течение нескольких лет он оказывается участником событий, связанных с ходом знаменитой Тридцатилетней войны. Но в итоге стремление продолжать научные занятия побудило Декарта оставить военную службу. Он совершил длительное путешествие в Италию, затем провел несколько лет во Франции и, наконец, обосновался в Голландии, полагая, что уединенная жизнь в этой стране обеспечит ему наиболее благоприятные условия для совершенствования научных познаний. В Голландии он провел двадцать лет и написал свои важнейшие произведения: «Рассуждение о методе» (1637), «Размышления о первой философии» (1641), «Первоначала философии» (1644). Последние несколько месяцев своей жизни Декарт провел в Стокгольме, куда прибыл по приглашению королевы Христины для участия в организации шведской Академии наук. Декарт умер в 1650 г.

Учение о методе. Декарт был убежден в единстве научного знания. «Все науки связаны между собой настолько, что гораздо легче изучать их все сразу, чем отделяя одну от других... ведь все они связаны между собой и друг от друга зависимы» (1: 1, 79). Подобно тому как в геометрии взаимосвязаны длинные цепи доказательств и выводов, точно так же и все вообще научные знания, которые способен найти человеческий разум, вполне могли бы быть выстроены в виде обширного ряда необходимых умозаключений. Объекты познания можно расположить в определенной последовательности, соответствующей порядку их правильного изучения. Математика выступает для Декарта образцом, которому должны следовать остальные дисциплины. Он говорит о том, что должна существовать «всеобщая математика», включающая в себя не только арифметику и геометрию, но и все те отрасли знания, в пределах которых изучаются «порядок или мера». Объекты, подчиненные «порядку и мере», могут быть самыми разнообразными, при этом метод их изучения — вполне универсальным. Декарт настаивает на том, что «для разыскания истины вещей необходим метод» (1: 1, 85). Он осуждает «беспорядочные занятия» тех ученых, которые надеются

на удачу, не руководствуясь никакой надежной системой. Конечно, подобные люди могут делать случайные открытия, но большей частью они заняты «безрассудными» блужданиями и «неясными размышлениями».

Согласно Декарту, мир вполне познаваем, «проницаем» для человеческого разума — конечно, при условии, что люди пользуются правильным методом исследования. «Не может существовать истин ни столь отдаленных, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть» (1: 1, 261). Постигая сущности вещей, человек может выразить свое знание о них в законченном, окончательном виде: «Существует лишь одна истина касательно каждой вещи, и кто нашел ее, знает о ней все, что можно знать» (1: 1, 262).

Поскольку все научные истины взаимосвязаны, особое значение принадлежит «первым началам» человеческого познания, которые составляют предмет изучения отдельной дисциплины — метафизики («первой философии»). Прежняя метафизика, по Декарту, не была действительной наукой. Доказательством этому, на его взгляд, могут служить бесконечные споры в среде философов. Все положения существующей метафизики — сомнительны, ибо не обладают той достоверностью, которая убеждала бы всех философов. Различные суждения мыслителей об одних и тех же предметах говорят о том, что большинство, а то и все спорящие стороны, были не правы (ведь истинным мнением может быть только одно). В связи с этим он уподобляет философов прошлого путешественникам, сошедшим с главной дороги на узкие тропинки и потерявшимся там «среди терновника и обрывов». Несостоятельность прежней метафизики Декарт связывает с тем, что философами не применялся истинный метод исследования вещей. Особенно резко французский мыслитель критикует господствующую «школьную философию» — схоластический аристотелизм. По его мнению, ложность философии Аристотеля следует уже из того, что на протяжении многих столетий ее преподавания она топталась на месте, не продвигая вперед человеческое познание. Последователи Аристотеля всегда пользовались неясными «различениями и принципами», необоснованно претендуя на знание обо всем.

Новая философия, по Декарту, должна принести человеку власть над природой (в этом вопросе он вполне согласен с Ф. Бэконом). «Вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех прочих окружающих нас тел... мы могли бы... стать, таким образом, как бы господами и владетелями природы» (1: 1, 286).

Итак, истинный метод позволит адекватно познавать природу, а также приобрести власть над ней. Метод Декарта — рационалистический. Сущность вещей может быть постигнута разумом, но не чувствами. Обосновывая данный тезис, Декарт приводит пример с воском. Воск — один из тех материальных объектов, которые довольно отчетливо, как нам кажется, воспринимаются чувствами. Будучи извлечен из пчелиных сот, кусок воска представляется холодным, белым, имеющим четкие очертания, обладающим запахом меда. Однако достаточно только поднести этот воск к огню и все перечисленные свойства исчезают, — он делается жидким, горячим, теряет свой цвет и запах меда, лишается прежних очертаний. Разумеется, нагревание не уничтожает сущность вещи: воск остается воском. Но если все его чувственные — воспринимаемые качества изменились, это означает, что его сущность связана не с ними и, следовательно, человеческим чувствам она недоступна. Сущность воска, как и любого материального объекта, заключается в протяженности, и говорит об этом только наш разум.

Ясное познание разума всегда дает более надежную информацию, чем чувства; так, например, люди хорошо видят солнце, но лишь благодаря разуму они знают, что его размеры значительно больше тех, которые подсказываются чувственным восприятием. Отвергая знаменитый принцип сторонников эмпиризма «нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах», Декарт ссылается на то, что идеи Бога и души не могли быть взяты из чувственного опыта.

Декарт выделяет два «действия разума», с помощью которых достигается истинное познание вещей. Эти действия — интуиция и дедукция. «Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем» (1: 1, 84). Таким образом, речь идет об интеллектуальной интуиции, которая характеризуется простотой и самоочевидностью. Дедукция состоит в «искусном выведении» знаний. Дедукция, по Декарту, отличается от интуиции в двух отношениях. Во-первых, дедукция предполагает определенную последовательность, движение понятий, что никогда не свойственно интуиции. Во-вторых, дедукции не требуется непосредственная очевидность, без которой невозможна интуиция. Цепь дедуктивных рассуждений может «заимствовать» очевидность у памяти, которая легко подтвердит достоверность результатов применительно к каждому отдельному звену этой цепи. Правильно построенная дедукция никогда не дает ошибочных выводов. Кроме того, при решении любой научной проблемы всегда есть лишь один кратчайший и наиболее эффективный способ построения дедукции. Исходные принципы человеческого знания могут быть постигнуты путем интуиции, наиболее отдаленные их следствия — только путем дедукции. В целом же вся система научного знания представляет собой определенную последовательность интуиций и дедукций. Истинное знание должно быть ясно усмотрено или достоверно выведено.

Французский мыслитель говорил о том, что прежние метафизики зачастую использовали в качестве метода исследования правила формальной логики. По его мнению, такой путь не мог принести успеха — правила логики пригодны главным образом для того, чтобы передавать уже известные знания другим людям. Кроме того, эти правила нередко оказывались в руках псевдоученых ценным средством «бестолково рассуждать» о тех вещах, которые они совершенно не понимали. В целом же «хотя логика в самом деле содержит немало очень верных и хороших правил, однако к ним примешано столько вредных и излишних, что отделить их от этих последних почти так же трудно, как извлечь Диану или Минерву из куска необработанного мрамора» (1: 1, 260). Взамен многочисленных правил схоластической логики он предлагает установить небольшое количество истинных, действительно полезных принципов метода.

Определяя метод как совокупность достоверных правил, позволяющих устанавливать истину и расширять научное познание, Декарт выдвигает четыре правила метода:

- 1) считать истинным только очевидное, т. е. ясно и отчетливо воспринимаемое человеческим разумом;
- 2) делить вызывающую трудность теоретическую проблему на столько частей, сколько необходимо для ее решения;
- 3) придерживаться строгого порядка исследования, двигаясь от простых предметов к познанию сложных;

4) составлять общие обзоры и полные перечни — для исключения пропусков в ходе исследования того или иного вопроса (а также для придания полноты всей науке).

Согласно Декарту, истинный метод объясняет, как правильно пользоваться интуицией ума, не допуская заблуждений (первое правило), а также и то, как правильно выстраивать дедуктивные выводы. Поскольку интуиция и дедукция — наиболее надежные средства разыскания истины, сформулированный метод должен быть «самым совершенным».

Устанавливая первым правилом в качестве критерия истинности ясность и отчетливость идей, Декарт поясняет: «ясным восприятием я именуую такое, которое с очевидностью раскрывается внимающему уму... Отчетливым же я называю то восприятие, кое, являясь ясным, настолько четко отделено от всех других восприятий, что не содержит в себе решительно никакой примеси неясного» (1: 1, 332). По его мнению, восприятие ума может быть ясным, не являясь отчетливым, но не наоборот.

Метод Декарта требовал исключения из состава науки всякого вероятного и «правдоподобного» знания. По его мнению, действительная наука должна слагаться лишь из достоверных и несомненных положений, в противном случае легко впасть в заблуждение.

Предмет философии французский мыслитель определяет достаточно широко: «вся философия подобна дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике» (1: 1, 309). Метафизика — фундамент всей системы человеческого знания: то обстоятельство, что она длительное время не могла стать наукой, препятствовало плодотворному развитию других дисциплин. Декарт считал, что подобное положение получится исправить с помощью истинного метода, который позволит наконец-то построить научную метафизику. Поскольку научное знание представляет собой определенную систему взаимосвязанных положений, метафизика должна быть построена на основе исходных первоначал, критериями которых являются: а) ясность и самоочевидность, б) зависимость от них всех остальных знаний.

Важно отметить, что Декарт вовсе не отрицал необходимости использовать в процессе научного познания чувственный опыт. Конечно, с его точки зрения, сущность вещей раскрывается только разуму, однако опыт для философии также имеет большое значение. «Что касается опытов, то я заметил, что они тем более необходимы, чем далее мы продвигаемся в знании» (1: 1, 287). При построении метафизики следует опираться на средства, находящиеся в распоряжении разума. Данные метафизики позволяют сделать основные выводы относительно устройства физического мира. Далее же, чем более частной становится та или иная научная дисциплина, тем большую роль в ней играет внешний опыт. Опыт необходим, чтобы отличать «формы и виды тел», реально имеющиеся на Земле, от тех, которые только могли бы находиться на ней. С помощью дедукции можно получить чрезмерное многообразие частных следствий и для выявления тех из них, которые имеют отношение к нашему земному миру, нужно применять «многочисленные опыты».

Метафизика. Ее задача — установление «основных начал» человеческого познания. Фактически метафизика Декарта включает в себя рассмотрение проблем онтологии и гносеологии.

Построение метафизики Декарт начинает с применения процедуры сомнения. «Человеку, исследующему истину, необходимо хоть один раз в жизни

усомниться во всех вещах» (1: 1, 314). Он выделяет несколько оснований для подобного сомнения. Прежде всего он отмечает, что в детском возрасте люди усваивают суждения о вещах ранее, чем достигнут «полного обладания» разумом. Отсюда берут свое начало многообразные предрассудки и ложные мнения. Далее, можно усомниться в существовании чувственных вещей, поскольку нам хорошо известно, что чувства иногда нас обманывают (например, башни издали кажутся круглыми, вблизи же часто оказываются квадратными и т. д.). Разумеется, было бы слишком неосмотрительно доверять тому, что хотя бы однажды ввело нас в заблуждение. Кроме того, во сне людям кажется, будто они воспринимают различные вещи, пробудившись же понимают, что таких предметов в действительности не существовало. Человеку, на этом основании испытывающему сомнение в чувственных вещах, вполне могло бы показаться, что «не даны никакие признаки, с помощью которых он мог бы достоверно отличить состояние сна от бодрствования» (1: 1, 315). Наконец, даже математические доказательства, всегда представляющиеся наиболее достоверным знанием, имеющимся у человека, также могут быть подвергнуты сомнению. Ведь существуют люди, которые ошибаются при решении проблем из области арифметики и геометрии. Еще более важно в этом случае то, что мы слышали о существовании всемогущего Бога. Вполне допустимо предположение, что Бог мог сотворить людей постоянно и во всем заблуждающимися. Правда, многие считают, что Бог — благое существо, и поэтому создание вечно ошибающихся людей вступило бы в противоречие с его благой природой. Но где гарантия, что Бог хотя бы иногда намеренно не заставляет людей ошибаться? Кроме того, даже если признать мудрого Бога источником истины, может оказаться, что существует иной, весьма могущественный и при этом «злокозненный гений», постоянно вводящий человека в заблуждение. Таковы причины, которые дают повод поставить приобретенные человеком знания под сомнение. Декарт подчеркивает, что это сомнение должно распространяться только на область теоретического познания, но не на сферу практического поведения человека. Процедура сомнения имеет ограниченное применение, ее назначение — способствовать отысканию научной истины. Сомнение важно не само по себе, оно вовсе не ведет к абсолютному скептицизму, его цель — «в том, чтобы достичь уверенности и, отбросив зыбучие наносы и пески, найти твердую почву» (1: 1, 266).

Преодоление сомнения осуществляется Декартом с помощью указания на то обстоятельство, что было бы нелепо считать несуществующим нечто мыслящее именно в то время, пока оно мыслит. Поэтому в основе человеческого познания лежит «первое и наиболее достоверное» положение: «Я мыслю, следовательно, я существую». Отсюда Декарт делает вывод о существовании души. Отсутствие всяких свойств характерно только для небытия; мышление — это свойство, и если уж оно существует (а это доказывается хотя бы испытываемыми сомнениями), то должен существовать и некоторый носитель этого свойства, определенная вещь, реальный онтологический объект. Этот носитель мышления — душа; человеческое Я есть «вещь мыслящая». Мышление — не просто одна из характеристик души, оно — ее сущностное свойство: «Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю» (1: 2, 23). Душа мыслит постоянно, хотя не всегда это мышление отчетливо. Декарт довольно широко трактует мышление: «Под словом «мышление» я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить» (1: 1, 316). Он выделяет два основных модуса мышления: восприятие разу-

ма и действие воли. Остальные проявления мышления сводятся к этим двум: воображение, чувство, рассуждение — разновидности действия разума, а желание, сомнение, утверждение и отрицание — разновидности действия воли. (Таким образом, чувства и разум, противопоставляемые друг другу в рамках учения о методе, оказываются разными уровнями мыслительной деятельности. В «Первоначалах философии» оба этих уровня — «чувство» и «рассуждение» — охватываются широким обозначением «восприятие разума».)

Рассмотрев вопрос о существовании души, французский мыслитель переходит к проблеме бытия Бога. По его мнению, прежде чем рассуждать о мире, необходимо установить — существует ли Бог и не создал ли он людей такими, чтобы они всегда ошибались. В этом смысле познание внешних вещей зависит от познания Бога. Декарт отстаивает онтологическое доказательство бытия Бога. Существование Бога вытекает из идеи о нем, присутствующей в уме человека. В человеческом разуме не может быть идей, не имеющих своего — внешнего или внутреннего — прообраза. Но идея Бога, или всесовершенного существа, не может иметь никакого прообраза внутри человека. Человек — весьма несовершенное существо, вовсе не обладающее теми характеристиками, которые связаны с идеей Бога. Значит, идея всесовершенного существа не образована нами самими (ведь более совершенное не бывает следствием менее совершенного). Итак, должен иметься внешний по отношению к человеку прообраз идеи Бога, который обладал бы всеми, связанными с названной идеей, совершенствами. Этот внешний прообраз и есть Бог. На возможное возражение: не существует какого-то одного прообраза идеи Бога, но есть множество вещей, благодаря которым мы узнаем о совершенствах, соединяемых затем нами в идею всемогущего существа, Декарт отвечал, что признаками совершенства являются единообразие и простота, поэтому прообраз у идеи всесовершенного объекта может быть только один. Онтологический аргумент он формулирует и другим способом: идея всесовершенного существа заключает в себе «восприятие необходимости» существования Бога. Нелепо мыслить всесовершенное существо лишенным существования (одного из совершенств). Как идею горы можно образовать только вместе с идеей долины, точно так же и Бога можно мыслить только существующим. «Из того, что мы не можем мыслить Бога без существования, следует, что существование от него неотделимо, а потому он действительно существует» (1: 2, 54). Согласно Декарту, онтологическое доказательство бытия Бога столь же достоверно, как и геометрические истины. Обращаясь к идее всесовершенного существа человек может, по мнению французского мыслителя, познать божественные атрибуты. Бог — бесконечное, всезнающее, всемогущее, вечное мыслящее существо, «он источник всяческой истины и справедливости, творец всех вещей» (1: 1, 323). Бог — духовная сущность (материальность связана с делимостью, являющейся несовершенством). Кроме того, Бог не походит на человека: у него нет чувств (ведь ощущение — некое «претерпевание», признак зависимости). Поскольку Бог — источник истины, он не может намеренно вводить людей в заблуждение, быть «обманщиком». Бог предоставил человеку способность познания, «естественный свет» разума, поэтому все воспринимаемое разумом ясно и отчетливо всегда будет истинно. Таким образом, ясные и отчетливые идеи истинны именно в силу существования Бога (в этом вопросе методология Декарта тесно связана с его метафизикой).

Полученные знания о бытии и свойствах Бога должны быть использованы, по Декарту, при доказательстве существования внешнего материального ми-

ра. Исходный пункт этого доказательства — обращение к данным сознания. В своем уме человек обнаруживает множество восприятий, от его воли независимых; они «принудительны», не в его власти их избежать, следовательно, они происходят от внешней по отношению к сознанию причины. Эту внешнюю, воздействующую на наши чувства причину мы воспринимаем как протяженную материю, части которой обладают разнообразными движениями и формами. Конечно, можно было бы предположить, что действительная причина этих принудительных восприятий — вовсе не материя, а, например, Бог, или же какая-то иная, неизвестная нам внешняя сущность. Но такое предположение противоречит установленному ранее принципу: Бог не может быть обманщиком. Несомненно, что «мы постигаем эту материю как вещь, отличную и от Бога, и от нашего мышления, и нам кажется, что идея, которую мы о ней имеем, образуется в нас по поводу вещей внешнего мира, которым она совершенно подобна» (1: 1, 349). Если же Бог не обманщик, значит, ни он сам, ни иная внешняя причина, за исключением материи, не может вызывать упомянутые восприятия.

Итак, в мире имеется три типа онтологических объектов: материя, Бог, души. Декарт определяет субстанцию как «вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» (1: 1, 334). Любая субстанция обладает одним определенным атрибутом (атрибут — основное свойство, составляющее сущность субстанции). Атрибут духовной субстанции — мышление, материальной — протяжение в длину, ширину и глубину. По Декарту, человек легко может образовать две ясные и отчетливые идеи — сотворенной мыслящей и сотворенной протяженной субстанций (в связи с этим исследователи часто именуют его метафизику дуалистической). В то же время не следует забывать, что помимо сотворенных имеется еще и несотворенная мыслящая субстанция, т. е. Бог. Причем, как поясняет Декарт, понятие субстанции «неоднозначно» применяется по отношению к Богу и его творениям. В полном смысле слова только Бог совершенно не нуждается для своего существования ни в чем ином. Сотворенные же субстанции (дух и материя) не нуждаются для своего бытия ни в какой другой созданной вещи, но все-таки они зависимы от Бога.

Рассматривая в рамках своей метафизики проблемы гносеологии, Декарт значительное внимание уделяет вопросу о происхождении заблуждений. По его мнению, «ложность как таковая... может обнаружиться в одних лишь суждениях» (1: 2, 37). Причем ошибка — это недостаток знания, неполнота его. Общая причина человеческих заблуждений — свободная воля. По мнению французского философа, всякое суждение соединяет в себе действия разума и воли. Разумом воспринимается та или иная вещь, воля же выражает утверждение или отрицание по отношению к воспринятому. Воля, или свобода выбора, «заключается только в том... что к вещам, представляемым нам интеллектом, чтобы мы утверждали их либо отрицали, добивались их либо избегали, мы относимся так, что не чувствуем никакого внешнего принуждения к этим действиям» (1: 2, 47). Ошибки возникают из-за того, что воля «обширнее» разума: распространяя свою волю на вещи, не воспринимаемые ясно и отчетливо, человек легко впадает в заблуждение. Таким образом, ошибки — результат неправильного применения человеком своей свободы выбора.

Французский мыслитель выделял три вида идей, с которыми сталкивается человек в ходе познавательного процесса. «Из этих идей одни кажутся мне врожденными, другие — приобретенными, третьи — образованными

мною самим; ведь мое понимание того, что есть вещь, что — истина, а что — мышление, исходит, по-видимому, исключительно от самой моей природы; а вот то, что я слышу шум или вижу солнце, ощущаю огонь — это, как я судил до сих пор, исходит от некоторых вещей, находящихся вне меня; наконец, сирен, гиппогрифов и тому подобное измышляю я сам» (1: 2, 31). Следует отметить, что врожденные идеи, по Декарту, вовсе не присутствуют в законченном, ясном виде уже в уме младенца, изначально они — скорее «ростки истин», некие потенции, которые могут четко проявиться при определенных условиях.

Анализируя проблему универсалий, Декарт заявляет, что всеобщие понятия — создания разума, они не присутствуют в самих вещах. Универсалии образуются разумом на основе сходства единичных вещей.

Декарт настаивал на субъективности чувственных качеств — цветов, вкусов, запахов и т. д. (продолжая в этом вопросе линию рассуждений Демокрита и Галилея, предвосхищая постановку Локком проблемы первичных и вторичных качеств). Величина, фигура, движение, число — качества, которые реально существуют в предметах и вполне могут адекватно постигаться нами. Цвета же, вкусы, запахи — субъективны, нет никаких оснований считать эти качества находящимися в самих предметах, они характеризуют способ человеческого восприятия материальных объектов.

Физика. Это — наука о материальных вещах (или о природе). Важнейшие положения физики определяются метафизикой, а именно учением о том, что сущность материальной субстанции — протяженность. Главная особенность физики Декарта — ее механицизм. Все изменения в природном мире он сводит к пространственному перемещению материальных частиц. Будучи протяженной, материя делима, отсюда способность принимать разнообразные состояния благодаря перемещению своих частей.

Материальный универсум беспрделен (неопределенно велик), так как, даже если предположить его границы, нужно признать, что за ними будет находиться какое-то пространство, т. е. какая-то протяженность, иначе говоря — материя. Декарт утверждал, что существует только один мир. Множества миров быть не может, так как, даже предполагая обратное, приходится согласиться, что каждый из таких миров состоял бы из материи. Поскольку сущность материи всегда одинакова (протяженность), то все эти воображаемые миры охватывались бы одной и той же материей, т. е. принадлежали бы к одному и тому же универсуму.

Французский мыслитель отрицал существование пустоты: допуская пустое пространство, приходится принять некую протяженность как характеристику этого пространства, а там, где есть протяженность, всегда присутствует материальная субстанция (т. е. нет пустоты). Отвергал он и существование атомов (неделимых телец): всякая часть материи обладает определенной протяженностью, следовательно, делима; неделимых элементов быть не может.

Отрицая атомистическую теорию, Декарт принимает корпускулярную. По его мнению, видимые нами тела слагаются из недоступных чувственному восприятию частиц. Эти частицы — корпускулы, делимые до бесконечности (в чем и проявляется их отличие от атомов). Обосновывая тезис о существовании мельчайших корпускул, он рассматривает процесс роста деревьев. Невозможно понять, каким образом увеличивается дерево, если не предположить, что оно растет путем прибавления некоторых частиц. Поскольку же мы непосредственно этих частиц не наблюдаем, остается заключить, что их раз-

меры чрезвычайно малы. Корпускулам присущи механико-геометрические свойства: фигуры, размеры, движения.

Декарт выдвигает своеобразную космогоническую гипотезу: сотворив мир, Бог не придал ему законченной, гармоничной формы. Сотворенная материя первоначально находилась в хаотическом состоянии. Этой созданной материи Бог сообщил неизменные законы движения, далее же природа, подчиняясь этим законам, без всяких чудес, приходит в упорядоченное состояние. Вследствие движения материальных частиц, «запутанный и невообразимый» хаос постепенно сменяется «прекрасным» порядком. Вселенная приобретает знакомый нам, «совершенный» вид: материя распределяется в ней, образуя звездные системы, в которые входят планеты. Каждая звезда оказывается центром своеобразного вихря движущихся вокруг нее частиц; в универсуме имеется множество таких вихрей. Следует отметить, что именно космогоническая гипотеза Декарта дала повод многим исследователям причислить этого французского мыслителя к представителям деизма.

Сообщенные Богом миру законы механического движения Декарт сводит к трем основным. Первый закон говорит о том, что любое тело будет сохранять присущее ему состояние, пока оно не изменится под внешним влиянием. При отсутствии воздействия со стороны внешних сил частица никогда не уменьшится, не изменит свою форму, останется неподвижной, если пребывает в покое. Второй закон состоит в том, что любая движущаяся вещь будет стремиться осуществлять свое движение по прямой линии. Видимое нами движение огромного множества тел по кривой линии объясняется тем, что эти тела испытывают влияния других материальных объектов. Этот второй закон, по мнению французского мыслителя, находит свое подтверждение, например, при наблюдении за вращающимся колесом: если какая-то из его частей оторвется, она будет двигаться по прямой, а не по кругу. Наконец, третий закон утверждает, что «если движущееся тело встречает другое, более сильное тело, оно ничего не теряет в своем движении; если же оно встречает более слабое, которое оно может подвинуть, то оно теряет столько движений, сколько сообщает» (1: 1, 371). Данный закон, по Декарту, подтверждается всеми опытами, в которых наблюдают остановку и движение тел, вызванные столкновениями с другими телами.

Французский философ выделял три главные формы материи, три «элемента видимого мира». Видимые тела состоят из частиц огня, воздуха и земли. Частицы огня — самые мелкие и быстрые, воздуха — более крупные и медленные, земли — наименее подвижные и наиболее массивные. Солнце и звезды слагаются из элемента огня, «небеса» — из элемента воздуха, Земля, планеты и кометы — из третьего элемента. Различая «элементы видимого мира», Декарт ссылается на законы распространения света в мироздании: звезды свет излучают, «небеса пропускают», планеты — отражают. Таковы три «главные части» Вселенной. Частицы трех элементов смешиваются на поверхности Земли, но всегда преобладает здесь третий элемент.

Учение о человеке. Человек состоит из двух начал: души и тела. Человеческое тело, рассматриваемое изолированно, вне его связи с душой, представляет собой механизм, в котором вместо колес и отвесов функционируют кости, нервы и мышцы. Действия тела, не руководимые душой, столь же необходимы, как и движение стрелки часов, вызываемое гирями и колесами. Наличие разумной души, по Декарту, как раз и отличает человека от животных. Животные — это машины, состоящие из артерий, вен, костей и т. д. Доказательством этому, по мнению французского философа, служит отсутствие

у них речи. Ведь речь — «достоверный признак» мышления, следовательно, отсутствие речи говорит об отсутствии разумной души.

Рассматривая проблему соединения души и тела в человеке, Декарт заявляет, что факт взаимодействия этих двух разнородных начал вполне доказывается нашим достоверным опытом. Для объяснения механизма этого взаимодействия он ссылается на шишковидную железу и «животные духи». Хотя душа некоторым образом «соединена со всем телом», однако ее деятельность непосредственно и более всего осуществляется только в одном месте — в той части мозга, где расположена шишковидная железа. Весь остальной мозг, как и сердце, не могут считаться привилегированным местом, где сильнее всего проявляется деятельность души. Обосновывая тезис об особой взаимосвязи шишковидной железы с душой, Декарт ссылается на то, что все прочие части мозга, так же как и органы чувств, «являются парными». В силу этого от любого предмета мы должны получать двойное изображение, если же душа имеет о предмете не две мысли, а только одну, значит, имеется орган, где два впечатления как бы соединяются в одно. Но другого подобного места в человеческом теле, помимо шишковидной железы, невозможно себе представить. «Животные духи» — это мельчайшие частицы крови, циркулирующие от сердца к мозгу и далее — посредством нервов к мышцам. При прохождении через мозг «животные духи» производят многообразные колебания шишковидной железы, оказывая таким путем воздействие на душу. Кроме того, сама душа может вызывать в шишковидной железе своеобразные колебания. В этом случае она определяет направление движения «животных духов», те вызывают сокращения определенных мышц, и, таким образом, душа оказывает влияние на действия тела. Предложенное Декартом решение проблемы взаимодействия духовного и телесного вызвало многочисленные споры и опровержения. Действительно, данное решение представляется совершенно неудовлетворительным, принимая во внимание учение Декарта о качественном различии духовной и телесной субстанций. Остается неясным и сомнительным, каким образом материальная железа могла бы быть соединена с непространственной душой.

Устанавливая «абсолютное отличие» души и тела, Декарт говорит о том, что это различие склоняет к выводу о бессмертии души. Тело — делимо, душа — неделима. Тело не мыслит, душа не имеет протяжения. Если же тело и душа противоположны по своей природе, значит, гибель тела вовсе не должна вести к уничтожению души. По мнению французского мыслителя, нельзя обнаружить естественные причины, которые могли бы вызвать уничтожение души после смерти тела. (Правда, он заявляет, что для Бога, конечно же, все возможно, в том числе и прервать существование души, поэтому абсолютно полного доказательства ее бессмертия «естественный разум» предоставить не может. Однако в рамках «естественной философии» все же будет более верным придерживаться заключения о ее бессмертии.) В общем же, «ум не представляет какого-то соединения акциденций, но являет собой чистую субстанцию... а что касается тела человека, то оно изменяется хотя бы уже потому, что подвержены изменению формы некоторых его частей. Из этого следует, что тело весьма легко погибает, ум же по самой природе своей бессмертен» (1: 2, 13).

Правила морали. В «Рассуждении о методе» французский философ говорит о том, что составил для себя правила морали, которым стремился следовать на практике. В «Первоначалах философии» он призывает руководст-

воваться этими правилами своей этики, «пока не знают лучшей». Эти правила таковы: «Во-первых, повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой, по милости божией, я был воспитан с детства» (1: 1, 263). При этом нужно опираться на самые «умеренные» из распространенных мнений, — они наиболее полезны на практике. Во-вторых, Декарт призывает быть постоянными в своих действиях, последовательно руководствоваться теми мнениями, которые приняты нами за истинные. «Третьим моим правилом было всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира» (1: 1, 264). Древние мудрецы прозревали, что в полной власти человека — только его мысли, что бесполезно стремиться за пределы, «предписанные природой» и что подлинные блага — в душе; таким путем они достигали счастья. Наконец, французский мыслитель говорит о необходимости совершенствования разума, что осуществляется с помощью познания истины. Добродетели связаны с истинным познанием: верные суждения порождают верные поступки. Учитывая приведенные правила, становится вполне понятным отсутствие в системе Декарта какой-либо политической теории: по его мнению, несовершенный ход общественных дел гораздо «легче переносится, чем их перемены».

Учение Декарта оказало значительное воздействие на дальнейшее развитие как философии, так и науки. Его идеи повлияли на формирование мировоззрения Спинозы. Картезианцами (последователями Декарта) были Деруа, Ренери, Фонтенель, Клауберг, Беккер, Режи, Рого, Чирнгаузен, Борелли, Стенон, Лафорж, Кордемуа, Арно, Николь, Гейлинкс, Мальбранш. Физика Декарта — один из теоретических источников просветительской философии. Влияние различных идей Декарта в той или иной форме можно проследить практически во всех великих системах рационалистической философии Нового времени.

Литература

1. *Декарт Р.* Сочинения. Т. 1 — 2. М., 1989 — 1994.
2. *Descartes R.* Oeuvres. Т. I — XI. P., 1964 — 1974.
3. *Асмус В.Ф.* Декарт. М., 1956.
4. *Соколов В.В.* Философия духа и материи Рене Декарта // Он же. Введение в классическую философию. М., 1999.
5. *Фушер К.* Декарт, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1994.
6. *Adam C.* Descartes, sa vie, son oeuvre. P., 1957.
7. *Baillet A.* Vie de monsieur Descartes. P., 1946.
8. *Gouhier H.* La pensée métaphysique de Descartes. P., 1962.
9. *Gueroult M.* Descartes selon l'ordre des raisons. Т. 1 — 2. P., 1953.
10. *Gilson E.* Etudes sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. P., 1951.
11. *Koyré A.* Descartes und die Scholastique. Bonn, 1923.
12. *Natorp P.* Descartes Erkenntnistheorie, eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus. Marburg, 1882.
13. *Rodis-Lewis G.* Descartes. P., 1995.
14. *Smith N.* New Studies in The Philosophy of Descartes. L., 1952.

Томас Гоббс родился в 1588 г. в Мальмсбери в семье местного священника. После окончания провинциальной школы ему удалось поступить в Оксфордский университет и затем устроиться воспитателем в семью английских аристократов. Это позволяет ему не только вращаться в аристократических кругах, но и путешествовать со своими воспитанниками по Франции и Италии, знакомиться с последними достижениями европейской науки. Английскую революцию Гоббс расценил как тяжелейшее социальное бедствие и с началом революционных волнений переселился в Париж, где прожил около 11 лет (1640—1651). Во Франции он разработал свою политическую философию и изложил ее первоначально в работе «О гражданине» (1642), а впоследствии в своем основном труде «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651). Когда Кромвель пригласил его обратно, Гоббс вернулся в Англию, но так и не нашел взаимопонимания со своими соотечественниками, разделенными на два враждующих лагеря, его сочинения «О гражданине» и «Левиафан» были включены в индекс запрещенных книг. Тем не менее мыслитель продолжил разработку своей философской концепции. В течение нескольких лет он опубликовал две работы — «О теле» (1655) и «О человеке» (1658), которые вместе с ранее написанным учением «о гражданине», образовали три части «Основ философии», представивших его воззрения как целостную систему. Гоббс умер в 1679 г.

На жизнь Гоббса и на его политические воззрения и научный интерес к проблемам политического устройства общества, совершенно очевидно, повлияли самым непосредственным образом события английской революции. У него сложилось твердое убеждение в том, что никакие притеснения и тяготы, связанные с жизнью в государстве, не сопоставимы с теми разрушительными последствиями, которые влечет за собой общественная смута и гражданская война.

Довольно рано состоялось знакомство Гоббса с Бэконом, от которого Гоббс воспринял общие принципы эмпирической методологии, однако в отличие от Бэкона Гоббс примкнул к современному ему механистическому естествознанию. Прежде всего это произошло под влиянием работ ведущих европейских ученых: Галилея, Кеплера, Декарта, Гассенди, Гарвея, со многими из которых Гоббс был лично знаком. Еще более решительно, чем Бэкон, Гоббс отказывается от схоластической аристотелевской философии, исключает из философии теологию и вообще все рассуждения о духе и духах. Его собственная философия предполагает два основных раздела: первый — это естественная философия (геометрия, физика, физиология) и второй — это философия гражданская, которая делится на учение о склонностях, аффектах и нравах людей — этику и учение о государстве — политику.

Образцом научного познания для Гоббса, как и для многих его современников, была геометрия и ее рационалистический дедуктивный метод, который он считал возможным непосредственно распространить на область метафизики, что при верности традиционному для английских мыслителей номинализму привело к созданию материалистической метафизики.

Материалистическая метафизика. Многие позаимствовав из декартовской физики, Гоббс в области метафизики тем не менее был категорически не согласен с Декартом. В своих возражениях против «Метафизических мышлений» последнего Гоббс выступил в качестве сторонника эмпирического подхода, отдающего предпочтение опыту и рассматривающего интеллект как нечто вторичное по отношению к телесной субстанции. Наличие мышления, по Гоббсу, еще не означает необходимости признания особой духовной субстанции. Его критика декартовского *cogito ergo sum* состоит в том, что необходимо отличать субъект от его способностей, иначе получается нелепое утверждение, что если я прогуливаюсь, то, следовательно, я — прогулка. Вполне возможно, «что мыслящая вещь — это субъект мысли, рассудка или интеллекта, и в силу этого — нечто телесное» (2: 136). Если слова — есть нечто производное от нашего воображения и наших чувств, то и «мысль будет не чем иным, как движением в некоторых частях телесного организма» (2: 140). В связи с критикой декартовской духовной субстанции Гоббс считает необходимым отказаться от представления о врожденных идеях (Бога, души, субстанции). Идеи — это результат восприятия. Само мышление в телесной вещи есть своего рода движение и сводится к утверждению и отрицанию, т. е. к операциям над словами, каковые есть лишь удвоенные восприятия идей. Слова создаются при опоре на память в качестве знаков идей в уме, хранящихся в памяти и независимых в своем существовании от первоначально вызвавших их впечатлений. Под влиянием речи в человеке развивается разум и рассудок, способность к науке, искусству и общению. В речи заложена и возможность отхода от истинного знания, поскольку слова есть лишь знаки вещей, но не сами вещи. Слова могут заключать абсурдный смысл или вообще не иметь никакого смысла. Истинный опыт может состояться только из фактов. Наука состоит в том, чтобы изучать связь и зависимость фактов между собой.

Первая философия Гоббса начинается с мысленного эксперимента, отображающего все наши метафизические предпосылки: предположим уничтожение всего мира, после которого остается лишь один человек, этот оставшийся человек продолжает мыслить, представлять и вспоминать. Данный мысленный эксперимент заранее ставит деятельность разума в зависимость от внешнего воздействия и работы воображения и органов чувств. «Мало того, если хорошенько поразмыслить над тем, что мы делаем тогда, когда мыслим и умозаключаем, то кажется, что и при том положении, когда все вещи в мире существуют, мы мыслим и сравниваем только образы нашего воображения» (1: 1, 139), т. е. действуем в рамках нашего сознания и принадлежащего нам опыта. Поэтому Гоббс считает единственно разумным ограничение сферы философии материальной субстанцией: где нет тел, «где нет ни возникновения, ни свойств, философии нечего делать» (1: 1, 79). «Телом является все то, что не зависит от нашего мышления и совпадает с какой-нибудь частью пространства, т. е. имеет с ней равную протяженность» (1: 1, 146). «Тела и их акциденции, как они предстают перед нами различным образом, отличаются друг от друга в том отношении, что первые суть вещи, но не возникают,

вторые же возникают, но не являются вещами» (1: 1, 157), так белизна может исчезнуть и замениться чернотой, а свойство быть человеком смениться на свойство быть не-человеком. Гоббс считает оправданным употребление выражения «первая материя», однако оговаривается, что под ним следует понимать не самостоятельно и отдельно существующую вещь, а тело вообще, тело в максимальной степени абстрагированное от всех акциденций. В итоге предметом науки оказывается нечто пространственное, к которому, как и у Декарта, сводится все материальное. Отталкиваясь от самих общих свойств тел, мы одновременно выясняем принципы первой философии, ее основные категории: пространство и время, тело и акциденции, причина и действие. В дальнейшем мы уточняем их применительно к области геометрии, механики, а затем переходим к эмпирическому познанию вещей природы в физике и затем в живой природе. Сами люди есть не что иное, как продолжение природы и, по сути, ничем не отличаются от животных. Единственное и существенное отличие — это разумность, которая сама опирается лишь на движение и развитие материальных тел. «Под рассуждением я подразумеваю... исчисление. Вычислять — значит находить сумму складываемых вещей или находить остаток при вычитании чего-либо из другого. Следовательно, рассуждать значит то же самое, что складывать и вычитать» (1: 1, 74). В свою очередь, мышление возможно по поводу таких объектов, как числа, фигуры, величины и движения. Объекты, обладающие этими свойствами, есть тела. Единая гоббсовская система объединяет научное рассмотрение всех видов тел: физических тел, человеческого тела и гражданского тела, под которым Гоббс понимает человеческое общество. Гоббс убежден, что подобно рациональному порядку природы, раскрываемому в естественных науках, возможно установить рациональный порядок и в общественных делах человека. Этой цели посвящены труды Гоббса по политической философии.

Политическая философия. Свои усилия в области политической философии Гоббс рассматривает как попытку установить строго научный, объективный подход к изучению общественных явлений. Как в религии, так и в политике люди действуют под влиянием интересов и такое положение дел неискоренимо. «Я не сомневаюсь, — говорит он, — что если бы истина, что три угла треугольника равны двум углам квадрата, противоречила чьему-либо праву на власть... учение геометрии было бы... вытеснено сожжением всех книг по геометрии» (1: 2, 79). Однако благо всего общества требует отказаться от частных интересов и встать на объективную, разумную точку зрения.

Научный подход к проблемам общества начинается с установления представления о естественном разуме и естественном состоянии. Возможно двоякое понимание концепции естественного состояния: как научной гипотезы и как представления о некоем историческом этапе в развитии человеческого сообщества. Как и в познании природы, познающий разум, обращаясь к обществу, находит опору в некоей изначальной рациональности. Однако здесь путь к разумности осложняется тем, что вне общества природа предоставляет человеку лишь разум и оставляет его в одиночестве среди себе подобных — таких же индивидов, обладающих разумом. Это состояние Гоббс и рассматривает как естественное состояние человека.

Естественное состояние. В естественном состоянии разум предоставляет человеку право на все, ибо разум представляет все как подчиненное разуму и принадлежащее человеку. В естественном состоянии все равны: по своей разумности и по своим притязаниям на все и по своим возможностям причи-

нить ущерб другому, что вызывает взаимное недоверие и страх человека перед человеком. Из-за чувства соперничества, жажды наживы и стремления защитить себя люди находятся в постоянной борьбе друг с другом, идет «война всех против всех» (1: 1, 291). В таких условиях «нет места для трудолюбия, так как никому не гарантированы плоды его труда... нет общества, а... есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна» (2: 96). Но разве в гражданском состоянии, замечает Гоббс, мы не носим оружия для защиты от разбойников, не запираем свой дом и даже свой сундук дома от своих домашних? Это означает, по его мнению, что естественное состояние лежит в основе жизни в обществе, и поэтому всегда возможно возвращение к нему, что и происходит в периоды гражданских войн. В отношениях же между государствами естественное состояние господствует в неизменном виде.

Невыносимость этого положения требует от разума найти выход из естественного состояния и встать на путь, ведущий к устойчивому миру. Этот путь принимает вид естественных законов, которые диктует разум человеку.

Первый закон как бы балансирует на грани мира и войны, он утверждает, что всегда следует искать мира и следовать ему, однако, если соблюдение мира невозможно, человеку позволено защищать себя всеми возможными средствами. Второй закон указывает на то, каким образом можно поддержать состояние мира — это взаимный отказ от права на все всех людей в равной мере ради мира и равной свободы и безопасности, то есть отказ от своего права ради другого человека. Взаимное перенесение права — договор — создает основу для законного и справедливого общения между людьми. Третий закон гласит, что люди должны выполнять соглашения, поскольку невыполнение договора означает возвращение к войне.

Дальнейшие законы имеют вид общих моральных требований: они предполагают в людях взаимные благодарность, уступчивость, прощение, беспристрастие. «Каждый обязан предоставлять любому другому те же самые права, которые он требует для себя самого» (1: 1, 311). Самое общее естественное правило: «Не делай другому того, чего не желаешь самому себе» (1: 1, 315). Таким образом, в основе правовых установлений, по Гоббсу, лежат моральные принципы, и право в его рационалистической концепции еще не отделено от морали. Естественный закон совпадает с моральным законом, поэтому наука о естественных законах есть истинная нравственная философия.

Эти естественные законы основываются на разуме, но они противоречат человеческим страстям. Соблюдение естественных законов зависит не только от разума отдельного человека, но и от поведения других людей, от их разумности. Они не действуют автоматически подобно законам природы и могут быть нарушены. Поэтому должна быть сила, которая поддерживала бы в людях стремление к миру и пресекала действия, ведущие к войне. Ради этого заключается между людьми общественный договор, ведущий к образованию государства.

Государство. Государство есть общая власть, способная обезопасить граждан от нападений извне и от внутренних распри, которой передаются права всех граждан, настолько, насколько это ведет к миру. При этом за индивидом сохраняются неотчуждаемые естественные права: право на защиту своей жизни и собственного здоровья, право следовать естественному закону, фактически, разуму по Гоббсу. Объединение в государстве — это нечто большее, чем согласие или единодушие многих людей, это реальное единство в одном

лице, подчеркивает Гоббс. Он называет государство «смертным богом» и сравнивает с библейским чудовищем Левиафаном. Страх перед государством должен вести к миру, согласию, повиновению и взаимопомощи между гражданами, ибо он пересиливает страх перед другим человеком и желание вступить с ним в войну. Для детей путь в сообщество лежит через физическое принуждение, а для взрослых и разумных людей через добровольное согласие. Поэтому объединение людей в государство может быть добровольное и мирное или принудительное и насильственное. Существуют и два пути образования государства: естественное происхождение предполагает объединение людей в силу естественного могущества какого-либо лица, которому подчиняются из страха или доверия, так возникают деспотические государства или государства патриархальные. Второй вариант возникновения государства, когда объединение основывается на сознательном согласии и решении объединяющихся, таким путем возникает политическое государство.

Власть суверена. Государство — это единое лицо, ответственным за действия которого путем договора сделало а себя огромное множество людей, с тем, чтобы это лицо могло использовать их силу для мира и общей защиты. Это искусственно созданное лицо Гоббс называет сувереном. Суверен возникает в результате договора, однако он сам не заключает ни с кем договора и не является одной из договаривающихся сторон. Поскольку верховная власть не основывается на соглашении, она безусловна и абсолютна. Как следствие, за свою безопасность в государстве и мирную жизнь граждане расплачиваются ограничением своих прав. «Вне государства кто угодно может по праву ограбить или убить кого угодно, в государстве же это может только один человек» (1: 1, 374). «Любой поступок правителя должен оставаться безнаказанным» (1: 1, 339). Причина такой жесткой позиции Гоббса в логике концепции естественного состояния, которая ставит состояние мира в прямую зависимость от могущества государственной власти. Малейший ущерб для этого могущества означает отход от общественного договора к войне. Как следствие, подданные не могут изменять форму правления, т. е. изменять договор. Верховная власть не может быть потеряна, она также в существе своем неотчуждаема. Из всех форм государственного устройства: аристократии (власть в руках собрания из нескольких людей), демократии (власть в руках собрания всех) и монархии (власть одного человека) Гоббс отдает предпочтение монархии, где позиции власти наиболее устойчивы. Верховная власть суверена неделима, более того обязанность суверена следить, чтобы власть всегда была единой, иначе разделение ведет к ослаблению власти и приближает к войне. Гоббс выступает против того, чтобы власть делилась между королем и парламентом, видя в этой идее разделения власти причину гражданской войны.

Государство — это «единая личность, чья воля на основании соглашения многих людей должна считаться волей их всех, с тем чтобы оно имело возможность использовать силы и способности каждого для защиты общего мира» (1: 1, 331). Поэтому наказание суверена несправедливо, ибо это означает наказание другого за свои действия, поскольку ответственность лежит на всех подданных. Если кто-либо не согласен с решениями властей, он все равно обязан подчиниться. В противном случае он будет вынужден объявить войну государству и, как следствие, неизбежно потерпит поражение и будет убит. Собственность возникает только в государстве в условиях мира и заключенных соглашений. Хотя собственность исключает права другого на нее, это ограничение не касается суверена, который сам есть условие обладания

собственностью. Поэтому подданные владеют собственностью не абсолютным образом, и суверен может ею пользоваться в определенных случаях, например в случае войны.

Проблема свободы. Абсолютная власть, которой Гоббс наделяет суверена, ставит его перед проблемой свободы. С политической точки зрения Гоббс оправдывает ограничения человеческой свободы тем, что если бы власть суверена отсутствовала, то, находясь вне заключенного соглашения, каждый мог бы в любой момент оказаться рабом, т. е. вообще лишиться свободы. Ограничения свобод в государстве зависят не от формы правления (свобода в монархическом государстве и в демократическом может быть одинаковой), а от слабости власти и ее несовершенства. Гораздо худшие бедствия ожидают людей, если они окажутся без какой-либо государственной власти. Разумнее претерпеть притеснения со стороны власти, чем подвергнуть себя бедствиям войны. Поэтому пределы свободы подданных определяются тем, что не входит в заключенный общественный договор. Иными словами, она определяется тем, что суверен обошел молчанием. Так, подданные могут быть свободны в выборе образа жизни или в способах воспитания детей.

С философской точки зрения свобода и необходимость, по Гоббсу, совместимы — вода реки течет по своему руслу свободно и одновременно необходимо. Более тонкие рассуждения приводят Гоббса к различению между свободой хотеть и свободой делать. «Воля и влечение означают одно и то же и различаются только в нашем понимании в зависимости от того, учитываем ли мы предшествовавшее размышление или нет. Там, где возникает влечение, для него существует достаточная причина... Следовательно, свободой, которая была бы свободой от необходимости, не обладает ни воля человека, ни воля животных. Если же мы под свободой понимаем не способность хотеть (*volendi*), а способность исполнять (*faciendi*), то такой свободой, поскольку она вообще возможна, несомненно, одинаковым образом обладают как человек, так и животное» (1: 1, 206 — 207).

На эти рассуждения Гоббса имеется возражение, выдвинутое против философа епископом Бремхоллом: если человек не может хотеть иначе, чем он хочет (то есть если его желания не зависят от него), то как он может считаться ответственным за то, что вытекает из его желаний. Иными словами: никто не может хотеть того, чего он в действительности не хочет.

Религия и государство. Особое внимание Гоббс уделяет вопросам отношения государства и религии — ключевым для английской революции. Главный принцип Гоббса состоит в том, что соглашение между людьми должно ставиться выше соглашения с Богом.

Религия, утверждает он, присуща человеку в силу «аффекта естественного благочестия» (1: 1, 249). Разные религиозные верования возникают вследствие воображения, а также под влиянием невежества и суеверия, поддерживаемых церковниками. Всякая религия существует ради человеческого общежития. Различия могут быть лишь в том, определяется ли она человеческой политикой или божественной политикой. «Страх перед невидимой силой, придуманной умом или воображаемой на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных — суеверием. А если воображаемая сила в самом деле такова, как мы ее представляем, то это истинная религия» (2: 43). Так, разумное рассуждение подводит нас к убеждению в том, что цепь причин и следствий должна иметь свое начало в лице бесконечного Бога. То, что не противоречит разуму и естественным законам, мо-

жет быть объявлено государством божественными законами. Получается, что наиболее истинной религией может быть признана вера в государство, в смертного бога.

Литература

1. Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 1 – 2. М., 1989 – 1991.
2. Гоббс Т. Третьи возражения... // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 135 – 154.
3. The English Works of Thomas Hobbes. Ed. by W. Molesworth. 11 vol. London, 1839 – 1845.
4. Thomae Hobbes Opera Philosophica Quae Latina Scripsit Omnia. Ed. by W. Molesworth. 5 vol. London, 1839 – 1945.
5. Мееровский Б.В. Гоббс. М., 1975.
6. Рассел Б. История западной философии. Ростов н/Д, 1998. С. 619 – 632.
7. Соколов В.В. Западноевропейская философия XV – XVII вв. М., 1984. С. 277 – 304.
8. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
9. Skinner Q. Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes. Cambridge, 1996.
10. Tännies F. Thomas Hobbes. Stuttgart, 1925.
11. Tuck R. Hobbes. Oxford, 1989.
12. Watkins J.W.N. Hobbes's System of Ideas. L., 1965.

Блез Паскаль родился в 1623 г. в г. Клермон-Ферран в семье королевского советника финансово-податного округа Овернь Этьена Паскаля и дочери местного судьи Антуанетты Бегон, умершей, когда сыну было всего два с половиной года. Семья Паскаля принадлежала к судейскому «дворянству мантии». Отец Паскаля, широко образованный интеллектuala, одаренный математик и талантливый воспитатель (в духе гуманистической педагогики Монтеня), после смерти жены посвятил свою жизнь детям (в семье остались еще две дочери), которые получили превосходное домашнее образование (древнегреческий и латынь, грамматика, математика, история, география и др.). С 1631 г. семья жила в Париже. Блез рос очень болезненным и гениально одаренным ребенком, проявившим впоследствии свой дар прежде всего в математике и физике, затем в изобретательстве, далее в полемических сочинениях, богословии и, наконец, в философии. Везде его гений оставил яркий и уникальный след. Первой его мыслью была наука. В 10 лет он уже создал «Трактат о звуках», в 12 лет в процессе «игры в математику» заново открыл Евклидову геометрию, дойдя до 32-й теоремы, после чего получил «доступ» к «Началам Евклида», творчески их развивая. В 13 лет Блез становится членом домашней «математической академии» ученого монаха М. Мерсенна, к которой принадлежали Декарт, Роберваль, Дезарг, отец Паскаля и др. В ней Паскаль заложил основы «проективной геометрии» (в отличие от «аналитической геометрии» Декарта) и в 16 лет написал «Опыт о конических сечениях», вошедший в золотой фонд математики. В 1640 г. семья переехала в Руан, куда отец был назначен интендантом. Должность требовала сложных математических подсчетов, и в помощь отцу сын изобретает арифметическую машину, одну из первых в истории. Основной принцип ее действия использовался и в позднейших арифмометрах. Эту заслугу Паскаля высоко оценил Н. Винер. В плане философском Блез реализовал мысль Декарта об автоматизме некоторых психических функций человека.

Напряженная многолетняя работа над усовершенствованием счетной машины подорвала хрупкое здоровье Паскаля: с 19 лет его стали мучить тяжелые головные боли, и более он не чувствовал себя здоровым. В 1646 г. в связи с болезнью отца и посещением его врачами-янсенистами происходит «первое обращение» Блеза к христианской религии, он становится пылким ее адептом и увлекает за собой всю семью. Однако новые научные исследования в области гидростатики, сложные опыты с вакуумом уводят Паскаля от религии. Схоластическое мнение о том, что «природа боится пустоты», опровергается им в блестящих экспериментах с «торричеллиевой пустотой». Он откры-

ваает известный «закон Паскаля» и становится одним из основоположников гидростатики. Но летом 1647 г. он тяжело заболевает (парализация ног) и вынужден выехать в Париж на лечение. В сентябре 1647 г. больного Паскаля навещает Декарт, которому была продемонстрирована счетная машина, а также некоторые опыты с пустотой. На вопрос, что находится в трубке над ртутью, Декарт ответил: «Тончайшая материя», в которую Паскаль никогда не верил, но спорить с великим ученым и философом не стал. По сути дела ученые говорили о разном: Декарт — о метафизической абсолютной пустоте, которую отвергал и был в этом прав (из древних пустоту в природе отвергали Парменид, Зенон Элейский, Эмпедокл, Аристотель), а Паскаль — о физической «видимой пустоте», относительной, вызываемой давлением воздуха, и тоже был прав. В октябре вышла брошюра Паскаля «Новые опыты о пустоте», на которые Декарт в письме отцу Х. Гюйгенса отозвался весьма пренебрежительно, заявив, что «у молодого человека слишком много пустоты в голове». Зато, когда через год Паскаль осуществил «великий эксперимент равновесия жидкостей», окончательно похоронивший догму «о боязни пустоты», Декарт вдруг заявил претензию на приоритет (якобы он подал идею этого опыта при их встрече). Для юного ученого это была большая неприятность, но в борьбу он не вступил, а история науки оставила приоритет за ним. В 1651 г. он написал резюмирующий все его опыты с вакуумом «Трактат о пустоте», который почему-то не был опубликован: возможно, помешали всесильные тогда иезуиты во главе с ректором колледжа Клермон в Париже отцом Нозлем (бывшим учителем Декарта), который выступил резко против открытия Паскаля, трактат не найден до сих пор, от него осталось известное «Предисловие», маленький гносеологический шедевр, в котором молодой автор сформировал своеобразный «Манифест» науки Нового времени, утверждая свободу научных исследований, независимость от древних и схоластических авторитетов, фундаментальную роль опытов в науках о природе, ратуя за бесконечный прогресс научного знания, предложив оригинальную классификацию наук.

Наука была судьбой Паскаля. Рекомендованная врачами «светская жизнь» сначала обернулась его новыми научными исследованиями и открытием теории вероятностей (при анализе азартных игр), а затем закончилась в ноябре 1654 г. трагическим случаем на мосту через Сену, в результате которого он чудом остался жить. Увидев в своем спасении «перст Божий», Паскаль в январе 1655 г. ушел в монастырь Пор-Рояль (без пострижения в монахи), где уже 3 года была монахиней его любимая сестра Жаклина. Так случилось его «второе обращение» к религии, которое оказалось окончательным, и последние 8 лет это была уже не жизнь, а «житие» с аскетическим изнурением себя постами и молитвами. Однако это суровое служение Богу оздоровило и закалило его так, что все эти годы были насыщены упорным и многообразным творчеством. Паскаль сразу же подключился к борьбе янсенистов Пор-Рояля во главе с «великим Антуаном Арно» против ордена иезуитов, в ходе которой им были написаны знаменитые «Письма к провинциалу» (1657), антиклерикальный памфлет, гениальная, сатирическая комедия против иезуитов, смехом сокрушившая могущественный орден». Паскаль также пишет ряд богословских работ: «Краткая история Иисуса Христа» (1656), «Сочинения о благодати» (1658), «Молитва об использовании во благо болезней» (1659) и др. А главное, он задумал написать «Апологию христианской религии», над которой работал до конца своих дней, но так и не успел ее завершить, оставив на отдельных листах свыше 1000 фрагментов, частично тематически подобранных в отдель-

ные связки. Они были изданы Пор-Роялем в 1669 и 1670 гг. под названием «Мысли о религии и о некоторых других предметах», с легкой руки Вольтера — просто «Мысли». При всей своей незавершенности многие фрагменты по идейной насыщенности и блестящему стилю представляют собой «маленькие шедевры». Лучшее издание не только «Мыслей», но и всех других сочинений Паскаля, «в соответствии с манускриптом», представлено Луи Лафюма (см. 1). По своему содержанию «Мысли» не сводятся к «апологии религии», а представляют собой философское сочинение религиозного мыслителя, поставившего в нем как «вечные проблемы» философии, так и актуальные для его времени. В Пор-Рояле Паскаль не оставил и научных исследований, в 1658 — 1659 гг. написав ряд работ по математике (анализ бесконечно малых), составивших целый том, в которых он подошел близко к открытию математического анализа. Он умер в «возрасте 39 лет от старости», по словам Жана Расина, настолько его организм был изношен постоянным напряжением: «мученик науки», скажут биографы. Уже при жизни его называли «французским Архимедом», «французским Данте» и «Расином в прозе», «святым из Пор-Рояля». Обратимся к его философским и богословским взглядам.

Паскаль занимает «уникальную нишу» в европейской философии, «философ вне философии» со своим философским кредо: «Смеяться над философией значит истинно философствовать» (5: 576, fr. 513)¹. Что же касается традиционной метафизики, то философия «не стоит и часа труда» (5: 510, fr. 84). Научные занятия привили ему «вкус к конкретному», к опытным исследованиям и внушили недоверие к абстрактной философии, схоластическому умозрению. Вместе с тем Паскаль — «философ от Бога» с прирожденной философской интуицией, устремлявшей его к «предельным основаниям» бытия и познания, «верховным началам философии» (В. Соловьев). В «век разума» он отстаивает «прерогативы сердца» и создает оригинальную «метафизику сердца» в дополнение «метафизики разума». Если Декарта считают «отцом» новоевропейской философии, то Паскаля следует назвать ее «матерью», с присущими ей свойствами милосердия, мягкости, терпимости, человечности.

«Философия сердца» — явление, до него невиданное в Европе. Потому его «глас о сердце» был «гласом вопиющего в пустыне». Только в России он был услышан, где развивалась своя «метафизика сердца» (И. Киреевский, Хомяков, Юркевич, Флоренский, Вышеславцев, И. Ильин, супруги Рерих, Д. Андреев и др.). «Душа Паскаля» конгениальна «загадочной русской душе». Функции «сердца» у Паскаля многообразны и фундаментальны: в гносеологии «сердце» чувствует «первые принципы» бытия и познания и является органом «чувственной интуиции», в антропологии — глубинная основа личности, в этике — субъект нравственного порядка, в богословии — «сердце чувствует Бога».

При всей оригинальности Паскаля есть мыслители, оказавшие на него глубокое влияние. Это прежде всего Августин с его религиозно-спиритуалистической трактовкой человека, учением о преемственности первородного греха и необходимости Божественной благодати, психофизическим параллелизмом. Но для него совершенно неприемлемы религиозный фанатизм Августина, его нетерпимость к еретикам и атеистам, опора на безусловный церковный авторитет. Затем Монтень с «трезвой» оценкой разума с его вели-

¹ Здесь и далее указывается страница и принятая в паскалеведении нумерация фрагментов в «Мыслях» Паскаля (по Л. Лафюма).

чием и ничтожеством, борьбой за «опытную новую науку» против схоластики, уважением к народу и «народной мудрости», но Паскаль не принимает его «коварный пирронизм» и «моральный эпикуреизм, который подкладывает подушки под локти грешников». Наконец, Декарт — его «вечный идейный враг», у которого он критикует понятие «тончайшей материи», иронизирует по поводу его физики, которую считает «романом о природе наподобие романа о Дон Кихоте» (5: 641, fr. 10008), не «переваривает» его догматизма, сциентизма, рационализма и механицизма (идеи «машины-мира» и «организма-автомата»). Но, во-первых, через Декарта он стал приобщаться к философии, во-вторых, он усвоил у него «великий принцип мысли» (В. Кузен) и творчески его развил, в-третьих, он высоко оценивал его аксиоматико-дедуктивный метод и дал свою разработку «геометрического метода».

Гносеология и методология. Гносеологическое кредо Паскаля звучит весьма странно для западных метафизиков: «Мы постигаем истину не только разумом, но и сердцем» (5: 512, fr. 110), но естественно для «здравого смысла» человека. Сердце постигает такие «первые принципы бытия», как пространство, время, бесконечность, движение, число и т. д. У Декарта это — прерогатива «интеллектуальной интуиции», а у Паскаля — «чувственной интуиции сердца». Итак, у него — «принципы чувствуются, теоремы доказываются разумом, то и другое с достоверностью, хотя и разными путями» (там же). «Чувства сами по себе», считает Паскаль, «никогда не обманывают», а разум силен в определениях и доказательствах, но не он один является критерием истины, «высшим началом» в вопросах познания, ибо может заблуждаться, испытывая разные на себе влияния: воображения, интересов, страстей и т. д. Отсюда разум — «флюгер на ветру» всех этих влияний: он и велик и ничтожен, как и сам человек. Паскаль развенчивает «абсолютное величие» разума и признает его «относительное ничтожество», которое «сглаживает» чувствами, «сердцем», любовью, ибо у него «истина постигается также любовью». Он не абсолютизирует ни одну из гносеологических способностей, но каждой определяет свои сферы и границы применения и достоверности. Так, научная сила доказательств разума бессильна в философской антропологии, этике, психологии и в религии, где приоритет принадлежит «сердцу», а не разуму. Все способности специфичны и не заменяют одни другие: как смешно было бы требовать у «сердца» доказательства его «чувствований», так смешно было бы требовать у разума «чувствования его теорем».

Паскаль исходит из античного идеала истины, вечной, вневременной и нерушимой, каковая в полном объеме не доступна человеку. Дело в том, что космос и весь окружающий мир бесконечны вширь и вглубь («бесконечность в великом» и «бесконечность в малом»: маленький клещ «бесконечен в малом», как и все вещи в мире): «Весь видимый мир есть лишь едва различимый штрих в обширном лоне природы» (5: 526, fr. 199). Чтобы постичь эту бесконечность, надо обладать бесконечной способностью познания, каковой у человека нет. Кроме того, «все в мире связано со всем»: часть — с целым и с другими частями, целое — с частями, и чтобы постичь целое, надо познать все части, а это опять невозможно. Человек занимает срединное положение в мире, «ничто по сравнению с бесконечностью, все по сравнению с небытием, середина между всем и ничем, бесконечно удаленная от понимания крайних пределов; конец и начала вещей скрыты от него в непроницаемой тайне. Равно неспособен он увидеть небытие, из которого извлечен, и бесконечность, которая его поглощает» (там же). Для усиления впечатления о двух крайних

пределах Паскаль вводит образ «бездны» в ее двух «пиках» — «бездны бесконечности» и «бездны небытия», между которыми трагически «распят» человек. Отсюда некоторые паскалеведы неверно оценивают его гносеологическую позицию как «скептическую» (Кузен, М. Филиппов) или даже как «агностическую» (в духе Канта) (А.Д. Гуляев, Л. Голдман). Но более прав М. Легерн, который находит нечто общее у Декарта и Паскаля в их борьбе против скептицизма. Недаром Паскаль высоко ценил «гносеологический оптимизм» Декарта и сам резко выступал против «коварного пирронизма», резонно отмечая, что если мы не можем знать «всего», то это не значит, что мы не знаем «ничего». Он тонко чувствует диалектику абсолютной и относительной истины, признавая «достоверность» на уровне внешних чувств, разума, «интуиций сердца», а кроме того, как создатель теории вероятностей, он убежден в объективности и достоверности «вероятностного знания». В итоге, говорил Паскаль, «мы носим в себе идею истины, непреодолимую ни для какого пирронизма».

Для обретения достоверного знания он разрабатывает аксиоматико-дедуктивный «геометрический метод». «При изучении истины, полагает он, можно поставить три главные цели: открыть истину, когда ее ищут; доказать, когда ее нашли; наконец, отличить ее от лжи, когда ее исследуют» (З: 434). Поскольку для эвристики нет общих правил, постольку Паскаль уделяет особое внимание методу «Науки доказательства» истины. Идея «совершенного метода» очень проста: определять все термины, доказывать все положения и располагать их в надлежащем порядке. Но определить и доказать «все» невозможно (вследствие «регресса в бесконечность»), значит, надо поступать, как геометры, которые не определяют «первичные термины» и не доказывают аксиомы, определяя и доказывая «все остальное». А «то, что превышает геометрию, превосходит и нас» (З: 435) — этот знаменитый афоризм Паскаля был очень популярен в «век разума». Для «совершенных» дефиниций, аксиом и доказательств он разработал свои правила.

Для дефиниций.

Не определять никаких совершенно известных терминов.

Не водить темных или двусмысленных терминов без дефиниций.

Использовать в дефинициях только известные или уже объясненные термины.

Для аксиом.

Не принимать без исследования никаких необходимых принципов, какими бы ясными они ни казались.

Фиксировать в аксиомах только совершенно очевидные положения.

Для доказательств.

Не доказывать положений, очевидных из них самих.

Доказывать все не вполне ясные положения, используя лишь очевидные аксиомы или уже доказанные положения.

В ходе доказательства не злоупотреблять двусмысленностью терминов, подставляя мысленно дефиниции на место определяемых терминов (см. З: 453 — 455).

Соблюдение первых правил во всех трех подразделениях не столь обязательно (это не приведет к грубым ошибкам), как всех остальных, абсолютно

необходимых для строгих доказательств. Паскаль разъясняет, что у него речь идет не о «дефинициях сущности», а только о «номинальных определениях» для «ясности и краткости речи». Он любит предвосхищать возражения своих оппонентов (этот метод не нов, тривиален и применим только в геометрии) и заранее отвечает: «Нет ничего более неизвестного, более трудного на практике и более полезного и универсального» (3: 357). Да, схоласты знали множество правил, но не смогли выделить из них главные, как «драгоценные камни среди простых камней». Универсальность метода проистекает из краткости математической речи, ее «содержательной емкости», которые полезны во всех науках и культуре в целом. Сам Паскаль реализовал это достоинство метода в своих блестящих афоризмах. Его метод полностью вошел в «Логику, или искусство мыслить» Пор-Рояля.

«Наука доказательства» истины дополняется у него «искусством убеждения» в ней, ибо познающий человек не есть «абстракция гносеологического субъекта», «духовный автомат» (Спиноза), а живой, конкретный человек, «экзистенциальный субъект», который «переживает» истину, любит или ненавидит ее, принимает ее волей и «сердцем» или отвергает ее, а у «сердца свои законы, которых разум не знает» (5: 552, fr. 423). Чтобы «достучаться до сердца» человека, необходимо «искусство убеждения», или «искусство агреман» («быть приятным»), которое является более трудным, тонким, «восхитительным», нежели «наука доказательства». Оно трудно потому, сетует Паскаль, что «принципы сердца и воли» варьируются от субъекта к субъекту, и сформулировать общезначимые правила он не в состоянии. Возможно, кто-нибудь другой, надеется он, сумеет это сделать. Однако сам Паскаль использовал если не общие правила, то некоторые приемы «искусства убеждения», которые придали его речи яркость, выразительность, эмоциональность, страстную убежденность, «доходчивость до сердца» читателей. Из них можно отметить следующие: 1) обилие впечатляющих образов и картин («мыслящий тростник», бесконечность-бездна, жизнь перед лицом смерти как «шестые узники на казнь» и др.); 2) искренность его как автора; 3) простота и естественность, отсутствие фальши, ложной патетики, аффектации: «самые лучшие книги суть те, при чтении которых люди верили бы в то, что сами могли бы их написать» (5: 356); 4) эмоциональная открытость Паскаля людям. Он не только одобряет тех, кто «ищет истину со вздохом», но и сам «ищет ее, стелая». Лев Толстой считал, что Паскаль писал «кровью своего сердца», чем и подкупал «сердца» читателей; 5) использование в письменной речи приемов «доброй устной беседы» с ее задушевностью и доверием; 6) умение видеть правоту своих идейных противников, терпимость к инакомыслию; 7) выражение истины через противоречия в форме парадоксов, которые, «как занозы», застревают в сознании. «Искусство убеждения» — это своеобразная «психология познания», а субъектом ее является экзистенциальная личность.

Философская антропология. Человек — исходная точка и конечная цель философских устремлений Паскаля. Если его «первой мыслью» была наука, то «вторая мысль» — человек и только «третья мысль» — Бог, ибо в религии он увидел «универсальный ключ» для решения человеческих проблем. Приступив к изучению «удела человеческого» (под влиянием чтения «Опытов» Монтеня, книг К. Янсения, особенно «О внутреннем человеке»), он обнаружил поразительную неразвитость науки о человеке и резюмировал: «Неумение изучать человека заставляет изучать все остальное». Между тем «при моем нравственном невежестве, — убежден Паскаль, — наука о внешних вещах

не утешит меня в момент скорби, тогда как наука о нравственности всегда утешит меня в незнании вещей внешних» (5: 503, fr. 23). Итак, «надо познать самого себя, если это не поможет найти истину, то по крайней мере поможет хорошо направить жизнь, а в этом и заключается вся справедливость» (5: 508, fr. 72). Но при изучении человека оказывается бессильным строгий «геометрический метод», ибо здесь невозможно дать однозначных дефиниций (у философов, к примеру, имеется 288 разных мнений о Высшем благе и та же «разноголосица» мнений о счастье, добре и зле, смысле жизни и т. д.), ни расположить все в аксиоматико-дедуктивном порядке. Тогда Паскаль решил исходить из опытных наблюдений за жизнью человеческой, и первое, что его поразило, — «бездна противоречий» в человеке, как будто у него «не одна душа», а «много душ», борющихся друг с другом. «Человек бесконечно превосходит человека». Он фиксирует главную антиномию — «величие» и «ничтожество» человека. «Все величие человека состоит в его мысли», — многократно повторяет Паскаль в «Мыслях». Вот его знаменитый фрагмент: «Человек — самый слабый тростник в природе, но тростник мыслящий. Незачем восставать всей Вселенной, чтобы раздавить его: пара, капли воды достаточно, чтобы его убить; но если бы Вселенная погубила его, то все равно человек благороднее того, что его убивает, ибо он знает, что умирает, знает и о том превосходстве, которое она имеет над ним, Вселенная же ничего об этом не знает. Итак, все наше достоинство состоит в мысли. Только она возвышает нас, а не пространство и время, которых нам не заполнить. Будем же стремиться хорошо мыслить: вот основа морали» (5: 528, fr. 200).

И все же эта «картезианская нота» в его мировоззрении не доминирует, ибо есть «доброе сердце», чувствующее Бога и полное любви к людям, которое выше, благороднее хорошо рассуждающего разума. Именно «сердце» составляет глубинную основу личности, духовное ядро «внутреннего человека» (искреннего, нелицемерного, «подлинного») в отличие от «внешнего человека», которым управляет «разум-флюгер», исходящий не из любви и милосердия, а из «холодных» аргументов и доказательств. Потому «сердце» является «субъектом нравственного порядка» как самого высокого из трех порядков бытия, не сводимых друг к другу: как из всех тел в природе, вместе взятых, не получить ни «крупницы ума», так из всех умов, вместе взятых, не получить ни «крупницы любви», ибо это — «другой порядок» (см. 5: 540, fr. 308). «Нравственный порядок бытия» настолько превосходит «интеллектуальный», а тем более — «физический», что Паскаль считает его «сверхъестественным», восходящим к самому Богу. Так что зрелый Паскаль преодолел свой юношеский рационализм и «поставил разум на место», не абсолютизируя его, как Декарт, но и не унижая его. Да, «все величие человека — в мысли», повторяет Паскаль и грустно вздыхает: «Но как она глупа!» Иногда он иронически говорит о «ничтожестве» разума: Какой смешной герой! Муха жужжит у него над ухом и вот, он уже не в состоянии «хорошо мыслить». Увы, многое «срывает разум с петель»: воображение, болезнь, личный интерес, страсти и т. д. Тем не менее мысль есть атрибут, сущностное свойство человека: «можно представить человека без рук, без ног и даже без головы... но нельзя представить человека без мысли. Это был бы камень или животное» (5: 513, fr. 111). Но и для «сердца» человеческого столь же характерны «величие» и «ничтожество», ибо в нем заключены и вера в Бога, и «бездны любви и милосердия к людям», равно как, увы, и «бездны себялюбия и греха» (см. 5: 635—636, fr. 978). В этом состоит нравственное «величие» и «ничтожество» человека.

Онтологическое «величие» и «ничтожество» хорошо видно из фрагмента о «мыслящем тростнике». Оно демонстрируется также высоким духовным достоинством жизни и вместе с тем ее кратковременностью в масштабе Вселенной: «Тень, промелькнувшая на мгновение и исчезнувшая навсегда». В плане гносеологическом «величие» заключается в любви к истине, искании ее и обретении, «бесконечном прогрессе познания», а «ничтожество» — в заблуждениях и ошибках, невозможности познать полноту абсолютной истины. Словом, «величие» и «ничтожество» настолько «органически переплетены» в человеке, что представляют какой-то «таинственный парадокс» самой его сущности: «величие человека настолько очевидно, что вытекает из его ничтожества», и, наоборот, «всяческое ничтожество человека само доказывает его величие. Это ничтожество великого сеньора. Ничтожество короля, лишенного трона» (5: 513, fr. 117, 116). «Тайна человеческого существа» не подвластна ни науке, ни светской философии: лишь в христианской религии Паскаль нашел ключ к ее разгадке: первородный грех в корне повредил изначальное совершенство, т. е. величие человека, данное Богом, и бросил его в «пучину ничтожества», отчего оба начала в нем пребывают в вечном противоборстве. Он прекрасно понимает, что подобное объяснение есть «скандал для разума», но без «тайны первородного греха» человек еще более непонятен, чем эта «тайна» непонятна человеку. «Удел человеческий» — суета, забота, тревога, непостоянство, страдания душевные и физические — порождают «трагическую диалектику» его бытия как индивидуального, так и социального. В обществе правит сила, а не разум, господствуют войны («наихудшее из зол»), а не гражданский мир («наибольшее из благ»). Среди социальных бед и зол Паскаль мечтает об «империи разума», «просвещенном абсолютизме» в противовес «империи власти», насилия и несправедливости. Трагизм человеческой жизни, невозможность достичь мира и счастья в этом мире заставляют его искать Высшее благо не в каких-то преходящих земных благах, а в Боге, абсолютном объекте любви, источнике утешения и спасения.

Учение о Боге. Все «тупики» и парадоксы философии Паскаля «сходятся» в его религиозной доктрине и получают в ней свое абсолютное решение. Только христианская религия, убежден он, хорошо объясняет противоречия, антиномии и загадки человеческого существа, потому она является единственной подлинной религией: «Истинные природа человека, его благо, добродетель, равно как истинная религия, неразрывны между собой и познаются лишь в единстве» (5: 548, fr. 393). Он сводит «тайну антропологии» к «тайне теологии», и его религиозное объяснение человека оборачивается антропологическим и психологическим обоснованием религии. Паскаль — в противовес Декарту и всем деистам — исповедует не «религию разума», а «религию сердца»: «Сердце чувствует Бога, а не разум. Вот что такое вера» (5: 552, fr. 424), ибо в равной мере непостижимо разумом, что Бог есть и что Его нет. Разум, согласно Паскалю, — это «внешняя инстанция» в человеке, не затрагивающая его «глубинной сущности». На уровне разума вера неустойчива и поверхностна, как бы «скользит по душе», едва ее касаясь, колеблется в зависимости от силы или «тяжести» аргументов «pro и contra». Отсюда из трех путей к вере — разум, привычка и «вдохновение» — разум он считает самым ненадежным, когда он определяет исходную позицию. Между тем он может играть лишь «вторичную роль», когда вера уже есть как факт. Тончайшая психология веры покоится не на принудительной рациональной ясности, в на «таинстве свободного и абсолютного избрания человеком Бога». «Таинство веры», как и «таинство любви», — дар Божий: в том и другом случае «браки совершают-

ся на небесах», по «вдохновению Божьему». И любая «внешняя инквизиция» здесь бессильна, в том числе и «инквизиция разума». Всякая агитация за или против религиозной веры, агитация личная или социальная совершенно бессмысленна и даже безнравственна, как и «агитация за или против любви». Есть своеобразная «антиномия веры и доказательств»: чем больше этих последних, тем меньше веры, и чем больше веры — тем меньше требуется доказательств. Впоследствии Г. Марсель скажет, что доказательства есть «скандал для веры». В этом свете понятно одно парадоксальное мнение верующего Паскаля: «Атеизм есть признак (*marque*) силы ума, но только до определенной степени» (5: 522, fr. 157). Издатели из Пор-Рояля не поняли «своего святого» и исправили *marque* на *manque* (недостаток), всего-то одну букву изменили и получили «удобный им смысл»: «Атеизм есть недостаток ума...» — а этого Паскаль не говорил, ибо считал, что все аргументы атеистов против Бога правильны, но «вывод их неверен», потому что аргументы здесь «ни при чем».

Все рационалистические варианты религии (в духе деизма, «религии первотолчка»), всякая теология как рационализированное богословие отвергаются Паскалем с точки зрения «антиномии веры и разума». Он пронизательно увидел антихристианскую сущность деизма, отметив в «Мыслях»: «Деизм столь же далек от христианской религии, как и атеизм, который ей совершенно противоположен» (5: 557, fr. 449). Несмотря на все «христианнейшие оговорки» Декарта, он считает его деистом и обнажает антирелигиозный подтекст его философии, в которой «культ разума» царит над «культом религии»: «Не могу простить Декарту стремления отделаться от Бога во всей своей философии, но он не смог обойтись без Него, прибегнув к Божественному первошелчку для приведения мира в движение, после чего Бог ему больше не нужен» (5: 640, fr. 1001). Паскаль резюмирует свое понимание Бога известной «дихотомией» в «Мемориале»: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не Бог философов и ученых, творец геометрических истин» (5: 618, fr. 913). «Личный Бог» постигается только путями, указанными Евангелием. Идея «личного Бога» у Паскаля имеет несколько смысловых оттенков: 1) это не трансцендентный Абсолют, «великое, могущественное и вечное существо», перед которым трепещут и благоговеют, а экзистенциальный Бог-спаситель, т. е. Иисус Христос; 2) «личный Бог» — учитель человечества, нравственный идеал, следовать которому — личный долг христианина; 3) в общении с Богом человек — не «тварь дрожащая», а самостоятельная личность, воля которой взаимодействует с волей Бога: «Тот, Кто нас создал без нас, не может нас спасти без нас», — лейтмотив «Сочинений о благодати»; 4) такой Бог постигается уникально-личностным путем через «вдохновение»; 5) внешний культ отступает на второй план перед «сердечной привязанностью» к Богу. Бог благоволит не к храмам, а к чистому и кроткому сердцу христианина. Паскаль бичует «внешнюю веру» в духе религии иезуитов, не затрагивающую «внутреннего человека» и сосредоточенную на обрядовой атрибутике веры (см. «Письма к провинциалу»).

Психологическая пронизательность в трактовке феномена веры, акцент на духовной свободе человека обусловили веротерпимость Паскаля, не допускавшего ни ненависти, ни неприязни по отношению к иноверцам и атеистам, выступавшего против практики насилия в вопросах веры (крестовые походы, преследование инакомыслящих, инквизиция, «охота за ведьмами» и т. д.). Он ссылаясь при этом на Евангелия, в которых «нет ни одного грубого слова против врагов и мучителей Иисуса Христа» (5: 603, fr. 812). Вот кредо гуманной позиции Паскаля: «Бог, с кротостью всем управляющий, вменяет религию уму

доводами, а сердцу — через Благодать, но желание внедрить религию в ум и сердце силой и угрозами значит внушать не религию, а ужас. Скорее террор, чем религия» (5: 523, fr. 172). Он выделяет четыре группы людей по их отношению к религии. К первой группе он относит тех, кто нашел Бога и преданно служит ему, они поистине счастливы. Ко второй — тех, кто ищет Бога, но еще не обрел Его, они несчастны, но не безнадежны. К третьей — атеистов, принципиально не верящих в Бога и бессмертие души, они безнадежны и несчастны. Наконец, к четвертой — тех, кто равнодушен к религии и живет «одним днем», они «безумны» и тоже несчастны. Паскаль жалеет всех этих «несчастных», ибо они уже наказаны самим фактом своего неверия.

Имманентистский экзистенциальный характер религии Паскаля превращает задуманную им «Апологию...» в самопротиворечивую процедуру: если вера нуждается в обосновании и защите — значит, она под угрозой — возникает парадокс «Апологии...», который чувствовал и сам Паскаль. «Путь разума» с его логикой и аргументами не может привести к истинной вере, но может служить вспомогательной цели: смутить покой неверующих, «взрыхлить почву» для появления интереса к вопросам веры и т. д., лишь бы разум не превышал границ своей компетентности. Напрасно Вольтер — вечный идейный враг Паскаля — «издевался» над его знаменитым «аргументом-пари», считая его и «ребяческим», и несерьезным, не соответствующим важности предмета. Этот аргумент, конечно же, не может привести к вере, но вполне способен «расшатать» позицию неверующего: если в «заклад» ставится конечная и несчастная земная жизнь, то можно «выиграть» бесконечность счастливой жизни с Богом, а в случае «проигрыша» — ничего не потерять. Кроме того, считает Паскаль, разум спасает человека от «суеверия», которое противопоставляет веру разуму и представляет религию в «абсурдном и смешном свете», тогда как она должна быть «здравой и понятной». Существует мнение, будто Паскаль как ученый, «страдал бездоказательностью веры» и написал «Апологию...» для самого себя (см. 7: 286). Но у него весьма продуманная позиция, в которой «всеу» определено свое место. У Паскаля свой «особый путь» в религию, хотя он формально через Пор-Рояль принадлежал к янсенистскому течению в католицизме, осужденному Ватиканом как «ересь».

Мир мыслей Паскаля оказал огромное влияние на всю последующую культуру. Лев Толстой относил его к «учителям человечества» и называл «философом-пророком, прозревающим истину через головы веков». Паскаль предвосхитил ряд идей Лейбница, П. Бейля, Руссо, Гельвеция, Канта, Шопенгауэра, Шелера и мн. др. Экзистенциалисты возводят к Паскалю свою философию. Особенно близка его «метафизика и религия сердца» русской культуре. Флоренский находил у Паскаля «какое-то особое сродство с православием».

Литература

1. Паскаль Б. Мысли / Пер. Ю.А. Гинзбург. М., 1995.
2. Паскаль Б. О геометрическом уме и об искусстве убеждать // Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. Приложения. М., 1994.
3. Паскаль Б. Разговор с де Саси об Эпиктете и Монтене // Там же.
4. Паскаль Б. Письма к провинциалу. СПб., 1898.
5. Pascal B. Oeuvres complètes [par L. Lafuma]. P., 1963.
6. Стрельцова Г.Я. Паскаль (Мыслители прошлого). М., 1979.
7. Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.

Бенедикт (Барух) Спиноза — один из крупнейших представителей рационализма. Он родился в Амстердаме в еврейской семье в 1632 г. Получил религиозное образование под руководством раввинов. После смерти отца некоторое время вел доставшиеся ему торговые дела, не проявив к этим занятиям слишком большого интереса. Не изъявил он желания и стать раввином. Благодаря Ван ден Эндену, обучавшему его латинскому языку, Спиноза приобрел знакомства в среде ученых-христиан (Мейер, Ольденбург и др.). Образ жизни Спинозы вызвал у руководителей общины подозрения в том, что он проявляет недостаточное почтение к религии и обычаям предков. В 1656 г. они подвергли Спинозу «великому отлучению», он был оставлен своими родственниками. Вынужденный покинуть Амстердам, Спиноза длительное время жил в небольших поселениях (Рейнбург, Ворбург), позднее переехал в Гаагу. Средства к существованию он добывал себе шлифовкой оптических стекол. Ограничиваясь минимальными потребностями, он посвятил свою жизнь философским исследованиям. При этом Спиноза продолжал поддерживать связь со своими учеными друзьями (большей частью посредством переписки). Спиноза отверг предложенную ему должность профессора философии Гейдельбергского университета, полагая, что обещанная ему свобода изложения взглядов вряд ли окажется полной. На мировоззрение Спинозы определенное влияние оказали идеи Декарта и Гоббса (что, конечно же, не уменьшает оригинальности его собственной философской системы). При жизни он опубликовал под своим именем только одно произведение — «Основы философии Декарта» (1663). Изданный им анонимно «Богословско-политический трактат» (1670) вызвал обширную полемику, зачастую сопровождавшуюся обвинениями в атеизме. В 1674 г. эта книга оказалась в числе запрещенных голландскими властями (вместе с «Левифаном» Гоббса). Основное философское сочинение Спинозы — «Этика» (закончена в 1675). Она была опубликована друзьями Спинозы в составе сборника его «Посмертных сочинений» (1677) (Спиноза умер в 1677 г.). В «Этике» изложены основные части его философской системы: онтология, гносеология, антропология, этика. В этом произведении Спиноза использует рационалистический «геометрический метод» изложения: он начинает с определений и аксиом, переходит к теоремам и их доказательствам, снабжая их пояснениями (схолиями) и вспомогательными теоремами (леммами).

Теория бытия. Спиноза — крупнейший представитель пантеизма. Согласно его учению, Бог — единственная имеющаяся в мире субстанция. «Кроме Бога, никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема» (1: 1, 263). Субстанцию он определяет как «то, что существует само в себе и представляется само через себя» (1: 1, 253). Субстанция — «причина самой себя». Обосновывая тезис о бытии Бога, он использует онтологическое дока-

зательство. «Существование Бога следует самым ясным и несомненным образом из самой идеи о нем» (1: 2, 463). Идея Бога — это идея существа абсолютно совершенного. Но «совершенство не уничтожает существования вещи, а скорее полагает его» (1: 1, 261 — 262). Под Богом понимается существо абсолютно бесконечное, которое в силу этой бесконечности должно содержать способность существования. В «Переписке» Спиноза подчеркивал, что из определения вещи вывести ее бытие можно применительно только к одному объекту — Богу (ведь только он абсолютно бесконечен и совершенен).

Сущностными характеристиками субстанции являются ее атрибуты. Согласно определению Спинозы, атрибут — «то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность» (1: 1, 253). Божественная субстанция обладает бесконечным количеством атрибутов. Чем больше реальности присуще объекту, тем большее количество атрибутов ему может быть приписано (1: 2, 360). Бог же, как абсолютно бесконечное существо, обладает наивысшей степенью реальности, поэтому ему должны быть свойственны бесчисленные атрибуты. Атрибуты, будучи реально различными, не могут ограничивать друг друга. Познаются атрибуты также независимо друг от друга. Каждый из них выражает в каком-то определенном аспекте бесконечную сущность Бога. Обосновывая онтологический монизм, Спиноза ссылается именно на бесконечное количество атрибутов Бога. Если бы в мире присутствовала какая-нибудь другая субстанция, отличная от Бога, она должна была бы характеризоваться одним из тех атрибутов, которые раскрывают божественную сущность (ведь в Боге находятся бесчисленные, а значит — все способные существовать атрибуты). Следовательно, такая субстанция совпадала бы с Богом. Кроме того, тезис о Боге как единственной субстанции, подтверждается еще и тем, что «одна субстанция не может производиться другой субстанцией» (1: 1, 256). Отрицая существование сотворенных субстанций, Спиноза указывает на то, что наличие подобных сущностей противоречит самому определению субстанции (которая ведь является самодостаточным, существующим благодаря самому себе бытием). Но если нет сотворенных субстанций, остается согласиться, что реально существует только одна несотворенная, т. е. Бог.

Согласно учению Спинозы, среди всех бесконечных атрибутов Бога человеку известны только два: протяжение и мышление. Он обосновывает данное положение ссылкой на то, что человек имеет дело только с такими объектами, которым свойственны либо протяжение, либо мышление. Таким образом, две картезианские субстанции в рамках философии Спинозы превращаются в атрибуты одной-единственной. По его мнению, то, что называли мыслящей и протяженной субстанциями, на самом деле — одна и та же вещь, только рассматриваемая с точки зрения разных ее атрибутов. Выдвигая пантеистическую формулу «Бог, или природа» (1: 1, 394), Спиноза специально подчеркивает (как в «Богословско-политическом трактате», так и в своей «Переписке»), что природу не следует полностью отождествлять с материей, понимать ее как телесную «массу» (ведь помимо протяжения она обладает и другими атрибутами).

По мнению автора «Этики», божественная субстанция (или природа) по своей сущности бесконечна, неделима, вечна, неизменна, свободна и вместе с тем необходима. Неделимость субстанции доказывается от противного: если бы она была делима, тогда части, на которые она разделилась бы, либо сохранили ее сущность, либо нет. Оба предположения ведут к противоречию:

в первом случае получается несколько субстанций с одним и тем же атрибутом, что невозможно; во втором — выходит, что субстанция, утрачивая свою сущность, уничтожается (это также невозможно). Вечность субстанции напрямую связана с ее несотворенностью и отсутствием внешних причин, способных ее разрушить. Неизменность субстанции связана с тем, что ее сущность, выражающаяся в бесчисленных атрибутах, не может подвергаться каким-либо превращениям (иначе она перестанет быть сущностью). Божественной субстанции присуща свобода, так как вне ее нет ничего такого, что вынуждало бы ее к каким-либо действиям. Правда, следует отметить, что Спиноза защищает своеобразную трактовку свободы, определяя ее через необходимость. «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» (1: 1, 253 — 254).

Свободе противоположно принуждение — когда вещь оказывается несамодостаточной, зависимой в своих действиях от чего-то иного. Поэтому свобода Бога не означает произвола в его действиях. Субстанция вовсе не похожа на человека, подверженного страстям. Свобода Бога означает, что он действует (как и существует) по одной только необходимости своей природы. Поскольку же Бог — единственная субстанция, то отсюда следует, что «в природе вещей нет ничего случайного», а «случайной... какая-либо вещь называется единственно по несовершенству нашего знания» (1: 1, 276, 279). Предположение о том, что существование и действия Бога не носят необходимого характера, ведет к противоречию: в таком случае нужно признать, что возможен иной порядок вещей, чем уже имеющийся, т. е. возможна иная природа Бога, или — какая-то другая субстанция, помимо единственно существующей. Отстаивая идею необходимости всего происходящего в природе, Спиноза отвергает телеологию: «Природа не предназначает для себя никаких целей и... все конечные причины составляют только человеческие вымыслы» (1: 1, 284). Бог — всесовершенное существо, если бы он руководствовался какими-то внешними целями, тогда он испытывал бы в чем-то недостаток, т. е. не был бы Богом. Учение о конечных целях — «предрассудок», возникший вследствие того, что люди пытались судить о Боге, руководствуясь своим воображением и приписывая ему мотивы поведения, напоминающие человеческие. Бог же, по мнению Спинозы, имеет мало сходного с человеком и даже если приписывать ему ум и волю, то нужно признать, что они так же мало похожи на человеческие качества, как созвездие Пса на обычную собаку.

Согласно учению Спинозы, «отдельные вещи составляют не что иное, как состояния или модусы атрибутов Бога» (1: 1, 274). Модус он определяет как «то, что существует в другом и представляется через это другое» (1: 1, 253). Модусы выступают проявлениями субстанции. Поскольку субстанция обладает бесчисленным количеством атрибутов, отсюда следует, что отдельных вещей (модусов) бесконечно много. При этом Спиноза полагал, что имеются два бесконечных модуса: а) движение, выступающее связующим звеном между атрибутом протяжения и материальными предметами, б) бесконечный интеллект, являющийся связующим звеном между атрибутом мышления и духовными объектами. Прочие модусы (отдельные вещи) конечны и ограничены в своем существовании. Все модусы вытекают из необходимости божественной природы. Спинозу часто упрекали за то, что он не счел возможным рассматривать движение в качестве особого атрибута субстанции. Но в этом вопросе он был вполне последователен: в письме к Ольденбургу он

пояснял, что движение нельзя мыслить без протяжения, а ведь атрибуты должны быть доступны познанию совершенно независимо друг от друга. Различая «природу порождающую» и «природу порожденную», Спиноза под первой понимал Бога, рассматриваемого в качестве субстанции, а под второй — «все модусы атрибутов Бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в Боге» (1: 1, 276). Причем порождение — вовсе не творение из ничего: «невозможно... чтобы из ничего произошло что-либо» (1: 1, 409). В «Переписке» Спиноза (рассуждая о человеческих телах) говорит, что порождение предполагает наличие объекта и раньше (т. е. прежде того, что люди считают рождением), только в другой форме. Весьма существенно то обстоятельство, что в системе Спинозы «Бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне» (1: 1, 270).

Теория познания. В своей гносеологии Спиноза выступил приверженцем рационализма. Познание сущности различных объектов достигается посредством разума, чувственный же «опыт не учит никаким сущностям вещей» (1: 2, 361). Опыт не может раскрыть природу субстанции, она постигается только посредством разума. Тем не менее познавательный процесс не может обходиться без опыта: с его помощью мы узнаем о существовании отдельных модусов. Спиноза считал мир познаваемым: это убеждение нашло свое выражение в его классической формуле: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» (1: 1, 293). Обосновывая данное положение, он ссылается на единство мировой субстанции: каким бы атрибутом (мышления или протяжения) ни выражать ее, порядок причин будет одним и тем же.

Автор «Этики» выделяет три ступени познания. Первая — чувственное познание, которое он именует также «мнением» и «воображением». Спиноза подразделяет его на два вида: а) познание «через беспорядочный опыт», когда отдельные вещи «воспроизводятся» чувствами, причем чувства осуществляют это «искаженно» и «смутно»; б) Познание «из знаков»: когда благодаря чтению или услышанному знакомому слову человек вспоминает о каких-либо предметах, притом в такой форме, которая соответствует способу, которым он впервые воспринял их. Вторая ступень познания — рассудок. На этом уровне человек образует общие понятия и «адекватные идеи о свойствах вещей». Наконец, третья ступень — интуитивное познание (речь идет об интеллектуальной интуиции). Это высший уровень познания. Интуитивное познание «ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей» (1: 1, 321). Исчерпывающее понимание природы какой-либо вещи возможно только в том случае, когда она рассматривается в подлинной перспективе — как одно из проявлений божественной субстанции. Поэтому высший уровень познания вещей подразумевает познание Бога. Интуитивное познание — это постижение разумом вещей «с точки зрения вечности». Спиноза говорит о том, что человек может представлять вещи двумя совершенно различными способами. Обычный путь состоит в том, что вещи рассматриваются как отдельно существующие в определенном месте и времени. Другой, более глубокий способ видения реальности заключается в том, что вещи рассматриваются как находящиеся в Боге и вытекающие из необходимости его природы (это и есть — познание «под формой вечности»). Постигая предметы «под формой вечности», разум трактует их не как случайные, а как необходимые. Ведь необходимость вещей — следствие необходимости божественной природы. Поэтому третий род познания — это познание «под формой необходи-

мости». Адекватная идея любой единичной вещи включает в себе представление об одном из божественных атрибутов, помимо такого представления вещь не может быть по-настоящему познана. Посредством третьего рода познания разум, таким образом, представляет предметы «через сущность Бога».

Истинная идея, по мнению автора «Этики», такова, что она согласуется со своим объектом. Истинная идея ясна и отчетлива. Человек, имеющий истинную идею, познает ту или иную вещь «наилучшим образом» и не может сомневаться в этом. Истинная идея всегда достоверна. «Как свет обнаруживает и самого себя, и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя, и лжи» (1: 1, 322 – 323). Идеи, вытекающие из истинных идей, также всегда будут истинными. Причем ясные и отчетливые идеи человека «так же истинны, как идеи Бога». Ложные идеи неадекватны; ложность заключается в «недостатке познания». Ложность не может быть чем-то положительным, так как в противном случае она должна была бы составлять особый модус божественной субстанции. Ложность — это неполнота познания; ложные идеи в отличие от истинных носят «искаженный» и «смутный» характер. «Единственная причина» ложности — чувственное познание. Рассудочное и интуитивное познание всегда истинно. Полемизуя с Декартом, Спиноза утверждал, что воля не может быть причиной человеческих заблуждений.

Возникновение универсальных (всеобщих) понятий Спиноза связывает с деятельностью «воображения» (т. е. с чувственным познанием). Воспринимая в большом количестве образы в чем-то подобных между собой вещей, воображение не может уловить ни их точного количества, ни их отличительные признаки, фиксируя лишь некоторое их сходство. Это сходство и лежит в основе универсальных понятий; причем понятия эти у людей неодинаковы, каждый вкладывает в них особый смысл, сообразуясь с собственным опытом и воспоминаниями. Универсальные понятия, в силу особенностей их происхождения, неизбежно должны были вызывать пустые споры в среде философов (представителей схоластики); с помощью таких понятий нелепо рассчитывать на истинное познание природы, «универсальные образы» вещей совершенно недостаточны для этой цели.

Учение о человеке. По мнению Спинозы, «сущность человека составляют известные модификации (модусы) атрибутов Бога» (1: 1, 296). Это модусы атрибутов мышления и протяжения. Поэтому Спиноза говорит также о том, что человек «состоит» из души и тела. Модусы мышления — разум, желание, любовь и т. д. Модусы протяжения довольно многочисленны: «тело человеческое слагается из очень многих индивидуумов (различной природы), из которых каждый весьма сложен» (1: 1, 304). При этом автор «Этики» подчеркивает, что душа и тело реально составляют одну и ту же вещь, которая может быть представлена то под атрибутом мышления, то под атрибутом протяжения. Поскольку различные атрибуты божественной субстанции не могут ограничивать друг друга, отсюда следует, что «ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою» (1: 1, 337). В своей «Переписке» Спиноза говорит о том, что ошибочно считать мышление «телесным процессом». Душа и тело не могут взаимодействовать друг на друга; и все-таки имеется взаимное соответствие состояний тела состояниям души. Этот параллелизм душевных и телесных изменений объясняется тем, что оба атрибута по-разному выражают один и тот же порядок, относятся к одной и той же вещи.

Спиноза говорил о том, что в человеческой душе не может быть абсолютно свободной воли. Иллюзия такой свободы возникает у людей потому, что они осознают свои желания, но не умеют точно устанавливать их причины. Важно отметить, что, определяя волю как способность утверждения и отрицания, Спиноза напрямую отождествляет ее с разумом (1: 1, 328), фактически растворяя волю в разуме.

Гибель тела, согласно автору «Этики», не приводит к полному уничтожению души. Вечная часть души — разум. Именно к этой части души относится ясное и отчетливое знание, приобретенное человеком. Преходящая часть души — воображение и память. Поэтому «душа может воображать и вспоминать о вещах прошедших, только пока продолжает существовать ее тело» (1:1, 466). Смерть тем меньше «приносит вреда», чем обширнее ясное и отчетливое познание, приобретенное душой. По сравнению с вечной частью души преходящая часть «не будет иметь никакого значения». Легко заметить, что фактически в системе Спинозы значительная часть тех характеристик, которые люди привыкли связывать с представлениями об индивидуальности, не относится к вечному существованию души.

Этика. В рамках этики Спинозы основное внимание уделено исследованию аффектов. «Аффект, называемый страстью души, есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим» (1: 1, 391). Аффекты — это «возбуждения души», они могут смешиваться друг с другом всевозможными способами, поэтому их количество «невозможно определить никаким числом». Спиноза выделяет три основных аффекта, от которых производны все остальные: это — желание, удовольствие, неудовольствие. Желание он определяет как влечение, сопровождающееся его осознанием. Удовольствие (или радость) — такое состояние души, благодаря которому она переходит «к большему совершенству». Неудовольствие (печаль) — состояние души, благодаря которому она переходит «к меньшему совершенству». Один и тот же объект может вызывать у разных людей различные аффекты; даже один и тот же человек, в зависимости от времени, может испытывать в отношении того или иного предмета противоположные аффекты. Именно с аффектами автор «Этики» связывает человеческие могущество и бессилие. Он именует «рабством» бессилие людей по отношению к аффектам: подчиненный аффектам человек «уже не владеет собой». Могущество души заключается в ее способности ограничивать власть аффектов. Этот путь ведет человека к свободе.

Добродетель, согласно учению Спинозы, состоит в действии по законам своей природы (при этом не следует забывать, что человек включен в общий необходимый порядок сущего и не является привилегированным, изолированным от мира существом). Добро и зло, полагает он, не находятся в вещах самих по себе. Добро и зло — модусы мышления, они возникают в результате сравнения вещей. Добром люди считают то, что для них полезно, злом — все, что препятствует добру. Важнейшая польза для человека заключается в том, чтобы сохранять свое существование. Действуя по законам своей природы, каждый стремится к собственной пользе, т. е. к сохранению существования. Отсюда следует, что «стремление к самосохранению есть первое и единственное основание добродетели» (1: 1, 410). Но самосохранение, как и любое действие, невозможно без познания. По-

этому нет добродетели без познания. Высшее познание, доступное человеку, — познание абсолютно бесконечного существа, т. е. Бога. Истинное познание вещей означает рассмотрение их в качестве модусов бесконечных атрибутов Бога. Следовательно, «высшее благо для души есть познание Бога» (1: 1, 412).

С познанием Бога Спиноза связывает умение ограничивать влияние аффектов. Все могущество души, считает он, определяется ее познавательной способностью. Истинное познание позволяет человеку обуздать силу аффектов. Автор «Этики» признает, что власть человека в отношении аффектов велика, но не безусловна. Человек не в состоянии полностью освободиться от аффектов, но может добиться уменьшения влияния их на его душу. Чем лучше человек понимает природу аффекта, тем меньше страдает от него. Постигание же природы аффекта тем полнее, чем лучше человек осознает необходимость всех происходящих с ним событий. Подобное осознание приходит только благодаря третьему роду познания — интуитивному. Понимая сцепление причин, производящих аффекты, душа испытывает меньше волнений по их поводу. Постигание вещей под формой вечности, рассмотрение их в качестве модусов вечной субстанции делает человека свободным. В духе стоической философии Спиноза говорит о том, что мудрый человек спокойно переносит все происходящее с ним, руководствуясь мыслью о необходимой цепи событий. Человек — часть природы, подчиненный ее порядку, и не в его власти изменить этот порядок. Люди легко успокаиваются, если понимают, что не в их силах было сохранить ту или иную утраченную вещь. Подлинная свобода как раз и состоит в душевном спокойствии. Таким образом, свобода предполагает познание необходимости.

Этика Спинозы тесно связана с его онтологией и гносеологией. В его системе высшая добродетель немыслима без интуитивного познания субстанции. Более того, на его взгляд, добродетель как раз и находит свое законченное выражение в этом интуитивном познании: «высшее стремление души и высшая ее добродетель состоят в познании вещей по третьему роду познания» (1: 1, 468). Познавать Бога — значит следовать законам своей природы. Совершенствование интуитивного познания развивает интеллектуальную любовь к Богу. Это — вечная любовь, притом она (в рамках пантеистического мировоззрения) оказывается любовью Бога к самому себе. Интуитивное познание может возникать благодаря рассудку (познание второго рода), но не может вытекать из чувств (познание первого рода). Интуитивное познание приносит человеку высшее удовольствие, так как с его помощью человек переходит к высшему душевному совершенству. В своей главной работе Спиноза напрямую отождествляет добродетель и счастье (или блаженство). Его этический идеал — мудрец, достигший счастья благодаря познанию. «Блаженство есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие созерцательного (интуитивного) познания Бога» (1: 1, 445). Этический идеал Спинозы неразрывно соединяет добродетель, счастье, познание, свободу. Подлинное счастье (которое Спиноза именует также «спасением») весьма редко и по-настоящему доступно лишь мудрецу. Мудрому человеку, обладающему властью над аффектами, свойственно истинное спокойствие души: «мудрый как таковой едва ли подвергается какому-либо душевному волнению» (1: 1, 478). Есть и другой признак мудрости: «Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни» (1: 1, 440).

Социально-политические взгляды. Спиноза разделял теорию общественного договора. Государство установлено соглашением людей. Естественное право человека настолько же обширно, насколько и его сила. В естественном состоянии каждый заботится только о собственной пользе, отсутствуют общепризнанные нормы добра и зла, поэтому нет понятия преступления, также нет ни закона, ни собственности. Гражданское состояние возникает при появлении верховной власти. Цель гражданского состояния — мир и безопасность людей. В естественном состоянии люди руководствуются вовсе не разумом, а аффектами. Нуждаясь во взаимной помощи, они постоянно вступают в конфликты. Государство призвано освободить людей от постоянного страха. «Для того чтобы люди могли жить согласно и служить друг другу на помощь, необходимо, чтобы они поступились своим естественным правом и обязались друг другу не делать ничего, что может служить во вред другому» (1: 1, 421). Люди заключают договор (не важно, «молчаливо» или «выраженно»), доверяя верховной власти право устанавливать законы и «предписывать общий образ жизни». Гражданское состояние, подчеркивает Спиноза, устанавливается «естественным образом» людьми, стремящимися избежать «общих бед». Он выделяет три формы правления: монархию, аристократию, демократию. К существующим формам монархического государственного устройства он настроен критически: «высшая тайна монархического правления и величайший его интерес заключается в том, чтобы держать людей в обмане», «перенесение всей власти на одного — в интересах рабства, но не мира» (1: 2, 9, 273). В то же время он говорит об основных принципах «наилучшей» монархии (такое правление возможно, но его пока еще не было): глава государства не должен обладать абсолютной властью, его следует ограничить «незыблемыми» законами, которые он не вправе отменить; монарх должен иметь многочисленный выборный совет, который помогал бы ему, а при необходимости даже и заменял его. Аристократическое правление Спиноза связывает с наличием верховной власти в руках определенной группы лиц, составляющих особый совет. Он предлагает два обстоятельно развитых варианта устройства «устойчивой» аристократии (в одном случае верховная власть пребывает только в столице государства, в другом — «сосредоточена во многих городах»). Спиноза подробно говорит о порядке избрания и функционирования совета патрициев, о деятельности сената (орган, подчиненный верховному совету государства) и суда. Наконец, при демократии верховная власть «лежит на собрании, составляющемся из всего народа» (1: 2, 257). Демократическое государство «наиболее естественно и наиболее приближается к свободе, которую природа предоставляет каждому, ибо в нем каждый переносит свое естественное право не на другого, лишив себя на будущее право голоса, но на большую часть всего общества, единицу которого он составляет. И на этом основании все пребывают равными, как прежде — в естественном состоянии» (1: 2, 182). Спиноза настаивал на том, что в свободном государстве каждый человек должен иметь право думать и говорить все, что считает нужным (определенным запретам должны быть подчинены действия людей, но не их мнения). На его взгляд, философия не должна находиться в подчинении у религиозной веры, их области совершенно различны: «Писание... с философией ничего общего не имеет» (1: 2, 12). Вера предписывает людям правила нравственного поведения, но не раскрывает ни природу Бога, ни устройство мироздания. Цель философии — исследование ис-

тины средствами разума, цель религиозной веры — «только повиновение и благочестие».

Идеи Спинозы повлияли на взгляды Лессинга, Гете, Эдельмана, Гердера, Шеллинга, Гегеля. Определенные аспекты его творчества оказали воздействие на воззрения представителей просветительской философии.

Литература

1. *Спиноза Б.* Сочинения. Т. 1 – 2. СПб., 1999.
2. *Spinoza B.* Opera. Bd. I – IV. Heidelberg, 1925.
3. *Соколов В.В.* Спиноза. М., 1977.
4. *Фишер К.* Спиноза, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1906.
5. *Brunschvieg L.* Spinoza et ses contemporains. P., 1951.
6. *Camerer T.* Die Lehre Spinoza's. Stuttgart, 1914.
7. *Gebhardt C.* Spinoza. Lpz., 1932.
8. *Meinsma K.* Spinoza und sein Kreis. B., 1909.
9. *Spinoza Dictionary.* N. Y., 1951.
10. *Wolfson H. A.* The Philosophy of Spinoza. V. 1 – 2. Cambridge (Mass.), 1948.

Никола Мальбранш — наиболее значительный среди всех последователей Декарта; он выступил систематизатором и крупнейшим теоретиком окказионализма. Отправной точкой в развитии окказионализма (от лат. *occasio* — случай, повод) послужила проблема соотношения души и тела. Решение этой проблемы, предложенное Декартом, не удовлетворяло даже многих его последователей, представлялось им недостаточно убедительным. Сторонники окказионализма придерживались мнения о невозможности естественного взаимодействия между телесной и духовной субстанциями. При этом взаимосвязь между душой и телом они объясняли божественным вмешательством.

Мальбранш родился в Париже в 1638 г. в многодетной дворянской семье. Он рос крайне болезненным ребенком, что повлияло на решение родителей предоставить ему домашнее образование. Замкнутый домашний образ жизни, почти полная изоляция от сверстников, воспитание в религиозном духе — все это в немалой степени способствовало возникновению склонности к уединенным размышлениям, наложившей свой отпечаток на весь последующий жизненный путь Мальбранша. К шестнадцати годам здоровье Никола несколько поправилось — ровно настолько, что родители сочли возможным направить его для продолжения образования в один из вновь открытых больших collèges Парижа. В 1656 г. он приступил к изучению теологии в Сорбонне (обучение продолжалось три года). В 1659 г. он вступает в религиозную конгрегацию Оратория Иисуса, а в 1664 г. принимает сан священника. Главные сочинения Мальбранша: «О разыскании истины» (1674 — 1675), «Христианские размышления» (1683), «Беседы о метафизике» (1688). Мальбранш умер в Париже в 1715 г.

Теория бытия. Вслед за Декартом Мальбранш выступает сторонником дуалистической онтологии. Все разновидности сотворенных существ являются модусами материи или духа. Кроме того, имеется Верховная сущность — бестелесная, мыслящая, несотворенная субстанция, т. е. Бог. Рассматривая «порядок метафизических вопросов» в работе «О разыскании истины», Мальбранш утверждает: «Первое, что мы познаем, это — существование нашей души» (1: 2, 369); причем «неопровержимые доказательства» наличия души — все акты человеческого мышления (поскольку все мыслящее существует — по крайней мере в момент мышления). Французский философ защищает онтологическое доказательство бытия Бога: «Если мыслят о Боге, он должен существовать. Иное существо, хотя и познается, может не существовать. Можно постигать его сущность без его существования, его идею без него самого. Но нельзя постигать сущность бесконечного без его существования» (3: 12, 53 — 54). Идея бесконечного осознается с помощью непосредственного созер-

цания, доступного каждому. Вместе с тем небытие созерцать невозможно, следовательно, идея бесконечного необходимо должна быть связана с определенным бесконечным бытием как своим прообразом. Этот прообраз и есть Бог. Отыскав удовлетворительное, по его мнению, решение проблемы бытия Бога, Мальбранш заявляет, что положение «Бог существует» — столь же достоверный метафизический принцип, как и положение «Я мыслю, следовательно, существую». Доказательство существования внешнего материального мира, согласно Мальбраншу, предполагает уже достигнутое знание о реальном бытии Бога. В этом смысле он говорит о том, что бытие Бога очевиднее существования мира. Но все же и наличие телесного мира бесспорно. Доказать его существование можно, если опираться на Божественное Откровение. Истинная вера учит людей тому, что Бог сотворил небо и землю. Кроме того, священные книги достаточно ясно свидетельствуют о том, что имеются тысячи различных сотворенных существ. Таким образом, именно свидетельство священных книг — неоспоримое доказательство существования материальных объектов.

Согласно Мальбраншу, сотворенные субстанции не могут взаимодействовать естественным образом, без вмешательства Божества (в этом вопросе он расходится с Декартом). Обоснование им данного положения заключается в попытке доказать два взаимосвязанных тезиса: а) тело не может действовать на дух, б) дух не может действовать на тело.

а) Материя не может действовать на дух, так как она протяженна, а все свойства протяженности сводятся к пространственным отношениям; пространственные же отношения никоим образом не могут влиять на нематериальный, непротяженный ум.

б) Дух не может действовать на тело, поскольку не существует необходимой связи между его волей и движениями тел. Например, желание человека взмахнуть рукою и движение руки — два явления, необходимую связь между которыми разум доказать не в состоянии. Мы вправе лишь заключить, что опыт говорит о совместном существовании этих двух событий (и не более). Кроме того, Мальбранш опирается на учение Августина о непрерывном творении. Если Бог непрерывно возобновляет мир, то он же и должен оставаться главной причиной движений сотворенных тел: «есть противоречие в том, что все ангелы и демоны, собранные вместе, могли бы поколебать соломинку. Так как ни одна сила, какой бы великой ее ни воображали, не может превзойти и даже сравняться с Божественной силой» (3: 12, 160).

Таким образом, вследствие качественного отличия субстанций связь между ними может существовать и быть поддерживаема лишь благодаря вмешательству Верховной сущности. По мнению Мальбранша, естественное взаимодействие невозможно не только между двумя сотворенными субстанциями, но также и между модусами одной и той же субстанции. Данное утверждение конкретизируется в виде двух тезисов: а) тело не может действовать на тело, б) дух не может действовать на дух. Аргументация французского мыслителя кратко может быть резюмирована следующим образом. А) Тело не может действовать на тело, так как это ясно из самой идеи тела. Данная идея не содержит ничего, что позволяло бы заключить о способности тел сообщать движение. Главным образом потому, что идея протяженности и идея движущей силы не соединены необходимой связью. Кроме того, из учения о продолжающемся творении также следует вывод о невозможности естественного взаимодействия между телами. Если творение непрерыв-

но, то разумно согласиться, что тела лишены внутренней активной силы (поскольку их бытие полностью определяется волей Создателя). Б) Сотворенный дух не может действовать на другие духи по той же самой причине (продолжающееся творение исключает такое влияние духов друг на друга, которое не имело бы своей опорой божественную волю). Итак, невозможность естественного взаимодействия между модусами одной и той же субстанции, по Мальбраншу, требует принятия учения о Божественной воле как высшем принципе всяких движений. Но хотя Бог и является высшим принципом любых изменений, отсюда вовсе не следует, что его воля — единственная причина всего происходящего в мире. Помимо общей истинной (или верховной производящей) причины существует бесконечное множество естественных или окказиональных причин. Окказиональная причина — только повод для проявления Божественной воли. Тем не менее, не будь этого повода, возможно, Божественная воля никогда не совершила бы то или иное определенное действие именно в той форме, в какой мы его наблюдаем. Частными или окказиональными причинами, по существу, могут выступать все модусы сотворенных субстанций (в зависимости от обстоятельств). Так, например, Солнце — окказиональная причина множества земных благ: плодородия почвы, существования животных видов и массы иных объектов, приносящих пользу человеку. Но само по себе Солнце не обладает особой внутренней силой. Оно — лишь часть материальной субстанции, оживляемая действием Божественной воли. Развивая окказионалистскую теорию причинности, Мальбранш поясняет, что тело и дух могут выступать как частные или естественные причины происходящих с человеком изменений. Причем движение руки, например, происходит потому, что Бог желает поднятия руки именно в тот момент, когда сам человек желает того же самого. В этой ситуации воля человека — окказиональная причина движения руки, подлинная же и общая причина этого — соответствующее Божественное повеление. Точно так же телесные движения могут быть окказиональной причиной изменений, наблюдаемых в душе человека.

Теория познания. Мальбранш выделяет четыре способа познания: 1) непосредственное, 2) через внутреннее чувство, 3) по аналогии, 4) опосредованное — через идеи. Эти способы познания соответствуют четырем типам объектов, присутствующим в мироздании: Бог; сотворенные духи (которые для всякого познающего субъекта подразделяются на два разряда — души других существ и свою собственную душу); материальные тела.

1) Непосредственно, по Мальбраншу, познается один только Бог. По мнению французского мыслителя, непосредственное познание может относиться к «умопостигаемым вещам», но не к материальным, лишенным активности и способности движения. Но среди умопостигаемых сущностей один лишь Бог может напрямую, непосредственно влиять на души. Поэтому Бог и является единственным объектом непосредственного знания. «Одного только Бога мы созерцаем непосредственно и прямо; Он один может просветить дух своею собственной сущностью» (1: 2, 29). Причем это познание Бога душой весьма несовершенно — в силу того, что душа как разновидность сотворенного бытия несоразмерна своей причине, она не может постичь всей совокупности Божественных совершенств.

2) С помощью внутреннего чувства человек, по Мальбраншу, постигает собственную душу. Познание этого рода весьма неполно и несовершенно. Полное знание о душе у человека присутствовало бы только в том случае, ес-

ли бы он обладал особой идеей души, из которой с необходимостью вытекали бы все ее свойства. Однако такой идеи у человека нет, он постигает душу и ее различные модификации посредством особых ощущений, которые всегда недостаточны.

3) Души других людей (а также «чистых духов») познаются по аналогии. Чужие души недоступны нашему внутреннему чувству, не познаются они нами и через их идеи, нет и непосредственного знания о них ввиду отсутствия прямого их действия на наше сознание. Единственно возможный способ их постижения базируется на перенесении на иные духи тех свойств, которые мы находим в самих себе. Конечно, этот способ познания основывается на предположении, что сущность сотворенных духов одинакова. Но это предположение, по Мальбраншу, трудно оспорить, так как оно, в свою очередь, выступает следствием другого тезиса: Бог управляет миром посредством неизменных законов.

4) Материальные объекты постигаются через «видение в Боге» их идей. Обосновывая это положение, Мальбранш ссылается на то, что в силу разнородности субстанций между материальными телами и непротяженными духами не может быть никакого естественного соотношения, никакой естественной связи, следовательно, также и никакого естественного познания душами тел. Вместе с тем он считает неоспоримым, что в Боге с необходимостью присутствуют идеи всех сотворенных им существ. Значит, познание душою идей возможно только путем созерцания их в Боге — разумеется, исключительно по той причине, что сам Бог желает их раскрыть людям. Во-вторых, идеи вещей, ясно и отчетливо усматриваемые разумом, необходимы и неизменны. Но неизменное может пребывать только в неизменной субстанции, т. е. в Боге. Следовательно, неизменные идеи мы видим в Боге. В-третьих, теория «видения вещей в Боге» обладает по сравнению с иными гносеологическими концепциями наибольшей религиозной ценностью, лучше всего согласуется с христианским вероучением, поскольку «ставит сотворенных духов в полную и величайшую зависимость от Бога» (1: 2, 21).

Мальбранш неоднократно повторяет в своих сочинениях, что «видение в Боге» не означает созерцания сущности Божества. Божественная сущность лишена несовершенств, она проста и неделима. В Боге нет последовательности и многообразия мыслей (это свойственно человеческому разуму), он созерцает все единым актом. Божественная субстанция не состоит из частей, она сущностно едина. Человеческая душа, познавая вещи в Боге, всегда сталкивается с множественностью, которая не может быть отнесена к свойствам Высшей причины. Конечно, можно предположить, что раз идеи находятся в Боге, то они должны каким-то образом отражать (или даже составлять) его сущность. Но Мальбранш вносит пояснения: «Божественная субстанция... вы ее не видите в ней самой, или соответственно тому, какова она есть. Вы ее видите только сообразно отношению, которое она имеет к материальным творениям» (3: 12, 51). Получается, что видение в Боге, хотя и дает возможность человеку соприкоснуться с высшей субстанцией, однако вовсе не позволяет достичь адекватного ее познания, так как в данном случае душа сталкивается лишь с одним из проявлений Верховной причины.

Человек может видеть вечные идеи только потому, что сам Бог желает их открыть; воля же Бога отличается незыблемым постоянством. В общем, «сам

Бог просвещает философов теми знаниями, которые неблагодарные люди называют естественными, хотя они ниспосылаются им свыше» (1: 2, 21).

Этика. Свое этическое учение Мальбранш подразделяет на две части: первая из них посвящена добродетели, вторая — нравственным обязанностям. Поскольку человек — разумное существо, то он тем добродетельнее, тем совершеннее, чем более приобщен к Божественному разуму, управляющему всем миром. Единственная добродетель, по мнению французского философа, состоит в повиновении Божественному закону или, что то же самое, в любви к высшему порядку, заключающему отношения совершенства. «Любовь к Порядку — не просто главная из моральных добродетелей, это единственная добродетель: это основная, фундаментальная, универсальная добродетель» (3: 11, 28). Обретение добродетели Мальбранш связывает с выполнением ряда условий. Человеку необходимо обладать определенными качествами (или «привычками») ума, без которых добродетель недоступна. Эти особые качества именуются французским мыслителем: 1) силой ума, 2) свободой ума и 3) послушанием. Сила, или могущество, ума состоит в умении поддерживать внимание, останавливать его на ясных и отчетливых идеях. Познание отношений совершенства, составляющих высший порядок, невозможно без внимательного рассмотрения ясных идей. «Без работы внимания... душа будет жить в ослеплении и беспорядке, так как естественно, вовсе нет другого пути, чтобы достичь света, который должен нас вести» (3: 11, 61). Свобода ума, по Мальбраншу, — такое качество, которое позволяет задерживать согласие или несогласие с некоторым положением, требующим дополнительного исследования. Свобода ума необходима, чтобы не принимать преждевременных решений в запутанных вопросах. Послушание Божественному закону — необходимое дополнение могущества и свободы ума. Ведь знания природы блага еще недостаточно, чтобы стать добродетельным, требуются еще готовность и стремление следовать ему. Нравственные обязанности французский философ подразделяет на три вида: 1) обязанности по отношению к Богу, 2) по отношению к другим людям, 3) по отношению к самому себе. Обязанности по отношению к Богу довольно многочисленны. К ним относятся: считать только Бога причиной нашего счастья; бояться одного только Бога; благодарить Бога за открытые им человеку знания и т. д. Нравственные обязанности по отношению к другим людям сводятся к трем основным: а) уважению, б) доброжелательству, в) почтению к властям и подчинению им. Нравственные обязанности по отношению к самому себе заключаются в том, чтобы стремиться к самосовершенствованию и счастью.

Существенной особенностью творчества Мальбранша является его стремление использовать картезианскую философию для защиты христианского вероучения. По его мнению, истинная философия способствует распространению религии, поскольку «ниспровергает все доводы вольнодумцев, установив свой самый высший принцип, совершенно согласный с первым принципом христианской религии, а именно: что должно любить и бояться только одного Бога» (1: 2, 326).

Мальбранша справедливо считают крупнейшим картезианцем. Он принимает онтологический дуализм (дух — материя) Декарта, его учение о методе, представления о роли и назначении чувств, о природе и функциях рассудка, о субъективности «чувственных качеств» и др. Вместе с тем не следует недооценивать оригинальность философии Мальбранша: неповторимое своеоб-

разие ей придают в первую очередь его теория окказиональных причин и учение о «видении вещей в Боге».

Литература

1. *Мальбранш Н.* Разыскания истины. Т. 1 – 2. СПб., 1903 – 1906.
2. *Malebranche N.* Oeuvres. Т. 1 – 4. Р., 1871 – 1884.
3. *Malebranche N.* Oeuvres complètes. Т. 1 – 20. Р., 1958 – 1967.
4. *Ершов М.Н.* Проблема богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914.
5. *Кротов А.А.* Философия Мальбранша. М., 2003.
6. *Ollé-Laprune L.* La philosophie de Malebranche. Т. 1 – 2. Р., 1870.
7. *Gueroult M.* Malebranche. Т. 1 – 3. Р., 1955 – 1959.
8. *Alquié F.* Le cartésianisme de Malebranche. Р., 1974.
9. *McCracken C. J.* Malebranche and British Philosophy. Oxford, 1983.

Джон Локк родился в г. Рингтон в 1632 г. После окончания Оксфорда в 1656 г. он остался при университете и впоследствии избрал специальность медика. Удачное стечение обстоятельств позволило ему в 1667 г. переехать в Лондон и стать личным медиком и секретарем графа Шефтсбери, члена правительства, лидера партии вигов в парламенте, что, в свою очередь, открыло Локку широкое поле для деятельности в области государственной службы, для участия в политике и научной деятельности — Локк становится активным членом Королевского общества, английской академии наук. Переход Шефтсбери в явную оппозицию к королю и впоследствии его смерть заставили Локка в 1683 г. эмигрировать в Голландию. В Голландии Локк завершил работу над своим главным философским сочинением, «Опытом о человеческом разумении» и издал его уже в Англии в 1690 г., после своего возвращения. Тогда же он издает анонимно «Два трактата о государственном правлении», содержащие его политическую философию, и «Послание о веротерпимости», над которыми трудился в предшествующие годы. Позднее из-под его пера вышли трактаты «Мысли о воспитании» (1693) и «Разумность христианства» (1695). Локк умер в 1704 г.

Теория познания. Философские взгляды Локка представляют собой развитие эмпирической методологии познания, исходящей из номинализма и сенсуализма. Принцип эмпиризма отделяет человеческий разум и бытие в качестве предмета познания друг от друга, что делает процесс познания в равной степени зависимым как от деятельности разума, так и от воздействия реальности на человеческие органы чувств. Рефлексируя над этим принципом эмпиризма, Локк сосредоточивается на содержании и деятельности нашего ума, обращаясь в первую очередь к непосредственным данностям нашего сознания. В качестве таковых для него выступает то, что он называет идеями. Идея — «все, что является объектом мышления человека», все, «чем может быть занята душа во время мышления» (1: 1, 95).

В свою очередь, способность к разумению (*understanding*), которую исследует английский философ в своем главном труде, оказывается не просто родовой особенностью человека, вложенной в него Богом, но рассматривается Локком как достояние каждого человека в отдельности. Такой подход не только усиливает изначальную ограниченность человеческого познания сферой опыта, но и само развитие способности к разумению делает зависимым от опыта. «Я не вижу поэтому оснований верить, что душа мыслит прежде, чем чувства снабдят ее идеями для мышления» (1: 1, 166). До этого наш ум представляет собой «пустой ящик» (*empty cabinet*), или «чистую доску», *tabula rasa*. Наша душа мыслит не постоянно, поскольку в мышлении выражается не сущность души, а лишь способ ее деятельности. Разум всегда действует в рам-

ках тех условий, которые определяются опытом. Поэтому не случайно, что Локк настаивает на признании ограниченности нашего познания во всех отношениях и своей задачей считает как раз уяснение того, насколько далеко простираются возможности человеческого познания и где они заканчиваются, с тем чтобы человек не тратил понапрасну силы на познание того, что невозможно познать, а обратился бы к исследованию и совершенствованию человеческих способностей.

Преимущество такого подхода заключается в том, что каждый человек получает возможность самостоятельно управлять ходом своей познавательной деятельности и распоряжаться ее результатами. Разумение как принадлежность отдельного человека предполагает, что наш разум независим от каких-либо внешних для него обстоятельств за исключением нашего опыта. Лишь для двух вещей Локк делает исключение, это интуитивное знание о нашем собственном существовании и разумное постижение бытия Божия, все остальное должно иметь свой источник во внешних по отношению к разуму вещах. В первую очередь это касается содержания нашего ума. Это содержание состоит из отдельных идей, и эти идеи являются принадлежностью индивидуального опыта человека. Такие идеи, которые бы являлись неотъемлемой принадлежностью самого по себе разума и являлись бы в этом смысле врожденными каждому человеку идеями, Локк категорически отвергает. Не существует ни врожденных идей, ни врожденных нравственных принципов, которые бы наделяли всех людей в равной степени одинаковыми, заранее данными знаниями и моральными принципами. Никакое из положений, представляющихся нашему разуму само собой разумеющимися или абсолютно истинными, например «целое больше части», «что есть, то есть» или «невозможно, чтобы нечто было и не было одновременно», не разделяется всеми без исключения людьми. Эти положения неизвестны детям, идиотам, необразованным людям. Нельзя утверждать, что все люди имеют одинаковую и ясную идею тождества или идею невозможности, которые входят в вышеприведенные положения, а то, что признано врожденным, не может само состоять из неврожденных идей. Не существует врожденной идеи Бога, и даже всеобщее согласие с этой идеей не доказывало бы ее врожденности. То, что разум приходит к этим идеям впоследствии, не доказывает их врожденности, а как раз обратное, по Локку. То, что считается врожденным, лишь повторяет тот путь, каким вообще приходят в наш разум все идеи, т. е. через опыт. Говорить об их врожденности нет оснований, тем более что у нас нет критерия, который позволял бы отделять врожденные идеи от неврожденных, и это заставляет нас либо признать врожденным все вообще содержание наших познаний, либо отказаться от врожденности идей. Не обязательно обращаться за примером к аборигенам далеких островов, чтобы убедиться в том разительном отличии, какое существует между людьми в их познаниях и их понятиях и представлениях о том же Боге, или нравственности, или любых других вещах. Бог вложил в нас лишь стремление к счастью, но наше стремление к добру является нашей склонностью, а не результатом врожденных в нашем уме нравственных принципов. В противном случае никакое теоретическое или практическое положение не нуждалось бы в доказательстве, а заранее разделялось бы всеми людьми. Представление о врожденности скорее является результатом человеческой привычки к уже имеющимся знаниям. Не в содержании познания единство человеческой сущности, а исключительно в свободном индивидуальном разуме, который

принадлежит взрослому самостоятельному и просвещенному человеку. «Люди должны сами мыслить и познавать» (1: 1, 150).

Каждый взрослый разумный человек наделяется Локком способностью самостоятельно приобретать идеи в качестве содержания собственного разума. Если не сам разум, то содержание человеческого сознания становится частным достоянием человека в той мере, в какой оно приобретается индивидуально и строго опытным путем. Прежде чем что-то проникнет в человеческий разум, оно должно пройти через индивидуальный человеческий опыт. Нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах, — таков общий постулат эмпиризма и локковской философии, в частности. Следующий естественный вопрос, возникающий перед разумом, — каким образом эти идеи проникают в человеческий разум и в чем выражается роль ощущений и других человеческих способностей.

Локк принимает реалистическую предпосылку о существовании некоторых вещей вне нас. Поскольку «существует очевидная разница между идеями, отложенными в моей памяти... и теми идеями, которые навязывают себя мне и которых я не могу избежать. Поэтому непременно должна быть некоторая внешняя причина и сильное воздействие предметов вне нас (которому я не могу противиться), которое вызывает в моем уме данные идеи, хочу я этого или нет» (1: 2, 111). Только последние идеи сопровождаются чувствами страдания или удовольствия, их реальность подтверждают также совместные свидетельства различных чувств. Наши ощущения являются единственным основанием для выводов о существовании вещей и других существ вне нас, но этого достаточно для нашей жизни. «Наши способности приноровлены не ко всей области бытия и не к совершенному, ясному, обширному познанию вещей, свободному от всякого сомнения и колебания, а к сохранению нас, т. е. тех, у кого они имеются; и они приноровлены к потребностям жизни и неплохо служат нашим целям, если они только дают нам достоверное знание тех вещей, которые пригодны или непригодны для нас. Кто видит горящую свечу и испытал силу ее пламени, сунув в него палец, тот не будет особенно сомневаться в том, что вне его существует нечто, причиняющее ему вред и сильную боль. И такой уверенности достаточно, когда для управления собственными действиями не требуется большей достоверности, чем достоверность самих этих действий. И дальше этого нам нет дела ни до познания, ни до бытия. Такой уверенности в существовании вещей вне нас достаточно, чтобы направить нас к достижению добра и уклонению от зла, которые мы имеем от вещей, а в этом и состоит важное значение нашего знакомства с вещами» (1: 2, 113–114).

Отделение разума от бытия иных, материальных вещей предполагает возможность их соединения в ходе их связи через чувства, что устанавливает в локковской философии, привычное нам по нашим обыденным представлениям, различие между внешним и внутренним опытом. Внешний опыт приобретается за счет воздействия внешних вещей на наши органы чувств и порождающего в нас различные ощущения («очевидно, посредством толчка — единственно возможного для нас способа представить себе воздействия тел» (1: 1, 185)). Внутренний опыт возникает в нас за счет рефлексии над деятельностью нашей души. В обоих случаях мы приобретаем таким образом простые идеи, как называет их Локк, которые вызываются в нас непосредственным воздействием на нашу душу. Эти простые идеи образуют как бы сырой материал для деятельности нашей души, который затем подвергается по-

следующей обработке. Простые идеи преобразуются в сложные путем их различного сочетания между собой уже под воздействием деятельности нашего ума. Так возникают различные виды сложных идей, ответственность за возникновение которых несет уже сам наш разум, и, соответственно, познание их возможно только с малой степенью достоверности. Эта деятельность развивается по трем направлениям. По Локку, мы можем соединять различные простые идеи между собой, образуя сложные идеи субстанций, модусов. Мы можем также устанавливать определенные отношения между идеями, не соединяя их между собой в нечто единое, — так возникают идеи отношений. Наконец, мы можем отвлекаться от определенных обстоятельств места и времени, абстрагировать одни идеи от других и создавать общие и отвлеченные идеи.

Разделение на внешний и внутренний опыт влечет за собой у Локка также традиционное разделение на первичные и вторичные качества вещей. Среди качеств вещей, о которых мы узнаем благодаря опыту и их активному воздействию на нас, мы должны выделять качества, непосредственно отвечающие за те ощущения, которые они в нас вызывают, качества сходства, как называет их Локк, и те качества, которые принимают свой специфический вид за счет преломления в нашей душе или в наших ощущениях. К первичным качествам Локк относит форму, протяженность, движение и покой, число, плотность. Особое внимание он уделяет плотности, создающей ту силу, которая обеспечивает телам воздействие на наши органы ощущений и через «животные духи» и нервы доводит ощущение до мозга. В отличие от первичных вторичные качества, такие как цвет, звук, вкус, ощущаются только одним органом чувств, тогда как форму мы можем воспринять и глазами, и на ощупь. Они вызываются в нас за счет активного движения мельчайших материальных частиц, недоступных нашим чувствам, и поэтому приобретают особый вид. Идеи первичных качеств подобны самим вещам, а вторичных — нет.

Субстанции (например, человек, овца, свинец) — это такие сложные идеи, которые объединяют различные простые идеи (формы, цвета, твердости) вокруг одной идеи субстанции и познание которых требует соответствия их реальным самостоятельно существующим прообразами, данным в нашем опыте, в отличие от сложных идей модусов (например, дюжина — соединение простых идей единицы, красота — соединение идеи восхищения с некоторой формой и цветом), где требуется лишь связь и соответствие идей и где возможны самые различные варианты сочетаний идей, выходящие за рамки опытных данных. В познании идей модусов мы можем достичь достаточной степени ясности и точности, поскольку они касаются отношений и связи самих идей, как показывают наши математические познания (у нас есть четкие и ясные идеи определенных чисел, промежутков времени и пространства, мы можем сконструировать идею бесконечно длящегося времени и бесконечно расширяющегося пространства, однако у нас нет ясной идеи актуальной бесконечности или вечности), и, как считает Локк, подобной же ясности мы можем попытаться достичь и в отношении наших нравственных идей. Познание зачастую неясных идей субстанций представляет собой особую сложность. Тогда как в области познания существования субстанций наука вряд ли возможна, поскольку это познание основывается исключительно на опыте. Это «заставляет меня подозревать, что философию природы нельзя сделать наукой» (1:2, 124), и здесь ученым предстоит долгий и кропотливый путь опытного, малодостоверного познания.

Хотя Локк высказывает сомнения в возможности наличия у нас ясных идей материальной или духовной субстанции, тем не менее он не намерен отказываться от самой идеи субстанции. Субстанция — идея о совместном существовании качеств «в неизвестном субстрате, получившем от нас название «субстанция»» (1: 2, 60). Более того, им не подвергается сомнению различие между материальными вещами, с одной стороны, и духовной деятельностью — с другой, хотя он не считает возможным сделать окончательные выводы по поводу существования мыслящей материи или способности немыслящей материи создать нечто мыслящее. Интуитивная уверенность в нашем собственном духовном существовании достаточна для Локка, чтобы обеспечить единство процесса познания в рамках каждого человека в отдельности и одновременно достичь общих знаний посредством идей. За этими рамками Локк с твердостью провозглашает принципы номинализма. «Общую достоверность можно найти только в наших идеях. Когда мы ищем ее где-нибудь в другом месте, в опыте или в наблюдениях вне нас, наше познание не идет дальше единичного. Одно лишь рассмотрение наших собственных отвлеченных идей способно дать нам общее познание» (1: 2, 69).

Общие имена — это знаки общих идей, простые имена — простых идей. Слова делаются знаками идей произвольно: «Употребление слов состоит в том, что они суть чувственные знаки идей, и обозначаемые ими идеи представляют собой их настоящее и непосредственное значение. Слова — чувственные знаки идей того человека, который ими пользуется» (1: 1, 462). «В этом отношении знающие и невежды, ученые и неученые — все употребляют свои слова (с каким-нибудь значением) одинаково. В устах каждого человека слова означают те идеи, которые у него имеются и которые он хотел бы выразить ими. Люди предполагают, что их слова являются знаками идей и в уме других людей, с которыми они общаются, ибо они говорили бы понапрасну и не могли бы быть поняты, если бы звуки, употребляемые ими для одной идеи, слушателем употреблялись для другой, что значит говорить на двух языках» (1: 1, 463). «Во-вторых, (слова) относят к действительным вещам. Желая, чтобы их считали говорящими не просто о чем-то таком, что является их воображением, но о вещах, как они существуют в действительности, люди часто предполагают, что их слова обозначают также действительные вещи» (1: 1, 464).

Все общие идеи образуются за счет исключения индивидуальных свойств в вещах, поэтому «общее и всеобщее не относится к действительному существованию вещей, а изобретены и созданы разумом для его собственного употребления и касаются только знаков — слов или идей» (1: 1, 471). «Познание есть лишь восприятие связи и соответствия либо несоответствия и несовместимости любых наших идей» (1: 2, 3). Локк выделяет четыре вида соответствия и несоответствия: 1) тождество или различие, 2) отношение, т. е. восприятие отношения между идеями, 3) совместное существование или несуществование в одном и том же предмете, 4) действительное существование, соответствующее какой-либо идее. В целом наше познание может существовать в трех видах, по Локку, или обладать тремя степенями достоверности: это интуитивное познание (непосредственное, без других идей) нашего собственного существования, познание, опосредованное другими идеями, пользующееся рациональными доказательствами, и чувственное познание существования отдельных вещей.

Итак, локковская теория познания представляет собой сочетание ряда интуитивно постигаемых принципов, унаследованных Локком фактически от

прежней метафизики с общим для эмпирических философов стремлением очистить наш разум от внешних примесей и укрепиться на чисто аналитическом подходе к сфере нашего данного опыта, и, как следствие, она предлагает ряд различий, на которых она строится: внешний опыт и внутренний опыт, первичные и вторичные качества, субстанции и отношения, субстанции и силы. Компромиссный характер этих воззрений очень скоро позволил подвергнуть их критике как с позиций рационализма, что проделал Лейбниц, так и с позиций более последовательного эмпиризма, что было сделано Беркли и Юмом. Однако, с другой своей стороны — стороны нравственных и политических воззрений, философия Локка оказалась гораздо более устойчивой и дала толчок целому ряду политических концепций, оказавших, без преувеличения, огромное влияние на ход европейской истории: создатели американской Декларации независимости и Американской конституции фактически цитируют Локка, говоря о равенстве всех людей и о признании их равных прав на «жизнь, свободу и стремление к счастью». В неменьшей степени идеи Локка определили принципы демократии, воплощенные впоследствии в ходе Великой французской революции XVIII в.

Политическая философия. Естественное состояние. В своей трактовке понятия «естественное состояние» Локк значительно расходится с Гоббсом. Полная свобода и равенство людей в естественном состоянии в силу природного равенства дополняется у него наличием естественного закона, который действует и утверждает естественные права на жизнь, свободу, здоровье и собственность. Будучи творениями Бога, мы все созданы равными, и ни у кого нет политических прав или власти над другими, права лишать себя или другого жизни. Разум раскрывает нам этот естественный закон равенства и соблюдения прав других. «Естественное состояние имеет закон природы, которым оно управляется и который обязателен для каждого; и разум, который являясь этим законом, учит всех людей, которые пожелают с ним считаться, что, поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого; ибо все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом» (1: 3, 264 — 265). Поскольку разумность каждого человека не устанавливает, а лишь диктует ему естественный закон, этот закон не врожден, но познаваем, как и все остальное, в чувственных впечатлениях. Власть утверждать и проводить в жизнь естественный закон лежит на каждом человеке, находящемся в естественном состоянии. Тот, кто стремится полностью подчинить другого человека своей власти, вступает с ним в состояние войны и может быть убит, как и тот, кто посягает на собственность другого, ибо он тем самым ограничивает его свободу. А все, что наносит ущерб естественной свободе другого человека, равносильно объявлению войны. Собственность в естественном состоянии определяется тем, к чему приложен был труд человека. «Меру собственности природа правильно установила в соответствии с тем, как далеко простираются труд человека и его жизненные удобства» (1: 3, 281), однако изобретение денег привело к тому, что объем собственности получил возможность возрастать безгранично.

В отличие от Гоббса, естественное состояние не есть необходимо и неизбежно состояние войны, война — это отдельный случай применения силы без права, однако отдельные столкновения происходят постоянно и также приводят к войне. Эта ситуация, а также те ограничения, которые испытывают люди в естественном состоянии (отсутствие установленного закона, общего су-

дби и силы, достаточной для успешного осуществления правосудия), требует от человеческой разумности заключить соглашение и перейти к общественному состоянию. Сознание борьбы, с одной стороны, и осознание разумом единства человечества, с другой стороны, в итоге ведет людей к согласию и образованию государственной власти. Политическое общество возникает в результате передачи права в руки общества во всех случаях, когда это не препятствует пользоваться естественными правами. Политическая власть — это сила, охраняющая собственность каждого гражданина и государство в целом от угрозы извне, ради общественного блага. При этом верховная власть сохраняется за народом, а правительство выступает в роли доверенного лица, получающего от народа права на осуществление политической власти. Власть государства существует в тех рамках, которые необходимы для общего блага. Это накладывает на государственную власть, по Локку, ряд существенных ограничений. Власть не может лишить человека собственности, не может утверждать налоги без согласия большинства граждан. Власть не может противоречить законам природы, не может быть абсолютной. Она должна опираться на право и закон.

Локк выступает против гоббсовского утверждения абсолютной власти суверена. Его аргумент заключается в том, что абсолютная власть монарха сохраняет отношения войны или отсутствия договорных отношений, т. е. естественное состояние, поэтому абсолютная монархия не может считаться гражданским обществом. Неравенство монарха даже хуже, чем равенство в естественном состоянии, поскольку там по крайней мере возможно обоюдное наказание. Поэтому Локк выступает против абсолютной монархии. Это положение распространяется вообще на всех должностных лиц в государстве, которые не могут ставить себя над народом или обычным гражданином в силу своего служебного положения. Можно оказывать сопротивление и должностным лицам, если они действуют незаконно и тем самым объявляют войну другим. Из-за этого человек «не мог пользоваться ни безопасностью, ни покоем, ни считать, что живет в гражданском обществе, до тех пор пока законодательная власть не была отдана в руки коллективного органа, который можно называть сенатом, парламентом» (1: 3, 316).

Свобода в естественном состоянии основывается на законе природы, в общественном состоянии на законе государства. Все гражданские законы имеют наиболее прочное основание в законе природы. Согласие с другим есть закон природы, ибо мир един, как говорит нам разум. К этому выводу нас подталкивает не личная выгода, которая может входить в столкновение с интересами других, а именно нравственность, основанная на законе, и уже от нравственности проистекает польза мирной жизни, а не нравственность имеет своим основанием пользу отдельного человека.

Для вступления в гражданское общество нужно собственное согласие личности, затем добровольное согласие подчиняться большинству. Только таким образом возникает законная власть государства. Локк высказывает убеждение, что естественное состояние предшествовало существованию всех государственных образований в ранней древности и что «всякое мирное образование государства имело в своей основе согласие народа» (1: 3, 328).

Рождение еще не делает человека подданным. Для этого необходимо его явное или молчаливое согласие на вступление в гражданское сообщество по достижении человеком совершеннолетия. «Это согласие дается порознь по очереди... а не всеми вместе; люди не замечают этого и считают, что этого

вообще не происходит или что это не обязательно, и заключают, что они являются подданными по природе, точно так же, как они являются людьми» (1: 3, 330 — 331). В качестве молчаливого согласия Локк считает приобретение и пользование человеком определенной собственностью в данном государстве. Важно отметить, что однажды данное согласие обязывает гражданина «вечно и неизменно быть и оставаться подданным этого государства» и таким образом, подданный «никогда снова не может пользоваться свободой естественного состояния» (1: 3, 333) за исключением случаев, когда само правительство нарушит права гражданина или будет разрушено под действием каких-либо причин.

Поскольку уже в естественном состоянии существует власть утверждать и следить за соблюдением закона, право наказания, которое возложено на каждого разумного человека, власть в гражданском обществе также должна разделяться на исполнительную и законодательную, а также федеративную, ведающую внешними отношениями с другими государствами, вопросами войны и мира. В этом вопросе Локк также разошелся с Гоббсом для которого разделение власти означало ее ослабление и, следовательно, противоречило целям государства.

Верховная власть, суверенитет остается всегда у народа, ибо цель всякой власти заключена в народном благе. В случае нарушения государством своих обязательств или нарушения им прав граждане имеют право поднять восстание против незаконной и несправедливой власти, деспотической (абсолютной, неограниченной власти одного человека над другим), узурпаторской (власти, отнятой у того, кому она принадлежит по праву) или тиранической (власти, существующей помимо права). Те же граждане, которые поднимают восстание против власти, не имея такого основания, должны быть признаны мятежниками и преступниками.

Проблема терпимости в религии и морали. Все то, что не касается вопросов общественного блага, а именно — спекулятивные мнения и вера в Бога (за исключением верований католиков, вера которых предполагает участие церковных властей в гражданских делах), оставляется на усмотрение самих граждан. Нет смысла принудительно изменять мнения отдельных граждан, ибо это ведет лишь к распространению лицемерия. Разумно также проявлять терпимость со стороны государства к тем порокам своих граждан, которые не несут угрозы общему благу и не противоречат основным естественным законам. Государство не обязано наказывать все пороки, ибо это нецелесообразно. Таким образом, в философии Локка мораль отделяется от права и человек получает большую свободу в выборе своего поведения в личной жизни.

Особое внимание Локк уделяет вопросам религиозных убеждений, что, естественно, объясняется накалом религиозных споров в эпоху английской революции. В трактате о разумности христианства он выступает за сведение англиканской христианской веры к разумной форме, которую могли бы принять все секты. «Вера есть не что иное, как твердое согласие ума... оно может быть дано только на разумном основании и потому не может быть противопоставлено разуму. Кто верит, не имея оснований для веры, тот увлекается своими собственными фантазиями; но он не ищет истины, как обязан это делать, и не выполняет долга послушания своему творцу, который желает, чтобы человек пользовался своими способностями различения» (1: 2, 168). Его позиция в вопросах религии предполагает непригодность государственного принуждения в вопросах религии и спасения, что делает разумным отделение церкви

от государства и провозглашение максимальной веротерпимости. «Католики говорят, что для людей всего лучше... чтобы был на земле непогрешимый судья в спорных вопросах, и поэтому такой судья есть (имеется в виду папа. — Ю. С.). Я со своей стороны на том же самом основании утверждаю, что лучше для людей, чтобы каждый сам был непогрешим... И я не сомневаюсь в возможности показать, что при надлежащем применении своих природных способностей человек без всяких врожденных принципов может достигать познания Бога и других важных для себя вещей» (1: 1, 141). Таким образом, теория познания Локка, отводящая главенствующую роль самостоятельности разума каждого человека в отдельности, находится в полном соответствии с его политической философией, предоставляющей самые широкие права взрослому, совершеннолетнему человеку, в осуществлении своих естественных прав и свобод, а также с его религиозными воззрениями, допускающими значительные расхождения между людьми в вопросах религии и требующими терпимости в отношении взглядов других людей, отличающихся от наших собственных.

Литература

1. Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М., 1985 — 1988.
2. Локк Дж. Педагогические сочинения. М., 1939.
3. The Works of John Locke. 10 vol. L., 1801.
4. Заиченко Г.А. Джон Локк. М., 1988.
5. Нарский И.С. Философия Джона Локка. М., 1960.
6. Рассел Б. История западной философии. Ростов н/Д, 1998. С. 684 — 731.
7. Соколов В.В. Западноевропейская философия XV — XVII вв. М., 1984. С. 402 — 426.
8. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
9. Ayers M. Locke: Epistemology and Ontology. 2 vol. L., 1991.
10. Dunn J. The Political Thought of John Locke. Cambridge, 1969.
11. Jolley N. Locke, His Philosophical Thought. Oxford, 1999.
12. Mackie J. Problems from Locke. Oxford, 1976.
13. Yolton J. John Locke and The Way of Ideas. Oxford, 1956.

Готфрид Вильгельм Лейбниц родился в Лейпциге в 1646 г. С юных лет он проявил интерес к науке. После школы продолжил образование в Лейпцигском (1661 – 1666) и Йенском университете, где он провел один семестр в 1663 г. В том же году под руководством Я. Томазия Лейбниц защитил научную работу «О принципе индивидуации» (выдержанную в духе номинализма и предвосхитившую некоторые идеи его зрелой философии), что принесло ему степень бакалавра. В 1666 г. в Лейпциге он пишет габилитационную работу по философии «О комбинаторном искусстве», в которой обозначена идея создания математической логики, а в начале 1667 г. становится доктором права, представив диссертацию «О запутанных судебных случаях» в Альтдорфском университете.

Отказавшись от карьеры университетского профессора, Лейбниц в 1668 г. поступил на службу к майнцскому курфюрсту. На этой службе он в основном выполнял поручения юридического характера, не прекращая, однако, и научных исследований. В 1672 г. Лейбниц прибыл в Париж с дипломатической миссией и оставался там вплоть до 1676 г. Здесь он много общался с учеными и философами, занимался математическими проблемами и сконструировал компьютер, усовершенствовал счетную машину Паскаля. В 1675 г. Лейбниц создает дифференциальное и интегральное исчисление, обнародовав главные результаты своего открытия в 1684 г., опережая И. Ньютона, который еще раньше Лейбница пришел к сходным результатам, но не публиковал их (хотя некоторые из них, по-видимому, были известны Лейбницу в приватном порядке). Впоследствии на эту тему возник долгий спор о приоритете открытия дифференциального исчисления.

В 1676 г. Лейбниц, вынужденный искать постоянные источники дохода, поступил на службу к ганноверским герцогам, которая продлилась около сорока лет. Круг обязанностей Лейбница был широк — от подготовки династических материалов и поисков основы для объединения разных христианских конфессий до конструирования насосов для откачки воды из шахт. Большая часть его проектов, впрочем, не была доведена до завершения.

В 1686 г. Лейбниц создает «Рассуждение о метафизике», ставшее важным этапом его творчества, так как именно здесь он впервые достаточно полно и систематично изложил принципы своего философского учения, хотя в этой работе еще нет терминологической законченности, и она была обнародована лишь после смерти автора. Последние пятнадцать лет жизни Лейбница оказались на редкость плодотворными в философском отношении. В 1695 г. он публикует программную статью «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом», не остав-

ленную без внимания философским сообществом. В 1705 г. Лейбниц заканчивает работу над «Новыми опытами о человеческом разумении» (впервые опубликованы в 1765 г.), уникальным комментарием к «Опыту о человеческом разумении» Дж. Локка, в 1710 г. издает «Опыты теодицеи» — сумму оптимистического мировоззрения, пишет «Монадологию» (1714), небольшой трактат, содержащий краткое изложение его метафизики. Важное значение для понимания поздних идей Лейбница имеет также его переписка с Н. Ремоном и ньютонианцем С. Кларком.

При жизни Лейбница было издано не так уж много его произведений (писал он в основном на французском и латыни). Тем не менее он был весьма известной личностью в ученых и политических кругах. Он переписывался с сотнями самых разных людей и вел большую организационную работу, участвуя в создании ряда европейских академий наук. Тем не менее его смерть в 1716 г. почти не вызвала откликов со стороны научных обществ, что отчасти объясняется последствиями его тяжбы с Ньютоном.

Лейбниц был исключительно эрудированным человеком в философии и во многих научных областях. Наибольшее влияние произвели на него философские идеи Декарта, Гоббса, Спинозы, Мальбранша, Бейля и др. Перенимая у них одни идеи, Лейбниц резко отмежевывался от других. Большой интерес Лейбниц проявлял также к Античности и Средневековью, что было нетипично для философа Нового времени. Особенно он ценил схоластическое понятие субстанциальной формы, восходящее к учению Аристотеля об энтелехии, с которым Лейбниц познакомился еще ребенком. Но когда ему было примерно 15 лет, под влиянием новейшей философии, он переориентировался в сторону модных механистических взглядов и математики. Однако, приступив «к поиску конечных оснований механицизма и законов самого движения», он «с удивлением увидел, что в сфере математики отыскать их невозможно и надежит обратиться к метафизике» (1: 1, 531). Это возвратило его к аристотелевским энтелехиям и динамической трактовке сущего, ставшей ядром его зрелой метафизики.

Философское исчисление. Другой специфической чертой философствования Лейбница, проявившейся у него уже в ранний период, была устремленность этого мыслителя к математизации человеческого знания путем построения универсального «философского исчисления», позволяющего решить даже самые сложные проблемы посредством простых арифметических операций. При возникновении споров философам «достаточно было бы взять в руки перья, сесть за свои счетные доски и сказать друг другу (как бы дружески приглашая): давайте посчитаем!» (1: 3, 497). Философское исчисление должно помогать как в формализации наличного знания (особое внимание Лейбниц уделал математизации силлогистики), так и в открытии новых истин (проводя параллель с индуктивной логикой Бэкона, он верил, что это исчисление может стать «Новым органом»), а также в определении степеней вероятности эмпирических гипотез. Базисом философского исчисления является «искусство характеристики», т. е. отыскания символов (Лейбниц мыслил их в виде чисел или же иероглифов), соответствующих сущностям вещей и заменяющих их в познании.

Методология. Новаторские поиски основ философского исчисления, которые, впрочем, так и не принесли реальных результатов, Лейбниц совмещал с построением более традиционной методологии. В методологических вопросах он стремился занять взвешенную позицию, пытаясь примирить противо-

положные подходы. Он считал необходимым совмещать опытное знание с рациональными доводами, анализ с синтезом, исследование механических причин с поиском целевых оснований. Показательно отношение Лейбница к эмпиристскому положению Дж. Локка о том, что все человеческие идеи происходят из опыта, и знаменитому принципу «в разуме нет ничего, чего прежде не было бы в чувствах». Лейбниц дополняет его рационалистической оговоркой: «кроме самого разума». Разум содержит врожденные истины, но не в готовом виде, а в качестве неких предрасположенностей или диспозиций, которые можно сравнить с прожилками в глыбе мрамора, по которым художник мог бы высечь скульптуру.

В подобном ключе трактовал природу врожденных идей и Декарт. Но его рационалистическая линия также модифицируется Лейбницем. Он считает эвристически непригодным картезианское понятие самоочевидности в качестве критерия истины и предлагает опираться в познании на логические принципы тождества (или противоречия) и достаточного основания.

Принцип «противоречия, или тождества, т. е. положение о том, что суждение не может быть истинным и ложным одновременно, что, следовательно, A есть A и не может быть $не = A$ » (1: 1, 433), является, по Лейбницу, общей формулой «истин разума», примером которых является сам закон тождества, геометрические аксиомы и т. д. Истины разума таковы, что противоположное им невозможно, т. е. содержит в себе противоречие и не может быть отчетливо помыслено. Они выражают «абсолютную», или «метафизическую», необходимость. Истины же факта, например «солнце завтра взойдет», связаны с «физической», или «моральной», необходимостью и могут быть объяснены из принципа «достаточного основания», «в силу которого мы усматриваем, что ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе» (1: 1, 418). В самом деле, поскольку истины факта не самодостовверны и в отношении них всегда можно помыслить противоположное, их истинность должна опираться на какое-то внешнее основание. Таким основанием может быть, к примеру, созерцание наличного положения вещей или, если мы судим не о наличном, а о ненаблюдаемом актуально событии, подобность этого события каким-либо законам природы или же принципу наилучшего, который, в свою очередь, может быть объяснен более высоким основанием, а именно Богом, всесовершенным существом. Одно из его совершенств — благодать, и если бы Бог создал мир, не отвечающий критериям наилучшего, он поступил бы так вопреки своей благой воле. Однако у него не может быть оснований не следовать этой воле. Поэтому мир как творение благого Бога может быть только наилучшим из возможных миров.

Учение Лейбница о нашем мире как наилучшем из возможных миров всегда вызывало много споров и возражений. Для его прояснения надо уточнить несколько принципиальных моментов. Прежде всего под возможным миром Лейбниц понимает некое множество вещей, мысль о котором не содержит противоречий. Возможно все, что не противоречиво. Количество возможных миров не поддается исчислению. Эти миры могут отличаться друг от друга по двум основным параметрам — порядку и многообразию. Эти параметры не исключают друг друга. Наилучшим миром оказывается тот, в котором наибольшее многообразие сочетается с наивысшим порядком. Такой мир заключает в себе целесообразность и всеобщую гармонию. Этот мир и выбирает для творения всеблагое существо, Бог.

Но действительно ли наш мир — творение Бога? Ответ на этот вопрос предполагает доказательство существования Бога. Чтобы сделать это, Лейбниц опять-таки прибегает к принципу достаточного основания и утверждает, что Бог является достаточным основанием нашего мира. Мир существует, но его существование не необходимо, а значит, у него должно быть внешнее основание, которым и оказывается Бог. Лейбниц также выражает готовность поддержать исправленный онтологический аргумент. Он принимает логику этого доказательства, выводящего из понятия Бога как всесовершенного существа тезис о том, что такое существо не может не существовать, так как иначе оно лишается всесовершенства, но замечает, что необходимым условием корректности этого вывода является непротиворечивость понятия Бога. Ведь если оно противоречиво, то оно может полностью обесцениться. Лейбниц, однако, не видит в этом вопросе больших трудностей. О непротиворечивости понятия Бога, по его мнению, свидетельствует то, что это понятие состоит из одних лишь положительных предикатов. Любопытно, однако, что вполне осознавая противоречивость таких предельных понятий как «наибольшее число» или «наиболее быстрое движение», Лейбниц не акцентирует то обстоятельство, что понятие всесовершенного существа в не меньшей степени может быть чревато противоречиями. Собственно, еще Николай Кузанский четко показал, что в Абсолюте совпадают противоположности, А оказывается тождественно не = А. Сам Николай, правда, не опасался этих выводов, действительно более или менее приемлемых в рамках его доктрины «ученого незнания». Но они несут реальную угрозу катафатической и антропоморфичной теологии Лейбница.

Впрочем, некоторые современники Лейбница полагали, что для подрыва его учения о бытии Бога и наилучшем мире незачем вдаваться в подобные метафизические тонкости. Сама жизнь, говорили они, исполненная бедствий и страданий, свидетельствует против Лейбница. Разве можно назвать наилучшим мир, где так много зла? Отвечая на подобные возражения, Лейбниц выдвинул целую батарею доводов. Во-первых, наш мир действительно несовершенен, но это не противоречит его оптимальности. Ведь даже всесовершенное существо не может создать мир, лишенный несовершенств. Такой мир просто воспроизводил бы Бога, а не был бы его творением. Во-вторых, несовершенство мира в конечном счете идут во благо всему сущему и «наилучший выбор не всегда сопряжен с устранением зла, ибо возможно, что зло сопровождается наибольшим добром» (1: 4, 402 — 403). В-третьих, говоря о бедствиях и страданиях, люди склонны ставить себя в центр мироздания, что не вполне оправданно. При взгляде же на мир с более общих позиций он не выглядит столь уж кошмарным. В-четвертых, нельзя забывать, что мир не стоит на месте, а развивается, движется к совершенству. В-пятых, Бог в любом случае не несет ответственности за зло. Зло бывает метафизическим, физическим и моральным. Метафизическое зло — это онтологическое несовершенство, его нельзя избежать, хотя можно минимизировать, что Бог и делает. Физическое зло — это боль и страдания. Моральное — грех. Люди часто сами навлекают их.

Таким образом, ответственность за зло и страдания отчасти несут сами люди, это плата за свободу, которой наделил их Бог. Лейбниц — последовательный противник фатализма и учения о метафизической необходимости в детерминации человеческой воли. Он подробно объясняет, что, хотя волевые решения человека не могут быть безосновательными и подчинены «моральной необходимости», это не значит, что его воля несвободна. Ведь для

свободы требуется, чтобы человек имел возможность поступать по-разному, и эта возможность имеется в добровольных действиях.

Выбирая в пользу добра, т. е. максимально способствуя совершенствованию себя и других, проявляя этим любовь к Богу и возвышая человеческое до божественного, человек, по Лейбницу, не остается без вознаграждения. Ведь в нашем мире существует «предустановленная гармония» между добродетелью и блаженством. Это понятие — «предустановленная гармония» — стало своего рода визитной карточкой лейбницевской философии. Лейбниц считал его исключительно удачным изобретением. Главной областью применения понятия о подобной гармонии поначалу была психофизическая проблема. В то время, как, впрочем, и в наши дни, шли жаркие споры о том, каким образом психическое может соответствовать физическому. Особой популярностью пользовалась окказионалистская теория Н. Мальбранша, согласно которой душа и тело не могут непосредственно взаимодействовать, и психофизическое соответствие обеспечивается Богом, отслеживающим телесные и психические изменения. Лейбниц выступил с критикой этой концепции, заявив, что непрерывное вмешательство Бога в природу приводит к нелепой ситуации постоянного чуда. Он предложил заменить окказионализм теорией, предполагающей, что Бог еще при творении мира скоординировал души и тела так, что они естественно соответствуют друг другу без всякого дополнительного вмешательства с его стороны. Эта теория и получила название учения о предустановленной гармонии. Лейбниц противопоставлял его не только окказионализму, но и концепции «физического влияния», согласно которой душа может напрямую воздействовать на тело, и наоборот. К такому взгляду склонялся Декарт, но Лейбниц утверждал, что это происходило исключительно потому, что он ошибочно полагал, что душа может изменять направление движения мельчайших частиц в мозге, не нарушая закона сохранения сил. В действительности это невозможно, и понимание данного обстоятельства, полагал он, напрямую приводит к теории предустановленной гармонии между душой и телом. Эта гармония может даже истолковываться в качестве аргумента в пользу существования Бога, хотя в равной степени ее можно рассматривать и как следствие тезиса о существовании всеблаготворного Творца.

Но в любом случае предустановленная гармония касается не только тел и душ. Она имеет универсальный характер. Уточняя детали этого всеобщего соответствия, Лейбниц разработал оригинальную онтологическую теорию, получившую название монадологии.

Монадология. Хотя Лейбниц пришел к монадологии непростыми путями, обобщая данные самых разных наук, от физики до биологии, в систематическом изложении учения о монадах он берет в качестве исходного пункта несомненный факт существования сложных вещей. Сложное должно состоять из простого, и монады есть не что иное, как простые субстанции, единицы бытия. Они лишены частей, т. е. нематериальны, и могут быть названы духовными атомами. Это означает, что они не могут распадаться и прекращать существование естественным путем. Отсюда, однако, не следует, что монады неизменны. Опыт свидетельствует, что в мире все время что-то меняется. Эти изменения должны быть связаны с монадами, так как, кроме них, в мире ничего не существует. Изменения монад не могут состоять во внешних перемещениях, так как монады не находятся в пространстве. Значит, изменения должны происходить внутри самих монад и вызываться внутренними причинами, так как у них «нет окон» и они не могут реально взаимодействовать с другими монадами.

Монады, стало быть, это вовсе не безжизненные элементы сущего, а неисчерпаемые источники энергии, терминологически обновленные наследницы субстанциальных форм и аристотелевских энтелехий. Хотя они не имеют частей, у них есть внутренняя структура. Они могут находиться в разных состояниях и менять их под влиянием стремлений, «аппетитий». Состояния, или «перцепции», т. е. восприятия монад, в отличие от частей сложной вещи, не существуют сами по себе и поэтому не отменяют простоту субстанции. Эти состояния не могут возникать в монадах ниоткуда, скорее их надо мыслить от века присущими им, но до поры до времени свернутыми. Развертывание состояний монад происходит в соответствии с законом непрерывности, без каких-либо скачков, по своего рода расписанию, составленному для каждой монады Богом при творении мира.

В принципе, состояния каждой из бесчисленного множества монад могли бы быть совершенно не скоординированы между собой. Но такой мир не был бы наилучшим, неисчерпаемое многообразие не обнаруживало бы в нем признаков единства и упорядоченности. Для соответствия критериям оптимальности Бог должен был, во-первых, сделать так, чтобы каждая монада была уникальной (в мире не может существовать двух одинаковых вещей — знаменитый лейбницевский принцип «тождества неразличимых»), во-вторых, запрограммировать монады так, чтобы их состояния на вечные времена гармонизировали друг с другом. Таким образом, в нашем мире существует предустановленная гармония между восприятиями монад.

Проиллюстрировать (хотя и не доказать) наличие этой гармонии можно на простом примере. Допустим, два человека стоят рядом и наблюдают восход солнца. Их восприятия согласованы, но как объяснить это соответствие? Восприятия есть психические состояния, состояния душ. Каждая душа — монада. Они независимы друг от друга, и смена их состояний определена цепью достаточных оснований, протянутой с времен творения мира, ведь души, как и все монады, живут вечно, хотя могут и не помнить о прошлом. Но как же все-таки получается, что независимые друг от друга монады воспринимают мир так, будто он реально воздействует на них? Нельзя ведь сказать, что они воспринимают восход солнца потому, что оно освещает их своими лучами — ни солнце, ни что-либо другое не может реально влиять на монады, и само солнце есть перцепция таких монад. И хотя за восприятием солнца может стоять нечто вполне реальное, какая-то совокупность монад, все равно они не могут напрямую влиять на другие монады. Одним словом, согласие восприятий людей — при предположении истинности всех сделанных допущений — можно объяснить только изначальной скоординированностью их монадических жизней, синхронизированностью этих «духовных автоматов», где Бог выступает в роли мирового часовщика, заводящего разные часы так, чтобы они показывали одно время.

Лейбницевская теория показалась многим фантастичной, так как предполагала изначальный учет Богом неисчислимого количества факторов, воздействующих на будущий ход событий. Об этом недостатке концепции предустановленной гармонии заявлял, к примеру, известный французский скептик П. Бейль. Лейбниц, однако, остроумно отвечал, что нет такой реальной задачи, которая была бы слишком трудна для Бога, и лучшей в этом плане оказывается именно та теологическая концепция, которая в максимально возможной степени возвышает божественный интеллект.

Гармония перцепций монад создает феномен единого мира и делает все монады «живыми зеркалами универсума». Но эти зеркала, конечно, неодина-

ковы. Восхождение по ступеням совершенства пирамиды монад соответствует повышению ясности и отчетливости их перцепций. Чем более отчетливы перцепции монад, тем менее страдательны последние, тем больше им может быть приписано активности (хотя в известном смысле все монады одинаково деятельны). Фундамент этой пирамиды составляют бесчисленные «единства», спящие монады, лишённые развитых психических способностей и ясных перцепций. Выше них находятся животные души, обладающие чувством, памятью, воображением и аналогом разума, природа которого состоит в ожидании сходных случаев. Следующей ступенью мира монад являются человеческие души. Кроме перечисленных способностей человек наделен также сознанием, или «апперцепцией».

Сознательный аспект человеческого существования, однако, не следует преувеличивать. Лейбниц критикует Декарта, отрицавшего существование бессознательных ментальных состояний. В действительности осознанные перцепции затеряны в океане бессознательного. Бессознательные состояния являются таковыми в силу их «малости». Человек просто не замечает их. Иногда это приводит к тому, что они захватывают власть над его волей — Лейбниц специально обсуждает влияние бессознательных факторов на поведение человека. И все же человеческие души отличает именно наличие сознания, апперцепции, и других высших способностей, рассудка (*entendement*) и разума (*raison*). Они позволяют человеку отчетливо постигать вещи, связно судить о них и открывают ему сферу вечных истин, моральных законов и самого Бога, находящегося на вершине пирамиды монад.

Открытость Бога разуму людей выделяет их души среди других монад. Лейбниц именует человеческие души и подобные им субстанции духами. Души, в отличие от других монад, отражающих скорее мир, чем Бога, «выражают скорее Бога, чем мир» (1: 1, 162). Они являются гражданами Града Божия и могут надеяться не только на вечное существование, но и на сохранение Богом их Я, самоотожествленной личности.

Бог, этот «абсолютный Монарх» духовного сообщества, как и всякая созданная им монада, тройствен. Субъектной основе в нем соответствует всемогущество, от которого зависит даже возможность вещей, перцепциям — всеведение, стремлению — благая воля, без которой вещи не могут обрести действительное существование. Три этих качества соотносятся с тремя ипостасями христианского Божества, Отцом, Сыном и Святым Духом. Бог, по Лейбницу, — совершенно уникальная монада. Во-первых, он содействует другим монадам, и их бытие зависимо от Бога, во-вторых, «один только Бог всецело свободен от тела» (1: 1, 426). Этот тезис породил многочисленные вопросы в последующей истории философии. В самом деле, почему другие монады должны быть связаны с телами? Ведь в принципе они изолированы от всего, кроме Бога, и они могут представлять мир, даже если этот мир вообще не существует. Лейбниц тем не менее настаивает на своем, хотя, чтобы согласовать свою позицию с тезисом о естественном бессмертии монад, ему приходится изобретать смелые гипотезы, наподобие предположения о некоем «свертывании» тела после гибели живого существа.

Учение о материи. Понятие телесности и материальности, разумеется, не является самоочевидным, и Лейбниц пытался прояснить его. Он отрицал реальное существование особой телесной субстанции, т. е. материи, в том виде, как она предстает человеческим чувствам в опыте. Материя есть лишь феномен, правда «хорошо обоснованный», так как ему соответствуют реальные

монады. Это справедливо и для главного для каждой монады феномена — феномена ее собственного тела. Тело, утверждает Лейбниц, это государство монад, а душа — центральная монада в роли их «идеального» правителя. Подчиненные монады сами являются центрами для других монад, те — для других, и так до бесконечности. То, что кажется безжизненной материей, в действительности кишит жизнью. Специфика феномена материи объясняется несовершенством сотворенных монад. Телесность, материальность характеризуется инертностью и непроницаемостью, а что это, как не отражение ограниченности воспринимающих сущностей? Если бы они были совершенными, мир предстал бы в их восприятиях в принципиально ином облике: материя исчезла бы, и остались только активные единства, монады.

Именно так созерцает мир Бог. Исчезновение феномена непрерывной, инертной и непроницаемой материи должно было бы сопровождаться преобразованием чувственности монад в рассудок. Ведь в чувствах даны те же самые монады, что и в рассудке, но неотчетливо. Поэтому в чувственном восприятии мы не видим дискретных монадических структур реального бытия, а созерцаем непрерывную среду, в которой эти структуры сливаются в смутные непроницаемые образы. Но даже чувственное восприятие позволяет различать вещи. Иначе говоря, в нем имеется какая-то ясность. Ее повышение приводит к возникновению отчетливых идей, когда могут быть различены не только контуры вещей, но и их дискретная структура, что позволяет выявлять признаки, отличающие эти вещи от остальных. Феномены превращаются в ноумены, чувственность — в рассудок. Помимо отчетливых идей Лейбниц допускает также существование адекватных идей. Адекватной называется такая идея, в которой нет ничего неотчетливого, как в идее числа. Но лишь в мышлении Бога нет ничего, кроме интуитивных адекватных идей. Другие монады несовершенны и не могут быть полностью лишены чувственности, если только речь не идет о самых примитивных монадах, существующих во тьме неясных перцепций.

Нельзя утверждать, что Лейбниц детально проработал это учение о чувственности и рассудке. Но благодаря его сторонникам оно стало прочно ассоциироваться с его именем. Так происходило и с другими теориями Лейбница. Вообще, говорить о системе Лейбница можно лишь с большими оговорками. Скорее это россыпи идей, причем обращает на себя внимание контраст между экстравагантностью ряда его теоретических построений и строгой научной методологией, которой Лейбниц пытался следовать в своих трудах. Правда, «научность» лейбницеvской методологии не означает, что она совершенно безупречна. Еще во времена Лейбница его противники обратили внимание на ее определенные внутренние нестыковки.

Методологический инструментарий Лейбница на первый взгляд кажется простым и логичным. Есть два «великих принципа», закон тождества и закон достаточного основания, позволяющие объяснить все сущее и обосновать все истины разума и истины факта. Но за видимостью простоты кроются проблемы. Ахиллесовой пятой лейбницеvской методологии, возможно, является вопрос о том, какого рода истину выражает закон необходимости достаточного основания. Если это истина факта, то в ней имеется элемент случайности и, как следует из определения истин факта, приложенного к данной ситуации, мыслимо существование чего-то без достаточного основания. Чтобы убедиться в ложности такого допущения, без чего нельзя утверждать истинность закона достаточного основания, надо либо 1) признать возможность на опыте

усмотреть достаточные основания всего существующего, либо 2) сказать, что предположение о существовании вещей или событий без достаточных оснований не имеет достаточного основания. Однако первое нереально, а второе предполагает истинность закона достаточного основания, которую еще предстоит доказать, т. е. возникает логический круг. Если же счесть закон достаточного основания истиной разума, то получается, что это не самостоятельный, а производный принцип — все истины разума зависят от закона тождества.

Проблема отыскания эпистемологического места закона достаточного основания побудила Канта в конце XVIII в. отказаться от дихотомии истин разума и истин факта и допустить существование особых истин, выражаемых «априорными синтетическими суждениями». Ортодоксальные же последователи Лейбница, выбирая между трактовкой этого закона как истины разума и как истины факта, все же склонялись к первой из них, полагая, что лучше потерять самостоятельность закона достаточного основания, чем подорвать его претензии на истинность. Правда, уже в середине XVIII в. Юм прямо опроверг тезис, что закон необходимости достаточного основания может быть истолкован как истина разума. Но ранние лейбницианцы еще не знали о Юме. И в сведении этого закона к закону тождества они в каком-то смысле следовали указаниям самого Лейбница, который давал понять, что для человеческого ума истины факта, за которые отвечает закон достаточного основания, в потенциальной бесконечности могут быть преобразованы в истины разума. Правда из этого вытекает, что в божественном интеллекте между ними вообще нет различий, что ставит под угрозу лейбницевскую теорию наилучшего мира, так как она предполагает, что наш мир выбран Богом из бесконечного множества возможных миров, а если истины относительно нашего мира тождественны истинам разума для Бога, то всякий другой мир, в котором они не были бы истинами, оказывается противоречивым, и от множества возможных миров, а значит и от свободы божественного выбора, ничего не остается.

Эти и другие проблемы лейбницевской метафизики, казалось бы, не обещали ей хороших перспектив. Между тем Лейбниц оказал колоссальное влияние на европейскую философию. Отчасти это объясняется тем, что он был одним из немногих мыслителей Нового времени, предложивших цельную онтологическую систему, выстроенную на основе внятных методологических принципов. Отголоски лейбницевской монадической онтологии можно обнаружить даже в XX в. Но настоящий триумф онтологических идей Лейбница пришелся на первую половину XVIII столетия и совпал с расцветом школы Хр. Вольфа в Германии. Вольф был соратником Лейбница, и вскоре после смерти философа он переориентировался с математики на метафизику. Он натурализировал монадологию, сузил область применения понятия предустановленной гармонии до отношения между душой и телом и поставил лейбницевские идеи на мощный доказательный фундамент. Впрочем, влияние Лейбница в XVIII в. испытали не только немецкие, но и французские, британские и российские мыслители. Оно чувствуется, к примеру, в учении Д. Дидро об органических молекулах, в теории материи П.М. Мопертюи, в антропологии А.П. Колыванова (важный трактат которого — своего рода манифест позднего Просвещения — «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру», вышедший в свет в Альтоне в 1790 г., был фактически утерян и найден только в 2002 г.) и даже в философских построениях Д. Юма. В конце XVIII в.

в связи с расцветом кантианства влияние монадологии Лейбница уменьшилось, хотя и в последующие времена к ней иногда обращались известные мыслители, от И.Ф. Гербарта до Э. Гуссерля. Гораздо более заметным было воздействие на современную философию лейбницеvской концепции возможных миров, которая, как показал в XX в. С. Крипке, является удачным инструментом для разного рода мысленных экспериментов. Особым успехом они пользуются в англоязычной аналитической традиции, где без них не обходится ни один крупный трактат.

Впечатляющим оказалось влияние и собственно методологических идей Лейбница. Его трактовка различения истин разума и истин факта — одно из самых бесспорных достижений мировой философии, важная компонента современной философской культуры. Нельзя также забывать, что Лейбниц является одним из пророков математической логики и пионером вычислительных технологий. Способствовал Лейбниц и развитию историко-философской науки. Он не считал прежнюю философию парадом ошибок, а полагал, что большинство школ «правы в значительной части своих утверждений, но заблуждаются в том, что они отрицают» (1: 1, 531). Лейбниц также ввел в широкий оборот знаменитое терминологическое противопоставление материализма и идеализма. Сам он считал, что его система предустановленной гармонии объединяет все лучшее, что имеется в учениях материалистов и идеалистов, последователей Эпикура и Платона.

Литература

1. *Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. М., 1982 — 1989.
2. *Leibniz G. W.* Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. I — VII. B., 1875 — 1890.
3. *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 310 — 322.
4. *Жучков В.А.* Немецкая философия эпохи раннего Просвещения. М., 1989. С. 71 — 126.
5. *Майоров Г.Г.* Теоретическая философия Г.В. Лейбница. М., 1973.
6. *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. М., 2004. С. 379 — 406.
7. *Соколов В.В.* Философский синтез Готфрида Лейбница // Введение в классическую философию. М., 1999. С. 233 — 304.
8. *Фишер К.* История новой философии. Т. 3: Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905.
9. *Aiton E.J.* Leibniz: A Biography. Bristol, 1985.
10. *Horn J.C.* Die Struktur des Grundes. 2 Aufl. Wiesbaden, 1983.
11. *Miller K., Kränert G.* Leben und Werk von G. W. Leibniz. Frankfurt a. M., 1969.
12. *Winter E.G.* Leibniz und die Aufklärung. B., 1968.

Джордж Беркли родился в Ирландии в 1685 г. Он был выходцем из семьи английских переселенцев. В 1700 г. он поступил в Тринити-колледж в Дублине, где испытал влияние идей Дж. Локка и возненавидел схоластику. В 1707 г. начал преподавать в том же колледже. 1707 г. можно считать и началом его философской деятельности. Беркли делает многочисленные (порядка 900 фрагментов) черновые наброски, впоследствии опубликованные под названием «Философские заметки». В этих набросках Беркли, в частности, разрабатывает теорию существования, изложенную в «Трактате о принципах человеческого знания» — самой известной работе Беркли (1710). За год до «Трактата» он опубликовал еще один влиятельный труд — «Опыт новой теории зрения». В этом сочинении Беркли выдвигает парадоксальный на первый взгляд тезис — существо, лишённое осязания, не могло бы судить о реальных свойствах пространства. Осязание выступает, по Беркли, учителем зрения. Из «Опыта» создавалось впечатление, что именно осязание выводит человека за пределы сферы его субъективных ощущений. В «Трактате» Беркли, однако, субъективизировал и осязание. На основе этой работы многие судили о Беркли как о философе солипсистского толка. На деле он, однако, допускал не только собственное существование, но и существование других духов, в том числе Бога. Он прояснил свою позицию в «Трёх разговорах между Гиласом и Филонусом» (1713). Уточняющий характер имел и небольшой латинский конкурсный трактат «О движении» (1721). Беркли задумывал продолжить публикацию «Трактата о принципах человеческого знания» и уже написал вторую часть (на этические темы), но утерял ее во время одной из поездок по Европе.

Философская деятельность составляла лишь часть занятий Беркли. Еще в 1709 г. он стал англиканским священнослужителем, сделав в дальнейшем успешную карьеру в этой области. Кроме того, Беркли часто путешествовал. В 1713 г. он побывал в Лондоне, где познакомился с Дж. Свифтом. В 1713—1714 и 1716—1720 гг. он жил во Франции и Италии, а в 1728 г., после возвращения к преподавательской деятельности в Дублине, отправился в миссионерскую поездку в Америку, где собирался открыть колледж на Бермудских островах. Беркли обосновался в Ньюпорте (Род-Айленд), но из-за трудностей с финансированием в 1732 г. вернулся на родину, где вскоре получил епископский сан в Клойне. Во время пребывания в Америке он написал работу «Алкифрон, или Мелкий философ», направленную против «свободо-мыслящих» и опубликованную в 1732 г. Беркли вступал в полемику и по другим вопросам, в частности, отстаивая свои натурфилософские и математические взгляды. В 1744 г. в Клойне Беркли пишет и публикует трактат «Сейрис»,

главной целью которого была реклама чудодейственных медицинских свойств «дегтярной настойки», о которой Беркли узнал в Америке. Помимо рассуждений о настойке (продолженных Беркли в 1752 г. в «Дальнейших мыслях о дегтярной настойке») в этой работе содержится немало философских идей, обнаруживающих значительные изменения в общей атмосфере философствования Беркли. Если в ранних работах Беркли аналитичен и демонстрирует удивительную логическую изобретательность, то в «Сейрисе» он обнаруживает широкую эрудицию и добропорядочную приверженность традициям. Последние полгода жизни Беркли провел с семьей в Оксфорде, куда он переехал, чтобы наблюдать за обучением сына. Беркли умер в 1753 г.

Учение об абстракции. Теоретической основой многих ключевых идей Беркли является его учение об абстракции, изложенное во введении к «Трактату о принципах человеческого знания». Беркли считает ошибочной локковскую теорию абстракции, согласно которой общие идеи, возникающие через отвлечение от случайных свойств вещей, имеют самостоятельное существование в человеческом уме. Он полагает, что нельзя представить себе человека вообще, треугольник вообще и т. д. Представляются всегда конкретные, единичные вещи. Это не значит, что Беркли отвергает возможность абстрагирования как таковую. Человеческому уму вполне по силам разделить некоторых качеств, скажем, абстрагирование от запаха вещи при сохранении ее зрительного образа. Не отрицает он и общие идеи. Беркли отказывается в существовании только общим абстрактным идеям. В действительности, всякая общая идея, к примеру идея «фрукта вообще», есть не что иное, как представление какого-то конкретного фрукта, которое, однако, интересует ум не само по себе, а в его репрезентативной функции, в качестве представителя целого класса объектов. Других отличий, кроме изменения точки зрения, между единичной и общей идеей нет. Репрезентативная теория абстракции используется Беркли для критики ряда важнейших понятий традиционной метафизики. Он убежден, что неправильное понимание природы общих идей может приводить к созданию фиктивных понятий, таких как понятие материи, а также к попыткам разделить неразделимое, к примеру, разделить восприятие и существование. Подобные попытки могут оказаться успешными лишь на вербальном уровне. Беркли утверждает, что язык иногда сам подталкивает философов к ошибочным выводам.

Esse est percipi. Одним из самых важных приложений репрезентативной теории абстракции у Беркли является его учение о нераздельности существования и восприятия, выражаемое краткой формулой «esse est percipi», т. е. «быть — значит восприниматься» (см. 1: 172). Истинность этой формулы, по мнению Беркли, едва ли не самоочевидна. В самом деле, представляя любой чувственный объект, мы одновременно представляем самих себя, представляющих этот объект. Субъект нельзя отмыслить от объекта. Это и значит, что объекты имеют лишь соотносительное существование, зависят от воспринимающего духа. Однако Беркли все же не решается объявить это положение безусловной аксиомой, по-видимому из-за того, что оно, как кажется, противоречит здравому смыслу, согласно которому предметы чувств существуют независимо от восприятия. И хотя Беркли отрицает, что его философия не сочетается со здравым смыслом, он тем не менее выдвигает дополнительные доказательства своего основополагающего тезиса.

Одна из линий аргументации Беркли состоит в усилении традиционной позиции новоевропейской философии, согласно которой ряд чувственных

качеств, таких как цвет, запах, вкус и т. п., в том виде, в каком мы знаем их, субъективны. Обычно это доказывалось ссылкой на то, что один и тот же предмет может казаться разным людям неодинаковым. Скажем, вино одному человеку может показаться сладким, другому — кислым. Поскольку оно не может быть одновременно и кислым, и сладким, приходится допустить, что сладость, кислота, да и вообще любой вкус существует не в вещи, а в восприятии субъекта. Беркли распространяет этот сам по себе небыдупречный аргумент (что, он, кстати, чувствовал) на так называемые «первичные качества», протяжение и плотность, которые, как обычно считалось, образуют мир материальных, независимых от сознания объектов. Один и тот же предмет, отмечает Беркли, может казаться имеющим разную форму, и, следуя логике доказательства субъективности вышеупомянутых «вторичных качеств», цвета, запаха и т. д., для недопущения противоречий приходится признавать, что форма и протяжение в целом субъективны. То же самое можно продемонстрировать и относительно плотности.

Если так, то все качества, составляющие то, что в обыденном словоупотреблении называется материей, зависят от субъекта и, стало быть, существуют только в его восприятии, что и требовалось доказать. Другая линия доказательства того же тезиса состояла у Беркли в том, что он предлагал читателю попытаться представить свойства предполагаемой материальной субстанции. Трудно отрицать, что предметами непосредственного сознания являются не сами вещи, а их ментальные отпечатки, «идеи» (хотя в истории философии этот тезис периодически оспаривался «философами здравого смысла», от Т. Рида в XVIII в. до Дж. Сёрла — в XXI). Такие идеи существуют в духе, который является их носителем, субстанцией. Но мы предполагаем, что эти идеи более или менее адекватно отображают материальные вещи. Однако Беркли резонно замечает, что идеи могут быть похожи только на идеи. Значит, предполагаемая материальная субстанция должна оказаться носителем идей. Но носитель идей — это дух, а не материя.

Поэтому Беркли считает, что понятие материи противоречиво и заявляет об опровержении материализма. В мире могут существовать только духи и их восприятия. Восприятия не могут быть отделены от духа. Для того чтобы существовать, они должны актуально, а не потенциально восприниматься. Четкое разъяснение этого момента в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» сняло двусмысленность, остававшуюся в «Трактате», где могло показаться, что формула «быть — значит восприниматься» имеет тот смысл, что все, что существует, лишь в принципе может быть объектом восприятия. При такой интерпретации Беркли не смог бы использовать свой главный принцип для масштабных философских и теологических обобщений, которые он производит в «Трех разговорах».

Духи. Принцип «быть — значит восприниматься» в узком смысле значим только для чувственных объектов, которые, однако, не исчерпывают все существующее. Сами эти объекты существуют в духах, к которым применимо другое положение: быть — значит воспринимать. Духи являют собой простые субстанции и могут знать о своем единстве и субстанциальности при помощи «рефлексии», особого внутреннего созерцания, которое, правда, не поставляет нам «идей», но позволяет образовывать «понятия» о своих предметах. Беркли отказывается называть эти понятия «идеями», так как последние, по его мнению, не содержат в себе никаких признаков деятельности, тогда как духи — это не только воспринимающие, но и деятельные существа. Ведь поми-

мо восприятий или идей духи наделены также волей. Воля отвечает за модификации идей. Возможности человеческих душ, составляющих одну из разновидностей конечных духов, в модификации идей, однако же, весьма ограничены. Воля человека имеет власть над идеями воображения, но идеи ощущения кажутся навязанными ей. Это означает, что такие идеи порождаются некой внешней причиной. Для определения свойств этой причины Беркли обращает внимание на единство и целесообразность мира ощущений. Подобные качества говорят о том, что за совокупностью идей ощущения стоит единая разумная первопричина, а именно Бог.

Существование Бога доказывается Беркли и другим способом. Он совмещает тезис «быть — значит восприниматься» с установкой здравого смысла, согласно которой вещи (или, в его терминологии, «идеи ощущения») существуют независимо от нашего восприятия. Комбинация этих посылок приводит к выводу о существовании некоего высшего духа или духов, в восприятии которого или которых и существуют чувственные вещи. Тезис о единстве и целесообразности мира опять-таки позволяет ограничить количество этих воспринимающих существ одним-единственным бесконечным духом — Богом. Беркли гордится этим доказательством, которое, помимо прочего, наглядно демонстрирует, что его философия действительно может быть согласована со здравым смыслом. Он вовсе не считает, как можно было бы вначале подумать, что прекращение восприятия человеком вещи означает ее уничтожение. Ведь существование вещи, как провозглашает Беркли в «Трех разговорах», зависит не от человеческого, а от божественного восприятия. Конечно, неправильно было бы утверждать, что Бог воспринимает вещи точно так же, как их ощущают конечные духи (к выводу о существовании других конечных духов, кроме нашего собственного, мы приходим с помощью опыта и принципа аналогии). Бог лишен ощущения в человеческом смысле слова. Поэтому в его восприятии находятся скорее архетипы того, что мы называем чувственными вещами. И в соответствии с этими архетипами Бог порождает ряды ощущений в конечных духах, причем делает это так, что одни ощущения выступают естественными знаками или предвестниками других. Это позволяет усматривать в них закономерности и наращивать знание, в том числе научное знание.

Онтология Беркли, таким образом, устанавливает прямой контакт между человеческими душами и идеями Бога. Отклоняясь от традиционных схем, Беркли устраняет из процесса этого взаимодействия лишний, как он считает, элемент: материю (материя сохраняет онтологический статус и в системе Н. Мальбранша, который, как утверждали, оказал сильное влияние на Беркли, доказывая, что «мы видим все вещи в Боге»; хотя сам Беркли отрицал сходство своих взглядов с идеями французского картезианца). Такая трактовка, однако, создает трудности в понимании возможности творения Богом мира, которые Беркли, хотя бы в силу специфики своей профессии, не мог игнорировать. Поэтому он вынужден был уточнять свою позицию. Под творением он предлагал понимать откровение Бога конечным духам, тогда как мир до творения, по его мнению, являет собой замкнутого в себя Бога. Иными словами, Беркли восстанавливал троиственность бытия. Вещи как идеи существуют в трех видах: скрытом в Боге, открытом в Боге и в виде идей ощущения в умах конечных духов. Существование второго порядка соответствует месту, занимаемому в традиционных онтологиях материальным воплощением божественных идей.

Все эти уточнения свели до минимума оригинальность берклиевских суждений. Беркли писал, что боролся с идеей абсолютно независимого существо-

вания материальных объектов, но такой идеи никто из крупнейших метафизиков Нового времени, по сути, не выдвигал. Большинство философов XVII — XVIII вв., опираясь на общеевропейскую интуицию бытия как полноты сущности, которой лишены несовершенные материальные вещи, считали, что Бог, сотворив материальный мир, постоянно поддерживает его существование, и такую неусыпную деятельность вполне можно истолковать как непрерывное восприятие Богом этого мира. Постепенно Беркли стал все больше осознавать традиционность своих теоретических конструкций и встраивать свои идеи в контекст актуальной тогда платонической философии, хотя и настаивая на преемственности со своими ранними работами.

Учение о природе. Платоническая философия с ее идеей иерархии бытия и главенства духа над материей оказалась для Беркли удобным инструментом для изложения собственного натурфилософского учения, хотя сам интерес к естествознанию возник у него еще в юности. Беркли подвергал критике ряд популярных научных концепций, прежде всего некоторые аспекты теории дифференциального исчисления и ньютоновское представление о движении тел в абсолютном пространстве. Он был уверен в абсурдности понятия бесконечно малой величины и считал невозможным осмысленно говорить о бесконечной делимости конечных отрезков, хотя и не спорил, что эти приемы могут быть эффективным средством решения математических и физических задач. Однако поскольку они ведут к противоречиям (конечное отождествляется с бесконечным), то, по его мнению, должны быть отброшены.

Сами же эти противоречия являются следствием того, что понятие бесконечно малой величины и бесконечной делимости, равно как и понятие абсолютного пространства образованы путем неправильно понятого абстрагирования. Истинная математика, по мнению Беркли, должна опираться на репрезентативную теорию абстракции. Беркли также выступил против набравшего популярность учения о внутренней активности материи.

Поддерживая Декарта, он утверждал, что материя (понятая как совокупность данных внешнего чувства) сама по себе лишена всякой деятельности и целиком пассивна. Обосновывая это положение, он ссылаясь на общепринятый со времен Галилея и Декарта закон, согласно которому тела сохраняют свое наличное состояние при отсутствии внешних воздействий. Этот закон означает, что материальные объекты не могут самостоятельно менять свое состояние, а значит, пассивны даже тогда, когда кажутся действующими, к примеру, соударяясь с другими телами, перемещаясь с места на место и т. п. Соответственно, наблюдая за телами, нельзя получить никакого представления о движущей силе, если только не объявлять ее непостижимым скрытым качеством. Правильное же понятие о движущей силе может быть извлечено исключительно из наблюдений за действиями духа. Только дух по-настоящему активен, и поэтому все телесные движения в мире должны быть приписаны действию духов, или, точнее, мировой души, связанной с высшим разумным первоначалом мира. И такое отношение между духом и миром вполне логично, считает Беркли. Ведь не дух находится в мире, а мир находится в духе и происходит из него.

При этом Беркли, правда, отмечал, что метафизические размышления о духе как «истинной производящей причине движения» не должны смешиваться с физическими исследованиями «вторичных телесных причин», знание о которых может приносить конкретную пользу. Науки должны знать свои границы и не переступать их.

Беркли оказал неоднозначное влияние на европейских мыслителей. Иногда его воспринимали как любителя парадоксов и философского эпатажа — пример такой интерпретации Беркли дал еще Г.В. Лейбниц. Сторонники материалистической философии видели в Беркли опасного противника и пытались отделаться от его аргументов, противопоставляя их здравому смыслу. На этом пути они порой сами вступали в противоречие со здравым смыслом. Так, знаменитые рассуждения Д. Дидро о том, что система Беркли абсурдна, но ее труднее всего опровергнуть, сами находятся на грани абсурда. Следует отметить, что идеи Беркли часто подавались в урезанном виде, особенно в ряде марксистских работ. Многие воспринимали его как «субъективного идеалиста», отрицающего все, кроме реальности собственного Я. Однако и те, кто более корректно истолковывал его систему, видели в ней угрозу для традиционной онтологии. Скажем, XVIII в. в немецкой философии во многом прошел под знаком «опровержения идеализма», под которым понималась именно система Беркли. В этом походе против идеализма участвовали такие известные мыслители, как Хр. Вольф, И.Н. Тетенс, И. Кант и др. Кант, к примеру, называл Беркли «догматическим идеалистом» и считал, что опровергает его теорию в учениях об априорных формах чувственности и антиномиях чистого разума, позволяющих избавить понятие материи от противоречий, хотя самого Канта современники нередко упрекали в берклианстве. Серьезное воздействие идей Беркли испытал Д. Юм, взявший у него теорию абстракции, аргумент о субъективности «первичных качеств» и некоторые другие идеи. Юм считал Беркли, агрессивно атаковавшего скептицизм, самого потенциальным скептиком. Велик интерес к Беркли и в современной философии.

Литература

1. Беркли Дж. Сочинения. М., 1978.
2. Беркли Дж. Алкифрон, или Мелкий философ: Работы разных лет. СПб., 1996.
3. Berkeley G. The Works of George Berkeley, ed. By A. A. Luce and T. E. Jessop. Vol. 1 — 9. L., 1948 — 1957.
4. Блонский П.П. Учение Беркли о реальности. Киев, 1907.
5. Брикман Ж. «Алкифрон», или Игра слов // Беркли Дж. Алкифрон, или Мелкий философ: Работы разных лет. СПб., 1996. С. 357 — 401.
6. Быховский Б.Э. Беркли. М., 1970.
7. Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.Ф. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1986. С. 11 — 40.
8. Пюссель Ж. Введение к «Алкифрону» // Беркли Дж. Алкифрон, или Мелкий философ: Работы разных лет. СПб., 1996. С. 319 — 356.
9. Grayling G. Berkeley: The Central Arguments. L., 1986.
10. Luce A.A. Berkeley's Immaterialism. L., 1945.

Дэвид Юм родился в 1711 г. в Эдинбурге в семье обедневших шотландских помещиков. Рано лишившись отца, он остался на попечении матери, всецело посвятившей себя детям. Юму прочили адвокатскую карьеру, но его с юных лет влекла литературная деятельность и философия. Он увлекался чтением моралистических сочинений. Отдавая должное остроумию классических авторов, Юм в то же время обратил внимание на произвольность и гипотетичность их систем. И у него возникла уверенность, что он сможет изменить ситуацию и сказать новое слово в «моральной философии». Как рассказывает Юм в «письме врачу» (март 1734 года)¹, после долгих поисков «нового способа, при помощи которого могла быть установлена истина», ему «в возрасте около 18 лет ... открылся новый источник мысли» (4: 1, 13). Он понял, что начала моральных и эстетических различий надо открывать путем прямого, т. е. основанного на опытах (а не гипотетического), изучения «человеческой природы», которую он решил сделать главным объектом своих изысканий (4: 1, 16). Предпринятое Юмом исследование человеческой природы, в котором он совмещал сентиментализм Ф. Хатчесона с эмпиристской методологией И. Ньютона, завершилось публикацией в 1739 — 1740 гг. трехтомного «Трактата о человеческой природе», написанного по большей части во Франции в 1734 — 1737 гг.

Первая часть «Трактата» содержит учение о человеческом познании, вторая — об аффектах, т. е. о изначально свойственных человеку склонностях, либо порождающих представление о том или ином благе, либо, наоборот, являющихся реакциями на блага или их противоположности. Третья книга «Трактата», вышедшая через год после первых двух, посвящена исследованию сущности морали. Учению о познании Юм поначалу хотел отвести вводную роль, уделяя главное внимание теории аффектов, которая должна была стать фундаментом для исследования морали, а также для критики эстетического вкуса и философии политики. Однако по мере изучения механизмов человеческого познания он обнаруживал все больше парадоксов и необъяснимых феноменов. В итоге именно первая книга заняла центральное место в композиции «Трактата». Трудности, с которыми сталкивался Юм при исследовании условий и законов человеческого познания, послужили истоком его скептических настроений, которые превалируют в первой книге «Трактата» и затемняют позитивную программу создания точной «науки о человеческой природе», которой он первоначально следовал.

Неудивительно, что многие читатели Юма не заметили эту позитивную программу и считали, что «Тракта́т» являет собой образец чисто скептической философии, сокрушающей основы науки, религии и нравственности. Впрочем, пона-

¹ Речь идет о наброске письма, которое Юм, предположительно, собирался отправить Дж. Чейну.

чалу на фундаментальный юмовский труд почти не обратили внимания. «Едва ли чей-либо литературный дебют был менее удачен, — писал Юм в автобиографии, — чем мой "Трактат о человеческой природе". Он вышел из печати мертворожденным, не удостоившись даже чести возбудить ропот среди фанатиков» (1: 1, 45). Юм планировал выпустить еще две книги «Трактата», по эстетике («критицизму») и политике, но после провала первых частей этот замысел пришлось скорректировать. В 1741–1742 гг. он опубликовал сборник популярных «Моральных и политических эссе», который принес ему успех, заставивший «совершенно забыть предшествующую неудачу» (1: 1, 45). Впоследствии Юм неоднократно переиздавал сборники эссе, дополняя их все новыми текстами.

Между тем Юм не оставлял надежды привлечь к своим идеям внимание не только широкой публики, но и академических кругов. В 1744–1745 гг. он пытался занять кафедру этики и пневматической философии в Эдинбургском университете, но столкнулся с сопротивлением клерикалов (неудачей закончилась и его попытка устроиться в университет в Глазго в 1751 г.), а в 1748 г. обнародовал «Философские опыты о человеческом познании» (позже Юм поменял их название на «Исследование о человеческом познании»). В этой работе он не только кратко суммировал основные идеи первой книги «Трактата», но и проявил стремление к смягчению скептицизма и смещению от эмпиристской к рационалистической методологии в исследовании человеческой природы. Взамен внутреннего «опыта», о котором он писал в «Трактате», в «Исследовании» он апеллирует к «высшему проникновению» в операции сознания и строгим дедукциям (1: 2, 11).

В 1751 г. Юм опубликовал «Исследование о принципах морали», которое он считал лучшим из своих произведений. В том же году он переселился из поместья в Эдинбург, а в 1752 г. был избран библиотекарем Эдинбургского общества юристов и принял решение написать «Историю Англии». Осуществление этого грандиозного проекта, конечно, отвлекало Юма от философских проблем. Нельзя, однако, утверждать, что он совсем отстранился от них. Так, в 1757 г. Юм опубликовал «Естественную историю религии», насыщенную философскими и религиозноведческими идеями, и он до конца жизни работал над «Диалогами о естественной религии», где предпринят тщательный критический анализ доказательств бытия Бога.

Известность Юма неуклонно росла. В середине 60-х гг. он оказался на высокой дипломатической должности в Париже, где стал кумиром салонной публики. В 1767–1768 гг. он работал в Лондоне помощником государственного секретаря. После возвращения в Эдинбург в 1769 г. Юм стал лидером местных интеллектуалов, в круг которых входили А. Смит и А. Фергюсон. Юм умер в 1776 г. Незадолго до смерти он написал небольшое автобиографическое эссе, в котором назвал своей «господствующей страстью» «любовь к литературной славе», тут же добавив, что даже она «никогда не ожесточала моего характера, несмотря на частые неудачи» (1: 1, 50).

Наука о человеческой природе. XVIII в. называют «столетием человека», и Юм, несомненно, был сыном своей эпохи. Науку о человеческой природе он объявил «столицей» всего человеческого знания. От ее состояния зависит благополучие даже таких дисциплин, как математика или естественная теология, которые кажутся независимыми от учения о человеке. Наука о человеческой природе мыслилась Юмом в виде исследования всеобщих структур человеческого сознания. Он почти не обращался к данным физиологии и других естественных наук о человеке. Исследование человеческого сознания происходит в два этапа. Первый именуется Юмом «ментальной географией» (mental

geography). Цель ментальной географии — систематизация ментальных актов и способностей. На втором этапе должна предприниматься попытка сведения разрозненных актов сознания к их общим истокам. Важно отметить, что Юма интересует не абстрактный схематизм ментальных актов человека и их субординации, а их проявление в повседневной жизни. Именно она должна стать единственной областью философии. Одна из главных ее задач состоит в прояснении обыденного опыта: «Философские выводы суть не что иное, как систематизированные и исправленные размышления обыденной жизни» (1: 2, 141).

Из переориентации Юмом философии на повседневный опыт явствует, что он скептически относился к перспективам традиционной метафизики. Строгий анализ человеческих способностей и в самом деле наносит серьезный удар по спекулятивной философии, занимавшейся вещами, выходящими за пределы человеческого опыта. Юм, однако, не отвергает метафизику в принципе. Наука о человеческой природе, утверждает он, и есть «истинная метафизика». Метафизика противоположна «легкой философии». Последняя апеллирует скорее не к разуму, а к чувствам, и она нацелена на разрешение практических задач. Но они не могут быть решены без надежного теоретического фундамента, который как раз и поставляет метафизика. Юм говорил, что он пытается найти средний путь между метафизикой и легкой философией и популярно рассуждать на сложные темы.

Скептицизм. Одним из важных элементов этой синтетической линии стала своеобразная терминологическая политика Юма, состоящая в отказе от применения специальных выражений для обозначения открываемых им ментальных феноменов. Взамен Юм использует слова обыденного языка — «впечатление», «привычка», «вера», «живость» и т. п. Он, видимо, считал, что такая практика делает его рассуждения более понятными неискушенному читателю. На деле, порождая двусмысленности, она создавала дополнительные интерпретационные трудности. И, пожалуй, наибольшие проблемы принес Юму термин «скептицизм». Он называл свою философию скептической, и многие действительно увидели в нем разрушителя основ знания. Между тем Юм различал несколько видов скептицизма — «картезианский», «академический», «пирронизм» и т. д. Из перечисленного лишь пирронизм является скептицизмом в общепринятом смысле, доктриной тотального сомнения. Но от него-то Юм как раз и отмежевывался. Принимаемый же им картезианский и академический скептицизм призывает лишь к осмотрительности в суждениях, но не отрицает познаваемости мира¹.

Впрочем, отношение Юма к пирронизму было неоднозначным. Истоком пирронизма являются внутренние противоречия, в которых запутывается человеческий разум, и в «Трактате о человеческой природе», в отличие от «Исследования о человеческом познании», встречаются утверждения о неизбежности таких противоречий. Выйти из них можно, лишь забыв о них, а забыть о них заставляет сама человеческая природа, подталкивающая нас к действиям даже тогда, когда мы не можем обосновать их.

Главным противоречием в знании, по Юму, является нестыковка, возникающая между верой в независимое от человека существование физических объектов и убежденностью разума в том, что подобные объекты не могут существовать независимо от восприятия. Последнее утверждение Юм доказывал аргу-

¹ Картезианский скептицизм предлагает начинать с сомнения, чтобы найти несомненное. Юм не только соглашался с этим частным положением, но и принимал метод Декарта в целом.

ментами о субъективности «первичных качеств», заимствованными им у Беркли и, как уже отмечалось в предыдущей главе, не являющимися логически безупречными. От Беркли и Локка Юм перенял и представление о составленности человеческого знания из особых элементов, «идей» (ideas). Впрочем, его не устраивала сложившаяся практика именования «идеями» не только мыслей, воспоминаний и образов, но и ощущений. Он решил подчеркнуть их различие и переименовал идеи ощущения во «впечатления» (impressions). Впечатления и идеи Юм объявил разновидностями «перцепций», т. е. ментальных состояний как таковых. С этих дистинкций, собственно, и начинается ментальная география.

Впечатления и идеи. Итак, впечатлениями Юм называет непосредственные чувственные данные, а идеи или мысли — это удержанные в уме образы впечатлений. Скажем, когда мы видим книгу, у нас имеется впечатление этого предмета, а когда мы думаем о ней или вспоминаем, как читали ее, — идея. Идеи, утверждает Юм, отличаются от впечатлений меньшей степенью «живости» или яркости. Речь при этом идет, конечно, не о физической яркости (тусклый день как ментальная данность остается впечатлением, а идея яркого предмета не превращается во впечатление, т. е. в сам предмет), а о психической. И хотя Юм признается, что при ее характеристике ему просто не хватает слов, и отсылает к личному феноменологическому опыту каждого, тем не менее он дает понять, что она является сущностным параметром «актов» ума при восприятии (1: 1, 155, 162). Еще одним важным признаком идей Юм называет их вторичность. Они, как правило, скопированы с впечатлений. Правда, этот тезис справедлив только для «простых идей», хотя даже здесь бывают исключения. Тем не менее эта особенность идей позволяет Юму сформулировать важный методологический прием, оказавший большое влияние на последующую аналитическую традицию: если мы находим какие-то неясности в наших идеях, мы должны попытаться установить, из каких впечатлений они получены, — это помогает прояснить их.

Впечатления делятся на «первичные» и «вторичные», или «впечатления ощущения» и «впечатления рефлексии». Общий механизм смены перцепций, по Юму, таков: вначале «от неизвестных причин» в душе возникает впечатление ощущения, затем идея этого впечатления остается в памяти и может, к примеру, породить желание вновь испытать соответствующее ощущение. Желание является образцом вторичных впечатлений и аффектов.

Порядок смены перцепций служит для Юма основанием композиционных решений относительно науки о человеческой природе. Впечатления ощущения, полагает он, разбирать вообще нет необходимости. Этим должна заниматься «естественная философия». И если впечатления ощущения не интересуют науку о человеке, то начинать нужно с анализа идей и законов их соединения, т. е. со способности познания, а затем переходить к исследованию впечатлений рефлексии, т. е. аффектов, а также воли.

Юм выделяет два типа идей: идеи памяти и воображения. Фактически он рассматривает и еще один вид идей, возникающих при ожидании каких-либо событий. Такие идеи сопровождаются верой. Впрочем, в более широком смысле вера (belief), по Юму, распространяется и на впечатления чувств, а также на идеи памяти, являясь не чем иным, как живостью представлений. Самыми «живыми» из всех разновидностей идей являются идеи памяти. Они несут в себе остаточную силу впечатлений. Юм даже говорит о них, как о «чем-то среднем между впечатлением и идеей» (1: 1, 69).

Идеи, по Юму, не являются неизменными сущностями. Человек способен разъединять их на составные части (если такие части имеются), комбиниро-

вать, а также сопоставлять их. Обособление идей — абстрагирование. Юм поддерживает репрезентативную теорию абстракции Беркли, согласно которой далеко не каждая идея может быть обособлена от других. В частности, он отрицает существование абстрактных общих идей, считая, что с общими терминами всегда связаны идеи единичных вещей, являющиеся представителями целого класса сходных индивидуумов¹. Поэтому он не противопоставляет абстрактное мышление или рассудок воображению.

Комбинирование идей происходит по законам ассоциации, которую Юм сравнивал с физической гравитацией. Он упоминал о трех видах ассоциации — по сходству (представляя портрет, мы вспоминаем изображенного человека), смежности (думая о какой-то местности, мы легко переходим к мыслям о живущих там людях) и причинности (от идеи о сыне естественно перейти к мысли об отце). Сходство, пространственно-временная смежность и причинность выступают, таким образом, в роли ассоциирующих принципов идей. Такие отношения Юм называет «естественными». Но их можно использовать и для сопоставления вещей. Тогда это «философские отношения». Круг философских отношений охватывает не только причинность, смежность и сходство. Он включает также отношения количества, степени качества, противоположности и тождества (1: 1, 126). Некоторые из этих отношений — а именно количества, степени качества и сходства, а также противоположности — могут быть установлены без обращения к впечатлениям. В последних трех случаях мы интуитивно схватываем их, в первом же можем опосредовать суждение демонстративными заключениями, примером которых являются математические доказательства.

Учение о причинности. Иначе обстоит дело с отношениями времени и места, тождества и причинности. Здесь одного лишь сопоставления идей недостаточно для знания о пространственно-временной близости их предметов и их возможной причинной зависимости. Представления одинаковых предметов недостаточно и для того, чтобы говорить об их нумерическом тождестве, т. е. о том, что речь идет об одном и том же предмете. Чтобы установить подобные отношения, необходимо обращаться к впечатлениям, к фактам². При этом мы либо непосредственно констатируем наличные впечатления, либо выходим за их пределы. Юм утверждает, что единственным отношением, позволяющим нам достоверно выходить за границы наличного опыта при рассуждении о фактах, является отношение причинности. Причинные связи, предполагающие наличие коррелятивных впечатлений, позволяют прогнозировать возможные будущие события на основе данных, присутствующих в непосредственном опыте. Смежность вещей как таковая не может быть использована в этих целях — это возможно лишь в случае постоянной смежности, а она уже указывает на причинность, так как причина есть «объект, предшествующий другому объекту и смежный ему, причем все объекты, сходные с первым, находятся в одинаковых отношениях предшествования и смежности к тем объектам, ко-

¹ На основе данной теории Юм пытается разрешить противоречия, возникающие в геометрии при трактовке понятия бесконечно делимого пространства. Он считает, что это понятие — фикция. В реальности пространство состоит из конечного числа частей, а мыслить его бесконечно делимым могут решиться только те, кто отрывает его идею от единичных объектов.

² «Все объекты, доступные человеческому разуму или исследованию, — писал Юм, — по природе своей могут быть разделены на два вида, а именно: на отношения между идеями и факты» (1: 2, 21).

торые сходны со вторым» (1: 1, 222). Суждения же о тождестве предмета при перерыве в его восприятии, наоборот, зависят от уяснения причинных связей. Поскольку большая часть обыденных и научных рассуждений людей предполагает выход за пределы непосредственных данных их чувств, то заключения от причины к действию составляют основу человеческих знаний о фактах.

Неудивительно, что Юм уделяет наибольшее внимание именно анализу отношения причинности. Прежде всего он разрушает картезианский миф об интуитивной истинности закона причинности, т. е. положения «все, что начинает существовать, должно иметь причину существования» (1: 1, 135). Интуитивная истинность любого тезиса предполагает невозможность помыслить противоположное, как в случае математических аксиом. Но нет ничего невозможного, доказывает Юм, в отчетливом представлении беспричинного события. Причина и действие мыслятся нами как отдельные события, и поэтому мы можем разделить их в представлении.

Если уверенность в истинности закона причинности, свойственная всем людям, проистекает не из интуиции (и не из демонстрации как цепочке интуиций), то она должна иметь какой-то другой источник, и Юм попытался установить его. Эта особенность его подхода осталась непонятой многими современниками Юма, считавшими, что он подрывает закон причинности. На деле он переводит его обсуждение в феноменологическую плоскость. Отрицая возможность удостовериться, что каждое событие имеет причину, он в то же время считает реальным ответ на вопрос, почему люди верят в причинность. Для этого не нужно выходить за пределы сознания. Аналогичные вопросы можно поставить и относительно других убеждений, таких как вера в независимое от восприятия существование физического мира и т. п. По сути, Юм открыл целый класс философских проблем и тем самым скорее защитил философию от возможных нападок, выделив ей вполне определенную предметную область, чем разрушил ее.

Рассуждая об истоках причинностных, или каузальных, заключений, Юм пришел к выводу, что определяющую роль в них играет опыт. Именно он показывает коррелятивные связи событий. Но одного опыта недостаточно. Каузальные заключения, осуществляемые в обыденной жизни и науке, ориентированы на будущие события, а опыт всегда касается того, что было в прошлом. Это означает, что опытные данные должны переноситься с прошлого на будущее, что предполагает уверенность в тождестве прошлого и будущего. Эта уверенность не может опираться на интуицию или демонстративное доказательство — мы можем представить, что ход природы изменится и что в будущем связи событий станут иными, что было бы невозможно при интуитивном или демонстративном знании об указанном тождестве. Из опыта тезис о тождестве прошлого и будущего также не выводим, так как все заключения из опыта опираются на это тождество.

Значит, перенос прошлого опыта на будущее происходит без какого бы то ни было рационального обоснования, инстинктивно. Способность, отвечающая за этот перенос, именуется Юмом «привычкой» (custom), и он причисляет привычку к всеобщим и необходимым свойствам человеческого воображения, устранение которых привело бы к полному разрушению самой человеческой природы. Термин «привычка» для обозначения способности переноса прошлого опыта на будущее может показаться не очень уместным. Привычку общепринято считать «второй натурой», а у Юма она оказывается не «второй», а скорее «первой» натурой человека. Ведь, строго говоря, она не возни-

кает из опыта, а лишь утилизирует его. Ее можно даже назвать априорным принципом познания, в силу «предустановленной гармонии» (см. 1: 2, 47) направляющим наши идеи параллельно впечатлениям, смена которых, по Юму, определяется неизвестными нам силами.

Итак, вера людей в истинность закона причинности в конечном счете коренится в их убежденности в тождестве прошлого и будущего, накладываемой на регулярности опыта. Впрочем, этот вывод не провозглашается Юмом со всей определенностью. Неоднозначно истолкована им и связь привычки с убежденностью в независимом от сознания существовании физических объектов. С одной стороны, Юм признает ее. Он утверждает, что вера в независимое от сознания существование тел (именно вера, доказать такое существование, полагает он, невозможно) предполагает уверенность в их непрерывном существовании, т. е. в нумерическом тождестве, которая, как уже отмечалось, зависит от каузальных заключений (невозможных без переноса прошлого опыта на будущее, т. е. без привычки), так как верить в тождество вещи, наблюдаемой после перерыва в ее восприятии, можно только при условии убежденности в отсутствии уничтожающих эту вещь и заменяющих ее другой сходной вещью причин. С другой стороны, он не ограничивается этим объяснением и выдвигает на первый план другие механизмы. Вера в непрерывное существование тел порождается, по Юму, главным образом неявным смешением сходства с тождеством. Если я смотрю на стол, потом на секунду закрываю глаза и затем опять смотрю на него, то в сознании у меня обнаруживаются две разорванные во времени, но сходные перцепции. Я смешиваю это сходство с тождеством, предполагающим непрерывное существование вещи, а когда вспоминаю о том, что реально не воспринимал ее непрерывного существования, заполняю промежуток идеей такого существования, продолжавшегося даже в момент отсутствия у меня его восприятия. Именно эта процедура, основанная, по Юму, на «грубой иллюзии», продуцирует уверенность в независимом от сознания существовании тел, в совокупности составляющих физический мир.

Теория Я. Сходные механизмы, утверждал Юм, порождают иллюзию тождества личности и вообще существования единого Я. На деле, как пытался доказать он в «Трактате о человеческой природе», наши состояния не имеют реального носителя. Субстанция, считает Юм, вообще всегда примысливается нами. Так и человеческий дух реально есть не более чем «куча перцепций» (1: 1, 257). По другой формулировке Я есть «пучок или собрание различных перцепций» (1: 1, 298). Не менее известно другое юмовское сравнение: ум есть словно государство перцепций, живущих по определенным законам (1: 1, 306). И еще один юмовский образ ментальной жизни: она похожа на театральную постановку, где место актеров занимают перцепции. Однако у этого «театра» нет сцены. Действие происходит словно бы в пустоте: «Сравнение с театром не должно вводить нас в заблуждение: ум состоит из одних только перцепций, следующих друг за другом, и у нас нет ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, равно как и о том, из чего оно состоит» (1: 1, 299).

Интересно, однако, что уже в приложении к третьему тому «Трактата», вышедшему через год после первых двух, Юм, по сути, отказался от этой теории Я, заявив, что нашел в ней противоречия. Он понял, что не может согласовать тезис о дискретности человеческого сознания, составленного из самодостаточных перцепций, и очевидного наличия ассоциативных связей между ними. Согласовать эти положения можно, либо признав наличие единого субстанциального носителя перцепций, который выступит в роли связующего их звена, либо допустив на-

личие внутренних связей между перцепциями. Последнее не сочетается с тем, что всякую перцепцию можно мысленно отделить от других перцепций, а первое возвращает к картезианскому учению о «мыслящей вещи». Оба варианта были неприемлемы для Юма, и он предпочел вообще воздержаться от суждения.

Учение об аффектах. Несмотря на критику метафизического понятия Я, Юм пользовался термином «Я» в своем учении об аффектах. Некоторые авторы увидели в этом признаки внутреннего противоречия. Однако эти опасения преувеличены, так как Юм в любом случае не отрицает существования в человеческом сознании «фиктивного» Я как некоего центра всей перцептивной жизни. И именно это Я может присутствовать в аффектах. Я можно также идентифицировать с совокупностью перцепций, образующих индивидуальный поток сознания. Исследование аффектов ведется Юмом с точки зрения обнаружения конкретных каузальных зависимостей между первичными впечатлениями и душевными реакциями на них. Такого рода построения всегда индуктивны, и вполне закономерно, что сам Юм соотносил учение об аффектах с «естественной философией». Подробнее всего это учение изложено Юмом во второй книге его «Трактата».

Обычным механизмом запуска аффектов как вторичных впечатлений оказывается, по Юму, ощущение или, чаще, идея какого-нибудь удовольствия или неудовольствия. Впрочем, удовольствие и неудовольствие, которые Юм причисляет к первичным впечатлениям, не могут быть названы источником вообще всех аффектов. Некоторые аффекты, например «желание счастья нашим друзьям», вожделение, голод и т. п., замечает Юм, возникают непосредственно из «природных импульсов или инстинктов» и скорее порождают благо или зло, чем порождаются ими (1: 1, 480). Это обстоятельство усложняет юмовскую схему, так как в перечисленных аффектах отсутствует существенное для них свойство вторичности. В целом, однако, под аффектами Юм понимает именно реакции Я на удовольствие и неудовольствие. Пусть и незаметная, но реакция Я на ощущения и идеи, по Юму, имеет место всегда. Иначе говоря, со всеми ощущениями связано какое-то удовольствие или неудовольствие. Юм также заявляет, что критерием различения блага и зла является именно модифицированное чувство удовольствия и неудовольствия, но никак не разум. Разум как способность сопоставления идей и установления их отношений вообще играет вспомогательную роль в практической жизни, подтверждая или не подтверждая существование того или иного блага, а также указывая наиболее эффективные средства его достижения. Иными словами, он лишь корректирует наши желания и стремления, но не может порождать их. Сами же желания как раз и являются изначальными, «прямыми» реакциями Я на благо и зло.

Другими, помимо желания, фундаментальными «прямыми» аффектами оказываются, по Юму, радость и огорчение. Но в отличие от желания они не активны, а скорее пассивны. Переживание радости возникает при достоверности блага, печали — зла. А если, скажем, благо недостоверно, то радость может превратиться в надежду или страх. Надежда и подобные ей аффекты, таким образом, представляют собой эмоции как бы второго порядка, «смешанные аффекты». Юм различает также «спокойные» и «бурные» аффекты, причем не отождествляет их со слабыми и сильными. Спокойные аффекты, связанные с моральными и эстетическими чувствами, могут пересиливать бурные, например ту же радость или огорчение.

Аффективная жизнь души не ограничивается, однако, прямыми реакциями. В ней постоянно возникают своего рода отражения. Юм действительно пытал-

ся рассматривать аффекты по аналогии с учением о законах отражения и преломления света. Впрочем, иногда он вводил другие метафоры, сравнивая, к примеру, дух с оркестром, состоящим из струнных инструментов. Данное сравнение нужно ему для того, чтобы показать возможность слияния аффектов: они прекращаются не сразу, а некоторое время продолжают звучать, подобно струнам, и наслаиваться на новые переживания. Но если вернуться к оптическим аналогиям, то аффекты, по Юму, могут отражаться в других людях. Эту зеркальность человеческой природы Юм называет «симпатией». Действие симпатии состоит не в том, что мы просто представляем эмоциональное состояние другого человека, но в превращении идей о его аффектах в реальные переживания, внутренние впечатления. Так, к примеру, возникает аффект сострадания.

Однако в аффективной жизни встречаются отражения и другого рода. Они вызывают то, что Юм именует «косвенными аффектами». Именно косвенным аффектам Юм уделяет наибольшее внимание в «Трактате», да и в «Диссертации об аффектах» (1757). В качестве образца для анализа он использует феномен гордости и униженности. Для возникновения чувства гордости требуется соблюдение нескольких условий. Во-первых, нужен объект, т. е. то, на что направлен данный аффект. Объектом гордости и униженности является Я. Во-вторых, нужен предмет, вызывающий гордость. Этот предмет должен 1) иметь отношение к Я, 2) обладать каким-то приятным или неприятным качеством. В первом случае (при соблюдении ряда дополнительных условий — редкости качества, постоянства связи Я с предметом и т. д.) возникает чувство гордости, во втором — униженности. Если поменять объект, перенося его с Я на другую личность, то гордость превратится в любовь, униженность — в ненависть. Косвенность всех этих аффектов состоит в их своеобразной рефлексивности или, как говорит Юм, в наличии в них «двойного отношения» впечатлений и идей. Так, в случае с гордостью, с одной стороны, имеет место сходство приятного ощущения, доставляемого причиной этого аффекта, с самим переживанием гордости, с другой — отношение между идеей предмета гордости и идеей Я. К примеру, мы гордимся своей страной. Наличие этой эмоции предполагает, что страна красива, богата и т. д. Все эти качества и сами по себе вызывают удовольствие. Но чтобы превратить чистое удовольствие в гордость, надо соотнести идею страны с идеей Я, т. е. помыслить ее как свою страну. Иными словами, гордиться может лишь мыслящее существо, способное усматривать отношения между вещами. Это, впрочем, не означает, что Юм отказывается в чувстве гордости животным. Он уверен, что они не чужды его.

Особое место среди впечатлений рефлексии занимает воля. Юм отказывается называть ее аффектом в строгом смысле слова. Воля, по его словам, есть «внутреннее впечатление, которое мы переживаем и сознаем, когда сознательно даем начало какому-нибудь новому движению нашего тела или новой перцепции нашего духа» (1: 1, 443). Аффект же — это прежде всего какая-то эмоция или стремление, возникающее при созерцании блага или зла. Из этой дефиниции видно, что воля и в самом деле не вполне подходит под определение аффекта. Желание блага — аффект, но воля — лишь сопутствующее внутреннее впечатление, возникающее в нас в процессе реализации желания. Соответственно, едва ли можно называть волю производящей причиной того или иного поступка. Причиной являются скорее мотивы, а воля есть не более чем эпифеномен. Неудивительно, что Юм не придавал большого значения свободе воли. Человеческие поступки так же необходимы, как физические процессы (хотя само представление о необходимости во многом субъективно

и проистекает из внутреннего впечатления, вызванного действием привычки). Вместе с тем Юм не отрицал, что каждый человек наделен внутренним сознанием свободы своей воли.

Этика. Проблема воли так или иначе связана с учением о морали. Говоря о юмовской этике, сегодня чаще всего вспоминают не его системные построения, а маргинальное замечание о том, что в этических контекстах связка «есть» в суждениях заменяется на «должен». Между тем учение Юма о морали занимает важное место в истории британской этики. В целом он продолжает сентименталистскую традицию Э. Шефтсбери и Ф. Хатчесона, для которой характерно признание основополагающей роли морального чувства как способности оценки нравственной значимости деяний и одобрения благородных характеров. Юм, однако, более систематично, чем упомянутые авторы, определяет содержание морального чувства, т. е. выясняет, какие именно поступки и качества людей вызывают моральное одобрение. Благим, по Юму, считается 1) полезное, 2) приятное. То и другое может быть рассмотрено в двояком плане: полезное и приятное для себя или для других. В результате перед нами оказываются четыре качества, вызывающих одобрение со стороны морального чувства. Важно подчеркнуть, что речь идет о незаинтересованной реакции. Моральное чувство нельзя смешивать с эгоистическими интересами. Оно бескорыстно. Всякий раз, рассматривая некие качества личности, мы одобряем их, если замечаем, что они могут принести пользу или удовольствие либо самому их носителю, либо другим людям, и не важно, можем ли мы воспользоваться выгодами, которые они сулят. Это никак не влияет на нашу оценку.

Рассуждая о моральном чувстве, Юм, однако, не преувеличивает его значение. Напротив, он пытается дополнить это чувство рациональными санкциями, показывая, что некоторые добродетели (к примеру, справедливость или верность слову) имеют чисто социальный характер. Юм называет их «искусственными» и отличает от «естественных» добродетелей вроде аффекта доброжелательности, направленного непосредственно на пользу других людей. Связь же искусственных добродетелей с пользой опосредованна. Вне общества они не имеют значения. Как уточнял Юм в «Письме джентльмена его другу в Эдинбурге» (1745), этим он не хотел сказать, что существование вне общества позволяет людям отказываться от всяких представлений о справедливости или от обязательств следовать достигнутым соглашениям и выполнять обещания. Речь шла только о том, что «вне зависимости от общества они никогда не заключили бы соглашений и даже не поняли бы их смысла» (1: 1, 691).

Социальная философия. Уяснение этих положений требует понимания принципов социальной философии Юма. Он исходит из того, что общество приносит пользу индивидам. Общественное устройство приумножает «силу, умение и безопасность» людей (см. 1: 1, 526). Важно, однако, чтобы люди поняли выгоды общества. И одного размышления здесь могло бы оказаться недостаточно, тем более если речь идет о неокрепшем разуме первобытных народов. Но на помощь разуму приходит естественное влечение людей противоположного пола друг к другу, которое «по праву может считаться основным и первичным принципом человеческого общества» (1: 1, 527). Таким образом, социальное существование начинается с семьи. Расширение семьи приводит к появлению более крупных общественных образований. На определенном этапе единство утрачивается и возникают конфликты интересов, в основном по имущественным вопросам, острота которых обусловлена нехваткой ресурсов для удовлетворения потребностей каждого. Для урегулирования этих споров члены социума идут на молчали-

вое, вытекающее из «чувства общественного интереса» соглашение не посягать на имущество друг друга. Вместе с этим соглашением, утверждает Юм, возникают идеи справедливости, собственности, права и обязательства (1: 1, 531).

Но хотя люди чувствуют выгоды общественного существования и абстрактно одобряют справедливость, особенность человеческой природы состоит в том, что люди предпочитают близкое благо более отдаленной пользе, даже если она значительно превышает первое. Речь идет не о противостоянии эгоистических и общественных интересов, так как последние тоже базируются на эгоистических устремлениях, а о своеобразной близорукости человека, которая ставит под угрозу саму возможность общественной жизни. Для ее нейтрализации люди изобретают государственную власть, т. е. выдвигают из своей среды людей, которых они непосредственно заинтересовывают в осуществлении справедливости (см. 1: 1, 576).

Формы государственного правления могут быть, конечно, самыми разными. Но нельзя считать их равноценными. Лучшими следует признать те, которые минимизируют зависимость положения дел в государстве от личных качеств правителей: «Наследственная власть монарха, аристократия без вассалов и народ, голосующий посредством своих представителей, составляют лучшую монархию, аристократию и демократию» (1: 2, 494). Юм не был чужд и утопических настроений и в эссе «Идея совершенного государства» (1752) предложил вариант оптимального государственного устройства — республики с имущественным цензом, многоуровневой системой органов власти и проработанной системой сдержек и противовесов. При этом Юм допускал, что в компактных сообществах люди могут обходиться без государства или прибегать к его созданию лишь при необходимости перед лицом внешней угрозы. Но сама социальность объявлялась им сущностным свойством человека. Так называемое «естественное состояние» войны всех против всех или, наоборот, представление о золотом веке он считает фикциями, которые, впрочем, могут быть полезны для уяснения природы искусственных добродетелей и выгод общественного устройства.

Религия. Одной из главных опасностей для общества являются войны, многие из которых развязываются по бессмысленным поводам. К их числу Юм относит, к примеру, религиозные разногласия. Религия вообще оказывает сильное влияние на общественную жизнь. Оно может быть и позитивным. Так, религии «исступления», приверженцы которых отрицают любое церковное руководство (превращающее людей в рабов) и стремятся к непосредственным контактам с Богом, могут подготавливать почву для свободомыслия и создавать благоприятные условия для развития гражданских прав.

Но Юма интересовало, конечно, не только влияние религий на общественную жизнь. В «Диалогах о естественной религии», опубликованных в 1779 г., он подверг тщательному анализу всевозможные доводы разума, могущие свидетельствовать о существовании Бога. Он оспорил космологическое и онтологическое доказательства бытия Бога, но не отрицал аргумент от целесообразности мира, хотя и редуцировал его вывод до тезиса о том, что «причина или причины порядка во Вселенной, вероятно, имеют некоторую отдаленную аналогию с человеческим разумом» (1: 2, 481)¹. В работе «Естественная история религии» он, впрочем, доказывал, что этот и другие доводы разума не имели решающего зна-

¹ Проблема доказательств бытия Бога интересовала Юма уже в юности. Он исписал много страниц, сопоставляя различные доводы. Позже он уничтожил эти наброски и ряд других текстов.

чения при возникновении религиозных представлений у древних народов. Исток последних он считал не созерцание природной гармонии и не особое религиозное чувство, которое проистекало бы из человеческой природы, а озабоченность людей жизненными проблемами, решение которых зачастую неподконтрольно им. Неведомые причины повседневных событий, которые подчас кажутся нарушающими естественный ход вещей, наделяются антропоморфными качествами и становятся предметом поклонения и страха. Первоначальный политеизм со временем сменяется монотеистическими представлениями, которые, однако, слишком абстрактны для большинства верующих и имеют тенденцию к откату к более утонченным формам политеизма.

Религии обычно привлекают людей не сами по себе, а ради вечного блаженства, которое они обещают, и бытие Бога нередко рассматривается в качестве залога бессмертия человеческой души. Юм посвятил этой теме специальное эссе, написанное им для сборника 1757 г., но опубликованное гораздо позже. В этой работе он различает три типа возможной аргументации в пользу бессмертия души: метафизическую, моральную и физическую.

Теологический характер имеют прежде всего моральные доказательства. Они «выводятся из справедливости Бога, который, как предполагается, заинтересован в будущем наказании тех, кто порочен, и вознаграждении тех, кто добродетелен» (1: 2, 691). Бессмертие души требуется для того, чтобы получить заслуженное в этой жизни. В «Трактате» Юм писал, что несмотря на слабость метафизических доказательств, моральные аргументы сохраняют свою силу. В эссе о бессмертии души он критикует и их. Заклячая от мира к Богу, мы можем приписывать Богу лишь те свойства, которые обнаруживаются в мире. Но справедливости в нем как раз и не обнаруживается, иначе не потребовалось бы допущения посмертного воздаяния. Кроме того, Богу нельзя атрибутировать человеческие качества, даже такие, как справедливость. Столь же неэффективны метафизические и физические доказательства. Первые исходят из нематериальности души и заключают, что разрушение тела не приводит к ее гибели — но нематериальность души не может быть доказана. Еще хуже обстоит дело с физическими аргументами, основанными на «аналогии природы». Они свидетельствуют, скорее, об обратном. Душа и тело связаны друг с другом. Изменение тела приводит к соответствующему изменению души. Скажем, когда тело слабеет, душа также утрачивает активность и т. п. По аналогии можно вывести, что разрушение тела должно приводить к разрушению души. И хотя Юм не исключает возможности бессмертия в принципе, оно кажется ему крайне маловероятным. Человек должен искать смысл существования и свои идеалы в посюстороннем мире. И Юм считает, что сама природа указывает человеку и человечеству его идеал — «смешанный образ жизни», и предостерегает людей от «излишнего увлечения каждой отдельной склонностью во избежание утраты способности к другим занятиям и развлечениям». В полной мере это касается и склонности к философии: «Будь философом, — пишет Юм, — но, предаваясь философии, оставайся человеком» (1: 2, 8).

Философия Юма оказала громадное влияние на последующую мысль. В XVIII в. он пользовался большим авторитетом среди французских просветителей. В Германии воздействие его идей испытали такие непохожие друг на друга философы, как И. Кант, И. Г. Гаман, И. Н. Тетенс и Г. Э. Шульце. Кант даже говорил, что Юм пробудил его от «догматического сна». В Шотландии Юм обратил к философии **Томаса Рида** (1710 — 1796), основателя школы «здорового смысла», который, по сути, развивал позитивную программу науки

о человеке Юма, но акцентировал внимание на критике его скептических идей на основе теории «непосредственного восприятия», предполагавшей возможность контакта души с вещами без посредничества субъективных «идей» или впечатлений, признание которых, по Риду, закрывает доступ к объективной реальности. Однако апелляция Рида и его последователей к здравому смыслу как высшему критерию истины не способствовала глубине анализа человеческой природы. В XIX в. влияние Юма испытал А. Шопенгауэр, увидевший в нем родственный свободный ум, а также различные философы позитивистского толка. В XX в. значение идей Юма стало еще более очевидным. После появления работ Н. К. Смита его перестали воспринимать только как «виртуоза сомнений». Позитивное влияние Юма констатировал основатель феноменологии Э. Гуссерль и различные представители аналитической традиции. В частности, многие из них признавали и признают эталон философской аргументации юмовский анализ понятия причинности. На рубеже XXI в. юмовская философия стала одним из важных источников «философии сознания», вызывающей большой интерес во всем мире.

Литература

1. Юм Д. Сочинения: В 2 т. М., 1996.
2. *Hume D. Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1975.
3. *Hume D. A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1987.
4. *Hume D. Letters of David Hume*. V. 1 – 2. Oxford, 1932.
5. Абрамов М.А. Шотландская философия века Просвещения. М., 2000.
6. Васильев В.В. История философской психологии. Западная Европа — XVIII век. Калининград, 2003. С. 159 – 265.
7. Грязнов А.Ф. Разумный эгоизм в жизни и философии // Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 3 – 41.
8. Кузнецов В.Н. Туманные вершины мировой философии. От Платона до Делеза. М., 2001. С. 51 – 121.
9. Нарский И.С. Философия Давида Юма. М., 1967.
10. *Mossner E.C. The Life of David Hume*. 2 ed. Oxford, 1980.
11. *Norton D.F. «David Hume». Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*. Pincerton, 1982.
12. *Smith N.K. The Philosophy of David Hume*. L., 1941.
13. *Streminger G. David Hume. Sein Leben und sein Werk*. Paderborn, 1994.

XVIII столетие по праву называют веком Просвещения. Идеи просветителей получили распространение во многих европейских странах, а также на северо-американском континенте. Но впервые оформилась и нашла свое классическое выражение философия просветителей во Франции. По справедливому замечанию современного исследователя «Франция была «витриной» европейского Просвещения» (9: 9). Для философии французского Просвещения в целом характерен натурализм (стремление объяснять природу, исходя из нее самой). В теории познания просветители придерживались сенсуализма (установка, согласно которой источником всех знаний являются ощущения). Кроме того, для представителей философии Просвещения было характерно убеждение в том, что все знание человечества может быть систематизировано и представлено в виде единого краткого энциклопедического свода (знаменитая «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел» была издана в 1751—1780 гг.). Для просветительской идеологии было типично негативное отношение к существующим религиям (хотя и не все просветители были атеистами). Просветители, стремившиеся опираться на «здравый смысл», своей важной задачей объявляли борьбу с предрассудками (в том числе религиозными) и невежеством. Представители французского Просвещения отрицательно характеризовали наличную социальную действительность (критика феодально-абсолютистского строя представлена в их работах как критика «деспотизма»). Улучшение общественной жизни большинство просветителей связывало с реформами мудрого монарха (хотя некоторыми возлагались надежды и на социальную революцию). Мыслители эпохи Просвещения (значительная их часть) придерживались теории общественного договора. Наконец, именно в эпоху Просвещения особую популярность приобретает идея неотчуждаемых прав человека. Крупнейшими представителями французского Просвещения были Вольтер, Руссо, Монтескье, Кондильяк, Ламетри, Дидро, Гельвеций, Гольбах.

Франсуа Мари Вольтер (1694—1778, наст. фамилия — Аруэ) родился в Париже в семье нотариуса. Окончив иезуитский коллеж, он вопреки воле отца отказался от карьеры судейского чиновника. Вольтер с успехом дебютирует как драматург; его пьесы пользуются большой популярностью. В течение некоторого времени Вольтер находился при дворе Людовика XV, а затем и Фридриха II. Его надеждам стать советником просвещенного монарха не суждено было воплотиться в реальность. В конце жизни он поселился в местечке Ферне (недалеко от границы со Швейцарией), где приобрел имение. Главные философские работы Вольтера: «Метафизический трактат» (1734), «Основы философии Ньютона» (1740), «Философский словарь» (1764).

Мировоззрение Вольтера — деизм. Считая ложными существующие религии, Вольтер все же не отрицал бытие Бога. Довольно резко он критиковал христианство, которое, по его мнению, возникло в результате обмана мошенниками глупцов. В «Метафизическом трактате» Вольтер выдвигает два доказательства бытия Бога. Первое предназначено для «обычных», «грубых умов». В его основе констатация целесообразности, присутствующей в природе. Подобно тому, как стрелки часов указывают на сделавшего их мастера, точно так же пружины человеческого тела говорят о разумном создателе природы. Второе доказательство, по Вольтеру, более «метафизично» и потому менее пригодно для восприятия «грубыми умами». Его исходный пункт — «Я существую, следовательно, нечто существует» (1:136). Но все существующее либо вечно, либо получило бытие от чего-то другого. Вечное самодостаточное бытие должно быть необходимой сущностью, следовательно, такое бытие и есть Бог. Несамодостаточное же бытие предполагает наличие некоего ряда причин, который, однако, не может уходить в бесконечность. Подобный ряд должен приводить к последней причине всякого бытия, и эта необходимая причина — Бог. Согласно Вольтеру, не может быть бесконечной цепи причин, поскольку в противном случае окажется, что вообще нет никакого основания существованию всех этих причин (рассматриваемые все вместе, они не обнаружат никакой внешней причины своего бытия; рассматриваемые по отдельности, они не обнаружат никакой внутренней причины для своего бытия). По мнению Вольтера, приведенные доказательства существования Бога позволяют сделать вывод, что создатель всего — бесконечная по величине и могуществу разумная первопричина. В сочинении «О душе» он говорит о том, что мудрец не должен приписывать Богу «никаких человеческих чувств». Бог Вольтера — безличный разум, сотворивший материю и сообщивший ей способность к движению. В поздний период своего творчества французский мыслитель защищал тезис о социальной ценности веры в Бога. Вера в Бога полезна, так как она придает надежду, служит утешением для одних людей и удерживает от преступлений других. Поэтому, «если бы Бога не было, его следовало бы выдумать».

Ссылаясь на Ньютона, Вольтер утверждал, что сотворенный мир конечен, материален, причем материя складывается из первоэлементов — атомов. Вместе с тем французский мыслитель полемизировал с Ньютоном, утверждая, что последний ошибочно приписывал атомам способность к взаимопревращениям. Атомы — неизменные, неразложимые, твердые тела. Вольтер отрицал субстанциальность и бестелесность души. «Душа эта, кою вы вообразили субстанцией, на самом деле есть не что иное, как способность... Это — свойство, данное нашим органам, а совсем не субстанция» (1: 395). Человек — материя, способная чувствовать и мыслить. Мышление — атрибут, дарованный материи всемогущим Богом. Если бы душа являлась бестелесной субстанцией, тогда ее сущностью было бы мышление, и она мыслила бы постоянно. «Но взываю здесь к совести всех людей: мыслят ли они непрестанно? Мыслят ли они во время полного и глубокого сна?» (1:152).

В своем учении о познании Вольтер стремился следовать за «мудрым Локком». Все идеи происходят из ощущений. Врожденного знания нет, — это доказывается отсутствием у людей одинаковых метафизических понятий. Сложные идеи являются сочетанием простых; «все обширные познания человека вытекают из единственной этой способности сочетать и упорядочивать таким образом наши идеи» (1:145).

В рамках своей социально-политической концепции Вольтер выдвигает идею прогресса. По его мнению, в ходе человеческой истории происходило медленное движение от «варварской грубости» к «цивилизованности». Человек — общественное существо. Изолированный человек превратился бы в животное и потерял бы способность мыслить. Сохранению общества, по Вольтеру, всегда способствовали человеческие страсти. Ход истории, на его взгляд, определяется мнениями людей: «миром правит мнение». Мнения великих людей, постепенно овладевающие умами значительной части их сограждан, изменяют общественную жизнь. Причем эти мнения могут быть как истинными, способствующими общественному благу, так и ложными, порождающими суеверия и предрассудки. Французский философ считал, что деспотическая власть неизбежно уступит место «царству разума»; деление же людей на богатых и бедных неустранимо и будет сохраняться всегда. Советниками просвещенных государей должны выступать философы, которые всегда защищают общественный интерес.

Жан-Жак Руссо (1712 — 1778) родился в семье часовщика. Отданный обучаться ремеслу гравера, он бежит от своего хозяина и в течение ряда лет скитается по Швейцарии, Италии, Франции. Он побывал слугой, учителем музыки, секретарем, переписчиком нот. Приехав в Париж, Руссо знакомится с Дидро и Кондильяком, на некоторое время становится сотрудником «Энциклопедии». После разрыва с энциклопедистами он жил в Швейцарии и Англии. В 1770 г. он возвращается в Париж. Главные философские произведения Руссо: «Рассуждение о науках и искусствах» (1750), «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755), «Об общественном договоре» (1762).

«Рассуждение о науках и искусствах» получило премию дижонской Академии, предложившей на конкурс вопрос: способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов? Руссо дает негативный ответ: «Наши души развратились по мере того, как шли к совершенству наши науки и искусства» (8: 30). Науки и искусства рождены гордостью, тщеславием, праздным любопытством. Ученость, по мнению автора «Рассуждения», во все времена оказывалась связана с роскошью и распущенностью, что приводило к ослаблению мужества и рабству. История Египта, Греции, Рима показывает, что развитие искусств сопровождалось разложением нравов и, как следствие, потерей государственной независимости. Невежественные же народы долго сохраняли свое счастье: таковы персы, скифы, германцы. Руссо отмечает, что далеко не все ученые стремятся с искренностью к истине; многими из них двигают совсем иные страсти. Он осуждает науки и искусства за то, что они долгое время служили деспотизму: «Науки, литература и искусство... покрывают гирляндами цветов железные цепи, коими опутаны эти люди; подавляют в них чувство той исконной свободы, для которой они, казалось бы, рождены; заставляют их любить свое рабское состояние» (8:27). Приучая к отсутствию свободолюбия, науки и искусства подрывали мужество и добродетель. Важно отметить, что французский мыслитель вовсе не призывает к уничтожению наук. Он полагает, что они могут принести пользу людям, если подлинны мудрецы, стремящиеся к добродетели и общему благу, станут советниками королей: «Пусть первоклассные ученые получают при дворе почетный кров; пусть они получают там единственную достойную их награду: возможность содействовать своим влиянием счастью народов, которые они научат мудрости; лишь тогда увидят люди, на что способны добродетель, на-

ука и власть... действующие в согласии на благо человеческому роду» (8: 49). Пока просвещение и мудрость (отказавшаяся от служения деспотизму), с одной стороны, и государственная власть — с другой, не вступят в прочный союз, народы будут оставаться «порочными и несчастными».

В «Рассуждении о происхождении неравенства» Руссо выделяет два вида неравенства: физическое и политическое. Физическое неравенство состоит в различии «телесных сил» и «умственных качеств». Этот вид неравенства неустраним и порожден самой природой. Политическое неравенство создано людьми и состоит в тех привилегиях, которыми одни люди пользуются в ущерб другим. Именно этот вид неравенства Руссо и делает объектом своего анализа. По его мнению, в естественном состоянии дикий человек бродил в лесах, не имел постоянного жилища, не был склонен к трудолюбию, мало нуждался в общении, обладал очень немногими страстями. В подобном состоянии человек мог бы остаться навсегда, если бы не его способность к самосовершенствованию. Он учился преодолевать трудности, использовал для этого камни и палки, становился более ловким и быстрым. Руссо выделяет несколько этапов в развитии политического неравенства. Эпоху «первого переворота» в жизни человечества, который привел к возникновению неравенства, французский мыслитель связывает с постройкой жилищ. В эту эпоху происходит обособление семей, которые постепенно соединяются в племена. Возникают представления о морали. Эту эпоху «первого переворота» Руссо считал самой счастливой в истории человечества: потребности людей были незначительными, они довольствовались грубой одеждой из звериных шкур, «убогими хижинами», «украшали себя перьями и раковинами» и в общем были добрыми, здоровыми и свободными. Правда, уже тогда между людьми начали возникать столкновения и раздоры. Следующий «великий переворот» французский философ связывает с начавшейся обработкой металлов. Он высказывал предположение, что извержение вулкана случайно навело людей на открытие способа изготовления металлических орудий. Появление этих орудий создало земледелие. Широкомасштабная обработка земли приводит к ее разделу на участки — таково, по Руссо, происхождение частной собственности. «Железо и хлеб — на взгляд философа — вот что цивилизовало людей и погубило человеческий род» (8: 114). Люди сделались честолюбивыми и злыми. Повсюду стало возможно наблюдать соперничество, стремление к расширению размеров своего имущества, между людьми возникает «состояние самой страшной войны». Понимая невыгоду постоянной войны, люди заключают договор, результат которого — образование государства и создание законов, которые совершенно «уничтожили естественную свободу» (8: 121). Французский мыслитель считал, что первоначально правители государств были выборными, однако вследствие еще одного «переворота» государственная власть становится деспотической, превращается в неограниченную тиранию. Этот «переворот» приводит к «крайнему пределу» политического неравенства — подданные становятся рабами. Руссо полагал, что эта новая форма политического неравенства утвердилась не навсегда: человечество ждет новые «перевороты». Он утверждал, что политическое неравенство в его наличной форме противоречит естественному праву, так как не совпадает с неравенством физическим. Деспотическая власть, основанная на насилии, может быть уничтожена только силой — конец тирании должно положить восстание.

В работе «Об общественном договоре» Руссо объявил основой всякой законной власти соглашения между людьми. По его мнению, люди не обладают

естественной властью друг над другом, именно поэтому государство возникает в результате заключения общественного договора. Общественный договор — это соглашение, имеющее своей целью создание такой ассоциации людей, которая осуществляла бы защиту личности и имущества каждого своего члена. Общественный договор устанавливает политическое равенство между гражданами, гарантирует их свободу, делает возможным появление права собственности. Статьи первоначального общественного соглашения нигде не были точно сформулированы, но везде «молчаливо признаны». По Руссо, сувереном является народ, причем суверенитет народа неотчуждаем и неделим. Этот суверенитет выражается в том, что законодательная власть может принадлежать только народу. Никакие «представители» не могут обладать полномочиями выносить окончательные постановления: закон, не ратифицированный общей волей народа, должен считаться недействительным. Исполнительная власть, за невозможностью ее реализации всей массой народа, должна быть возложена на правительство, члены которого — чиновники на службе у суверена. Народ имеет право в любое время видоизменить, ограничить, даже отнять исполнительную власть у тех людей, которым она была ранее поручена. Поддержание общественного договора должно осуществляться, по Руссо, посредством периодических народных собраний, сроки созыва которых не зависят от исполнительной власти. Подобные народные собрания, по его мнению, регулярно происходили в Римской республике. Руссо говорил о том, что в ходе человеческой истории правительства постоянно злоупотребляли своими полномочиями: стремясь к максимальному усилению, они использовали «малодушие» граждан, власть суверена исчезала, и тем самым общественный договор оказывался нарушенным. Французский мыслитель настаивал на необходимости для государства деистической «гражданской религии», суть которой сводится к вере в святость общественного договора, к признанию бытия Бога, загробной жизни и посмертного воздаяния. «Гражданская религия» запрещает конфессиональную нетерпимость; при этом атеисты должны изгоняться из государства как «необщественные» люди.

Шарль Луи Монтескье (1689 — 1775) родился в дворянской семье. Он изучал право в университете г. Бордо, затем выполнял обязанности председателя судебной палаты. В 1726 г. он оставил государственную службу, сосредоточившись на литературном и философском творчестве. В 1728 г. он был избран членом Французской академии. В романе «Персидские письма» (1721) Монтескье подверг критике клерикализм и деспотизм. Он осуждал религиозный фанатизм, жестокие столкновения между представителями различных конфессий. Абсолютной монархии он противопоставлял идеал государства, в котором общественные и частные интересы находятся в полной гармонии.

В своем основном философском сочинении «О духе законов» (1748) Монтескье, анализируя общественную жизнь, выступил с обоснованием географического детерминизма. Он не разделял взгляд на историю как на случайное сочетание событий. Монтескье выделял три формы правления: республику, монархию, деспотию. При республиканском правлении верховная власть находится в руках всего народа или его части; при монархическом ею обладает один человек, который управляет посредством неизменных законов; при деспотическом она принадлежит одному лицу, использующему ее по своему произволу. Для сохранения республиканского правления необходима политическая добродетель, в основе которой — любовь к отечеству, к равенству, стремление к истинной славе. Монархия не может существовать без

«принципа чести»: честь — это предрассудки отдельного лица или целого сообщества, выгодные государю (однако эти предрассудки способны побуждать людей к благородным деяниям). Деспотизм же нуждается в постоянном страхе подданных перед наказаниями.

Формы правления, как и законы, устанавливаемые в различных государствах, Монтескье ставил в прямую зависимость от географической среды, важнейшими составляющими которой считал климат, почву и рельеф местности. Климат он подразделял на холодный, умеренный и жаркий. Холодный климат Монтескье считал благоприятным для установления политической свободы, в то время как жаркий, напротив, — способствующим «духу рабства». «Чрезмерная жара подрывает силы и бодрость людей и... холодный климат придает уму и телу известную силу, которая делает людей способными к действиям продолжительным, трудным, великим и отважным» (7: 235). Подразделяя почву на плодородную и неплодородную, он связывал первую ее разновидность с господствующим при деспотизме «духом зависимости», так как плодородная почва, по Монтескье, приводит к накоплению богатств у населения и, как правило, к изнеженности, нежеланию рисковать своей жизнью и отсутствию свободолюбия. «Бесплодная» же почва, по его мнению, наоборот, воспитывает у людей изобретательность, мужество, воздержанность и, как следствие, способствует установлению республиканской формы правления. «В стране с подходящей для земледелия почвой, естественно, устанавливается дух зависимости... Бесплодная почва Аттики породила там народное правление» (7: 240). Рельеф местности, согласно Монтескье, определяет величину территории государства: поскольку горы являются «естественной границей» государств, то на обширных равнинах возникают государства большой протяженности, а на пересеченной местности — государства малых и средних размеров. При этом обширные государства могут управляться только деспотической властью, в малых же странах закономерно возникают республики. Монтескье утверждал, что помимо географических факторов на характер устанавливаемых людьми законов влияют также торговля, численность населения, его богатство, нравы, обычаи, религия. Развивая идеи Локка, он доказывал необходимость разделения властей в государстве. По его мнению, политическая свобода невозможна без разграничения законодательной, исполнительной и судебной властей; власти должны быть независимы друг от друга, смешение их ведет к деспотизму. Обоснованный Монтескье принцип разделения властей был использован составителями Американской конституции (1787).

Этьен Бонно де Кондильяк (1714 — 1780) родился в семье судейского чиновника. Окончив семинарию, он становится аббатом. Довольно продолжительное время Кондильяк был воспитателем внука Людовика XV. Кондильяк состоял членом Французской академии. Его основное философское произведение — «Трактат об ощущениях» (1754).

Кондильяк справедливо считается крупнейшим гносеологом французского Просвещения. Он развивал сенсуалистическую теорию познания. Ее главная идея — «все наши знания и все наши способности происходят от органов чувств, или, выражаясь точнее, из ощущений» (5: 2, 379). Кондильяк соглашался с теми, кто приписывает Аристотелю открытие знаменитого положения: все знание проистекает из чувств. Но Аристотель, по его мнению, никак не развил этот принцип, последователи же Аристотеля так плохо понимали содержащуюся в нем истину, что «по истечении ряда веков ее пришлось откры-

вать вновь» (5: 2, 380). Это было сделано Локком; однако последний, по Кондильяку, не сумел выяснить упомянутую истину до конца. Французский мыслитель критикует Локка за то, что помимо ощущений он признавал и второй источник происхождения идей — рефлексию. По Кондильяку, есть только один источник идей, так как «рефлексия является в основе своей лишь тем же ощущением, так и потому, что она является не столько источником идей, сколько каналом, по которому они вытекают из ощущений» (5: 2, 383). Вторая ошибка Локка — мнение о том, что способности души являются врожденными. На самом же деле, по Кондильяку, они — приобретенные привычки. Французский философ настаивает на том, что «все душевные операции — суть не что иное, как само ощущение в его различных превращениях» (5: 2, 384). Он подробно обосновывает данный (вполне новаторский) тезис. Если человек испытывает одновременно несколько ощущений и одно из них выделяется своей интенсивностью, то душа «устремляется» на это особое ощущение; таким путем возникает внимание. Память — также лишь «превращенное» ощущение, которое сохраняется в уме человека благодаря произведенному им впечатлению. Наличие памяти и внимания позволяет душе воспринимать сразу две идеи — отсюда способность сравнения. Но сравнение открывает возможность для того, чтобы улавливать сходства и различия, т. е. производить суждение. Установление отношений между предметами позволяет составить точные идеи этих предметов, — в этом и заключается способность размышления. Желание разбивается как стремление к ощущаемому объекту; из желания возникают надежда, страх, любовь, ненависть, воля.

Согласно Кондильяку, доказать наличие внешних тел можно с помощью осязания. Осязание доставляет человеку особое ощущение непрерывности, протяженности, которое он никак не может считать только собственной модификацией, не связанной с внешним бытием. Французский философ признавал существование Бога и бестелесной души. В «Трактате о животных» он утверждал, что бытие Бога доказывают природные явления, поскольку цепь наблюдаемых нами причин не может уходить в бесконечность. Согласно Кондильяку, если допустить, что не существует Бога — высшей первопричины всего, тогда придется согласиться с противоречивым заключением: в мире присутствуют следствия, не имеющие причины.

Жюльен Офре Ламетри (1709—1751) родился в купеческой семье. Он учился на медицинском факультете Парижского университета; в течение восьми лет работал в больнице Сен-Мало; в качестве полкового врача принимал участие в военных действиях. В 1748 он по приглашению короля Фридриха II прибыл в Берлин, где стал членом Академии наук и придворным врачом. Его главное сочинение: «Человек-машина» (1747).

Ламетри — сторонник материализма и атеизма. Для обоснования материалистического миропонимания он использует сенсуалистическую гносеологию. «Нет более надежных руководителей, чем наши чувства... одни только они могут просветить разум в поисках истины» (6: 65). Чувства с несомненностью свидетельствуют о существовании материи. Они также говорят о том, что материи присущ особый атрибут — протяженность. Этот атрибут предполагает три измерения в материальных телах — длину, ширину и глубину. Механическими свойствами материи, зависящими от протяженности, являются: величина, фигура, состояние покоя и положение. Помимо протяжения, материи принадлежат два других атрибута: движущая сила и способность чувствовать. Нет никаких доказательств того, что материя получает движение от-

куда-то извне; чувствительность может быть обнаружена только в особым образом организованных телах. Чувственный опыт противоречит представлениям о бестелесных субстанциях: «Мы знаем в телах только материю и наблюдаем способность чувствовать только в этих телах. На каком же фундаменте может быть построено идеальное существо, отвергаемое всеми нашими знаниями?» (6: 75). Человек — видоизменение материи; нематериальная душа — это «химера», термин «душа» можно использовать лишь для обозначения некоторых способностей нашего тела. Данный вывод, по Ламетри, подтверждается фактами зависимости мышления от устройства мозга, от болезней, возраста и пищи. Дефекты мозга вызывают слабоумие, болезни могут значительно повредить способностям «самого блестящего гения», развитие тела по мере взросления человека приводит к изменению души, «без пищи душа изнемогает, впадает в неистовство... грубая пища создает тяжелый и неповоротливый ум» (6: 199). Человек и животные — проявления одной и той же субстанции, различие между ними определяется организацией и воспитанием. Затрагивая проблему происхождения жизни, Ламетри говорит о том, что «материи пришлось пройти через бесчисленное количество всяких комбинаций, прежде чем она достигла той единственной, на которой могло выйти совершенное животное» (6: 395). В качестве одной из гипотез он высказывал предположение о том, что высыхание первичного океана сопровождалось развитием многообразных зародышей, из которых возникли все виды живых организмов. Французский мыслитель осуждал деспотическое правление; философы, по его мнению, должны способствовать улучшению общественной жизни путем просвещения правителей.

Дени Дидро (1713 — 1784) родился в семье ремесленника. Он учился в иезуитском коллеже в Лангре. Отказавшись стать священником, Дидро лишился материальной поддержки отца и значительное время зарабатывал на жизнь домашними уроками. Дидро был инициатором и руководителем издания знаменитой «Энциклопедии». По приглашению Екатерины II он посетил Россию и представил императрице план политического переустройства страны.

В своих ранних работах Дидро придерживался деизма («Философские мысли», 1746, «Прогулка скептика, или Аллеи», 1747). В сочинении «Письмо о слепых» (1749) он переходит на позиции атеизма и материализма. Телеологическому доказательству бытия Бога он противопоставлял эволюционистские воззрения на природу (наблюдаемые в мире гармония и порядок — результат длительного развития материи, поэтому нет необходимости допускать существование Высшей причины). Атеистический материализм получил дальнейшую разработку в сочинениях Дидро «Мысли к истолкованию природы» (1753), «Разговор Д'Аламбера и Дидро» (1769), «Философские принципы относительно материи и движения» (1770) и др. Материалистический монизм он стремится обосновать ссылаясь на то, что чувствительность и движение — всеобщие свойства материи. По его мнению, в процессе развития, приводящего к появлению животного из яйца, можно наблюдать переход от инертной массы к ощущающей материи. Но этот переход возможен, только если материи изначально была присуща инертная чувствительность, которая преобразовалась в активную чувствительность. Согласно Дидро, с помощью этого примера «ниспровергаются все учения теологии и все храмы на земле» (4, 1, 386). Если любое тело обладает чувствительностью (инертной или активной — не важно, ведь между ними возможен переход), то для объяснения мышления достаточно одной только материи, нет необходимости предполагать

наличие особых бестелесных сущностей. Следовательно, «во Вселенной... есть только одна субстанция» (4: 1, 388), — материальная. Дидро защищал учение о единстве материи и движения. По его мнению, наличие силы тяготения во Вселенной доказывает способность материи к движению. Абсолютного покоя в природе не существует. Учение о бездеятельности тел опиралось на ложную предпосылку об однородности материи. На самом же деле материя разнородна, ее элементы — молекулы, каждая из которых неизменна и вечна. Существует «бесконечное разнообразие» молекул, причем они неделимы, им присуща неистощимая, неизменная, неразрушимая сила. Поскольку материя приводится в движение действием внутренних сил, нет необходимости допускать божественный перводвигатель: «Невозможно предположить существование чего-либо вне материальной Вселенной» (4: 1, 448). В основе гносеологических воззрений Дидро — представление о том, что источником всех человеческих знаний являются чувственные восприятия. Чувства должны контролироваться разумом и экспериментом; поэтому три главных средства исследования природы — наблюдение, размышление, эксперимент.

Клод Адриан Гельвеций (1715—1771) родился в семье придворного врача. Он окончил иезуитский коллеж, в 1738—1751 гг. занимал должность генерального откупщика, сосредоточившись впоследствии на философском творчестве. Его основные работы: «Об уме» (1758) и «О человеке» (1770).

Согласно Гельвецию, природа содержит только материальные тела, которым присущи протяженность, плотность, непроницаемость, способность ощущения, движение. Рассматривая свойства человека, он утверждал, что физическая чувствительность лежит в основе всех мыслей и действий. Нет врожденного знания; все идеи происходят от ощущений. Умственные операции сводятся к наблюдению сходств и различий между чувственными восприятиями, поэтому всякое суждение является определенным результатом испытанных ощущений. Люди от природы обладают одинаковыми умственными способностями; умственное неравенство — следствие различного воспитания. Вся человеческая жизнь — непрерывное воспитание. Под воспитанием Гельвеций понимал не только влияние педагогов, но и воздействие на ум человека таких внешних факторов, как форма правления, нравы народа, случайные события (к воспитателям людей относятся и испытываемые ими ощущения). Поэтому нет двух людей, которые приобрели бы совершенно одинаковое воспитание. Осуждая деспотическое правление, Гельвеций источником большинства общественных бедствий считал невежество. Несчастье людей и народов определяется несовершенством законов, поэтому необходимо принять справедливые законы, которые гарантировали бы некоторый минимум собственности для всех граждан, упразднив тем самым деление людей на два класса, один из которых живет в нищете, другой — пресыщен различными излишествами. Не призывая к полному имущественному равенству, Гельвеций говорил о необходимости устранения слишком резкой диспропорции в распределении богатств. Он считал, что реформирование социальной жизни может быть осуществлено с помощью продолжительных, «непрерывных и незаметных» изменений законодательства. Гельвеций критически оценивал существующие религии: духовенство всегда стремилось присвоить себе богатство и власть, лицемерно внушая людям отвращение к тому и другому. Единственная истинная религия — это мораль, основанная на подлинных принципах (первый из которых — считать благо общества верховным законом). Истинная религия не осуждает, а укрепляет в людях привязанность к земной жизни.

Поль Анри Гольбах (1723—1789) родился в Германии (Эдесхайм) в семье коммерсанта. Он изучал химию в Лейденском университете. Переехав в Париж, он открыл знаменитый салон, ставший местом регулярных встреч энциклопедистов. Его главное философское сочинение — «Система природы» (1770).

Гольбах — систематизатор материалистических и атеистических идей эпохи Просвещения. В своей теории бытия он отстаивал материалистический монизм: «Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам лишь материю и движение» (3: 1, 66). Материя несотворенна, вечна, она — причина самой себя. В пользу учения о творении мира Богом, по Гольбаху, никогда не могли привести основательных доказательств. Кроме того, такое творение совершенно невозможно, поскольку предполагаемое духовное первоначало, лишённое протяжения и частей, не смогло бы произвести никакого движения (ведь движение — это пространственное перемещение). Гольбах выдвигает новаторское определение материи: «по отношению к нам материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства» (3: 1, 84). Материя складывается из мельчайших частиц, которые он именует молекулами (иногда — атомами). Элементы материи различны по своим свойствам и способам действия, поэтому неправильно считать ее однородной. Движение — способ существования материи. Согласно Гольбаху, данное положение подтверждается ньютоновским законом тяготения, движениями небесных объектов, а также непрерывными взаимодействиями тел, кажущихся покоящимися (например, камень, лежащий на земле, оказывает на нее постоянное давление). В своем учении о причинности французский философ развивал своеобразную «систему фатализма»: все происходящее в мире необходимо, подчинено постоянно действующим законам природы; случайных явлений нет.

В гносеологии Гольбах придерживался сенсуализма: материальные предметы, воздействуя на наши органы чувств, вызывают ощущения, на основе которых формируются мысли и желания. Умственные способности (размышление, память, воображение) происходят от способности чувствовать. Не существует врожденных идей; люди считают врожденными те идеи, происхождение которых забыто ими.

Человек, по Гольбаху, не обладает двойственной природой. Учение о бестелесной душе и загробной жизни — «фантастично» и основано на «произвольных допущениях». Нематериальная душа никак не смогла бы действовать на телесные органы. «Человек есть чисто физическое существо; духовный человек — это то же самое физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения; т. е. по отношению к некоторым способам действий, обусловленным особенностями его организации» (3: 1, 60). Все поступки человека — следствия его физического устройства и воздействий, получаемых им от внешних предметов.

В рамках своей этики французский мыслитель защищал положение о том, что главный мотив всех человеческих действий — интересы. Важнейший интерес человека — стремление к счастью. Счастье состоит в соответствии желаний человека окружающей его обстановке. Причем счастье не может быть совершенно одинаковым для всех людей, поскольку они отличаются физической организацией. Отсюда — неизбежные расхождения моралистов по вопросу о природе счастья. Чтобы достичь счастья, человек нуждается в помощи со стороны других людей. Поэтому существенный интерес человека состоит в том, чтобы содействовать счастью ближних, которые в этом случае

также будут способствовать его благополучию. Быть добродетельным означает приносить пользу людям; порочный человек — тот, кто вредит ближним и приносит им несчастье.

В своей социально-политической концепции Гольбах отстаивал теорию общественного договора. Правительственная власть возникает в результате соглашения объединившихся людей. Государи, получившие власть от общества, являются его слугами. Общество подчинилось им для того, чтобы они заботились о его сохранении и благополучии. Цель заключения общественного договора состоит в том, чтобы обеспечить свободу, собственность, безопасность граждан. Однако правители воспользовались своей властью во вред общественному интересу, принеся его в жертву личной выгоде: «С этого времени политика стала совершенно извращенной и превратилась в сплошной разбой. Народы были поработаны» (З: 1, 174). Осуждая деспотизм, Гольбах улучшение общественной жизни в основном связывал с деятельностью просвещенного монарха, допуская, кроме того, возможность революции как средства упразднения социальной несправедливости. По его мнению, общество всегда имеет право, если необходимо, сместить правительство и изменить форму правления.

С атеистических позиций Гольбах рассматривал проблему происхождения религии. По его мнению, религию создали невежество, страх и обман. Отрицая существование Бога, он заявлял, что само понятие «Бог» содержит противоречие: оно получено путем соединения моральных (разумность, справедливость, правдивость и т. д.) и метафизических (бестелесность, вечность, неизменность и т. д.) атрибутов. В то время как моральные атрибуты переносят на Бога человеческие качества, метафизические атрибуты их же отрицают, поскольку приписывают Богу именно те свойства, которых человек полностью лишен. Кроме того, по Гольбаху, если бестелесный Бог недоступен обычным человеческим чувствам, а все знание приходит от ощущений, то отсюда следует, что предмет теологии — «чистый вымысел».

Французский мыслитель говорил о «пагубном» влиянии заблуждений на счастье, свободу, нравственность людей. На его взгляд, все заблуждения человека связаны с незнанием природы. Люди становятся несчастными, когда объектом своих надежд делают вымышленные существа; они утрачивают свободу, когда, вследствие незнания своей природы и своих прав, подчиняются прихотям властителей; они становятся порочными, если не понимают своих обязанностей по отношению к ближним. Гольбах призывает людей подняться над «облаками предрассудков». Главное средство против всех человеческих бедствий — опора на «истинные, основанные на природе, идеи».

Литература

1. Вольтер. Философские сочинения. М., 1996.
2. Гельвеций К.А. Сочинения. Т. 1 — 2. М., 1974.
3. Гольбах П.А. Избранные произведения. Т. 1 — 2. М., 1963.
4. Дидро Д. Сочинения. Т. 1 — 2. М., 1986 — 1991.
5. Кондильяк Э.Б. Сочинения. Т. 1 — 3. М., 1980 — 1983.
6. Ламетри Ж.О. Сочинения. М., 1976.
7. Монтескье Ш.Л. О духе законов. М., 1999.

8. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. М., 1998.
9. Васильев В.В. История философской психологии. Западная Европа — XVIII век. Калининград, 2003.
10. Кассирер Э. Философия Просвещения. М., 2004.
11. Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.Ф. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1986.
12. Ewald O. Die französische Aufklarungsphilosophie. München, 1922.
13. Gusdorf G. Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières. P., 1971.
14. Gusdorf G. Les principes de la pensée au siècle des Lumières. P., 1971.
15. Hazard P. La pensée européenne au XVIII siècle de Montesquieu à Lessing. P., 1964.
16. Keohane N. Philosophy and The State in France. N. Y., 1970.
17. Mornet G. Les sciences de la nature en France au dix — huitième siècle. P., 1911.
18. Naville P. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle. P., 1967.

Эта глава посвящена одному из самых влиятельных философов в истории мысли — Иммануилу Канту, человеку, привившему европейской культуре дух критической рефлексии, осуществившему трансцендентальный поворот в метафизике Нового времени и провозгласившему «абсолютную ценность» человеческой личности. Воздействие идей Канта ощущает всякий, кто имеет какое-то представление о философии. Современная философия сознания, когнитивная наука, аналитическая философия, феноменология и экзистенциализм XX в., — эти и другие направления признавали свою зависимость от кантовских идей. И сегодня влияние Канта уже никак не связано с учениями, которые создавались под впечатлением от его системы в конце XVIII в. Но при историческом рассмотрении нельзя игнорировать сформированную Кантом традицию, которая обозначается как «немецкий классический идеализм». Так принято называть совокупность философских учений И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга и Г. В. Ф. Гегеля. Их объединяет внимание к природе духа, трактуемого через понятия деятельности и свободы, в том числе в историческом плане. Немецкий классический идеализм иногда пытаются истолковать в качестве интеллектуального эквивалента Великой французской революции. Однако в не меньшей степени его можно рассматривать как завершение или развитие философии немецкого Просвещения XVIII в.

Восемнадцатый век в философском отношении оказался очень благоприятным для Германии, хотя еще в начале этого столетия она заметно отставала от Англии и Франции. Философской литературы на немецком языке почти не издавалось, не было и устоявшейся терминологии. Кардинальное изменение ситуации было связано с фигурой **Христиана Вольфа** (1679 — 1754). Вольф почувствовал большие спекулятивные возможности немецкого языка и провел глобальную терминологическую реформу. Обладая к тому же незаурядным систематическим даром, он адаптировал идеи великих мыслителей XVII в., Декарта и Лейбница для нужд университетского образования. Ученики Вольфа — А. Г. Баумгартен, Ф. Хр. Баумейстер и др. создали ряд классических учебников, по которым многие поколения студентов усваивали азы новоевропейской метафизики. В 20-е — 40-е гг. XVIII в. вольфианство стало самым влиятельным философским движением в Германии. Однако у Вольфа было и немало противников, среди которых выделялись так называемые «эклектики». В столкновении вольфианцев и эклектиков и развивалась немецкая философия эпохи Просвещения. Эклектики — Хр. Томазий, И. Ф. Будде, И. Г. Вальх, Хр. А. Крузий, И. Г. Г. Федер, К. Мейнерс и др. сочетали теологическую ангажированность (в основном идеями пиетизма — радикального

движения в лютеранстве) с приверженностью эмпирической методологии и «здравому смыслу», с позиций которого они атаковали экстравагантную вольфовскую гипотезу «предустановленной гармонии», унаследованную им от Лейбница.

Поначалу вольфианцы отбивали эти нападки, но постепенно более «здравые» теории эклектиков стали брать верх. С 50-х гг. влияние Вольфа резко сокращается. Наступил период неопределенности и относительного равновесия различных школ. В это же время в Германии начинается бум переводческой деятельности. С подачи прусского короля Фридриха II, увлеченного идеями парижских просветителей — Вольтера, Руссо, Ламетри и др., возникает мода на материализм и свободомыслие. Французские же мыслители, многие из которых переехали в Берлин и получили посты в Королевской академии наук, пропагандировали в Германии теории британских философов — Локка, Хатчесона, Юма и др.

В результате в 50–60-е гг. в Германии сформировалась исключительно насыщенная философскими идеями среда, которая не могла не стать основой для масштабных системных построений самого разного толка. В сфере методологических изысканий особых успехов достиг И. Г. Ламберт, автор «Нового органа» (1764), а Иоганн Николас Тетенс (1736–1807) создал один из самых утонченных в истории новоевропейской метафизики трактатов по философии сознания и антропологии — «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» (1777). В аналитическом ключе пытаясь решить загадку сознания, Тетенс пришел к выводу, что оно возникает из самопроизвольной активности души при смене ментальных состояний. Эта творческая активность является исключительной особенностью человека. Ее наличие объясняет появление из чувства, в котором она тоже скрыто присутствует, высших душевных способностей, таких как разум и свободная воля. Эта активность проявляется также в постоянном стремлении людей к развитию. Человека, по Тетенсу, можно определить как существо, которое способно совершенствоваться. Воздействие идей Тетенса на последующую мысль было, однако, не очень большим. Иначе обстояло дело с Кантом, испытавшим влияние Баумгартена, Крузия, Юма, Руссо и других авторов, но создавшим оригинальное учение, в котором он сумел преодолеть крайности рационалистической и эмпиристской методологии и найти средний путь между догматизмом и скептицизмом. Итогом его конструктивных усилий стала величественная философская система, которая оказала сильнейшее воздействие на всю европейскую метафизику.

Кант родился в 1724 г. в Кенигсберге, где и прожил всю жизнь. Он воспитывался в небогатой семье ремесленника и получил начальное образование в пиетистской школе со строгими порядками. В 1740 г. Кант поступил в университет «Альбертина». Здесь он познакомился с идеями эклектического вольфианца М. Кнутцена, привившего ему любовь к науке и неприятие спиритуалистического идеализма. После завершения учебы в университете и нескольких лет домашнего учительства Кант вернулся на академический путь. Защитив несколько диссертаций, он стал сначала приват-доцентом, а с 1770 г. — профессором метафизики. Хотя Кант не чурался светской жизни и слыл галантным человеком, со временем он все больше сосредоточивался на чисто философских проблемах. Немало сил у него отнимала и преподавательская деятельность в университете. Кант читал множество лекционных курсов, от метафизики и логики до физической географии и антропологии.

В 1796 г. Кант прекратил лекции, но продолжал научную деятельность почти до самой смерти в 1804 г.¹

В творчестве Канта выделяют два периода: докритический (примерно до 1770 г.) и критический. В самом общем виде докритический период может быть охарактеризован как время интенсивных поисков Кантом перспективных направлений в науке и философии, критический — как время революционных находок и создания целостной философской системы.

Докритическая философия. Уже в своей первой книге — «Мыслях об истинной оценке живых сил» (1749) Кант обнаружил стремление преодолевать крайности враждующих философских школ, а также интерес к изучению сущности материи и пространства. В ранний период Кант считал пространство динамической средой, возникающей при взаимодействии составляющих его простых субстанций при условии наличия у них общей причины — Бога. Такая трактовка позволяла релятивизировать фундаментальные характеристики пространства, такие как количество его измерений. При изменении параметров взаимодействующих субстанций, утверждал Кант, пространство могло бы иметь не три, а больше измерений.

Помимо написания абстрактных философских трактатов в докритический (как, впрочем, и в критический) период Кант создавал и более популярные тексты. Так, он обнародовал несколько эссе по истории Земли, о причинах землетрясений и т. п. Но самой известной работой натурфилософского цикла стала опубликованная в 1755 г. «Всеобщая естественная история и теория неба». Здесь Кант рисует картину развивающейся Вселенной, естественным путем формирующейся из хаоса материи под воздействием сил притяжения и отталкивания. Кант был уверен, что с течением времени порядок постепенно вытесняет хаос. В «Истории неба» он также подчеркивает, что, хотя мир упорядочивается одними лишь естественными законами, это не означает, что в его истолковании ученый может обойтись без понятия Бога. Ведь сами естественные законы, порождающие космическую гармонию, не могут быть результатом случая и должны мыслиться как творение Высшего разума. Кроме того, даже изощренные естественно-научные методы, считал Кант, не могут объяснить феномен целесообразности вообще и жизни в частности. Это убеждение Кант сохранил и в критический период своего творчества, отрицая, что целесообразность живых существ может быть истолкована без привлечения понятия разумной причины природы — он был, как говорится, мыслителем додарвиновской эпохи.

Несмотря на интерес Канта к натурфилософской и естественно-научной тематике, в центре его внимания находилась все же не физика, а метафизика. Уже в ранний период он отступал от буквального изложения использовавшихся им в лекциях вольфианских учебников и пытался найти собственный путь в этой науке. Точнее, он считал, что метафизике еще предстоит стать таковой. Для придания ей строгости он предпринял целый ряд методологических изысканий. Важно, что Кант не разделял распространенного в то время мнения, что для превращения в строгую науку метафизика должна уподобиться математике. Он доказывал, что методы этих наук разнятся. Математика конструктивна, метафизика — аналитична. Задача метафизики состоит

¹ В последние годы Кант работал над фундаментальным трудом о переходе от метафизики к физике, который так и остался незавершенным и был опубликован после его смерти под названием «Opus postumum» (см. 4: 323 — 588).

в том, чтобы выявить элементарные понятия человеческого мышления. И уже в докритический период Кант не раз высказывал мысль, что философ должен всячески сторониться произвольных измышлений. Иными словами, важной проблемой философии оказывался вопрос о границах человеческого познания. Об этом Кант заявляет в одной из центральных работ докритического периода «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766), где он приходит к выводу, что границы знания в целом совпадают с границами опыта. Данный тезис является теоретической основой для критики им шведского мистика Э. Сведенборга, которой, собственно, и посвящены «Грезы духовидца». Сведенборг смело рассуждал о сверхчувственном мире и говорил о существовании особой духовной среды, обеспечивающей непосредственное общение душ. Кант подрывал основы подобных метафизических фантазий.

Вместе с тем неправильно было бы трактовать раннюю философию Канта исключительно в эмпиристских и скептических тонах. «Скептический метод», взятый им от Юма, был лишь одной из исследовательских программ, разрабатывавшихся Кантом в докритический период. В ряде сочинений этого периода Кант предстает перед читателем в совершенно другом облике — как мыслитель, устремленный в сверхчувственные высоты и уверенный в их досягаемости. Речь идет прежде всего о работе 1763 г. «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога». Критикуя здесь традиционные доводы в пользу бытия высшего Существа, Кант вместе с тем выдвигает собственный, «онтологический» аргумент, основанный на признании необходимости какого-то существования (если ничего не существует, то нет материала для вещей, и они невозможны; но невозможное невозможно, а значит какое-то существование необходимо) и отождествлении этого первосуществования с Богом¹. К «догматическим» произведениям докритического периода может быть причислен также «Опыт некоторых наблюдений об оптимизме» (1759) и диссертация 1770 г. «О форме и принципах чувственно-воспринимаемого и умопостигаемого мира».

Но если в «Опыте» Кант выстраивает вполне традиционные схемы в духе лейбнице-вольфовской философии, то в диссертации он рассуждает о познаваемости сверхчувственного мира с иных позиций, опираясь на разработанную им в конце 60-х гг. новую теорию пространства и времени. В этот период Кант отказался от ранее принимавшейся им релятивистской теории пространства, так как обнаружил, что объяснение пространства через соотношение субстанций не позволяет концептуализировать такое важнейшее свойство последнего как различие правого и левого (так, правая и левая перчатки могут быть совершенно тождественными в плане соотношения их частей, и тем не менее отличаться друг от друга: правую перчатку нельзя надеть на левую руку). Этот феномен «неконгруэнтных подобий», зафиксированный в работе 1768 г. «О первом основании различения сторон в пространстве», заставил Канта принять концепцию абсолютного пространства, хотя ньютоновская трактовка такого пространства как вместилища вещей, обладающего самостоятельной реальностью, всегда казалась ему нелепой. И уже в 1769 г. Кант находит способ избавиться от этой загадочной сущности. Суть кантовского решения, которое изложено в его диссертации 1770 г., состоит в том,

¹ В критический период Кант изменил словоупотребление и стал называть «онтологическим аргументом» так называемое «картезианское», или «Ансельмово», доказательство бытия Бога.

что абсолютное пространство может быть истолковано в субъективном смысле, т. е. в качестве независимого от вещей субъективного условия восприятия человеком внешних воздействий, или априорной формы чувственного созерцания. По аналогии с пространством Кант переосмыслил и время, которое тоже оказалось у него априорной формой чувственности, только в случае с временем речь идет не о внешнем, а о внутреннем чувстве. При таком понимании непосредственные пространственно-временные предметы чувств оказались лишены самостоятельного, т. е. независимого от воспринимающего субъекта существования и получили название «феноменов». Вещи же, как они существуют независимо от нас, «сами по себе», были названы Кантом «ноуменами», чтобы подчеркнуть их нечувственный, «интеллигибельный» характер.

Эта концепция впоследствии была обозначена Кантом как трансцендентальный идеализм. Одним из ее следствий оказывается методологический вывод о недопустимости смешения чувственных и рассудочных понятий. Ведь сама возможность помыслить вещи сами по себе свидетельствует, что способность мышления (рассудок) не ограничивается в своем применении миром чувственных феноменов. Попытки уравнивать области применения чувственных и рассудочных понятий, как это, к примеру, происходит в высказывании «все, что существует, существует где-то и когда-то»¹ являются, говорил Кант, главной причиной метафизических заблуждений. Подобный тезис Кант защищал и в критический период, но в ином контексте. В 1770 г. он полагал, что человек может не только мыслить, но и познавать вещи сами по себе, т. е. мыслить их с сознанием объективной истинности этих мыслей. Через 10 лет, когда он опубликовал «Критику чистого разума» (1781, второе переработанное издание — 1787 г.) его позиция кардинально изменилась. Теперь Кант утверждал, что человек в состоянии познавать только феномены, но никак не вещи сами по себе.

Переход к критицизму. Трансформация позиции Канта была связана с «пробуждением от догматического сна», произошедшим у него в 1771 г. под влиянием юмовского отрицания доказуемости закона причинности — «каждое изменение имеет причину». Кант считал, что из тезиса о недоказуемости этого принципа Юм сделал вывод о неправомерном происхождении последнего из опыта и привычки (опыт в силу своей незавершенности не может правомерно удостоверявать положение, в котором утверждается некая необходимая или всеобщая связь). Такое решение могло сенсифицировать понятие причины и другие рассудочные понятия, по существу стирая грань между чувственностью и мышлением. Чтобы сохранить принципиальное различие чувственных и рассудочных представлений Кант, согласившийся с логикой этого юмовского аргумента, должен был продемонстрировать, что закон причинности все-таки может быть доказан.

Встав перед необходимостью доказательства тезиса «каждое изменение имеет причину», Кант прежде всего расширил свою задачу, включив в круг подлежащих доказательству принципов и другие сходные основоположения, вроде закона постоянства материи, а затем определил общую стратегию своих действий в подобных случаях. Он пришел к заключению, что убедиться в истинности таких законов можно, лишь а priori показав, что они выступают в роли субъективных принципов, деятельно формирующих вещи. Но этими

¹ Рассудочным понятием в данном случае является понятие существования.

вещами не могут быть ноумены, вещи сами по себе, по самому своему определению независимые от познавательных способностей человека. Если человеческий рассудок и может приносить форму в какие-то предметы, то ими могут быть только феномены, субъективные явления. Но действительно ли рассудок приносит свои законы в мир явлений? Подтверждение этого тезиса потребовало наибольших усилий от Канта в период подготовки «Критики чистого разума», который называют его «десятилетием молчания». Решающее звено — учение о единстве апперцепции — было найдено Кантом в 1775 г., что нашло отражение в головоломных рукописях так называемого «Дуйсбургского архива» (4: 36 — 56). Окончательный же текст «Критики» был создан Кантом за «4 — 5 месяцев» 1780 г.

«Критика чистого разума», одно из самых знаменитых произведений в истории мировой философии, образует первую часть критической системы Канта, а именно так называемую «теоретическую философию», отвечающую на вопрос «что я могу знать?». «Практическая философия» и продолжающая ее философия религии, изложенные Кантом в «Критике практического разума» (1788) и других работах, отвечают на два других неизбежных для любого человека вопроса: «что я должен делать?» и «на что я могу надеяться?». Роль связующего звена между «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума» играет «Критика способности суждения» (1790). В «Критике чистого разума» Кант строит систему основоположений чистого рассудка, совпадающих с законами природы как мира явлений. В «Критике практического разума» он рассуждает об основах морали и о ноуменальной свободе человеческой воли как условии морального сознания. «Критика способности суждения» наводит мосты между миром природы и миром свободы через анализ понятия целесообразности.

Три основных вопроса философии могут, утверждает Кант, быть сведены к одной-единственной проблеме: «Что такое человек?». Не следует, однако, забывать, что человек, по Канту, может изучаться по-разному. Его можно изучать эмпирическими методами, наблюдая проявления человеческой природы в различные эпохи и в разных культурах и обращая внимание на возможности усовершенствования человека в целом и его различных способностей в частности. Такая методика характерна для антропологии, и результаты подобных исследований были обнародованы Кантом в «Антропологии с прагматической точки зрения» (1798), текст которой основан на записях лекций по антропологии, которые Кант читал в Кенигсбергском университете с начала 70-х гг. Другой способ исследования человека базируется не на опыте, а на философской рефлексии, и он позволяет выявить априорные формы трех основных способностей человека, а именно способности познания, желания и так называемой способности удовольствия-неудовольствия. Такой подход к человеку тоже можно называть антропологией, но это будет особая, «трансцендентальная»¹ антропология. Ее тезисы подробно развернуты в трех кантовских «Критиках».

Важно, однако, отметить, что система критической философии Канта в любом случае не ограничивается «Критиками». Они рассматриваются Кантом как своего рода подготовительные сочинения, предваряющие анализом основных человеческих способностей более предметно ориентированное из-

¹ Трансцендентальным Кант называет то, что способствует объяснению возможности априорного.

ложение материала. Так критика теоретической способности человека должна быть продолжена метафизикой природы, практической — метафизикой нравов¹. Кант действительно создал не только «критические», но и «догматические», прикладные части своей философии, опубликовав «Метафизические начала естествознания» (1786) и «Метафизику нравов» (1797). Впрочем, резкое противопоставление прикладных и критических частей философии Канта лишено смысла, так как в трех его «Критиках» уже содержатся контуры этих прикладных частей. Что же касается «Критики чистого разума», то в ней заключены очертания вообще всей системы критицизма и, в частности, двух остальных «Критик», что объясняется тем, что поначалу Кант планировал ограничиться этой работой.

Теоретическая философия. Если рассматривать «Критику чистого разума», анализируя только элементы теоретической философии, то можно сказать, что эта работа совмещает в себе два эпистемологических проекта: 1) негативную программу ограничения человеческих познаний сферой возможного опыта, предметами чувств и 2) позитивную программу обоснования возможности априорного синтетического познания в этой сфере. Кант был уверен, что эти части его «трансцендентальной философии» связаны между собой. Выше уже было показано, почему он придерживался такого мнения. Вообще, исторический, или генетический, подход к анализу «Критики чистого разума» позволяет лучше понять структуру этого произведения и решить многие его загадки. Ведь в тексте «Критики» Кант далеко не всегда выставляет на первый план те доводы, которые привели к формированию его взглядов, и это иногда может дезориентировать читателя².

Фокусом негативной и позитивной программ «Критики чистого разума» оказывается ее главный вопрос: «Как возможны синтетические суждения a priori?» (З: 64). За этой «школьной» формулировкой (синтетическими суждениями Кант называет суждения, в которых предикат извне присоединяется к субъекту, как в суждении «тела имеют тяжесть»; им противоположны аналитические суждения, эксплицирующие содержание субъекта, как в суждении «тела протяженны») скрывается следующая проблема: каким образом можно достоверно, т. е. с надлежащей всеобщностью и необходимостью (критериях априорного) узнать что-то о вещах, которые не даны или пока еще не даны нам в чувственном опыте? Кант был уверен, что подобные знания существуют. В качестве примера он приводил положения чистой математики, которым заведомо соответствуют все предметы, которые можно встретить в чувствах, а также принципы «общего естествознания», вроде закона причинности — «все изменения имеют причину». Но как же человек может предвосхищать то, что еще не дано ему? Иными словами, «как возможна чистая

¹ Под метафизикой Кант понимает систему дискурсивного априорного знания о предметах. Иногда он трактует эти предметы только как сверхчувственные предметы (и при такой интерпретации он предлагает отождествить метафизику с «трансфизикой»). В других случаях он понимает их более широко, что дает ему возможность говорить, к примеру, о метафизике природы.

² К примеру, рассуждая о природе пространства и времени в «Критике» Кант не упоминает об аргументе о «неконгруэнтных подобиях», который исторически предопределил его переход к такому взгляду на пространство и время, который представлен в этой работе. Этот аргумент вновь появляется, причем в качестве чуть ли не решающего, лишь в разъясняющих «Критику» «Прологоменах ко всякой будущей метафизике, которая сможет выступить как наука» (1783).

математика?», «как возможно чистое естествознание?» и, наконец, «как возможна метафизика как наука?» (3: 65 — 66).

Кант доказывал, что науки, содержащие априорные синтетические познания, и сами эти познания, возможны лишь в том случае, если познавательные способности человека каким-то образом определяют вещи. Такой взгляд на проблему, противоречащий «видимости», состоящей в том, что наши понятия о мире, наоборот, формируются вещами, сам Кант называл «коперниканским переворотом» в образе мышления (3: 35, 38). Понятно, однако, что человек не является творцом вещей. Поэтому если он и может определять их, то только с формальной стороны, и лишь те из них, которые могут быть даны ему в опыте, имеют отношение к его восприятию.

Вещи, поскольку они имеют отношение к человеческому опыту, Кант, как уже отмечалось, называет феноменами, или явлениями. Им противостоят вещи сами по себе. Поскольку человек не может формировать вещи сами по себе, их априорное познание невозможно. Не даны они и в опыте. Поэтому Кант заключает, что такие вещи непознаваемы. Тем не менее он допускает их существование, так как в явлениях должно что-то являться. Вещи сами по себе «аффицируют» нашу чувственность (*Sinnlichkeit*), будучи источником «материальной» стороны явлений. Формы же явлений привносятся нами самими. Они априорны. Кант выделяет две такие формы — пространство и время. Пространство есть форма «внешнего чувства», время — «внутреннего». Внутреннее чувство связано с внешним, считал Кант, и невозможно без него. Воспринимать последовательность наших внутренних состояний, будь то мысли, ощущения или желания, можно, лишь соотнося их с неким неизменным фоном, а именно с предметами в пространстве, материей¹. Но и внешнее чувство не может функционировать без внутреннего, так как постоянство пространственных объектов, сосуществование их частей и последовательность их изменений непостижимы вне временных характеристик.

Мысль о том, что время и тем более пространство не существуют независимо от субъекта, кажется весьма странной. Кант, однако, настаивает, что если бы время и пространство не были априорными формами чувственности, аподиктическая экспозиция их свойств в геометрии и арифметике была бы невозможна. Они должны были бы оказаться эмпирическими науками, но такие дисциплины не могут содержать априорные синтетические познания. Арифметика же и геометрия в изобилии содержат их.

Науки о формах и законах чувственного созерцания, однако, не исчерпывают всех аспектов человеческого познания. Знание может быть не только созерцательным, но и дискурсивным. И уже всякое реальное восприятие предполагает: 1) данность предмета в чувственном опыте, 2) осознание этого предмета. Сознание не имеет отношения к чувственности и созерцанию. Чувства пассивны, а сознание — спонтанное действие. Кант показывал, что всякий акт сознания, могущий выражаться формулой «Я мыслю [нечто]», предполагает рефлексию, самосознание, открывающее нам единое и тождественное Я, единственное неизменное в потоке представлений.

Кант, однако, отказывается называть это Я субстанцией. Такое Я было бы вещью самой по себе, а они непостижимы. Я есть лишь форма мышления, единство самосознания, или «apperцепции». Тем не менее Я оказывается для Канта глубинным источником самопроизвольной деятельности, основой

¹ На этом положении основано кантовское «опровержение идеализма» (см. 3: 235 — 238).

«высших познавательных способностей». Главной из этих способностей является рассудок (*Verstand*). Его основная функция — суждение. Суждение невозможно без понятий. Но любое понятие, к примеру «человек», содержит правила, по которым можно определить, подходит тот или иной предмет под данное понятие или нет. Поэтому Кант определяет рассудок как способность создания правил. Человеческий рассудок, подобно чувственности с ее априорными формами, содержит априорные правила, «основоположения». Основоположения вытекают из элементарных понятий рассудка — категорий, которые, в свою очередь, возникают из логических функций суждений, таких как связка «если — то», «или — или» и т. п.

Кант систематизирует категории в специальной таблице, параллельной таблице суждений, заимствованной им из логики¹. Он выделяет четыре группы категорий — количества, качества, отношения и модальности, в каждой из которых оказывается по три категории — 1) единство, множество, целокупность, 2) реальность, отрицание, ограничение, 3) субстанция — акциденция, причина — действие, взаимодействие, 4) возможность — невозможность, существование — несуществование, необходимость — случайность. Третья категория в каждой из групп может быть истолкована как синтез (но не простая сумма) первых двух. Кант, однако, настаивал, что и другие категории (прежде всего категории отношения) связаны с синтетической деятельностью. Именно через категории многообразное чувств подводится «продуктивным воображением» под «трансцендентальное единство апперцепции», чистое Я, с которым соотнесены все наши представления. Если бы явления не подчинялись категориям, эти явления не могли бы осознаваться нами. Поэтому если пространство и время составляют условия возможности явлений вообще, то категории заключают в себе условия возможности воспринимаемых явлений — иные же явления, утверждал Кант, суть ничто для нас, а так как сами по себе они лишены реальности, то «невоспринимаемые явления» есть не более чем абстракция.

Явления, таким образом, соответствуют категориям. Но здесь не может обойтись без некоего посредничества. Ведь сами по себе категории как априорные понятия рассудка неоднородны с явлениями как эмпирическими предметами чувственного созерцания. И если они должны применяться к явлениям, то их надо перевести на язык чувственности. Этот перевод осуществляется с помощью «схематизма» чистых понятий рассудка, механизма, в котором решающую роль играет воображение, способность, занимающая промежуточное положение между рассудком и чувственностью, — чувственное по форме, оно активно, подобно рассудку. Схемой Кант называет «представление об общем приеме способности воображения, поставляющем понятию образ» (3: 177–178). В отличие от образа, в котором всегда представляется единичный предмет, схема содержит общие правила синтеза многообразного в созерцании. От чистых рассудочных правил они отличаются своим темпоральным характером. Именно через формы времени происходит чувственная интерпретация категорий. Схемой категорий количества оказывается число

¹ А именно из «общей логики», под которой Кант понимает науку, содержащую «необходимые правила мышления» и отвлекающуюся от различия между предметами (3: 102). От общей логики он отличает «трансцендентальную логику», которая принимает во внимание только априорные познания предметов и занимается тем, что определяет их «происхождение, объем и объективное значение» (3: 105).

как единство последовательного «синтеза многообразного однородного представления вообще», схемой категорий качества — представление о степени наполненности времени, схемой субстанции — «постоянство реального во времени», причины — «реальное, за которым ... всегда следует некоторое другое реальное», взаимодействия — «сосуществование определений одной субстанции с определениями другой субстанции по общему правилу» (3: 179 — 180). Схемой категории возможности Кант объявляет «согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще», действительности — «существование в определенное время», необходимости — «существование во всякое время» (3: 180).

Схемы категорий придают «объективную реальность» этим рассудочным понятиям и одновременно ограничивают область их познавательной значимости явлениями. На основе этих схем Кант формулирует основоположения чистого рассудка: «все созерцания суть экстенсивные величины», «во всех явлениях реальное ... имеет интенсивную величину», «при всякой смене явлений ... количество субстанции в природе не увеличивается и не уменьшается», «все изменения совершаются согласно закону связи причины и действия» (3: 191, 195, 205, 210) и т. д. Они могут рассматриваться как априорные законы природы, составляющие основу общего или чистого естествознания, законы, которые человеческий рассудок (при посредничестве бессознательной деятельности трансцендентального продуктивного воображения) приносит в мир явлений, чтобы затем вновь, уже сознательно, вычитывать их из природы. Познавая природу, человек всегда предполагает в ней эти законы. Поэтому познание невозможно без взаимодействия чувств и рассудка. Без рассудка, писал Кант, чувственные созерцания слепы, а рассудочные понятия, лишенные чувственного наполнения, пусты. И тем не менее человек, по Канту, не удовлетворяется миром чувственного опыта и хочет проникнуть к сверхчувственным основам явлений, ответить на вопросы о свободе воли, бессмертии души и бытии Бога.

В этом направлении его влечет разум (Vernunft). Разум вырастает из рассудка и трактуется Кантом как «способность принципов», способность мыслить безусловное и предельное. В известном смысле разум, устремленный к постижению первоначал, есть философская способность, ведь философия, по крайней мере «первая философия», или метафизика, всегда занималась началами бытия. И Кант совсем не случайно говорил, что все люди как разумные существа имеют естественную склонность к метафизике.

Разум имеет логическую и реальную функцию. В «логической» функции он является способностью умозаключений, т. е. априорных выводов из всеобщих посылок, в реальной — используется для познания или создания предметов. Иными словами, разум допускает теоретическое и практическое применение. Теоретическое применение разума бывает, по Канту, регулятивным и конститутивным, причем правомочно лишь регулятивное применение, когда мы смотрим на мир так, «как если бы» (als ob) он соответствовал разуму. Конститутивное применение разума предполагало бы возможность доказательного соотношения с вещами его априорных понятий.

Априорные и необходимые понятия разума, которым не может быть дан в опыте никакой предмет, Кант называет «идеями чистого разума». Из трех основных разновидностей умозаключений, категорического, гипотетического и дизъюнктивного Кант дедуцирует три класса идей — души, мира и Бога (трансцендентальный идеал). Кант не отрицает, что эти идеи являются естест-

венным порождением разума. Но он не считает, что они могут быть источниками объективного знания. Они лишь подталкивают рассудок ко все более глубокому проникновению в природу. Попытка же поставить им в соответствие реальные объекты проваливается. В «диалектическом» разделе «Критики чистого разума» (который вскрывает «иллюзорность трансцендентных¹ суждений» и следует за «трансцендентальной эстетикой», где изложено учение о чувственности, и «трансцендентальной аналитикой» — о рассудке) Кант последовательно разрушает традиционные метафизические дисциплины о сверхчувственном, точно соответствующие рубрики идеи чистого разума, а именно рациональную психологию, рациональную космологию (учение о мире в целом) и естественную теологию.

Критика метафизических наук. Главной ошибкой рациональной психологии, претендующей на познание сущности души, является, по мнению Канта, недопустимое смешение мыслящего Я с Я как вещь в себе и перенесение аналитических выводов о первом (а именно вывода о субстанциальности, простоте и единстве апперцепции) на второе. Кант называет это смешение паралогизмом чистого разума. Лишены всяких теоретических перспектив, утверждает Кант, и усилия продемонстрировать существование Бога. Существование Бога можно доказывать *a priori* или *a posteriori*. Апостериорное доказательство может выступать в виде космологического и физико-теологического аргумента. Космологическое доказательство бытия Бога отталкивается от любого факта случайного существования (т. е. от существования вещи, которая может и не существовать) и восходит к первопричине, которая наделяется статусом необходимого бытия. Затем делается вывод, что это необходимое существо есть в то же время всесовершенное существо, т. е. Бог. Физико-теологический аргумент исходит не из существования вообще, а из конкретного существования, которое может включать такой параметр, как целесообразность. Целесообразность природы заставляет допускать наличие у нее некоей разумной причины, которая и объявляется Богом. Апостериорные доказательства бытия Бога, по Канту, заведомо неприемлемы, так как из свойств конечных вещей, обнаруживающихся в мире, нельзя достоверно заключать к бесконечным атрибутам Бога. В частности, физико-теологическое доказательство в лучшем случае позволяет говорить о существовании Зодчего, но никак не бесконечно совершенного Творца мира. В реальности даже этот вывод есть лишь субъективное суждение, обусловленное, по Канту, нашей неспособностью иначе мыслить причины природной целесообразности. Еще хуже обстоит дело с космологическим аргументом. Он основан на злоупотреблении понятием причины, которое может корректно применяться лишь в чувственном опыте. Но главное, по Канту, нет достаточных оснований для перехода от понятия необходимого к понятию всесовершенного существа.

Однако и априорное доказательство бытия Бога, так называемый «онтологический аргумент», не может принести успеха. Он базируется на анализе понятия Бога как всесовершенного существа, которое, как утверждается, должно содержать предикат внементального существования: в противном случае ему будет не хватать одного из совершенств. Кант, однако, заявляет,

¹ Трансцендентными Кант называет такие основоположения, которые «побуждают нас разрушить все пограничные столбы и вступить на совершенно новую почву» — сверхчувственного (см. 3: 286).

что «бытие не есть реальный предикат» (З: 469). Говоря, что вещь существует, мы не добавляем нового содержания к ее понятию, а лишь утверждаем, что этому понятию соответствует реальный предмет. Поэтому отсутствие предиката бытия в понятии Бога не было бы свидетельством неполноты представления о божественной сущности, на предположении чего, однако, базировалось все онтологическое доказательство.

Не меньшие проблемы подстерегают человеческий разум при попытке уяснить первоосновы природного мира, понять, имеет ли он начало во времени и границы в пространстве, состоит ли материя из подлинных атомов или делима до бесконечности, допускает ли ход природы беспричинные события, и есть ли в мире или вне его необходимые вещи. При рассмотрении всех этих вопросов разум запутывается в противоречиях. Он видит равные основания для противоположных выводов, для заключений о том, что мир ограничен и что он бесконечен, что материя делима до бесконечности и что есть предел деления и т. п. Подобное состояние внутренней раздвоенности разума Кант называет «антиномией». Антиномия угрожает разрушить разум, и она вполне может пробудить философа от «догматического сна».

Кант решает антиномию чистого разума, отсылая к выводам трансцендентальной эстетики: поскольку природный мир всего лишь явление, а не вещь сама по себе, то он не имеет самостоятельной реальности. Поэтому ошибочно говорить, к примеру, о том, что он бесконечен, равно как и искать его жестко определенные границы. Та же ситуация и с делимостью материи. Понимание раздвоенности сущего на вещи сами по себе и явления в двух других случаях позволяет разнести тезисы и антитезисы антиномии по разным сферам бытия. К примеру, из того, что мир явлений подчинен закону естественной причинности, не следует невозможность беспричинных, т. е. самопроизвольных, или свободных, событий. Свобода может существовать в ноуменальном мире, мире вещей самих по себе.

Практическая философия. Реальность свободы, однако, не может быть продемонстрирована теоретическими средствами. Впрочем, Кант показывает, что она неизбежна в качестве практического допущения. Дело в том, что свобода является необходимым условием «морального закона», в существовании которого невозможно сомневаться. Кант подробно рассматривает эти вопросы в «Основоположении к метафизике нравов» (1785), «Критике практического разума», «Метафизике нравов» и др. работах.

Понятие морали Кант связывает с безусловным долженствованием, т. е. с ситуациями, когда мы сознаем, что должны поступать так-то и так-то, просто потому, что так надо, а не по каким-то другим причинам. В качестве безусловных, моральные требования возникают из разума, только не теоретического, а «практического», определяющего волю. Человеческая воля не автоматически следует моральным предписаниям (она не является «святой»), подобно тому, как вещи следуют законам природы. Эти предписания выступают для нее в качестве «категорического императива», т. е. безусловного требования¹. Безусловность «категорического императива», выражающего моральный закон, определяет бескорыстность нравственных мотивов и их независимость от эгоистичных устремлений, «чувственных склонностей».

¹ Категорическим императивам Кант противопоставляет гипотетические императивы, лишенные морального содержания и имеющие вид «ты должен сделать нечто ради чего-то».

Автономность доброй воли означает также, что человек всегда может поступать сообразно долгу. Именно поэтому Кант связывает моральный закон и свободу. Человеческая воля не подчинена механизму чувственной мотивации и может действовать наперекор ему. Этот вывод и заставляет Канта переносить источник моральных поступков, т. е. свободную волю в область ноуменального существования. Человек свободен не как природное, а как ноуменальное существо. Многие авторы считают, что такая трактовка, несколько затемнявшаяся различием Канта «практической» (или психологической) и «трансцендентальной» свободы, весьма проблемна.

Прежде всего, если свободные поступки имеют основание в ноуменальном мире, а сами принадлежат миру феноменов, где все обусловлено феноменальными же причинами, в частности чувственными склонностями, то не очень понятно, как вообще можно говорить о реальности подобных поступков. Мало того, что любой такой поступок можно будет объяснить из чувственных склонностей и других естественных причин, получается, что он и действительно будет совершаться под их влиянием. Ведь если бы ноуменальная свобода все же могла прорываться в мир явлений, то происходило бы нарушение закона естественной причинности, но Кант доказывает, что этот закон непреложен. Но тогда он должен был бы признавать иллюзорность свободы и морали или утверждать: мы сознаем, что должны поступать по моральному закону, но не можем делать этого. Кант, однако, уверен, что если мы должны делать что-то, то можем это сделать. И перед нами явное противоречие: мы можем и одновременно не можем вести себя как свободные существа. Разумеется, Кант не обходит эту трудность. Напротив, он всячески акцентирует ее и пытается найти решение в различении «умопостигаемого» и «эмпирического» характера человека.

Эмпирический характер — это совокупность естественных причинных связей, образующих феноменальную жизнь того или иного индивида. Умопостигаемый же характер выражает ноуменальную сторону жизни человека, раскрывает его как свободное существо. Кант утверждает, что ноуменальная свобода и феноменальная необходимость могут быть совмещены при предположении, что свободный выбор человека, сделанный на ноуменальном уровне, является именно тем, что формирует его эмпирический характер. Хотя все поступки этого человека естественно детерминированы, сами законы и характер этой детерминации определены его свободным выбором. Кант возлагал серьезные надежды на это решение, хоть и соглашался, что оно не может в полной мере удовлетворить наш разум. Ведь тезис о свободном формировании ноуменальным Я собственной феноменальной жизни порождает много новых трудностей. В частности, не совсем ясно, когда происходит эта феноменологизация ноумена и можно ли переформировать эмпирический характер. По-видимому, нет — созданные естественные причины детерминируют его раз и навсегда. Значит, человек делает изначальный выбор в пользу добра или зла в момент своего появления в мире, причем делает это, судя по всему, еще не обладая самосознанием. Некоторые высказывания Канта говорят о том, что он склонялся именно к этой интерпретации (1: 3, 551). Но очевидно, что свободный выбор должен быть сознательным. Кроме того, человек как феноменальное существо не живет в изоляции от мира и других людей, наделенных своими эмпирическими характерами. И если допустить, что он свободно формирует свое эмпирическое Я, подчиненное естественной каузальности и взаимодействующее со своим окружением, то получается, что

между людьми должно существовать что-то вроде предустановленной гармонии. Кант всегда крайне негативно относился к этому понятию, считая, что оно означает конец всякой философии. И тем не менее объективная необходимость подталкивала его к тому, чтобы воспользоваться им, хотя и оно в конечном счете не помогает, так как предустановленная гармония может быть устроена только Богом, который, стало быть, сам решает вопросы «свободного выбора» — понятно, что никакого свободного выбора в этом случае не остается. Таким образом, похоже, что непротиворечивого выхода из обсуждаемой ситуации просто нет. И порой сам Кант высказывался в том духе, что упомянутые трудности «неразрешимы» (4: 93). Но противоречивость кантовской концепции в данном случае может говорить скорее в пользу Канта. Ведь противоречие плохо тем, что из него следует «все, что угодно». Но эта формула выражает саму сущность свободы. И хотя это вовсе не означает, что понятие свободы с необходимостью противоречиво, но по крайней мере его противоречивость не выглядит чем-то неестественным. Поэтому лучшей теорией свободы можно было бы считать ту, в которой с наибольшей убедительностью показано, что это понятие чревато противоречиями. Для этого надо было бы продемонстрировать исчерпанность всех средств его непротиворечивого толкования. И хотя Кант не выразил указанную позицию со всей прямоотой, его стремление не прятать, а, наоборот, максимально раскрывать трудности и проблемы собственной теории, означало, что он был готов признать алогичность понятия свободы.

Учение Канта о свободе — в каком-то смысле кульминационный пункт новоевропейской философии человека. Если он прав, то само существование людей приравнивается к чуду. Некоторые философы подхватывали эту интуицию, призывая смотреть даже на нашу повседневную жизнь как на воистину удивительный феномен. Но на кантовское учение можно взглянуть и с другой стороны. В конце концов, противоречия, обнаруживающиеся в системе его взглядов на свободу, могут свидетельствовать о неблагоприятности самой этой системы, а не о принципиальной непостижимости понятия свободы. Впрочем, этика Канта, разумеется, не ограничивается анализом этого понятия. Ведь свобода есть лишь предпосылка морали.

Человек свободен всегда, но моральным он становится лишь в том случае, если следует категорическому императиву: «Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу принципа всеобщего законодательства» (1: 3, 349). Абстрактность этой знаменитой формулировки вызвана тем, что к моральному закону как порождению чистого практического разума не должны примешиваться никакие содержательные, чувственные моменты. Впрочем, нетрудно приложить ее к конкретным случаям. Для этого достаточно представить, может ли планируемое действие быть всеобщим законом поведения людей, не отрицая самого себя. К примеру, всеобщее невозвращение долга устранил само понятие дачи денег в займы. Такое действие, стало быть, аморально. Правда, Кант подчеркивал, что даже если действие в качестве всеобщего принципа не отрицает себя, то это еще не значит, что оно морально. К примеру, если человек не развивает в себе свои способности, а решает «употребить свою жизнь только на увеселения, праздность, размножение», то хотя такой образ действий, по Канту, аморален, «природа все-таки еще могла бы существовать по такому всеобщему закону» (1: 3, 149). Поэтому здесь нужен дополнительный, уточняющий вопрос: хотел бы я, чтобы поступок или максима, из которой он вытекает, стали принципом или формой все-

общего законодательства? Такое уточнение сближает кантовскую формулировку морального закона с «золотым правилом нравственности»: поступай с другими так, как хочешь, чтобы поступали с тобой (или, в отрицательном виде — «чего не хочешь для себя, того не делай другим»). Отметим, правда, что Кант не отождествлял их и говорил, что это правило является всего лишь следствием морального закона, полученным при определенных ограничениях. И в самом деле, кантовский моральный закон допускает следующую переформулировку: поступай так, как хочешь, чтобы поступали люди друг с другом. В этом варианте отсутствуют неприемлемые для Канта «эгоистичные» оттенки, очевидные в «золотом правиле»¹, и желание в данном случае вытекает из природы человека как разумного существа вообще (см. 1: 3, 151).

Впрочем, непосредственные нравственные ориентиры дает человеку не разум как таковой, а моральное чувство, единственное чувство, которое, как говорит Кант, мы познаем совершенно а priori. Это чувство возникает при подавлении практическим разумом чувственных склонностей и поначалу кажется негативным, но затем обретает позитивный характер. Однако чистое удовольствие от выполнения долга не является мотивом совершения добрых поступков. Если бы это было так, они бы утратили свою бескорыстность и ничем не отличались бы от внешне похожих на них «легальных» поступков, которые не совпадают с ними из-за эгоистической мотивировки.

Так или иначе, но кантовская этика далека от абстрактности, в которой ее иногда упрекали. Не является Кант и сторонником аскетической морали. Напротив, он подтверждает право человека на удовлетворение своих чувственных склонностей, т. е. на счастье. Но человек должен быть достоин счастья, а достоинство состоит лишь в моральном образе мышления. «Высшее благо», таким образом, оказывается единством добродетели и счастья, причем моральный настрой и поведение имеют приоритет над стремлением к счастью, которое должно было бы выступать наградой за добродетель. Однако в нашем мире непосредственная, или естественная, связь между добродетелью и счастьем отсутствует. Поэтому мы должны допускать существование Бога, который в нашей посмертной жизни согласует одно с другим.

Этикотеология. Таким образом, Кант признает возможность построения этикотеологии, заменяющей традиционную «естественную теологию». Следует, однако, иметь в виду, что этикотеология доказывает не существование Бога, а необходимость веры в Бога для поддержания нравственного образа мыслей. В «Религии в пределах одного разума» (1793) Кант утверждал, что лишь такая «моральная вера» может быть основанием «истинной религии». В идеале эта религия разума, которой, как считал Кант, ближе всего соответствует христианство, должна вытеснить все «статутарные», «богооткровенные» формы религиозной жизни. Впрочем, последние могут мирно уживаться с моральной верой и даже укреплять ее — но не должны считаться основой богопочитания. Последнее достигается лишь добрыми намерениями. Внешняя обрядность, молитва и другие подобные действия не имеют самостоятель-

¹ Кант пишет, что в чистом виде «золотое правило» нравственности вообще не может служить основанием каких-либо моральных обязательств, ни по отношению к себе, так как «некоторые охотно согласились бы, чтобы другие им не благодетельствовали, лишь бы только они сами могли избавиться от оказывания благодеяний», ни по отношению к другим, ибо «преступник, опираясь на это положение, стал бы аргументировать против карающих его судей и т. д.» (1: 3, 173).

ного значения и могут быть полезны только в качестве средств оживления морального образа мысли.

Необходимость внешних стимулов к исполнению морального долга, полагал Кант, связана с испорченностью человеческой воли, изначальным стремлением уклониться от блага. Преодоление последнего немислимо без божественной благодати, которая, однако, остается неразрешимой загадкой для человеческого разума, так как противоречит осознанию человеком необходимости самостоятельно сделать выбор в пользу следования долгу.

Допущение возможности самостоятельно делать выбор, т. е. абсолютной свободы воли, является, по Канту, первым постулатом практического разума. Двумя другими постулатами он признает тезисы о существовании Бога и бессмертии души (вера в которое проистекает из необходимости совершенствования души, которое может продолжаться до бесконечности). Слово «постулат» должно подчеркнуть, что эти допущения не равносильны для Канта полной теоретической достоверности. И Кант утверждает, что отсутствие знания о бытии Бога и бессмертии, взамен которого у человека есть только вера или надежда, позволяет спасти бескорыстность долга и свободу личности. Полное знание принуждало бы людей вести себя определенным образом, «их поведение превратилось бы просто в механизм, где, как в кукольном представлении, все хорошо жестикулируют, но в фигурах нет жизни». При этом «перестала бы существовать моральная ценность поступков, к чему единственно сводится вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости» (1: 3, 693).

Таким образом, свобода может проявляться только в состоянии когнитивной неопределенности, и условием существования моральной личности оказывается ограниченность человеческого познания. Моральная личность человека объявляется Кантом высшей ценностью бытия, поскольку только благодаря ей в этом мире конечных сущностей обнаруживается нечто безусловное, или абсолютное, то, что уже не может быть средством для чего-то иного, а может быть только целью. Именно поэтому человек, как цель сама по себе¹, является главной темой философии, раскрывающей различные виды его самопроизвольной деятельности. Кроме спонтанности чистого рассудка как основы познавательной активности и свободы как базиса морали Кант исследует также творчество в узком смысле слова.

Рассмотрение **художественного творчества** осуществляется Кантом в «Критике способности суждения». Впрочем, эта работа имеет более широкое значение. Она посвящена изучению различных форм целесообразности, понятию, связывающему природу и свободу. Относясь к природе со стороны своего предмета, понятие целесообразности в то же время указывает на разумный источник этого предметного содержания, а значит, и на свободу. Объективная целесообразность иллюстрируется Кантом биологическими организмами, субъективная же проявляется в гармоническом взаимодействии познавательных сил души, возникающем при восприятии прекрасного. Таким образом Кант связывает понятие субъективной целесообразности с функционированием способности удовольствия и неудовольствия, которую

¹ Одна из кантовских формулировок категорического императива акцентирует абсолютную ценность человека: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» (1: 3, 169).

он объявляет одной из трех основных сил души. Эстетические удовольствия как одно из проявлений этой способности соотнесены также с действием «рефлектирующей» способности суждения. В отличие от «определяющей» способности суждения, которая позволяет подводить частные факты под общие принципы (ей нельзя научиться, и в развитом состоянии она называется умом), рефлектирующая способность суждения нацелена на отыскание универсальных понятийных структур, скрывающихся за единичными данностями чувственного мира. В случае, если этот процесс инициируется произведениями искусства, в которых предполагается некий замысел, но такого рода, что его нельзя доказать с математической строгостью (так называемая целесообразность без цели), в душе начинается свободная игра воображения и рассудка, порождающая переживание прекрасного, а сами суждения становятся «суждениями вкуса». Подобные суждения могут выноситься и относительно целесообразных продуктов природы, цель которых еще в большей степени сокрыта от нас.

Суждения вкуса изоморфны моральным суждениям: они так же бескорыстны, необходимы и всеобщы (правда, субъективно). Поэтому прекрасное для Канта выступает символом доброго. Прекрасное нельзя смешивать с приятным, которое всецело субъективно и случайно. От чувства прекрасного Кант отличает также чувство возвышенного, вырастающее из осознания ничтожества людей как физических существ перед лицом громадности мира или могущества его стихий, которое, однако, подчеркивает моральное величие человека, переживание которого затем переносится на объекты. Знаменитая фраза Канта о восхищении звездным небом надо мной и моральным законом во мне есть не что иное, как иллюстрация происхождения этого чувства.

Важную роль в кантовской эстетике играет и концепция гения. Первым его свойством, утверждает Кант, «должна быть оригинальность» (1: 4, 411). Гений являет собой способность создавать новые правила, обнаруживающуюся в единстве его сознательной и бессознательной деятельности. В творческом процессе художник словно отдается во власть природных сил и перерастает свои рациональные замыслы, которые всегда неизбежно ограничены. В чувственных образах он воплощает «эстетические идеи», которые нельзя исчерпать никаким понятием и которые дают бесконечные поводы для гармонического взаимодействия рассудка и воображения.

Социальная философия. Творческое начало человека раскрывается не только на индивидуальном, но и на социальном уровне. Человек, по Канту, оказывается творцом целого искусственного мира, мира культуры. В поздних сочинениях Кант часто обращался к теме общественного прогресса. Он считал, что общество в целом, как и индивиды, нацелено на совершенствование. Впрочем, если в совершенствовании личностей решающую роль играют моральные мотивы, то общество развивается естественным путем. Людям, по Канту, от природы свойственна так называемая «необщительная общительность» (*ungesellige Geselligkeit*), т. е. им, с одной стороны, присуща склонность к общению, с другой — «сильная склонность уединяться (изолироваться),... желание образовывать все только со своим разумением» (1: 1, 91). Эти качества порождают антагонизм и конкуренцию между людьми, в процессе которой происходит развитие их природных задатков, главным из которых является их рассудок и разум. Постепенно эти способности развиваются в общей массе до такой степени, что люди находят в себе мужество отказать от внешнего руководства со стороны религиозных и других настав-

ников и решаются самостоятельно пользоваться разумом — начинается эпоха Просвещения, главным девизом которой является именно призыв к самостоятельному мышлению. Необходимым условием просвещенного состояния человечества является признание универсальной ценности свободы слова и других прав личности. Эти права могут быть в полной мере реализованы лишь во «всеобщем правовом гражданском обществе». В таком обществе созданы наиболее благоприятные условия для раскрытия индивидом своих природных задатков. Свобода одних членов общества может ограничиваться здесь только свободой других. Препятствием на пути создания всеобщего правового гражданского общества оказываются войны и международные конфликты. Кант, однако, предвосхищает установление «вечного мира», надежным залогом которого может стать создание всемирного федеративного государства.

Критическая философия Канта вызвала множество откликов. Поначалу многие жаловались на темноту кантовского языка и схоластичность его терминологии. Затем пришло время более содержательных возражений. Известный вольфианец И. А. Эберхард настаивал, что Кант по большому счету не говорит ничего нового по сравнению с Лейбницем и Вольфом, И. Г. Г. Федер усматривал близость Канта и Беркли, а А. Вайсхаупт вообще упрекал Канта в крайнем субъективизме. Но самые опасные выпады против Канта были сделаны Ф. Г. Якоби. Он обратил внимание на двусмысленность позиции Канта в трактовке понятия вещи самой по себе. С одной стороны, Кант утверждал, что вещи сами по себе непознаваемы, с другой — выражался так, будто хотел сказать, что эти вещи аффицируют чувства, т. е. все же высказывал какие-то содержательные суждения о непознаваемом.

Замечания Якоби, сделанные им в 1787 г., оказали большое влияние на дальнейшее развитие немецкой философии. Многим показалось, что Якоби продемонстрировал философам неизбежность простой альтернативы: либо надо признавать способность человеческого разума проникать в сверхчувственный мир путем некоего озарения, либо отвергать понятие вещи в себе и дедуцировать все из понятия субъекта. Первый путь означает решительный отказ от систематичности и строгости мышления, второй неизбежно приводит к гиперболизированию возможностей систематической мысли и постепенной замене человеческого субъекта божественным Я.

Оба этих пути были опробованы немецкими философами, хотя историческая значимость второго оказалась более существенной. Впрочем, одним влиянием Якоби дело здесь не ограничилось. История немецкой спекулятивной философии после Канта немыслима без упоминания еще одного автора — **Карла Леонарда Рейнгольда** (1758 — 1823). Его час пробил в конце 80-х гг. К тому времени, за несколько лет, прошедших с момента выхода «Критики чистого разума», идеи Канта получили достаточно широкое распространение. Особую роль в популяризации кантовской философии сыграли И. Шульц, Л. Г. Якоб, а также К. Хр. Э. Шмид, который уже в 1786 г. издал словарь кантовских терминов. Все эти процессы получили новый импульс от Рейнгольда. В 1786 — 1787 гг. он опубликовал «Письма о кантовской философии», где акцентировал нравственную ценность идей Канта. Рейнгольд, однако, не остановился на разъяснении заслуг Канта и вскоре начал «интерпретационную» стадию в развитии кантианства. Он захотел сделать теории Канта более понятными и с этой целью предпринял попытку систематизировать его воззрения на природу человека, отталкиваясь от самоочевидных предпосылок. Глав-

ной из них Рейнгольд счел «факт сознания». Его выражением является так называемый «закон сознания»: «представление в сознании отличается субъектом от субъекта и объекта и соотносится с обоими». Из способности представления Рейнгольд хотел вывести все теоретические и практические способности души, которые, как он считал, были несистематично изложены Кантом.

Рассматривая способность представления, Рейнгольд прежде всего отделил «внешние» условия представления, субъект и объект, от «внутренних», к которым относится то, что в представлении соответствует объекту и субъекту. Объекту в нем соответствует содержание представления, «материал», субъекту — форма, привносимая им самим, тогда как «объективный материал» дается вещами в себе. Материальной стороне представления соответствует рецептивность этой способности, формальной — ее спонтанная деятельность, состоящая в синтезе данного многообразного. Базисом теоретических и практических способностей, по Рейнгольду, оказывается сознание. В сознании актуализируется способность представления. Для этой актуализации недостаточно одной этой способности, надо допустить еще и некоторую силу представления, от которой, как и от всякой силы, неотделимо «стремление». Это стремление впоследствии может быть акцентировано на материальной или на формальной стороне представления. В первом случае идет речь о чувственном желании, нацеленном на удовольствие, во втором — о чистом бескорыстном волеии. Через понятие вторичной акцентуации Рейнгольд выводил из факта сознания и познавательную способность. Само сознание, согласно его «Опыту новой теории человеческой способности представления» (1789), «состоит в соотносении чистого представления с объектом и субъектом; и оно неотделимо от всякого представления вообще» (21: 321). Познание же есть сознание, акцентированное на объекте и определяющее его понятиями. Способность ощущения и созерцания Рейнгольд связывает с рецептивностью и многообразием представления, способность мышления — с его активной стороной. Для познания нужно созерцание и понятийное мышление. Мышление может быть направленным на объект и отвлеченным от него. Это рассудок и разум.

Систематические усилия Рейнгольда были с энтузиазмом встречены многими немецкими мыслителями конца XVIII в. Однако Рейнгольд допустил оплошность, не учтя критику Канта Якоби. Как и Кант, он считал правомерным понятие вещи в себе. За это он был разгромлен Г. Э. Шульце. Помимо нападок на теорию вещи в себе, в 1792 г. Шульце показал, что «закон сознания» Рейнгольда не может быть первоначальным основоположением, как тот хотел. Ведь он предполагает более фундаментальный логический закон тождества. Сам Рейнгольд не смог удовлетворительно ответить Шульце. Более продуктивные решения предложил И. Г. Фихте.

Литература

1. *Кант И.* Сочинения: В 4 т. на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 1, 3, 4. М., 1994 — 2001.
2. *Кант И.* Сочинения: В 8 т. М., 1994.
3. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998.
4. *Кант И.* Из рукописного наследия. М., 2000.

5. *Kant I.* Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe. Bd. 1 – 29. B., 1900 ff.
6. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М., 1973.
7. *Васильев В.В.* Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М., 1998.
8. *Гулыга А.В.* Кант. М., 1981.
9. *Доброхотов А.А.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 177 – 206.
10. *Жучков В.А.* Кант и проблема сознания // Философия сознания: история и современность. М., 2003. С. 52 – 74.
11. *Кузнецов В.Н.* Немецкая классическая философия. М., 2003. С. 9 – 115.
12. *Михайлов К.А.* Логический анализ теоретической философии Иммануила Канта: опыт нового прочтения «Критики чистого разума». М., 2003.
13. *Молчанов В.И.* Время, свобода и познание в «Критике чистого разума» И. Канта // Историко-философский ежегодник (1987). М., 1987, С. 75 – 92.
14. *Тевзадзе Г.В.* Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979.
15. *Чернов С.А.* Субъект и субстанция. СПб., 1993.
16. *Brandt R.* Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Hamburg, 1999.
17. *Fischer P.* Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants. München, 2003.
18. *Guyer P.* Kant and the Claims of Knowledge, N.Y., 1987.
19. *Heimsoeth H.* Studien zur Philosophie I. Kants. Bd. 1 – 2. Bonn, 1956 – 1970.
20. *Kuehn M.* Kant. A Biography. Cambridge, 2001.
21. *Reinhold C.L.* Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag and Jena, 1789. S. 321.
22. *Schmitz H.* Was wollte Kant? Bonn, 1989.
23. *Schwarz G.* Est Deus in nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants «Kritik der praktischen Vernunft». B., 2004.
24. *Smith N.K.* A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason, L., 1923.
25. *Strawson P.F.* The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. L., 1966.
26. *Westphal K.* Kant's Transcendental Proof of Realism. Cambridge, 2004.

Иоганн Готлиб Фихте родился в Рамменау в 1762 г., учился в университетах Йены и Лейпцига. Так и не получив степени, он некоторое время работал домашним учителем в Цюрихе. Поворотным пунктом в судьбе Фихте оказалось его знакомство в 1790 г. с сочинениями Канта. Он сразу почувствовал себя кантианцем и стал искать встречи с автором полюбившейся философской системы. Встреча состоялась в июле 1791 г., но Кант не выказал никакого энтузиазма и Фихте был разочарован. Тем не менее ему все же удалось получить одобрение знаменитого философа. В 1792 г. он анонимно (правда, не намеренно) опубликовал работу «Опыт критики всякого откровения», выдержанную в духе критицизма и принятую многими за произведение самого Канта. После того, как Кант публично поддержал «Опыт», назвав при этом имя настоящего автора, Фихте сразу стал знаменит. Вскоре, несмотря на радикальные политические взгляды и восхищение Французской революцией, он получил приглашение занять кафедру философии в Йенском университете (во многом благодаря рекомендации Гете), на которой он проработал с 1794 по 1799 г. В качестве пособия для студентов Фихте опубликовал в 1794 г. эссе «О понятии наукоучения или так называемой философии», а также «Основу общего наукоучения» — трактат, ставший одним из центральных произведений всего цикла работ о «наукоучении». В 1795 г. выходит «Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности», дополняющий теоретическую часть «Основы общего наукоучения», в 1796 г. — «Основы естественного права», продолжающие практическую часть упомянутой работы. В дальнейшем Фихте прилагал большие усилия для разъяснения и популяризации основных положений своей системы. Эмоциональные лекции Фихте пользовались большим успехом у студентов. Впрочем, его административная деятельность не вызывала столь же единодушного одобрения. Со временем Фихте стал неудобен для университета, и первый же подвернувшийся повод (в качестве которого выступила статья атеистического содержания в редактировавшемся Фихте журнале) был использован властями для вытеснения его из Йенского университета. В 1800 г. Фихте переезжает в Берлин, где читает частные курсы по философии и публикует работы «Назначение человека» и «Замкнутое торговое государство». Во время оккупации Пруссии наполеоновскими войсками он обращается с «Речами к немецкой нации», призывая соотечественников к освободительному движению. В 1810 г. он публикует «Факты сознания» и становится профессором нового Берлинского университета, где преподает вплоть до самой смерти в 1814 г.

Фихте был яркой личностью, необычайно деятельным и энергичным человеком. Многие даже побаивались его активности. Одно время он увлекался масонством, но постепенно разочаровался в нем, убедившись, что его идеи не

находят отклика в этой среде. Определяющее влияние на философию Фихте, как уже отмечалось, оказал И. Кант. Фихте считал, что развивает его систему (впрочем, Кант в 1799 г. отмежевался от своего ученика). Серьезный след оставило в его философии и юношеское увлечение метафизикой Б. Спинозы, хотя впоследствии он противопоставлял его «догматизм» истинному «критицизму». Еще более значительным было влияние на Фихте кантианца К.Л. Рейнгольда. Можно даже сказать, что его система возникла в результате попытки спасти рейнгольдовские построения от скептических нападков Г.Э. Шульце. Фихте согласился с Шульце, что основой системы знания не может быть рейнгольдовский «закон сознания», в котором констатируется отличие субъектом самого себя от представлений и объектов, и что исходный принцип должен быть соотнесен с законом тождества. Но он наполнил этот закон субъективистским содержанием, сохранив этим верность традиции Канта и Рейнгольда.

Наукоучение. Созданную им философскую систему, избегая иностранных терминов, Фихте назвал «наукоучением» (*Wissenschaftslehre*). Науки — это достоверные знания, а для философа вполне естественно задавать вопрос о природе знаний. Развернутый ответ на этот вопрос и дает наукоучение. Сам этот ответ тоже должен быть научным. Таким образом, наукоучение оказывается своего рода «наукой наук», обосновывающей аксиомы частных дисциплин. В самом деле, всякое знание подразумевает достоверность, которая может быть производной или первоначальной. Производная достоверность может быть лишь результатом вывода из неких первоначальных основоположений. Но если бы таких основоположений было много, то человеческое знание было бы лишено единства и одни достоверные истины могли бы противоречить другим. Поскольку этого не наблюдается, наше знание образует систему и должно опираться на некое абсолютно достоверное основание, с одной стороны, фундирующее все частные аксиомы, с другой — являющееся отправной точкой наукоучения.

Ближайшим кандидатом на роль этого базисного принципа оказывается закон тождества, «А есть А». Но отождествление А с самим собой происходит в мышлении, в Я, которое тоже должно быть тождественным. Таким образом, фундаментом всякого человеческого знания оказывается принцип «Я есть Я» (см. 1: 1, 77 — 81). Иначе говоря, наукоучение может выполнить свою обосновывающую аксиомы частных наук роль лишь на путях исследования природы и законов духа, или Я. Полнота наукоучения обеспечивается тем, что его конец совпадает с его начальным пунктом. Эта новаторская особенность методологии Фихте позволяет видеть в его философии некий герменевтический круг, главным предметом истолкования в котором оказывается Я, причем как человеческое, так и божественное. На протяжении сотен страниц «Основы общего наукоучения» Фихте как бы пытается допустить возможность совмещения существования абсолютного Я с человеческим самосознанием. В итоге, однако, выясняется, что абсолютное Я присутствует в человеческой душе лишь в виде идеала.

Итак, безусловным началом наукоучения оказывается основоположение «Я есть Я», или «Я полагает Я». В этой самоочевидной формуле, на которую Фихте натолкнуло кантовское учение о «трансцендентальном единстве апперцепции», он видит раскрытие сущности самосознания как единства сознающей деятельности и его результата, Я, являющегося одновременно и условием самосознания. Акт самосознания ничем не обусловлен, спонтанен.

В нем обнаруживается изначальная свобода человека, а также единство теоретического и практического. Но одним основоположением Фихте все же не ограничивается. Дело в том, что реальное человеческое самосознание не является чистым самосознанием. Самосознание Я всегда происходит на фоне сознания этим самым Я каких-то предметов.

Этот факт нельзя игнорировать, и Фихте ищет ему объяснение. Ясно, что из Я данность предметов прямо не выводима. С другой стороны, она есть нечто противоположное Я, т. е. есть не-Я. Это можно истолковать так, что Я противопоставляет себе не-Я. Это и есть второе основоположение наукоучения. По содержанию оно зависит от первого, но является безусловным по форме, т. е. относительно своей отрицательности. Специфика этого основоположения позволяет Фихте говорить об «эмпиризме» наукоучения.

Двойственная природа сознания, содержащего Я и не-Я, фиксируется в третьем (безусловном по содержанию, но обусловленном по форме) основоположении: «Я противопоставляет в Я делимое Я делимому не-Я» (1: 1, 95).

Из этого положения, в котором просматривается сходство с «законом сознания» Рейнгольда (но у Фихте оно не чистый факт, а хотя бы отчасти результат вывода из более высоких основоположений), берет начало как теоретическая, так и практическая философия Фихте. По сути, вся метафизика Фихте является попыткой ответа на вопрос о возможности опыта сознания, который оказывается проблематичным из-за наличия в нем противоположностей Я и не-Я. Выход предложен Фихте уже в третьем основоположении, и он состоит в дедуцировании понятия «делимости» или ограничения, которое позволяет объединять Я и не-Я, но не давать им соприкоснуться. Однако это решение, по Фихте, не является окончательным. Возникают новые противоречия (к примеру, из третьего основоположения следует, что не-Я ограничивает Я, но ограничивать может только то, что имеет реальность, а реальность, уверен Фихте, есть только в Я), и появляется необходимость вводить новые понятия, чтобы отодвинуть его. Подобным образом, кроме категорий реальности (выводимой уже из первого основоположения), отрицания (второе основоположение) и ограничения, Фихте дедуцирует также категории взаимодействия, причины, субстанции. При этом он критикует кантовский метод систематизации чистых понятий рассудка, лишенный, по его мнению, признаков настоящей дедукции.

Разводя Я и не-Я, Фихте в итоге выводит «независимую» бессознательную деятельность души, «продуктивное воображение», функция которого состоит в том, чтобы порождать противоположности Я и не-Я и в то же время не давать им поглотить друг друга. Обнаружение бессознательных функций субъекта приводит Фихте к выводу о необходимости различения нескольких уровней духовной жизни. Субъект обыденного опыта именуется им «эмпирическим», или конечным Я. Эмпирическому Я предметы его восприятия кажутся чем-то внешним и чуждым, т. е. представляются в качестве не-Я. На более глубоком уровне человеческого духа, о котором может знать только рефлектирующий философ, а именно на уровне Я как «интеллигенции», ситуация кардинально меняется. Интеллигентное Я, имеющее надындивидуальный характер, посредством бессознательного воображения само продуцирует индивидуальные эмпирические Я, а также эмпирическое не-Я, т. е. данный в созерцании мир явлений, противопоставляя их друг другу в едином сознании индивидов (именно об интеллигентном Я идет речь в начале третьего основоположения Фихте). Самосознание эмпирического Я возможно только

в форме рефлексии, подразумевающей отражение деятельности Я от некоего объекта. Однако, наталкиваясь на препятствие, эта деятельность неизбежно стремится преодолеть его.

«Практическое» Я характеризуется именно этим стремлением к расширению сферы эмпирического Я за счет приобретения все большей власти над не-Я, или природой. Фихте считает, что преодоление препятствий и победа над трудностями способствуют тому, что из первоначального смутного стремления души постепенно выковывается моральная воля. Идеалом же (в реальности, правда, не осуществимым) указанного расширения сферы Я является окончательное вытеснение не-Я, как бы растворение его в Я. В результате этого должно было бы получиться такое Я, которое не нуждалось бы в не-Я для самосознания, являлось бы бесконечным и не расколотым на сознательную и бессознательную деятельность — его Фихте называет «абсолютным Я». Абсолютное Я, или Бог, есть не более чем идея человеческого разума. В ранних сочинениях Фихте присоединяется к кантовской позиции, утверждая, что бытие Бога недоказуемо. Но поскольку он все же допускал возможность не только рефлексивного, но и нерефлексивного (божественного) самосознания, он должен был указать причину того, что человеческое самосознание устроено именно рефлексивно.

Такой причиной оказывается, по Фихте, вещь в себе. Вещь в себе (которую нельзя смешивать с порождаемым интеллигентным Я не-Я как миром явлений) выступает в качестве «перводвигателя» Я (см. 1: 1, 281 — 283).

Впрочем, понятие вещи в себе почти неуловимо. Когда мы думаем о ней, мы мыслим уже не вещь в себе. Ясно лишь, что она производит какой-то «толчок» (Anstoss) на деятельность нашего Я, который играет роль пускового механизма для всей внутренней механики интеллигентного Я. Заявив эту позицию в «Основы общего наукоучения», позже Фихте существенно скорректировал ее. Он пришел к выводу, что понятие вещи в себе все же надо элиминировать, так как оно предполагает трансцендентное применение понятия причины, которое, как показал еще Кант, невозможно. Но устранение этого понятия затруднило объяснение Фихте рефлексивности человеческого Я. Во «Втором введении в наукоучение» Фихте склонялся к тому, чтобы просто констатировать эту рефлексивность как изначальный факт. Но такое объяснение не удовлетворяло самого Фихте, и в поздних сочинениях он заменил его новыми концептуальными схемами.

Существо новой позиции Фихте состояло в попытке совмещения функций вещи в себе из «Основы общего наукоучения» и идеи абсолютного Я, которую ранее он лишал объективной реальности. В поздних работах он говорит о существовании Абсолюта и о его образе — Знании, ранее именовавшемся им «Я как интеллигенция». Абсолют отождествляется Фихте с Бытием или Жизнью, а Знание оказывается «схемой» Бытия, его экзистенцией (Dasein). Иногда Фихте переходил на богословскую терминологию и, к примеру, отмечал согласие наукоучения с прологом Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Слово — синоним Знания, отображающего Бога и вместе с тем в определенном смысле тождественного ему. Вместе с тем согласие наукоучения с традиционными теистическими воззрениями всегда было достаточно условным. Классический «теистический» Бог мыслится по модели индивидуального креативного сознательного существа, тогда как у Фихте ни Абсолют (о котором известно лишь, что он абсолютен), ни порождающее конечные Я и природу интеллигентное Я, или, ес-

ли использовать позднюю терминологию Фихте, безличное Знание, не соответствуют этим критериям.

Учение о морали. Бессознательность сверхиндивидуального духовного начала в системе Фихте объясняет, почему он часто характеризовал его в терминах не Мышления, а Воли, предвосхищая идеи А. Шопенгауэра. Акцентирование волевого аспекта мировой сущности отражает также глубокий интерес Фихте к этической тематике. Учение о морали складывалось у Фихте под влиянием соответствующих теорий Канта. При этом он пытался преодолеть кантовский дуализм чувственности и рациональной воли. Моральный закон есть то же самое чувственное стремление, но на качественно новом уровне. В соответствии с этим принципом Фихте предлагает решение одной из проблем кантовской этики, в которой, как может показаться, накладывается запрет на получение удовольствия от добрых дел (нравственные по форме, но доставляющие чувственное удовольствие поступки Кант называет «легальными», а не «моральными»). Фихте же считает возможным радостное исполнение человеком долга. Еще одно отличие этики Фихте от кантовских построений состоит в том, что он пытался уйти от абстрактной всеобщности кантовского морального закона. Не отказываясь от совмещения моральной мотивации с всеобщими императивами практического разума, Фихте вместе с тем утверждал, что каждый человек вносит свой уникальный вклад в движение мира к более совершенному состоянию. Этот вклад выражается понятием «назначения» конкретного человека. Неповторимость каждой индивидуальной воли, по Фихте, гарантирует, что она не будет уничтожена после распада тела. Ее совершенствование продолжится и в будущей жизни, хотя и в иной форме.

Социальная философия. Впрочем, Фихте не ограничивается рассуждениями о трансцендентной значимости моральных поступков. Он анализирует и их посюсторонние условия. Так, он уверен, что свободная личность не может раскрыться, если не существует других личностей. Моральный закон тоже предполагает множественность субъектов нравственности. Поэтому, как и у Канта, этика Фихте тесно связана с проблемами социальной философии и философией истории. Он выделял пять этапов человеческой истории — 1) «невинности», когда разум выступает в виде инстинкта, 2) «начинающейся греховности», 3) «завершенной греховности», когда люди отказываются от разума вообще, 4) «начинающегося оправдания» и 5) «завершенного оправдания и освящения», «когда человечество уверенной и твердой рукой создает из себя точный отпечаток разума» (1: 2, 370). Внедрение идеалов разума в общественную жизнь невозможно без деятельного участия государства, хотя его роль во многом служебна.

Социально-политические воззрения Фихте серьезно менялись с течением времени. В ранний период он высказывал взгляды, близкие локковской теории государства как гаранта собственности, прав и свобод граждан. К 1800 г. он приходит к выводу о необходимости более активной роли государства в решении вопросов собственности. Государство должно сначала «дать каждому свое, ввести его во владение его собственностью, а уж потом начать ее охранять» (1: 2, 237). Фихте считает, что в вопросах собственности государство должно исходить из принципа равенства всех людей. На этой основе он строит теорию идеального государства, близкую социалистическим учениям и вместе с тем заставляющую вспомнить о цеховом укладе Средних веков. Государство, считает Фихте, должно иметь большие контрольные функции,

планировать производство и распределение. Помешать плановой экономике может только международная торговля, развивающаяся по своим законам. Поэтому Фихте предлагает создать «замкнутое торговое государство», которому будет принадлежать монопольное право на коммерческие отношения с другими странами. В поздний период Фихте все больше стал рассуждать о религиозной функции государства.

Фихте оказал большое влияние на современников. Его тезис о самозамкнутости, т. е., по сути, герменевтичности, философских систем был подхвачен Шеллингом, Гегелем, Фейербахом и даже Шопенгауэром, который на словах не хотел иметь ничего общего с Фихте. Они распространили его методологическую схему на само бытие, которому было приписано стремление к самопостижению и самопознанию. Не меньшее влияние имела его идея использования противоречий для поступательного движения мысли в философских дедукциях. В полной мере она была развита Гегелем в его учении о спекулятивном методе. Размышления Фихте о творческой природе Я имели успех среди романтиков. Определенное влияние философии Фихте с ее акцентом на деятельности субъекта признавали марксисты. Но самое большое влияние Фихте оказал, конечно, на Фридриха Шеллинга.

Литература

1. *Фихте И.Г.* Сочинения. Т. 1 – 2, СПб., 1993.
2. *Фихте И.Г.* Сочинения: Работы 1792 – 1801 гг. М., 1995.
3. *Fichte J.G.* Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. R. Lauth u. H. Gliwitsky. Stuttgart, 1964 ff.
4. *Гайденко П.П.* Философия Фихте и современность. М., 1979.
5. *Гайденко П.П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.
6. *Коплстон Ф.Ч.* От Фихте до Ницше. М., 2004. С. 55 – 121.
7. *Кузнецов В.Н.* Немецкая классическая философия. М., 2003. С. 116 – 158.
8. *Ойзерман Т.И.* Философия Фихте. М., 1962.
9. *Jacobs W.G.* Johann Gottlieb Fichte. Reinbek b. H., 1984.
10. *Neuhouser F.* Fichte's Theory of Subjectivity. Cambridge, 1990.
11. *Rohs P.* Johann Gottlieb Fichte. München, 1991.

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг родился в Леонберге в 1775 г., получил образование в Тюбингене, где завязал дружеские отношения с Гегелем и Гельдерлином. В 1793 г. он встретился с Фихте, попал под влияние его идей и опубликовал несколько работ, выдержанных в фихтеанском ключе. Правда, уже в них заметен ряд тенденций, из которых впоследствии выросла оригинальная философия Шеллинга. Он обнаружил интерес к Спинозе, и позже Шеллинг говорил, что видит свою заслугу в соединении «реалистического» учения о природе Спинозы с динамическим идеализмом Фихте. Процесс создания Шеллингом собственной системы продолжился в 1797 г., когда вышли в свет «Идеи к философии природы», а затем и другие натурфилософские работы. Одновременно Шеллинг работал над уточненным вариантом фихтевского наукоучения — «трансцендентальной философией». Став в 1798 г. по рекомендации Фихте, Шиллера и Гете профессором Йенского университета, он читает курсы по трансцендентальной философии, а в 1800 г. публикует знаменитую «Систему трансцендентального идеализма». В этот период Шеллинг входит в кружок йенских романтиков. Позже Шеллинг перебирается в Мюнхен, где получает место в Баварской академии наук, а в 1808 г. становится генеральным секретарем Академии художеств, занимая эту должность до 1823 г. В последние годы пребывания в Йене Шеллинг вместе с Гегелем издавал «Критический философский журнал», пришедший на смену шеллинговскому «Журналу умозрительной физики». В 1801 г. в нем появилась работа, обозначившая поворот в философском творчестве Шеллинга — «Изложение моей философской системы». Здесь Шеллинг презентует систему абсолютного тождества идеального и реального (подвергнутую в 1807 г. резкой критике Гегелем), учение об Абсолюте, очищенное от элементов, мешавших его разворачиванию в прежних работах. Он доказывает, что различие идеального и реального, субъекта и объекта существует только «в явлении», в единичном, а «в себе» они тождественны. Шеллинг говорил, что «Изложение» открывает ряд публикаций по «идеальной философии». Но он пытался переработать в свете новой концепции и свои натурфилософские идеи, а также философию искусства. Учение об Абсолюте получает развитие в диалоге «Бруно» (1802), двух частях «Дальнейшего изложения моей философской системы» (1802), «Философии и религии» (1804) и «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы». Этот трактат, вышедший в 1809 г. в качестве первого тома «Философских сочинений», стал последней значительной работой, опубликованной самим Шеллингом, хотя вплоть до смерти в 1854 г. он продолжал научную и лекционную деятельность. Особый резонанс имели его берлинские лекции 40-х гг., на которых присутствовали Ф. Энгельс, С. Кьеркегор, М. Бакунин и др. После смерти Шеллинга сын философа опубликовал собрание его сочинений в 14 томах.

Студенческие работы Шеллинга были посвящены толкованию мифов, прежде всего библейских. В конце жизни он заявил, что в этом и состоит подлинная «положительная философия». Но большую часть своей философской деятельности он посвятил попыткам рациональной реконструкции сущего. Воодушевившись поначалу идеями Фихте, вскоре он осознал необходимость их радикальной трансформации. Признавая правоту учения Фихте о приоритете деятельности над статичным бытием, Шеллинг в то же время стремился восполнить пробел фихтевского наукоучения, состоящий в излишней психологизации этой деятельности. Внимание Фихте к человеческому Я обернулось игнорированием им природной сферы. Природа сводилась у Фихте к абстрактному не-Я как инструменту морального совершенствования. Он словно не видел, что она являет собой сложный организм, образованный взаимодействием разнообразных сил. И Шеллинг предлагает взглянуть на природу так, как Фихте смотрел на человеческое Я. Одно время Шеллинг считал, что этот шаг просто расширяет наукоучение Фихте. На деле он вел к изменению всей онтологической модели. Противопоставление субъекта и объекта, принимавшееся Фихте как факт сознания, становилось у Шеллинга внутренним качеством бытия.

Натурфилософия. Неудивительно, что в своих натурфилософских сочинениях Шеллинг постоянно подчеркивал, что неправильно видеть в природе просто застывший объект или совокупность таких объектов. Природа — пусть «спящий», но все же дух. Она не только «продукт», но и «продуктивность» (1: 1, 193). Ей присуще изначальное единство этих двух противоположных моментов. Продуктивность обнаруживается в продуктах, но не исчезает в них, а, словно поток, сметает и воспроизводит их. Неустойчивое тождество и вместе с тем неустраняемая противоположность продукта и продуктивности, в конечном счете сводящаяся к наличию внутренней противоположности в самой продуктивной деятельности, придают динамику природным процессам, результирующим во все новые и новые синтетические образования, в которых неизменно сохраняется «полярность», служащая залогом дальнейших трансформаций. Так происходит возвышение природных потенций. На исходном уровне природа обнаруживает себя в противоположности света и материи. Свет выступает как первичный идеальный принцип, своего рода «мировая душа», материя — как реальный. Материя на этом уровне сводится к гравитации. Соединение света и материи приводит к «динамическому процессу», происходящему через «потенцирование» силы тяжести. Над всеобщим тяготением возникает особенное, а именно магнетическое, притяжение. Магнетизм переходит в феномен электричества, с помощью которого Шеллинг хочет объяснить чувственно воспринимаемые качества мира. Полярность электричества снимается в химизме, но не окончательно. На более высоком, органическом уровне, к которому ведет «гальванический процесс», три этих момента — магнетизм, электричество и химизм — проявляются как «чувствительность», «раздражительность» и «формирующая сила».

Движение от неорганического к органическому свидетельствует о победе идеального начала над реальным. В органическом мире материя теряет самостоятельность и сводится к роли инструмента для жизни. Шеллинг говорит о лестнице органических существ, продвижение по которой соответствует все большему подчинению материи жизненной форме. Шеллинг проявлял готовность рассматривать формирование органической материи в эволюционном плане, хотя и не был склонен распространять принцип развития на неор-

ганический мир. При этом он верил в эвристическую ценность натурфилософии, или «высшей физики». Хотя она и нуждается в эмпирической, обычной физике, занимающейся «продуктами» и поставляющей материал для ее рефлексий о «продуктивности», и зависит от научных открытий, которые в принципе могут, как признавал Шеллинг, изменить облик натурфилософии, тем не менее именно последняя приводит в систему этот эмпирический материал и указывает эмпирической физике недостающие звенья, направляя ее исследования в наиболее перспективные области. Так что высшая физика, по Шеллингу, не вырастает из опыта, а конструируется философом *a priori*, хоть и при учете фактов опыта.

Трансцендентальная философия. Натурфилософия, по Шеллингу, лишь одна из двух основных философских наук. Об этом он писал в «Системе трансцендентального идеализма». Натурфилософия начинается с объективного, природы и обнаруживает в ней идеальное, подходит к границам духа, а может и переступить их. Правда, впоследствии он уточнял, что если натурфилософия переходит от природы к духу, то она должна именоваться уже не натурфилософией, а «философией духа» или идеальной философией. Всю систему можно по-прежнему называть натурфилософией, но нельзя забывать, что это название дано только по ее первой части. Так или иначе, но движение философской мысли можно начинать не только с объекта, но и с субъекта — с тем чтобы вывести из него объект. Этот путь избирает трансцендентальная философия. Первая ее истина — основоположение «Я есть Я» или «Я существую» (1: 1, 264). Эти тезисы выражают акт самосознания, в котором Я делает себя объектом и отождествляет созерцающее себя Я с созерцаемым Я. Созерцаемое Я есть Я как объект. Все объективное ограничено. Чтобы ограничить себя, Я должно осуществлять ограничивающую деятельность, и эта деятельность должна ограничивать другую, «объективную», или «реальную», деятельность того же самого Я.

Значит, Я содержит в себе две противоположно направленные деятельности, идеальную и реальную. Самосознание возможно только при их сосуществовании. Но они не могут существовать без третьей деятельности, соединяющей их и в то же время не дающей им уничтожить друг друга. Эта третья деятельность и есть собственно акт самосознания. Но такое подвижное равновесие противоположных деятельностей мыслимо только в виде бесконечного прогресса. И Шеллинг действительно говорит, что трансцендентальная философия, занимающаяся его реконструкцией, есть «история самосознания». Ее направленность задается тем, что в предельном случае созерцающее Я самосознания полностью тождественно созерцаемому Я. Однако вначале этого тождества нет. Бесконечное Я обнаруживает себя конечным, ограниченным, а значит, пассивным или ощущающим нечто, не-Я. Это первая эпоха самосознания. Далее Шеллинг постепенно раскрывает неявную идеальность не-Я, или объекта (чему соответствует дедукция уровней организации материи, аналогичных тем, которые были выведены в натурфилософии). Первая эпоха заканчивается продуктивным созерцанием, т. е. пониманием Я своей активности в пассивном на первый взгляд ощущении. Следующая эпоха завершается представлением Я самого себя в виде рефлексии, т. е. чистой мысли. Третья эпоха сводит Я к свободному акту воли. Это означает переход от теоретической к практической философии. Свобода может существовать только при условии наличия других субъектов, движение которых к идеальной цели порождает человеческую историю. Но исторический процесс обна-

руживает себя как необходимость, противостоящая свободным решениям Я. Чтобы наконец осознать себя как бесконечное Я, Я должно каким-то образом помыслить тождество свободы и необходимости, сознательного и бессознательного.

Учение об искусстве. В этом ему помогает искусство. Шеллинг трактует искусство, опираясь на интуиции кантовской «Критики способности суждения». Произведение искусства — продукт гения. С одной стороны, гений действует сознательно. Он ставит перед собой определенные цели и владеет соответствующей техникой. Но его творение перерастает этот сознательный замысел. В нем всегда есть нечто большее. И этот дополнительный элемент проистекает из бессознательной деятельности гения. Именно эта деятельность позволяет ему вкладывать в конечные чувственные образы бесконечные смыслы. Гений вносит бесконечное в конечное, но бесконечное, воплощенное в конечном, есть не что иное, как прекрасное.

Соединяя конечное и бесконечное, сознательное и бессознательное, прекрасное произведение искусства оказывается поэтому объективным выражением того самого тождества, которое является конечной целью устремлений философа (это тождество выражается и в целесообразных продуктах природы, но «не со стороны Я»). Поэтому философское истолкование феномена искусства, а также само искусство и порождаемые им предметы эстетического созерцания могут служить «органом», инструментом общей философии, приходящей к этому тождеству с помощью «интеллектуального созерцания», изнутри, со стороны субъекта и поэтому нуждающейся в объективном подтверждении правильности ее заключений.

Теория Абсолюта. Абсолютное тождество сознательного и бессознательного, свободы и необходимости изначально постигается философом через понятие Божественного провидения, и оно возможно только в Абсолюте, абсолютном Я, которое нельзя смешивать с индивидуальным человеческим Я. Размышляя об этом, Шеллинг пришел к выводу о необходимости построения теории Абсолюта или Божественного как такового, теории, лишенной психологических или натурфилософских оттенков. При этом он исходил из прежней схемы. Бог есть бесконечная деятельность, которая стремится к самопостижению. Это стремление порождает Бога как объект для самого себя. Само оно существует еще до этого порождения, до божественного самосознания. Поэтому его можно назвать темной основой Бога в самом Боге. И осуществление Бога как Бога Шеллинг сравнивает с выводением из тьмы на свет. Божественное самосознание есть Бог как разум. Двойственность божественности требует существования некоего объединяющего принципа, «безосновного» (Ungrund), в котором темное и светлое начало присутствуют без смешения и противоположения и которое на более высоком уровне проявляется в качестве Духа. Вся эта динамика порождения Бога изнутри самого себя не может трактоваться как реальный процесс во времени. Поэтому можно утверждать, что в Боге просветленный разум извечно торжествует над темными стремлениями. Но у человека дело обстоит иначе. В нем эти начала разъединены, и он может выбирать между добром и злом. Его назначение, однако, состоит в том, чтобы вытеснять зло разумными действиями. На этом пути человек отказывается от «своеволия», влекущего его на периферию мироздания, и возвращается к исконному центру всего бытия, к Богу.

Положительная философия. Вскоре после появления работы «Философские исследования о сущности человеческой свободы», где уже прозвучала

мысль о надвременной диалектике личного Бога, Шеллинг пришел к выводу о необходимости терминологического обновления всей своей философии. В ранних работах он исходил из идеи постепенно реализующегося полагания абсолютного тождества идеального и реального. Оно, считал Шеллинг, недостижимо сразу и именно поэтому должно проходить ряд ступеней, соответствующих различным уровням организации материального и духовного мира. При таком толковании он мог последовательно дедуцировать все эти уровни. Финальной точкой этих дедукций оказывалось понятие Бога. Но Шеллинг столкнулся с проблемой: соответствует ли в данном случае логическое движение реальной действительности? Если да, то это движение можно истолковать в историческом смысле и говорить о развивающемся Боге, который становится Богом только в конце всего процесса. Однако учение о эволюционирующем во времени Боге противоречит христианской догматике, к которой Шеллинг теперь стал относиться гораздо бережнее, чем раньше. Значит, мышление, при всей своей формальной правильности, не может полностью соответствовать бытию. Всегда есть что-то, что ускользает от него. Это что-то — само бытие, или существование. Очевидно, что философ должен найти подходы не только к сущности вещей, их «что», но и к их существованию. Философию, логически реконструирующую сущности вещей, Шеллинг предлагает называть «отрицательной», а ту, которая имеет дело с существованием — «положительной». Последняя не может быть чисто логическим предприятием. В ней должен присутствовать эмпирический элемент, но не в обычном смысле слова, так как то, что обычно называется опытом, само пронизано логическими конструкциями. Скорее ее можно назвать «эмпирическим априоризмом». Она нацелена на бытие, предшествующее разуму и чувственному опыту, на *prīus*. Это обстоятельство придает ей возвышенный и глубоко личностный характер, соответствующий природе личного Бога, которым это бытие оказывается. Ведь именно Бог есть трансцендентная основа сущего. Задача положительной философии как раз и состоит в том, чтобы при помощи исторического анализа подтвердить божественность бытия.

Этот анализ должен быть направлен на те феномены, в которых Бог открывается человеку — мифологию и Откровение. Мифология тоже есть откровение Бога, но несовершенное, лишенное внутреннего единства божественных начал, рассредоточенных в политеистических представлениях. Тем не менее она подготавливает монотеистичное христианское Откровение, в котором в полной мере раскрывается тройственность божественных потенций в их вневременной субординации и единстве, а также (через христологию) тайна человеческой природы и должное отношение человека к Богу.

Шеллинг подчеркивает, что при всем различии отрицательной и положительной философии, вторая не исключает первую, а скорее предполагает ее. Отрицательная философия должна завершаться понятием Абсолюта, а положительная — раскрывать понятие личного Бога. Правда, это не означает, что она должна обязательно следовать за отрицательной. Положительная философия может развиваться и сама по себе. И только в ее ракурсе, считает Шеллинг, можно адекватно истолковать свободу как неотъемлемое свойство Бога. Ведь отрицательная философия подчиняет все логической необходимости, лишая себя средств понимания свободного действия. А без уяснения его природы нельзя ответить на главный вопрос: «почему вообще есть нечто, а не ничто», т. е. понять творение мира. Творение Шеллинг трактует как своего рода отпадение мира, в которое вовлечен и человек как необходимый продукт

внутренней диалектики божественных потенций («могущего быть» — «вынужденного быть» и «должного быть»), в свою очередь являющейся результатом свободного самообнаружения Бога.

Ранняя философия Шеллинга сыграла ключевую роль в формировании спекулятивного метода и базовых онтологических установок Гегеля, а также способствовала постепенному отходу Фихте от психологического идеализма. Многие идеи Шеллинга были восприняты йенскими романтиками. Натурфилософия Шеллинга оказала определенное воздействие на развитие естествознания в XIX в., хотя некоторые ученые решительно отвергали ее. Поздняя «положительная» философия Шеллинга повлияла на С. Кьеркегора. Правда, Кьеркегор считал, что Шеллинг так и не сумел радикально перестроить свою систему. Тем не менее учение Шеллинга о существовании дает повод рассматривать его как предшественника экзистенциализма. Шеллинг также оказал некоторое влияние на протестантскую теологию XX столетия и на взгляды целого ряда российских философов, прежде всего, на В. Соловьева.

Литература

1. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. Т. 1 — 2. М., 1987 — 1989.
2. Шеллинг Ф.В.Й. Ранние философские сочинения. СПб., 2000.
3. Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. Т. 1 — 2. СПб., 2000 — 2002.
4. Schelling F.W.J. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. von H. Krings und H. Zeltner. Stuttgart, 1976 ff.
5. Гулыга А.В. Шеллинг. М., 1994.
6. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия. М., 2003. С. 159 — 214.
7. Колстон Ф.Ч. От Фихте до Ницше. М., 2004. С. 121 — 179.
8. Резвых П.В. Бытие, сущность и существование в поздней онтологии Ф.В.Й. Шеллинга. (К шеллинговской постановке проблемы творения) // Вопросы философии. 1996. № 1.
9. Baumgartner H.M. (Hg.) Schelling. Einführung in seine Philosophie. Freiburg und München, 1975.
10. Frank M. Eine Einführung in Schellings Philosophie. Frankfurt a. Main, 1985.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился в 1770 г. в Штутгарте в семье чиновника казначейства. С 1788 по 1793 г. учился в Тюбингенской теологической семинарии. Его однокурсниками и друзьями были Гельдерлин и Шеллинг, будущие поэт и философ. Духовной карьере Гегель предпочел работу в качестве домашнего учителя сначала в Берне, затем во Франкфурте. В 1801 г. Гегель приезжает в Йену, защищает диссертацию «Об орбитах планет» на звание приват-доцента и приступает к чтению лекций в университете. Профессорскую кафедру в Йенском университете занимал в то время Шеллинг, с которым Гегель активно сотрудничает в издаваемом совместно «Критическом журнале философии» и под явным влиянием трансцендентальной философии которого находится в первые годы своего пребывания в университете. В своих курсах лекций по философии Гегель постепенно преодолевает свою зависимость от трансцендентализма и переходит к созданию собственной системы спекулятивной философии. В феврале 1805 г. он становится экстраординарным профессором, однако война с Наполеоном и занятие Йены французами в 1806 г. прервали его академическую карьеру на несколько лет, в течение которых он был редактором газеты в Бамберге (1807 – 1808) и директором гимназии в Нюрнберге (1808 – 1816). Это не помешало ему в эти годы плодотворно трудиться над разработкой своей системы. Ее основание было заложено в Йене, где была написана «Феноменология духа» (1807), своего рода критическое введение в философию, затем было продолжено в Нюрнберге, где написана «Наука логики» (1812 – 1816), и завершено уже в Гейдельберге, куда он был приглашен в качестве профессора университета и где написана «Энциклопедия философских наук» (1817), представляющая целостную систему философии, состоящую из трех основных частей: науки логики, изложенной в кратком виде (так называемая «малая логика»), философии природы и философии духа. Эти работы принесли ему заслуженную известность и позволили в 1818 г. стать профессором в Берлинском университете. В Берлине Гегель публикует большую работу под названием «Основы философии права, или науки о естественном праве и государстве» (1821) и читает лекционные курсы по различным разделам своей системы: по философии религии, философии истории, эстетике, истории философии. В 1829 г. Гегель был избран ректором университета, и хотя ему так и не удалось стать членом академии наук, его позиции в научном мире были неоспоримы. В берлинский период вокруг философа возник круг сторонников его философии. Эта гегелевская школа включала в основном его бывших учеников (Габлер, Гешель, Хинрикс, Хеннинг, Розенкранц и др.), которые стремились излагать философию учителя в ортодоксальном духе.

В зените славы и поклонения Гегеля настигает неожиданная смерть от холеры. Он скончался 14 ноября 1831 г. и в соответствии с его волей был похоронен на берлинском кладбище рядом с могилой Фихте.

В значительной степени в философии Гегель продолжает линию расхождения с метафизикой, начатую Кантом, однако не следует Канту в полной мере. В качестве достоинства прежней метафизики философ отмечает убеждение в том, что «действительно истинны не предметы в своей непосредственности, а лишь предметы, возведенные в форму мышления, предметы как мыслимые... что мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей составляют одно содержание» (2: 1, 98). При этом Гегель решительно критикует метафизику за ограниченность ее представлений о мышлении, за то, что она догматическим образом переносила на действительность конечные определения и некритически пользовалась приемами рассудочного мышления, которому он противопоставляет мышление, бесконечное в себе и разумное, которое мыслит не только предметы и ограничено ими, но и само себя: «Истинное познание предмета должно быть, напротив, таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал свои предикаты извне» (7: 1, 136 – 137).

Критическое трансцендентальное исследование разума, проделанное Кантом, Гегель считает недостаточным. Если Кант отказался от прежней метафизики ради научного познания и поставил вопрос о том, как возможно это научное знание, то Гегель идет дальше и считает необходимым исследовать не только научное знание, но и всю сферу человеческого духа, включая политику, мораль, религию и даже обыкновенное сознание. Гегель идет дальше Канта и в том отношении, что в качестве предпосылки философии он рассматривает не научное знание, имеющееся в наличии, а в целом содержание человеческого духа. Иными словами, если Кант считает возможным в науке довериться ученому и не ставит вопрос о научности уже имеющегося знания, а только о том, как оно возможно, то Гегель как философ отваживается на то, чтобы довериться вообще человеческому духу, и считает для философии необходимым опираться не только на научные познания, но и на культуру в целом. Преодоление трансцендентализма Гегелем идет через переход от критического исследования разума (научного познания) к критическому исследованию духа в целом (культуры в полном объеме), что и составляет главную цель науки об опыте сознания, или феноменологии духа, созданной им в конце йенского периода творчества.

Феноменология духа как введение в систему философии. Феноменология духа, или наука об опыте сознания, — это наука, систематически исследующая истину явлений духа, определяющая связь между ними и философией и тем самым место философии в системе духовной деятельности. Феноменология духа рассматривает наличный дух или культуру, говоря современным языком, как данность, но при этом подходит к духу критически, утверждает, что то, «что известно, еще не познано» (4: 16), и ставит вопрос о том, в чем состоит истина самого имеющегося в наличии знания.

В «Феноменологии духа» сознание характеризуется в первую очередь через разделение субъекта сознания, Я и предмета сознания и их взаимную связь в этом отношении. Иначе эти два момента сознания определяются Гегелем как моменты для-себя и в-себе. Знание, которое предполагает дать наука феноменологии духа, есть вторичное знание о знании, и поэтому она с необходимостью занимает особую позицию в ходе исследования, более сложную,

чем обыкновенное знание. «Наше обычное знание представляет себе лишь предмет, который оно знает, но в то же время не представляет себе себя, то есть самого знания. Целое же, которое налицо в знании, это не только предмет, но и Я, которое знает, а также взаимоотношение между мной и предметом — сознание» (3: 2, 79).

Ограниченность обычного представления сознания о себе заключается в безоговорочном утверждении этой абсолютной противоположности сознания и предмета. Даже критическое, трансцендентальное исследование не отказалось от этого убеждения полностью и, как следствие, ограничилось признанием формального отношения мышления к познанию действительности. Подлинная философия, которая, по Гегелю, «содержит в себе мысль, поскольку мысль есть также и вещь сама по себе или содержит вещь саму по себе, поскольку вещь есть также и чистая мысль» (2: 1, 103), и где «в себе и для себя сущее есть сознательное понятие, а понятие как таковое есть в себе и для себя сущее» (2: 1, 103), должна преодолеть это убеждение.

Сама постановка феноменологического вопроса об истине знания уже ориентирует мышление в этом направлении, поскольку с позиции феноменолога, или позиции для-нас, как говорит Гегель, стороны сознания: предмет и знание, в-себе и для-себя — оказываются в равном отношении к нам и по этой причине как бы меняются местами: предмет для нас в равной мере становится знанием, а знание для нас — предметом. Точно так же меняется и наше представление о критерии истины: для нас равным образом этот критерий можно определить как соответствие знания или понятия предмету, так же как соответствие предмета понятию. В этой двусмысленности раскрывается вся непростота феноменологического вопроса, ибо ясно видно, что он спрашивает не просто о другом знании, дополняющем или отменяющем первое, наличное знание, он одновременно спрашивает о другой истине или о других знаниях и истине, неизвестных обыкновенному сознанию.

Противоположность моментов сознания при постановке феноменологического вопроса не отменяется, но удваивается. И это удвоенное отрицание, или отрицание отрицания, заставляет обыкновенное сознание мириться с противоречием внутри себя между единством и раздвоенностью вопреки собственной логике. Здесь мы встречаемся с той ситуацией, когда противоречие входит в сознание и удерживается в нем, не разрушая его истины, а лишь внося новые, дополнительные задачи в исследование. Впоследствии в своей философии Гегель будет неоднократно выступать против ограниченности правил рассудочного мышления, выраженных в законах формальной логики и не применимых в области философского мышления.

Феноменологический метод двойной рефлексии. Крайне важно то обстоятельство, что феноменологическое исследование знания протекает при участии обоих сознаний, исследуемого и исследующего. На первом шаге само сознание вынуждается к тому, чтобы начать перепроверку своего знания, и оно осуществляет эту проверку естественным образом за счет рефлексии. Сознание рефлексии относительно своего предмета, так что в результате рефлексии предмет сознания удваивается. Поскольку относительно момента для-нас оба момента сознания (в-себе и для-себя) уравниваются и как бы движутся по кругу, постоянно меняясь местами, то рефлексия или раздвоение на одной стороне, на стороне сознания, влечет точно такое же раздвоение и на стороне предмета. Для нас уже не просто сознание, а сам предмет оказывается способным на собственную рефлексии, и в результате этого действия на

стороне предмета сам предмет сознания изменяется и усложняется как раз за счет этого отрицания или появления внутреннего отношения к себе, или внутренней рефлексии. Соответственно, теперь перед сознанием появляется более сложный предмет, ибо он теперь содержит в себе момент сознания и в этом отношении сближается с самим сознанием, хотя и остается сознанию все еще противоположным. Так на месте одной формы сознания в результате исследования и в качестве истины предшествующей формы появляется другая более сложная, тогда как предшествующая форма обнаруживает для нас свою неистинность, и каждая последующая форма, таким образом, критически опровергает предшествующую. Исследование в целом представляет собой постоянное и последовательное движение по формам духа (от сознания к самосознанию и далее — к разуму, духу, религии и абсолютному знанию), каждая из которых наследует нечто от предшествующей и одновременно превосходит ее по сложности своего предмета. В конце исследования достигается такой формы, в которой моменты сознания и предметности полностью уравниваются друг друга, так что при этом сама противоположность сознания исчезнет, это будет обозначать достижение нами абсолютной формы знания или формы философии.

При переходе к философии на последнем шаге исчезает противоположность сознания и предмета, растворяется сама установка феноменологии. Субстанция и субъект, предмет и знание сливаются воедино в простейшей и одновременно абсолютной форме понятия, в форме абсолютного знания, готовой к тому, чтобы начать освоение своего же содержания путем мышления в понятиях уже в области системы философии в целом. Три основные части системы будут составлять: наука логики как учение о чистом мышлении самом по себе, философия природы как учение об объективации абсолютной идеи и философии духа как учение о возвращении духа к себе.

Наука логики. В науке логики, как и в целом в системе спекулятивной философии, знание и предмет изначально находятся в единстве, именно поэтому метод философии или логики и ее содержание или сама система неотрывны друг от друга, о расхождении и тем более противопоставлении системы и метода философии Гегеля говорить не приходится. Абсолютное мышление представляет само себя как начало и одновременно должно вернуться к самому себе же в конце как абсолютная идея. «Главное для науки не столько то, что началом служит нечто исключительно непосредственное, а то, что вся наука в целом есть в самой себе круговорот, в котором первое становится также и последним, а последнее — также и первым» (2: 1, 128). Это мышление не противостоит своему предмету, а разворачивает его из самого себя таким образом, что непосредственное и опосредованное в процессе мышления взаимно подталкивают друг друга к развитию. В этом специфика гегелевского философского мышления, которое предстает «в абсолютном смысле как мышление бесконечное, не обремененное конечностью сознания... мышление как таковое» (2: 1, 118). Только так мышление может быть представлено научным образом во всей полноте и взаимосвязи его форм. В отличие от содержательной логики Гегеля традиционная аристотелевская формальная логика, по его мнению, «может притязать самое большее на значение естественно-исторического описания явлений мышления в том виде, в каком они имеются налицо» (2: 3, 30).

Логическое мышление у Гегеля выступает в трех формах: рассудочной, диалектической и спекулятивной, каждая из которых выражает одну из сторон

мышления: первая — абстрактное мышление в конечных категориях рассудка, вторая — диалектическое мышление, обнаруживающее противоречивость категорий рассудка и отрицающее их ограниченность, и, наконец, третья — спекулятивное мышление, удваивающее отрицание и производящее в мышлении некий положительный результат. Движение в науке логики, как и в феноменологии духа, происходит через двойное отрицание, или *Aufhebung*, как называет этот процесс Гегель, т. е. преодоление одной формы другой, вырастающей из отрицания первой.

Свое движение по категориям мышления гегелевская логика начинает с непосредственного бытия. Понятие бытия представлено как, с одной стороны, непосредственное начало и самый простой предмет мышления, а с другой стороны, оно уже содержит в себе как понятие внутреннее противоречие и отрицательность, опосредованность рефлексией, которое даст толчок всему последующему развитию. Рефлексия показывает нам это непосредственное бытие в отношении к его отрицанию как определенному, качественному бытию, но тем самым неопределенность самого бытия становится его качеством, следовательно, оно — определенное в себе — и есть наличное, конечное бытие. Внутри бытия неопределенного и чистого разыгрывается та же игра между ним самим и его отрицанием в виде ничто, чистое бытие переходит в ничто. На стадии бытия движение категорий осуществляется за счет «перехода в другое» (7: 1, 215), ибо каждая определенность есть в то же время нечто сущее, а их взаимная отрицательность выступает как нечто внешнее по отношению к ним. Бытие и ничто, переходя друг в друга, снимаются оба в становлении, но, в свою очередь, и становление снимает себя и переходит в ставшее, в «некоторый спокойный результат», который открывается как сущее, т. е. происходит возвращение в бытие. Результат повторного перехода или отрицания, — не ничто, а именно наличное бытие. Для наличного бытия существенными оказываются его развертывание через категории конечного и бесконечного. Поскольку в наличном бытии определенность, или качество, соединилась с самим бытием в результате предшествующего движения, то отрицательность теперь присуща самому наличному бытию. Наличное бытие как конечное нечто имеет границу в себе, в его конечности вновь проявляет себя отрицательность ничто, и поэтому нечто преходящее, оно уничтожается, а не просто изменяется. Конечное преодолевает себя постоянно и тем самым переходит в бесконечное, которое, в свою очередь, остается тем не менее конечным также, ибо удерживается конечным и все время восстанавливает уже преодоленное конечное, переступает границу и вновь ее воссоздает. Так в мышлении образуется то, что Гегель называет дурная, или отрицательная, бесконечность. «Удерживая бесконечное чистым от конечного и вдали от него, мы его лишь оконечиваем» (2: 1, 201), иными словами: «Убегающий еще не свободен, потому что он в своем бегстве все еще обуславливается тем, от чего он убегает» (7: 1, 233).

Избавление от дурной бесконечности достигается вместе с избавлением от внешней рефлексии, когда переход в другое означает переход в другое как в такое же нечто, следовательно, есть и возвращение в себя нечто и одновременно его самопреодоление, вхождение рефлексии в само бытие. Наличное бытие превращается в бесконечное отношение бытия с самим собой, в для-себя бытие, простейшую форму сознательности или понятия как сущего. «Сознание уже как таковое содержит в себе определение для-себя бытия» (2: 1, 224), тогда как «самосознание есть для-себя-бытие как исполненное и положенное...бли-

жайший пример наличия бесконечности» (2: 1, 225). Наличное бытие снимается в отрицании и обнаруживает конечность как идеальное, а не реальное, с другой стороны, здесь же выступает и реальность идеального, но только через истинную бесконечность в самосознании, или в для-себя-бытии. «Эта идеальность конечного есть основное положение философии, и каждое подлинно философское учение есть поэтому идеализм» (7: 1, 236).

Для-себя бытие выступает через категории одно (оно отрицает отношение с другим, поскольку само есть это другое), но тем не менее как одно в отношении многих, поэтому дальнейшее разворачивание отрицательности и идеальности бытия связано уже с категорией количества. «Количество есть качество, ставшее уже отрицательным; величина есть определенность, которая больше не едина с бытием, а уже отлична от него, она снятое, ставшее безразличным качеством» (2: 1, 137). «Число есть мысль, но оно есть мысль как некое совершенно внешнее самому себе бытие» (7: 1, 251).

Если качество переходит в количество (через отрицание в логическом мышлении), то и количество переходит к качеству (как единству с качеством через повторное отрицание) путем меры как качественно определенного количества. Узловая линия мер, представляющая это движение перехода количества в качество, выражает в себе сущность или истину бытия.

«Бытие, или непосредственность, которая через отрицание самой себя опосредствует себя собой и приходит в отношение с самой собой и которая следовательно, есть также опосредование, снимающее себя, приводящее себя к отношению с собой, к непосредственности, есть сущность» (7: 1, 262). Рефлексия теперь не просто внешним образом проникает в само бытие, а позволяет себе снять или отрицать бытие ради проникновения в сущность.

«В сущности нет больше перехода, а есть только отношение. Форма отношения есть в бытии лишь наша рефлексия; напротив, в сущности отношение есть ее собственное определение» (7: 1, 262). Сущность низводит непосредственное бытие к видимости, а с другой стороны, заключает бытие в себе как отношение к самой себе. «Сущность и далее внутреннее находят свое подтверждение единственно лишь в том, как они выступают в явлении» (7: 1, 268). «В ней все положено как бытие рефлексии, бытие, которое светится видимостью в другом и в котором светится видимостью другое. Она поэтому есть также сфера положенного противоречия, которое в сфере бытия остается лишь в себе» (7: 1, 269).

Противоречия мышления обнаруживаются на уровне сущности как раз в явном виде и также необходимо преодолеваются в самой сущности. Поэтому, как заявляет Гегель, «противоречие — вот, что на деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить. Правильно в этом утверждении лишь то, что противоречием дело не может закончиться и что оно (противоречие) снимает себя через само себя. Но снятое противоречие не есть абстрактное тождество, ибо последнее само есть лишь одна сторона противоположности. Ближайший результат положенной как противоречие противоположности есть основание, которое содержит в себе как снятые и низведенные лишь к идеальным моментам и тождество и различие» (7: 1, 280). Тождество и различие, содержание и форма, сущность и явление, необходимость и случайность, действительность и возможность все эти категории преодолевают себя и отражаются, или «светятся видимостью», в своей противоположности за счет собственной рефлексии, тем самым они оказываются связанными с друг другом и демонстрируют вместо своей противоположност-

ти свое единство в процессе мышления. Сущность есть сторона явления, но и явление в равной мере существенно. Через субстанциальное отношение (необходимость), причинное отношение и взаимодействие раскрывается категория действительности, пронизанная логическими отношениями, что демонстрирует нам разумный характер самой действительности.

«В отличие от голого явления действительность как прежде всего единство внутреннего и внешнего так мало противостоит разуму, что она, наоборот, насквозь разумна, и то, что неразумно, именно поэтому не должно рассматриваться как действительное» (7: 1, 314). Для логики это означает, что действительность снимает себя в логической форме понятия.

Начавшись с понятия бытия, теперь само понятие снимает противоречие бытия и сущности и выходит на поверхность в чистом виде. Это не то же, что понятие в формальной логике, — простая форма общего. «Понятие здесь следует рассматривать не как акт сознающего себя рассудка, не как субъективный рассудок, а как понятие в себе и для себя, образующее ступень и природы, и духа» (2: 3, 20). «Понятие есть истинно первое, и вещи суть то, что они суть благодаря деятельности присущего им и открывающегося в них понятия. Мысль, или, точнее говоря, понятие, есть та бесконечная форма или свободная творческая деятельность, которая для своей реализации не нуждается в находящемся вне ее материале» (7: 1, 347).

На этой ступени движение происходит как развитие, развертывание реальности понятия из него самого и проходит следующие стадии: субъективное понятие (закрывающее в себе гегелевское учение о традиционных формах мышления: понятии, суждении и умозаключении), объективное понятие, разворачивающееся в области естествознания в виде механизма, химизма и телеологизма, и абсолютная идея, раскрывающая себя через жизнь и познание. «Понятие, которое сначала только субъективно, соответственно своей собственной деятельности, не нуждаясь для этого ни в каком внешнем материале или веществе, приходит к тому, чтобы объективировать себя, и точно так же объект не есть нечто неподвижное, нечто, в чем не совершается никакого процесса; его развитие состоит в том, что он обнаруживает себя одновременно и как субъективное, которое образует дальнейшее движение к идее» (7: 1, 384).

Сама абсолютная идея складывается как единство полностью развитой действительности как жизни и всей полноты форм и содержания познания. И поэтому «единственно лишь абсолютная идея есть бытие, непреходящая жизнь, знающая себя истина и вся истина» (2: 3, 288). Этим заканчивается развертывание Абсолюта на уровне чистого объективного мышления, но продолжается его развитие как переход абсолютной идеи в инобытие, в природу. Абсолютное мышление не может остановиться или ограничиться чистым самим собой, а вынуждается реализовать внутреннюю отрицательность, накопленную в ходе логического движения, против самого себя и предстать уже как нечто объективированное и внешнее, как природа.

Философия природы составляет среднее звено в цепи гегелевской системы, ее задача соединить между собой логическую идею и дух, заставив логическую идею сначала опрокинуться вовне себя в бытие, обернуться природой, а затем, пройдя через природу, вернуться к себе же уже как духу, снимающему в себе в ходе собственной деятельности противоречие с природой.

Философия природы присутствует у Гегеля также как необходимый компонент целостной философии, без которого, по меркам того времени, систе-

ма философского знания состояться не может. Испытав сильное влияние трансцендентализма Шеллинга в ранний период, Гегель в своем зрелом творчестве явно расходится также и с натурфилософией Шеллинга. При этом Гегель предлагает свое понимание философии природы как «постигающее в понятиях рассмотрение природы» (7: 2, 14). Для Гегеля это означает, что философия природы является необходимым дополнением к тому познанию природы, которое дается в физике. Это отличие состоит в том, что философия познает в природе «то же всеобщее, но взятое для себя... в его собственной имманентной необходимости» (7: 2, 14). «Философия природы подхватывает материал, изготовленный физикой на основании опыта, в том пункте, до которого довела его физика, и, в свою очередь, преобразовывает его дальше, но уже без того, чтобы класть в основание опыт как последнее подтверждение» (7: 2, 20). Таким образом, философия природы призвана не подменять собой физику, а продолжать исследование природы глубже опытных данных с помощью понятия. Это означает, что по большому счету движение мысли в философии природы будет повторять движение в области логики, ибо в обоих случаях нашим мышлением движет логика разворачивающегося понятия.

Такой метод естествознания дает весьма неожиданные и неоднозначные результаты у Гегеля. С одной стороны, перед нами разворачивается сухой логический анализ форм мышления тогда, когда речь идет, например, о небесных телах, входящих в Солнечную систему: Гегель утверждает, что отношения Солнца, Луны и планет можно изобразить с помощью схемы силлогизма. С другой стороны, природа света раскрывается с самой неожиданной стороны, когда о свете говорится как о «чистой рефлексии в самое себя ... чему в области духа соответствует Я». Однако «свет не есть самосознание, потому что ему недостает бесконечности возвращения к самому себе. Он есть лишь проявление себя, но проявление не для самого себя, а лишь для другого» (7: 2, 123). «Точно так же, как Я еще не есть дух и имеет в последнем свою истину, подобно тому как свет имеет свою истину в конкретных планетах» (7: 2, 144). Подобный подход к свету как «физической идеальности» достаточно далеко уводит Гегеля от физического смысла света и заставляет резко возражать как против корпускулярной теории света Ньютона, так и волновой теории Гюйгенса.

Живая природа еще более приближает нас к форме логического понятия: «Понятие, которое в беспонятийности природы есть лишь некое внутреннее, получает существование лишь в живых существах в качестве души» (7: 2, 31). В другом месте Гегель следующим образом характеризует отношения природы и духа: «Природа влечет нас к себе, ибо дух предчувствует свое присутствие в ней; она нас отталкивает как нечто чуждое, в котором наш дух не находит себя» (10). Поэтому, явным образом усматривая за завесой природы духовное бытие, Гегель категорически возражает против поэтического и романтического одухотворения природы, преувеличения ее духовной ценности для самого же духа. Его философия природы начисто лишена восторженного и поэтического отношения к природе: россыпи звезд не более достойны восторгов, чем сыпь на теле человека или рой мух. Как бы заочно полемизируя с кантовским преклонением перед «звездным небом надо мной», философ сухо констатирует, что «разумное рассмотрение звезд состоит в постижении их расположения» (7: 2, 87), поскольку на данный момент именно этим ограничены возможности научного проникновения в глубь Вселенной.

Двигаясь как бы параллельно с физической наукой (части гегелевской философии природы составляют механика, физика и органическая физика), Ге-

гель зачастую оказывается в чем-то выше или ниже уровня современной ему естественной науки. Так, он предпочитает теорию физических стихий, качественных элементов материи: земли, воды, воздуха и огня, уже существовавшему тогда химическому атомизму. В результате он спорит с утверждениями, что вода состоит из кислорода и водорода, а воздух из кислорода и азота. Он отвергает эволюционный подход к природе, преувеличивающий значение количественных изменений, по его мнению, и предпочитает представление о качественных скачках-метаморфозах природы, следуя в этом отношении натур-философии Гете. Вместе с тем о развитии в природе говорится вполне определенно, правда, подчеркивается, что речь идет о «логическом» развитии понятия: «природа должна быть рассмотрена как система ступеней, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она проистекала», — это «порождение в лоне внутренней идеи», а не природное, естественное порождение» (7: 2, 33). Говоря о развитии в природе, Гегель также утверждает, что природа не развивается во времени, а только в пространстве, т. е. различные этапы ее движения не замещают один другой, а накладываются друг на друга и сосуществуют.

Влияние Гете заставляет его спорить с ньютоновской теорией цвета и утверждать, что цвет возникает в результате синтеза «светлого» и «темного», а не белый цвет разлагается на цвета спектра. Опять же с Ньютоном он не может вполне согласиться и выступает против распространения ньютоновской механики на движение небесных тел, которые, по мысли Гегеля, хотя и имеют общее с другими телами в материи, но отличаются особым, «свободным движением» (7: 2, 91).

С другой стороны, гегелевская философия, подчеркивая качественное своеобразие ступеней природы, стремится исправить уклон в редукционизм со стороны естественных наук: сведение химических процессов к механическому движению атомов и процессов в живой природе — к химическим: «химическое присуще только мертвому, животные же процессы всегда снимают форму химического» (7: 2, 514). Он вполне оправданно осуждает действия естественных наук, которые в своем познании разрывают живой предмет природы на отдельные части, и утверждает, что соединить их воедино возможно лишь с помощью философского понятия, которое содержит в себе оба момента — всеобщее и особенное. Опять же философская установка Гегеля позволяет ему решительно порвать со многими заблуждениями науки того времени, вроде учения о теплороде, френологии или «столь восхваляемых открытий» разнообразных природных сил, приводящих к хаосу материй, который «невозможно не только мыслить в понятии, но и представить себе» (7: 2, 159).

Естественно, что именно гегелевская философия природы вызывала и вызывает до сих пор массу нареканий со стороны ученых и философов. Неудивительно, что на настоящий момент в отличие от других частей гегелевской системы философия природы вызывает наименьший интерес и практически забыта.

Философия духа. Как переход от логической идеи в природу, так и возвращение из природы к духу совершается тогда, когда понятие пройдет полный круг своего развития и сможет взглянуть на себя со стороны. Если движение понятия в природу означало погружение идеи в чуждую ему стихию внешнего природного бытия, то по выходе из природы дух как бы вновь просыпается для своей естественной духовной жизни и приступает к осуществлению себя в свободном развитии как духа. «Как субстанцией материи является тя-

жесть, так ... субстанцией, сущностью духа является свобода» (1: 8, 17). Конечная цель духа — достижение полноты своей свободы, что достигается им путем развития через формы субъективного, объективного и абсолютного духа.

Субъективный дух, который изучают антропология, феноменология духа и психология, — это индивидуальный дух личности, развивающий себя к все большей свободе и независимости от окружающего, наличного бытия. Залог успешности этого движения в том, что «переход природы к духу не есть переход к чему-то безусловно другому, но только возвращение к самому себе того самого духа, который в природе является сущим вне себя» (7: 3, 24). Душа как предмет антропологии рассматривается как природный, связанный с внешним телесным бытием и потому абстрактный дух, цель которого в том, чтобы освободиться от этой природности и абстрактности путем воспитания. «Дух не происходит из природы естественным путем» (7: 3, 24), даже прямохождение человека есть результат «привычки воли к стоячему положению» (7: 3, 85). Случайное и индивидуальное в человеке не является для Гегеля наиболее ценным, он считает, что имеет нравственное значение только всеобщее, и «чем образованнее человек, тем меньше выступает в его поведении нечто только ему свойственное и именно потому случайное» (7: 3, 74). Юноша считает, что именно он призван изменить мир и осуществить свои идеалы, тогда как зрелый мужчина признает условия этого мира и вынужден признать, что «мир существует самостоятельно и в основном закончен» (7: 3, 89). Он должен влиться в общую работу человечества, поскольку «поступательное движение мира происходит только благодаря деятельности огромных масс» (7: 3, 90).

Пройдя через феноменологию духа в кратком виде, которая на этот раз имеет своим предметом не являющийся дух в полном объеме, а лишь дух как явление (сознание) или дух на ступени рефлексии как отношения к самому себе, раздел субъективный дух заканчивается психологией — учением о духе как тотальности: «принцип свободного духа состоит в том, чтобы сущее сознания полагать как душевное, и, наоборот, душевное превращать в объективное» (7: 3, 252). Конечность и ограниченность субъективного духа преодолеваются им благодаря его развертыванию в сфере объективного духа или общества. Учение об обществе преимущественно изложено в гегелевской философии права, поскольку для Гегеля в соответствии с представлениями его эпохи именно политико-правовые аспекты оказываются определяющими в жизни общества.

Философия права имеет предметом «понятие права и его осуществление» (5: 59). Философия права утверждает, что «право есть вообще свобода как идея», отстаивая приоритет права против мнения, что «субстанциальной основой и первой должна быть воля не как в себе и для себя сущая, разумная воля, дух не как истинный дух, а как особенный индивид, а как воля единичного в ее, свойственном ей произволе» (5: 89).

В сфере права человек выступает в первую очередь как юридическое лицо, как личность и носитель права. Одним из существенных прав является право собственности. Собственность есть внешнее выражение моей личности и моей воли, она есть необходимое общее условие присутствия личности в правовом поле. Поэтому «по отношению к внешним вещам разумное состоит в том, чтобы я владел собственностью... чем я владею и как велико мое владение, есть, следовательно, правовая случайность» (5: 107). Когда воля осуществляет себя только лишь в качестве особенной и в отличие от себя самой как всеобщей и разумной, тогда эта особенная воля совершает преступление.

«Совершение преступления ...есть негативное, так что наказание есть только отрицание отрицания» (5: 145). Снятие преступления как особой воли, направленной против идеи права, означает и то, что благодаря этому «свою личность, в качестве которой воля только и есть в абстрактном праве, воля имеет теперь своим предметом. Такая для себя бесконечная субъективность свободы составляет принцип моральной точки зрения» (5: 153).

Моральное сознание возникает в результате раздвоения субъективного начала, воли и мира и оперирует понятиями добра и зла, намерения и умысла. Его ограниченность в том, что на уровне морали воля предстает лишь через отношения должноствования и требования и никогда не может реализоваться полностью и окончательно. Значение моральной точки зрения в том, что благодаря ей не только личность открывает для себя свою субъективную волю, но сущая воля или понятие получает для себя возможность реализации в личном бытии через субъективную волю личности. «Конкретное тождество добра (цели) и субъективной воли, их истина есть нравственность» (5: 198).

Нравственность есть «свобода или в себе и для себя сущая воля как объективное... нравственные силы, управляющие жизнью индивида» (5: 201). В самом общем виде это нравственная субстанция, окружающая духовного индивида, дух народа, его нравы и привычка индивида к нравственному. Более конкретные формы нравственности представлены у Гегеля семьей, гражданским обществом и государством. Следование нравственным обязанностям не ограничивает свободу личности, а наоборот, ее развивает, поскольку это подчинение освобождает индивида от природных влечений и от бесплодных рефлексий по поводу должного, от неопределенного положения своей субъективности, лишенной подлинной внешней действительности. «В обязанности индивид освобождает себя к субстанциальной свободе» (5: 203). Эти обязанности и одновременно реализация своей свободы начинается в семье как еще непосредственный, природный нравственный дух и продолжается в гражданском обществе.

В гражданском обществе каждый только сам за себя и каждый для себя исключительная эгоистическая цель, а все другие для него — ничто, но при этом эгоистические цели связывают людей друг с другом и приводят к образованию системы всесторонней зависимости между людьми в обществе. Гражданское общество возникает при опоре на государство и позже, чем государство, но именно оно выступает в качестве основы государства. В рамках гражданского общества Гегель выделяет три сословия: субстанциальное, или земледельческое; формальное, или промышленное сословие, и всеобщее — интеллигенция. Всеобщий характер человеческих потребностей и всеобщий характер разделения труда позволяет гражданскому обществу накапливать огромные богатства. Однако при этом часть общества вынуждена существовать в условиях «разрозненности и ограниченности особенного труда», что приводит «к зависимости и нужде связанного с этим трудом класса, а отсюда и к неспособности чувствовать и наслаждаться всей свободой, и особенно духовными преимуществами гражданского общества» (5: 271). Бедность порождает «чернь», которая «определяется лишь связанным с бедностью устроением, внутренним возмущением, направленным против богатых, против общества, правительства и т. д.» (5:272). «При чрезмерном богатстве гражданское общество недостаточно богато, т. е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы препятствовать возникновению переизбытка бедности и возникновению черни» (5: 272). Гегель не видит способа разрешения про-

блемы бедности в простой благотворительности, ибо обеспечение без опосредования трудом противоречит принципу гражданского общества. По сути, на уровне гражданского общества эта проблема неразрешима. Более высокий принцип организации общества составляет государство.

Государство есть то, что представляет для Гегеля высшую ценность, поскольку именно оно позволяет и отдельному человеку, и обществу воплотить в себе разумное начало. Задачи государства: сохранять индивидов в качестве лиц, поддерживать их право и собственность, охранять семью и руководить гражданским обществом. Свое единство и субъективность государство находит в правительстве, каковое в совершенной форме принимает вид действительного единства воли в лице монарха. По Гегелю, «монархическая конституция есть поэтому конституция развитого разума; все другие конституции принадлежат более низким ступеням развития и реализации разума» (7: 3, 358). Истинная монархия тем не менее является таковой лишь при условии, что она содержит в себе и развивает принципы права: свободы собственности, личной свободы, принципы гражданского общества, его промышленности, его общин, подчиненность законам деятельности государственных служб и ведомств.

«Каждое государственное устройство есть только продукт, манифестация собственного духа данного народа и ступени развития сознания его духа. Это развитие необходимо требует поступательного движения, в котором ни одна ступень не может быть пропущена» (5: 469). Из этого принципа естественно-исторической эволюции общества как разумной вытекает одно из самых известных положений философии Гегеля, за которое его часто обвиняли в консерватизме: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» (5: 53). В этом утверждении выражается отличие философской точки зрения от позиции отдельной личности, которая может своим рассудком обнаружить непримиримые противоречия в общественной жизни и выдвинуть в противовес существующему положению дел свои моральные идеалы. Однако революция невозможна без реформации, то есть революция предполагает переворот в общем историческом развитии нации, включающий все стороны ее духовной жизни, в том числе религию. И в связи с этим он выступает против крайностей французской революции, пытавшейся подчинить государственную жизнь абстрактным принципам. Он не принимает теорию общественного договора Руссо, послужившую идейной основой французской революции, как несоответствующую природе государства: «Отношения договора не могут быть применены ни к браку в качестве нравственных отношений, ни в той же мере к государству» (5: 409). «Неверно утверждать, что основание государства зависит от произвола всех, напротив, каждому абсолютно необходимо быть в государстве», ибо оно «цель в себе и для себя» (5: 130) и дает свое понимание естественного права как права, соответствующего природе разумной воли, но никак не воле народа и тем более не воле отдельного индивида, тождественной произволу.

Каждое государство воплощает в себе дух определенного народа, и в этом отношении все же ограничено и преходяще в рамках всемирной истории, куда дух исторического народа входит в качестве этапа развития всемирного духа, творящего суд над духами народов.

Философия истории. Как и в философии права, в философии всемирной истории Гегеля разумность торжествует. Внешне противоречивый ход истории, наполненный столкновениями действий и целей отдельных личнос-

тей, целых народов и их правительств, образует для философии лишь материал, свидетельствующий о превосходстве позиции разума, способного встать над интересами и мнениями особых участников исторического процесса и увидеть в качестве цели и результата всеобщее. В этом отношении существенную роль играет именно позиция философского разума, который сам не участвует в исторических действиях, зато подводит итог историческим свершениям и демонстрирует себе, что если не действия людей, то сам результат истории оказывается всегда разумным. Как афористически высказывает это Гегель: «Кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно» (1: 8, 12).

«Разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом, долженствованием и существовать как нечто особенное, лишь вне действительности, неведомо где, в головах отдельных людей» (1: 8, 10). Однако, с другой стороны, цели разума не осуществляются автоматически, сами собой или только в самом разуме, для своего осуществления разум нуждается в деятельности людей. Человеческие стремления, интересы, страсти и вытекающие из них поступки, зачастую далекие от осмысленности и разумности, составляют неотъемлемую ткань исторического процесса. «Ничто великое в мире не совершалось без страсти» (1: 8, 23), но при этом благодаря разрозненным усилиям людей в целом в ходе всемирно-исторического процесса создается некий всеобщий результат, выражающий действие всемирного разума. То, что при этом конечный результат отличается от того, к чему стремились и чего желали достичь своими действиями сами люди, Гегель называет «хитростью разума», который, используя людские стремления, заставляет их осуществлять в итоге именно свои, разумные цели. Человеческие страдания есть цена, которую человечество должно уплатить за то, чтобы человеческая разумная цель стала реальностью. Всемирная история — это не арена счастья, напротив, как раз те люди, Гегель называет их всемирно-историческими личностями, которые максимально выражают в своих действиях цели всеобщего духа, приносят себя в жертву истории и оказываются глубоко несчастными в своей личной судьбе. Пусть это обстоятельство служит утешением тем, кто в этом нуждается, говорит философ. При этом всемирно-исторические личности получают у Гегеля право относиться к другим людям не лучше, чем к самим себе, игнорировать их чувства и стремление к счастью: «Такая великая личность бывает вынуждена растоптать иной невинный цветок, сокрушить многое на своем пути» (1: 8, 31 — 32). И все это ради того, чтобы разум или всеобщее достигали своей цели и реализовывали себя в действии, а следовательно, реализовывали себя как свободу.

Главное для истории — это именно деятельность людей, прокладывающая дорогу разуму и при этом позволяющая им осуществлять свою собственную свободу. «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости» (1: 8, 19). Это движение в истории требует от народа огромных усилий, прежде всего в достижении государственного состояния, ибо «во всемирной истории может быть речь только о таких народах, которые образуют государство» (1: 8, 38), но от всемирно-исторического народа требуется также участие во всестороннем развитии человеческого духа, с тем чтобы образовать своей деятельностью ступень в движении всемирного духа. Таких этапов, или ступеней духа, образующих в ходе истории свой особый исторический мир, Гегель выделяет четыре: восточный мир, греческий мир, римский мир и германский мир,

под которым Гегель понимает мир, созданный германскими народами на развалинах Римской империи, т. е. европейский, христианский мир.

Прогресс при движении всемирной истории с Востока на Запад выражается в том, что «Восток знал и знает только, что один свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны» (1: 8, 98). Провоцируя обвинения в европоцентризме со стороны современных исследователей, философ утверждает, что «лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен, что свобода духа составляет самое основное свойство его природы» (1: 8, 18). Лишь в германском мире, т. е. в современной Гегелю Европе, «свобода нашла себе опору, свое понятие о том, как осуществлять свою истину. В этом состоит цель всемирной истории...» (1: 8, 104). Эту опору она находит в философии Гегеля, и, следовательно, цель истории оказывается в себе уже достигнутой благодаря деятельности философа.

Таким образом, философия истории завершается фактически в гегелевской современности, но это не означает, что Гегель считал свою современность высшим совершенством, и тем более не означает того, что он полагал дальнейшее историческое движение невозможным. «Конец истории» — это конец именно философии истории, которая продемонстрировала разумность истории и тем самым примирила человека с его исторической судьбой. Свое дальнейшее развитие человеческий дух должен искать уже не в исторических деяниях, а в вечных творениях искусства, в религии как такой области, «в которой народ выражает свое определение того, что он считает истинным» (1: 8, 48), или же в философии, т. е. в области абсолютного духа.

Абсолютный дух. Искусство как форму абсолютного духа отличает наличие внешнего бытия в виде произведения искусства, располагающегося между его создателем и ценителем. С другой стороны, искусство для Гегеля есть форма знания, и как таковое оно нацелено на исключительное духовное, свободное от всякой внешности постижение Абсолюта. Поэтому искусство располагается философом в сфере свободного и чистого абсолютного духа, но при этом имеет выражение во внешнем, природном бытии. «Вдохновение художника проявляется как некоторая чуждая ему сила, как несвободный пафос; творчество в самом себе имеет здесь форму природной непосредственности, оказывается присущим гению как данному особенному субъекту, и в то же время представляет собой работу, связанную с техникой» (7: 3, 385). В этом противоречии между внешней формой и внутренним духовным содержанием состоит источник развития искусства: от классического через возвышенное, или символическое, к романтическому, и его форм: от архитектуры и до поэзии. «Связь духовной проникновенности и внешнего бытия расторгается на такой ступени, которая перестает соответствовать непосредственному понятию искусства, так что поэзия подвергается опасности совсем потеряться в духовном, выйдя из пределов чувственной сферы. Прекрасную середину между этими крайностями архитектуры и поэзии занимают скульптура, живопись и музыка...» (1: 14, 166). В отличие от Шеллинга Гегель отводит высшее место именно разумному познанию и выявляет с этой стороны неизбежную ограниченность искусства. Для него «пограничными сферами царства красоты, с одной стороны, является проза конечного знания и обыденного сознания, откуда искусство выбивается к истине, с другой стороны — более высокие сферы религии и науки, в которые искусство переходит для постижения Абсолюта в менее чувственных формах» (1: 14, 165).

Вопросы религии занимали всегда важное место в работах философа. В ранних «теологических» работах критика Гегеля направлена против позитивности, или сверхразумности религии. Вместе с тем им подчеркивается значимость народной религии как фактора укрепления и развития народного духа. В целом философ преодолевает просвещенческий подход к религии и исходит из веры в то, «что убеждения долгих столетий, все, за что жили и умирали во все это время миллионы людей, что считали они своим долгом и священной истиной, — все это не было пустой бессмыслицей и даже безнравственностью» (3: 1, 95). Через все его творчество проходит мысль о том, что религия является важнейшим фактором культуры, жизни духа как отдельной личности, так и народа в целом. Уже в «Феноменологии духа» вырабатывается идея о том, что религия есть высшая форма постижения абсолютного духа, уступающая лишь философии. Из этого следует гегелевская формула, утверждающая, что у религии и философии одно и то же содержание, но разные формы: религия постигает абсолютные истины в виде представлений, а философия — в форме понятий. В гегелевском абсолютном духе, выражающем единство всей деятельности человека и духа народа (общества), обнаруживаются и разрешаются все противоречия, в том числе и противоречие божественного и человеческого. Для философа важно подчеркнуть как их различие, так и единство, поскольку с точки зрения философии, то в религии, что превосходит отдельное сознание личности и даже дух народа, не осознающий себя в образе противостоящего ему божества, есть не просто ошибка или проявление слабости человеческого духа, а, наоборот, ступень его восхождения к Абсолюту и разуму. «Может быть, дан не двоякий разум и двоякий дух, не божественный разум и человеческий, которые были бы различны вообще. Человеческий разум, сознание своей сущности в разуме вообще, божественное в людях и дух, в особенности дух Бога, есть не дух потусторонней звезды, потустороннего мира, а Бог находится с нами, является всесущим и в качестве духа наличествует во всех духах» (8: 15, 50).

По причине этого внутреннего единства ход человеческой истории и эволюция религиозных представлений соответствуют друг другу в своей разумности и представляют собой как развитие человечества, так и развитие самого Абсолюта, или Бога, в различных исторических формах религии. Высшую стадию развития понятия религии Гегель связывает с христианством: «Тождество божественного и человеческого состоит в том, что Бог в конечном пребывает у самого себя и это конечное в самой смерти является определением Бога. Через смерть Бог примирил мир и вечно примиряет его с самим собой» (6: 2, 293). «Но процесс здесь не останавливается, наступает обращение, а именно Бог сохраняет себя в этом процессе, который есть только смерть смерти. Воскресение также существенно принадлежит к вере... это не внешняя история для неверующих, но это событие существует только для веры» (6: 2, 290). Смерть Иисуса Христа как единичного «преображается во всеобщность духа, который живет в своей общине, в ней каждодневно умирает и воскресает» (4: 418). Таково примирение веры и знания в абсолютном духе, достигнутое в гегелевской философии.

Конкретное примирение религиозного и мирского в жизни достигается в государстве как божественном присутствии в истории и, одновременно, утверждении свободы человека. Но поскольку это противоречие носит практический и исторический характер, в нем мы подходим к пределам философии: ответ на вопрос, какой выход из этого противостояния «найдет временное,

эмпирическое настоящее, какую форму оно примет — надо предоставить ему, это уже не является непосредственно практическим делом и предметом философии» (6: 2, 333).

Абсолютный дух в форме философии венчает гегелевскую систему и одновременно возвращает ее к ее началу, замыкая круг гегелевского мышления. Это не значит, что философ Гегель под конец отождествляет самого себя с Абсолютом или Богом. Это означает лишь, что мыслитель выполнил до конца свою философскую работу и дальнейшее развитие следует ожидать от непосредственных деятелей истории, т. е. обычных людей, своей жизнью и деятельностью поставляющих материал для философских размышлений.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. I—XIV. М.; Л., 1929—1959.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М., 1970—1972.
3. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. М., 1970—1971.
4. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. СПб., 1992.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
6. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1976—1977.
7. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1—3. М., 1974—1977.
8. Hegel G.W.F. Sämtliche Werke. Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart, 1927—1940.
9. Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Hamburg, 1968.
10. Бакрадзе К.С. Система и метод философии Гегеля. Тб., 1973.
11. Быкова М.Ф. Мистерия логики и тайна субъективности: о замысле феноменологии и логики у Гегеля. М., 1996.
12. Гулыга А.В. Гегель. М., 1994.
13. Каримский А.М. Философия истории Гегеля. М., 1988.
14. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия. 2-е изд., испр. и доп. М., 2003.
15. Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики»: формирование принципов системности и историзма. М., 1984.
16. Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. М., 1959.
17. Фишер К. История новой философии. Т. 8. Гегель, его жизнь, сочинения, учение. М.; Л., 1933.
18. Dokumente zu Hegels Entwicklung. Hrsg. von J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.
19. Glockner H. Hegel. Stuttgart, 1958.
20. Haering Th. L. Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Leipzig, 1929.
21. Rosenkranz K. Hegels Leben. Berlin, 1844.

Раздел VI

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

История философии не может быть истолкована как линейный процесс. Скорее она имеет циклический характер. Исчерпание внутренних возможностей той или иной традиции приводит к тому, что новые поколения мыслителей считают своим долгом разбить старые скрижали и отыскать альтернативные пути философского творчества. Эти пути тоже рано или поздно могут заводить в тупик, но поначалу новые идейные направления привлекают жизненностью своих установок. Подобный слом философских парадигм и зарождение новых традиций произошли в немецкой философии первой половины XIX в. Главным объектом критики оказалась гегелевская система. Сама природа гегелевской философии, казалось, исключала возможность ее постепенного реформирования. Ведь одной из особенностей системы, созданной Гегелем, является ее всеохватный характер. Он не оставил без внимания ни одной важной философской проблемы и доказывал, что все части его учения необходимо связаны друг с другом. Такую систему проще было не реформировать, а ниспровергать. Но для того чтобы критиковать Гегеля, надо было найти в его теориях какие-то спорные положения или слабые звенья. Из предыдущей главы становится ясно, что одним из таких звеньев могло оказаться учение о соотношении человеческого и божественного духа. Гегель считал, что ядром бытия является божественная идея, а роль человека сводится к опосредованию ее самосознания, абсолютного духа. Но можно было предположить, что на деле именно человек обладает подлинной реальностью, а абсолютный дух и вообще идея божественного есть не более чем продукт его мышления. Так поступил Людвиг Фейербах. Но это была не единственная возможная реакция на гегелевский идеализм. Ведь, перевернув Гегеля «с головы на ноги», Фейербах сохранил универсализм его установок. Человек, о котором говорил Фейербах, это скорее не индивид, а всеобщий или «абсолютный» человек, человечество или по меньшей мере единство Я и Ты. Маркс позже еще более усилил этот аспект, рассуждая о том, что сущность человека есть совокупность общественных отношений. Между тем, тезис об онтологическом доминировании всеобщего над единичным, который просматривается в системе Гегеля и его младеггелянских критиков (несмотря на все их заверения, что всеобщее не уничтожает единичное), не является очевидно истинным. Неудивительно, что среди оппонентов гегелевской философии оказались мыслители, подчеркивавшие именно это обстоятельство. В этой связи можно вспомнить, к примеру, сына И.Г. Фихте — Иммануила Германа Фихте (1796 — 1879) — или Макса Штирнера (1806 — 1856), автора работы «Единственный и его собственность», в которой провозглашается принцип «для Меня нет ничего выше Меня». Но самым известным представителем антигегельянской метафизики индивидуального стал датчанин Серен Кьеркегор. Впрочем, нападки Кьеркегора на Гегеля были лишены систематичности. Более фундаментальную критику гегелевской философии осуществил Артур Шопенгауэр. В отличие от ряда других оппонентов Гегеля, он противопоставил его системе другую систему, не уступающую ей по стройности и превосходящую ее по ясности принципов. При этом по духу философия Шопенгауэра была полностью противоположна гегелевской. Гегель был большим оптимистом в вопросах познания, бытия и истории, а Шопенгауэр считал себя пессимистом и не верил в прогресс человечества.

Артур Шопенгауэр родился в Данциге (ныне Гданьск) в 1788 г. в семье богатого коммерсанта и будущей известной писательницы. Уже на 17-м году жизни, вспоминал он, «безо всякой школьной учености я был так же охвачен чувством мировой скорби, как Будда в своей юности, когда он узрел недуги, старость, страдание, смерть» (1: 6, 222). Размышляя о бедствиях мира, Шопенгауэр «пришел к выводу, что этот мир не мог быть делом некоего всеблагого существа, а несомненно — дело какого-то дьявола, который воззвал к бытию твари для того, чтобы насладиться созерцанием муки» (1: 6, 222). Этот крайне пессимистичный взгляд вскоре был модифицирован Шопенгауэром в том плане, что он стал утверждать, что хотя разнообразные бедствия неразрывно связаны с самим существованием мира, но сам этот мир есть лишь необходимое средство для достижения «высшего блага». Перестановка акцентов изменила и трактовку Шопенгауэром глубинной сущности мира. Из дьявольского начала она превратилась скорее в начало неразумное, но бессознательно ищущее самопознания. Чувственный же мир утратил самостоятельную реальность, представляя кошмарным сном, раскрывающим неразумие мировой сущности и подталкивающим к «лучшему сознанию».

Со временем эти мысли обрели у Шопенгауэра все более ясные очертания. Но это не значит, что от своих юношеских озарений Шопенгауэр прямоком зашагал к созданию философской системы. Его путь в философию был непростым, и он далеко не сразу понял, в чем состоит его истинное призвание. Несмотря на интерес к наукам, под влиянием своего отца он решил заняться бизнесом, но вскоре после трагической гибели Г. Ф. Шопенгауэра в 1805 г. оставил этот путь и продолжил обучение в Геттингенском и Берлинском университетах, где он, в частности, прослушал курсы Г. Э. Шульце и И. Г. Фихте. После защиты докторской диссертации и публикации ее текста под названием «О четверояком корне закона достаточного основания» в 1813 г. Шопенгауэр взялся за написание трактата «Мир как воля и представление» (1819). Завершив работу в 1818 г. и отдав рукопись издателю, он отправился в путешествие по Европе, а затем в 1820 г. причислился в качестве приват-доцента к Берлинскому университету.

Шопенгауэр настоял, чтобы его лекционный курс был назначен на те же часы, что и занятия Гегеля. Гегель, так же как и Фихте с Шеллингом, вызывал его полное неприятие. Он считал их «софистами», извратившими великие идеи Канта и дурачившими публику. Но конкурировать с Гегелем было очень трудно. Студенты не заинтересовались учением Шопенгауэра, и в последующие годы он отменял курсы из-за малого числа потенциальных слушателей. После 1831 г. Шопенгауэр окончательно порвал с университетом и через не-

которое время обосновался во Франкфурте-на-Майне, где и провел последние десятилетия своей жизни. Он отгородил себя от посторонних занятий, сосредоточившись на разъяснении основных тезисов «Мира как воли и представления». Поначалу это удавалось не очень хорошо, но после выхода в 1851 г. сборника статей «Парерга и Паралипомена» ситуация стала меняться¹. У Шопенгауэра появились ученики и последователи, и он обрел славу первого мыслителя Германии, «нового кайзера немецкой философии». Шопенгауэр умер в 1860 г. от паралича легких. В своем последнем тексте, письме, созданном им за три недели до смерти, он призвал к изучению «Критики чистого разума» Канта и подчеркнул неразрешимость предельных метафизических вопросов.

Шопенгауэр гордился стройностью своей философской системы, изложенной в «Мире как воле и представлении». Но он подчеркивал, что никогда специально не стремился к системосозиданию. Он был скорее философом афористического плана. Вслушиваясь в мир, он улавливал его истины и «охлаждал» их в понятийной форме. Связность этих истин обнаруживалась, по словам Шопенгауэра, сама собой. Вместе с тем он не был визионером, и он прочно усвоил критические уроки кантовской философии. Помимо Канта, Шопенгауэр испытал влияние Платона и древнеиндийской мысли.

Философия, говорил Шопенгауэр, начинается с осознания загадочности бытия, и она нацелена на решение мировой загадки, пытаясь ответить на вопрос о сущности мира. Шопенгауэр считал, что еще никому не удавалось так близко подойти к решению, как сделал он.

Учение о мире как представлении. Мир, по Шопенгауэру, существует двояко: в качестве представления и в качестве вещи в себе. Мир как представление — это мир, как он является человеческому субъекту, накладывающему на сущность мира как вещи в себе априорные формы чувственности и рассудка, а именно пространство, время и рассудочный закон причинности. В трактовке мира как представления Шопенгауэр в целом следует Канту, принимая основные выводы его учения о чувственности и рассудке, хотя и значительно сокращая кантовскую таблицу категорий. Лишь одна из двенадцати кантовских категорий, категория причины, реально востребована для восприятия явлений. Благодаря действию соответствующего этой категории закона причинности человек соотносит субъективные ощущения с порождающими их предметами в пространстве и времени². Априорность пространства и времени доказывается «совершенной невозможностью устранить из мысли» последние, хотя «очень легко устранить из нее все, что в них представляется» (1: 2, 28).

Пространство и время иллюстрируют одну из разновидностей принципа достаточного основания, а именно закон основания существования, т. е. существования их частей относительно друг друга (например, основанием существования настоящего момента времени является окончание существования предшествующего момента). Изменения в пространстве и времени происходят по закону основания становления, т. е. причинности, а если это

¹ В предшествующие годы Шопенгауэр опубликовал небольшие работы «О воле в природе» (1836) и «Две основные проблемы этики» (1840, на титуле — 1841) и переиздал в 1844 г. «Мир как воля и представление», дополнив свой трактат вторым томом с комментариями к первому.

² Участие рассудка в восприятии позволяет Шопенгауэру говорить об «интеллектуальности» чувственного созерцания.

внутренние изменения, то по закону мотивации, или основания действия. Познание соотношения различных представлений происходит по закону основания познания, причем предельным основанием истинности абстрактных представлений оказывается их укорененность в чувственных созерцаниях.

Но хотя созерцания являются, таким образом, «первым источником всякой очевидности» и даже «абсолютной истины» (1: 1, 73), мир, данный в этих созерцаниях, далек от абсолютности. Господствующий в нем закон основания, отмечает Шопенгауэр, как раз и подчеркивает его несамодостаточность. Ведь этот закон демонстрирует обусловленность любой части мира, нуждающейся для своего существования в чем-то другом, а значит, не имеющей собственного бытия. И это касается не только частей мира. Мир явлений в целом тоже несамостоятелен: он существует только в представлении Я.

Учение о мире как Воле. Но мир есть не только представление, он есть что-то и сам по себе. Выход к вещи в себе находится в самом человеке. Ведь человек известен себе не только извне, но и изнутри. Извне он предстает как тело, сложно устроенный биологический механизм с множеством органов и функций. В других людях мы видим только эту внешнюю оболочку. Но в самих себе мы замечаем нечто большее. Каждый из нас замечает, к примеру, что движение его рук и других частей тела обычно сопровождается неким внутренним усилием. Подобные состояния именуются волевыми актами. Их нельзя созерцать с помощью внешних чувств, они не находятся в пространстве.

Шопенгауэр был уверен, что осознание всех этих обстоятельств позволяет понять, что телесные движения — это так называемые «объективации» актов воли. Последние вовсе не являются причинами этих движений, как иногда ошибочно утверждается. Они — те же самые движения, только рассмотренные изнутри, сами по себе.

Впрочем, Шопенгауэр все же не утверждал, что акты воли в точности соответствуют уровню человека как вещи в себе. Ведь эти акты происходят во времени, а время — это форма внутреннего чувства, открывающего нам опять же явления, а не вещи сами по себе. И тем не менее именно внутреннее чувство позволяет нам предположить, считает Шопенгауэр, как устроены вещи сами по себе. Ведь его предметы ближе к ним, чем материальные объекты, отделенные от вещей самих по себе не только завесой времени, но и пространства.

Одним словом, вещи в себе, если о них вообще можно говорить, должны быть описаны в терминах воли. Непосредственный выход к вещи в себе каждый из нас находит лишь в самом себе. Но вполне оправданно предположение, что и другие вещи, а не только наше тело, имеют свое сущностное бытие, волевою природу. Более того, гармоничное устройство мира позволяет говорить о его единой сущности, которую можно охарактеризовать как мировую Волю.

Что же такое мировая Воля? Воля вообще есть некое стремление. В человеческой жизни обычно это стремление к какой-то цели. Цель эта актуально не существует, а лишь представляется. Представление — дело интеллекта. Но интеллект, уверен Шопенгауэр, совсем не обязательно сопровождает волю. Он связан с особой телесной организацией, а именно с наличием развитой нервной системы. По сути же интеллект (включающий у человека способность наглядных представлений, или созерцаний, т. е. чувственность, и рассудок, и способность абстрактных представлений — разум) является одной из разновидностей Воли, а именно так называемой «волей к познанию».

Иными словами, Воля как таковая не нуждается в интеллекте. Она обходится без него, будучи слепым бесконечным стремлением. Сущность мира,

таким образом, лишена рационального начала. Она темна и иррациональна. Неудивительно, что мир, порождаемый ею, являет собой арену бесконечных ужасов и страданий. Можно лишь удивиться наивности некоторых философов, считавших его наилучшим из возможных миров. В действительности он наихудший.

Характеристики, подобные той, что приведена выше, в изобилии встречаются на страницах работ Шопенгауэра. И все же при ближайшем рассмотрении оказывается, что его позиция не столь однозначна. Во-первых, мировая Воля в любом случае не есть нечто совершенно неразумное. Ведь разум — одно из ее порождений. Во-вторых, надо отличать мир явлений, в котором идет отчаянная борьба за существование, от прекрасного мира «платоновских идей», являющихся непосредственными объективациями единой Воли.

Учение об идеях и натурфилософия. Учение об идеях — один из важнейших блоков метафизики Шопенгауэра. Оно используется им в эстетике, а также в философии природы. Природа есть законосообразное существование пространственно-временных объектов. Но эти объекты далеко не однородны. Напротив, они поражают нас своим многообразием. Размышляя об его истоках, Шопенгауэр пришел к выводу, что главными «умножающими» принципами оказываются пространство и время. В самом деле, одна и та же по качеству вещь может неограниченное число раз воспроизводиться в других частях пространства и времени.

В природе есть, однако, и качественное разнообразие, существенными компонентами которого оказываются различные типы живых организмов, а также разновидности неорганических веществ. Последние, правда, лишены индивидуализирующих характеристик, будучи проявлениями фундаментальных природных сил. Таким образом, многообразие природного существования может быть, по Шопенгауэру, истолковано как результат наложения пространства и времени как априорных форм чувственности конечных субъектов на совокупность изначальных сил природы, образующих своего рода иерархическую структуру, в основе которой оказываются силы притяжения и отталкивания, на которых базируются химические потенции, в свою очередь служащие фундаментом «жизненной силы». Жизненная сила как таковая — абстракция. Реальностью обладают ее конкретные спецификации, составляющие основу биологических видов, как в животном мире, или даже индивидов, как у людей.

Для обоснования данной схемы Шопенгауэр должен был уточнить онтологический статус вышеупомянутых природных сил. Здесь ему и потребовалось учение об идеях. Каждой фундаментальной силе природы соответствует некий образец, «платоновская идея», существующая вне пространства и времени в представлении некоего субъекта, называемого Шопенгауэром «вечным оком мира».

Очевидно, что «вечное око мира» не тождественно конечным субъектам, представляющим мир в пространстве и времени, хотя эти субъекты, как мы увидим, иногда могут вставать на его точку зрения. Но у них есть и нечто общее: созерцаемые ими предметы, будь то идеи или пространственно-временные феномены, не существуют сами по себе, а зависят от субъектов, которые, в свою очередь, не могут рассматриваться как подлинные субстанции, т. е. как самостоятельные сущности, и за ними может быть признано лишь коррелятивное объектам существование. Все это, по Шопенгауэру, означает, что весь наличный мир есть не более чем иллюзия, Майя, длинное сновидение.

Вечное око мира, писал Шопенгауэр, это «единое существо», видит «великий сон», который снится ему так, что «вместе с ним его видят и все участники сновидения» (1: 4, 165).

Но если сон «мирового духа» являет ему умиротворяющую картину идей как непосредственных объективаций Воли, где царит гармония и порядок, то долгие сновидения конечных субъектов, называемые ими реальной жизнью, воистину кошмарны. Жизнь, считает Шопенгауэр, есть череда страданий, сменяющих друг друга. Страдают, правда, только существа, наделенные интеллектом. Но онтологические причины страданий пронизывают все сущее и коренятся в «принципах индивидуации» — пространстве и времени. Пространство создает условия для неограниченного умножения индивидов, соответствующих той или иной вечной идее. Но идей много, и в такой ситуации неизбежно возникает проблема нехватки материи, решающаяся в сражении всех против всех. Борьба за существование порождает вытеснение примитивных форм более высокими, целую серию природных революций, приводящих сначала к появлению жизни, а потом и высшей объективации мировой Воли (которую в силу ее направленности можно называть Волей к жизни) — человека.

Сила человека — в его интеллекте. Интеллект вообще находится на службе волевых устремлений, и чем он сильнее, тем успешнее обладающее им существо может бороться за выживание. С другой стороны, уровень развития интеллекта прямо пропорционален степени чувствительности субъекта к бедствиям и страданиям. Получается, что самое жизнеспособное из всех существ, человек, в наибольшей степени осознает тягостность своего существования.

Шопенгауэр считает это не парадоксом, а закономерным следствием укорененности мира в иррациональной Воле. Такая Воля не может не порождать страдание, и ее сущность должна ярче всего проявляться в ее высшем творении, человеке. Конечно, Шопенгауэр понимает, что, будучи разумным существом, способным предвидеть будущее, человек может попытаться облегчить свою жизнь и минимизировать страдания. Одним из средств достижения этой цели является государство, а также материальная и правовая культура. Шопенгауэр не отрицает, что развитие промышленности и другие культурные факторы приводят к смягчению нравов и уменьшению насилия. Но сама природа человека препятствует его всеобщему счастью. Ведь счастье или удовольствие, по Шопенгауэру, — чисто негативные понятия. Удовольствие всегда связано с прекращением страдания. Т. е. человек может быть счастлив лишь в момент освобождения от каких-то тягот. А если в его жизни вообще не остается тягот, то на их месте воцаряется омертвляющая скука, сильнейшее из всех мучений. Иными словами, любые усилия сделать людей счастливыми обречены на провал, и они лишь затемняют их истинное призвание.

Но в чем же состоит это истинное призвание? В отрицании Воли, считает Шопенгауэр. Человек — единственное существо, которое может пойти наперекор естественному ходу событий, перестать быть игрушкой мировой Воли и направить эту Волю против нее самой.

Возможность человека взбунтоваться против Воли не есть какая-то случайность. Хотя проявления Воли законосообразны, сама Воля безосновна, а значит, свободна и в принципе может отрицать себя. Но прежде чем отшатнуться от себя, она должна увидеть свою темную сущность. Человек выступает своего рода зеркалом мировой Воли, и именно через человека происходит

(частичное) самоотрицание последней. Как высшая объективация свободной Воли, он оказывается в состоянии разрывать цепи необходимости и являть свободу в мире, где ее существование кажется почти невозможным. Отказ от воли может принимать различные формы. Первой и наиболее эфемерной из них оказывается эстетическое созерцание. Человек, находящийся в состоянии подобного созерцания, временно освобождает интеллект от служения интересам своей воли, выходит из пространственно-временной сферы индивидуализированного существования и представляет вещи в их сущностной форме, как идеи.

Эстетическая концепция. Переход на эстетическую, незаинтересованную, но сопровождающуюся особыми чистыми удовольствиями позицию может произойти в любой момент, так как все вещи причастны идеям и могут быть предметом эстетической оценки. Но более всего пригодны для этого произведения искусства, продуцируемые именно для облегчения эстетического созерцания. Они создаются гениями, людьми, обладающими избытком интеллектуальных способностей и поэтому не только легко переходящими от созерцания вещей к созерцанию идей, но и могущими воспроизводить результаты этих созерцаний в форме, облегчающей такие созерцания у других людей.

Поскольку произведения искусства выражают те или иные идеи, а мир идей имеет сложную иерархическую структуру, то Шопенгауэр считает оправданными рассуждения о соотносительной ценности различных искусств. Базовым искусством является архитектура. По большому счету ей присуще «только одно стремление: довести до полной наглядности некоторые из тех идей, которые представляют собой низшие ступени объектности воли, а именно тяжесть, сцепление, инерцию, твердость, эти общие свойства камня, эти... генерал-басы природы, а затем, наряду с ними, свет» (1: 1, 188). Естественным дополнением архитектуры является искусство гидравлики, обыгрывающее текучесть материи. Более высокой ступени объективации Воли, растительной жизни, соответствует парковое искусство, а также ландшафтная живопись. «Еще более высокую ступень раскрывает живописное и скульптурное изображение животных» (1: 1, 188). Но главный предмет искусства — это человек. В его изображении художник должен удерживать баланс в репрезентации свойств видового и индивидуального характера. Лучше всего природу человека передает поэзия. Это многообразное искусство, но самую динамичную и адекватную картину человеческой природы, конечно, дает трагедия. Совершенным видом трагедии, по Шопенгауэру, следует признать тот, при котором страдания людей предстают не как результат случая или какой-то исключительной злобы отдельных индивидов, а как следствие неотвратимых законов, когда «ни одна сторона не оказывается исключительно неправой» (1: 1, 221).

Особое место в ряду искусств, по Шопенгауэру, занимает музыка. Если другие искусства преимущественно отображают отдельные идеи, то музыка есть «непосредственная объективация и отпечаток всей Воли, подобно самому миру, подобно идеям, множественное явление которых составляет мир отдельных вещей» (1: 1, 224).

Этическое учение. Еще более радикальное, чем в случае эстетического созерцания, преодоление мира индивидуации демонстрирует, по Шопенгауэру, моральное сознание. Главным и, по существу, единственным источником морали он считает сострадание. Сострадание есть такое состояние, при котором

человек принимает страдания другого как свои. Метафизически объяснить сострадание можно лишь при предположении глубинного единства всех людей в мировой Воле. В самом деле, принимая страдания другого как свои, я словно предполагаю, что на сущностном уровне не отличаюсь от другого, а совпадаю с ним. Осознание этого обстоятельства разрушает эгоизм, характерный для установки на реальность индивидуальных различий.

Шопенгауэр пытается показать, что сострадание является фундаментом двух основных добродетелей — справедливости и человеколюбия. Человеколюбие подталкивает субъекта к деятельному облегчению страданий других людей, а справедливость оказывается эквивалентной требованию не причинять им страданий, т. е. не наносить им вреда. Все остальные добродетели вытекают из этих двух.

На первый взгляд трактовка Шопенгауэром морального поведения и его высокая оценка добродетельной жизни плохо гармонируют с его рассуждениями о необходимости отрицания Воли к жизни. Ведь нравственный человек облегчает страдания других людей, т. е. стремится к тому, чтобы сделать их счастливыми, тем самым способствуя Воле к жизни, а вовсе не пресекая ее устремления. Шопенгауэр, однако, считает, что именно нравственный человек в полной мере может осознать глубину и неизбежность страданий разумных существ. Эгоист может как-то выстроить собственное благополучие и, забыв об ужасах жизни других, твердить об оптимизме. Для нравственного человека эта возможность полностью закрыта. Рано или поздно он должен встать на позицию философского пессимизма и осознать необходимость более решительных действий по освобождению себя и других из круговорота жизненных бедствий.

Суть этого радикального пути выражает аскетическая практика человека, т. е. его борьба с собственной индивидуальной волей через ограничение функционирования ее объективации, а именно тела и его органов. Чистейшим раскрытием Воли к жизни Шопенгауэр называет «сладострастие в акте совокупления» (1: 6, 152). Поэтому первым шагом на пути самоотрицания воли является целомудрие. Но хотя Воля к жизни фокусируется в гениталиях, ее объективацией является все тело. Поэтому борьба с этой волей должна состоять в систематическом подавлении телесных побуждений. Следующий шаг аскетизма после усмирения полового инстинкта — «добровольная и преднамеренная нищета» (1: 1, 325). В идеале же аскет должен уморить себя голодом. Уморение голодом — единственный вид самоубийства, который готов признать Шопенгауэр. Вопрос о правомерности самоубийства естественно возникает при рассмотрении его взглядов. На первый взгляд Шопенгауэр должен приветствовать и другие его разновидности. Ведь если тело коррелятивно индивидуальной воле, то простейший способ отрицания воли — немедленное прекращение существования тела. Но Шопенгауэр не разделяет такой позиции. «Классическое» самоубийство он называет «шедевром Майи», хитростью мировой Воли. Дело в том, что самоубийца отказывается не от воли к жизни, а только от самой жизни. Он любит жизнь, но что-то в ней не удается, и он решает свести с ней счеты. Подлинный же нигилист ненавидит жизнь и поэтому не спешит с ней расстаться. Это кажется парадоксом, но ситуацию может прояснить учение Шопенгауэра о посмертном существовании.

Тема посмертного существования всерьез занимала Шопенгауэра. Он решительно отрицал возможность сохранения после разрушения тела так назы-

ваемого «тождества личности», т. е. индивидуального Я со всеми его воспоминаниями. Категоричность объяснялась тем, что Шопенгауэр привязывал интеллектуальные качества личности к физиологическим процессам в мозге. Разрушение мозга при таком подходе означает полное уничтожение личности. С другой стороны, «умопостигаемый характер» каждого человека (его уникальная воля как вещь в себе) не подвержен тлению. Значит, он сохраняется после распада тела, и с внешней точки зрения все выглядит так, будто он какое-то время существует без интеллекта: воля к познанию, конечно, остается, но нереализованной. Однако со временем этот характер оказывается в новой интеллектуальной оболочке.

С эмпирической точки зрения новая личность предстает совершенно отличной от старой. Отчасти так оно и есть — это пример того, как время может быть принципом индивидуации. И все же связь этих личностей несомненна. Шопенгауэр, правда, отказывается говорить о метемпсихозе, т. е. «переходе целой так называемой души в другое тело», предпочитая именовать свою теорию «палингенезией», под которой он понимал «разложение и новообразование индивида, причем остается пребывающей лишь его воля, которая, принимая образ нового существа, получает новый интеллект» (1: 5, 214).

Теперь вопрос о самоубийстве действительно проясняется. Обычный самоубийца отрицает жизнь, но не Волю к жизни. Поэтому его умопостигаемый характер вскоре вновь проявляет себя. Аскет же методично давит Волю к жизни и выпадает из колеса перерождений.

Но что ждет человека после отрицания воли к жизни? Это, конечно, труднейший вопрос. Ясно лишь, что хотя на первый взгляд аскет ведет жизнь, полную страданий, и даже сознательно стремится к ним, она не исчерпывается страданиями, ибо «тот, в ком зародилось отрицание воли к жизни... проникнут внутренней радостью и истинно небесным покоем» (1: 1, 331). Можно поэтому предположить, что полное угасание воли к жизни зажжет новый, непостижимый свет в умопостигаемом характере человека. Состояние, возникающее после отрицания воли к жизни, можно было бы описать как «экстаз, восхищение, озарение, единение с Богом» (1: 1, 348). Впрочем, это уже не философские характеристики: «Оставаясь на точке зрения философии, мы должны здесь удовлетвориться отрицательным знанием» (1: 1, 348). Эта оговорка Шопенгауэра не случайна: «Я хотя и указал в заключение своей философии на область иллюминизма как на существующий факт, — писал он, — но остерегся хотя бы на один шаг приблизиться к ней... дошел лишь до тех пределов, до которых возможно дойти на объективном, рационалистическом пути» (1: 5, 10). Собственно же философский ответ на вопрос о состоянии воли после ее угасания состоит в том, что его надо мыслить как Ничто. Тем не менее именно философия показывает возможность трактовки этого Ничто не в абсолютном, а в относительном смысле, равно как и использования иллюминативного опыта для его характеристики. Ведь мир как вещь в себе не целиком тождествен Воле к жизни. Если бы это было так, ее отрицание давало бы чистое Ничто. На деле вещь в себе именуется Волей лишь по самому непосредственному ее проявлению. Так что у нее могут быть и другие свойства, и угасание воли к жизни может приводить к их обнаружению. Далее, философия указывает, что обнаружение этих свойств нельзя мыслить в субъект-объектных категориях. Если иллюминативный опыт возможен, то это такой опыт, в котором исчезает различие субъекта и объекта. Наконец, философия разъясняет, что самоотрицание индивидуальной воли как вещи в себе не

тождественно угасанию мировой Воли в целом. Ведь индивидуальная воля как вещь в себе — лишь один из дифференцированных актов этой Воли. Иными словами, святой приводит в нирвану себя, но не весь мир. Впрочем, в нирвану попадают не только святые. Этой участи Шопенгауэр удостоивает также и героев, т. е. людей, боровшихся за общее благо, но не снискавших людской благодарности.

Эта характеристика героев словно специально подогнана Шопенгауэром под себя — героем в обычном смысле он, похоже, не был, хотя нельзя забывать, что распространенное мнение о его скверном характере содержит в себе значительное искажение истины. Но если он и готов был признать себя героем, святым он себя точно не считал и вообще говорил, что философ не обязан быть святым. Его дело — открывать истину, а на следование ей может и не остаться сил.

Религия и теология. Рассуждения о святости, нирване, единении с Богом заставляют задуматься об отношении Шопенгауэра к религии. Свое понимание религии он суммировал тезисом о том, что она есть «народная метафизика» (1: 5, 252). Подобно Канту, Шопенгауэр считал, что у каждого человека есть потребность в метафизике, т. е. в уяснении глубинной сущности мира, сущности, лежащей за пределами физического существования. Более или менее адекватное удовлетворение этой потребности может дать философия. Но философия — трудная вещь, и она недоступна пониманию большинства. Поэтому ее заменяет некий суррогат. Это и есть религия. Суррогатность религии проявляется в том, что высшие истины подаются в ней в виде аллегорий. С одной стороны, это облегчает их усвоение. С другой — порождает некое внутреннее противоречие. Дело в том, что религии не могут прямо объявлять свои догматы аллегориями, так как это сразу подорвет доверие к ним. Поэтому они вынуждены настаивать на их буквальной истинности. Но это часто приводит к нелепостям. Таким образом, у религии оказывается «два лица: лицо истины и лицо обмана» (1: 5, 261). И Шопенгауэр предрекает время, когда свет просвещения позволит человечеству полностью отказаться от религий.

Но, заметно уступая философии в эвристическом отношении, религия в любом случае параллельна ей. Однако общепринятой философской системы не существует. Нет единообразия и среди религий. Как и в философии, здесь можно говорить о большей или меньшей степени приближения к истине. «Наилучшей» религией Шопенгауэр считает буддизм. Вместе с христианством и брахманизмом он относит его к пессимистическим религиям. Пессимистические религии смотрят на мирское существование как на зло и нацелены на отрицание мира. Им противостоят оптимистические религии, такие как иудаизм и его порождение — ислам. К ним примыкает и пантеистическое мировоззрение. Пантеизм, по Шопенгауэру, вообще абсурден, так как отождествление Бога с миром приводит к противоречию: мир ужасен, а Бог, как предполагается, мудр — как же он мог избрать для себя такую жалкую участь? Теизм, отделяющий мир от Бога, по крайней мере последователен. Происхождение теистических представлений достаточно очевидно. Люди испытывают страх перед явлениями природы и пытаются взять их под контроль. Само это стремление уже подразумевает наличие у человека разума, к некоторым особенностям функционирования которого сводится и вышеупомянутая метафизическая потребность, присущая всем людям. Люди наделяют неведомые силы природы антропоморфными качествами, чтобы вымалывать у богов или единого Бога различные милости. Для действительности таких представлений они

должны быть упорядочены и опираться на какой-либо авторитет. В свою очередь, религиозные учения могут цементировать государство. А вот влияние их на нравственность, считает Шопенгауэр, весьма сомнительно. Другое дело, что они могут приносить субъективное утешение людям.

Впрочем, теистические воззрения все равно неприемлемы. Политеизм вообще не является подлинной религией, не доходя до уразумения единой сущности мира, а монотеизм основан на концепции творения мира, причем творец мыслится по модели человеческого интеллекта, как разумное существо, индивид. Но сущность мира не индивидуализирована и не разумна, это слепая Воля. Кроме того, учение о творении выносит ее за пределы мира: «Теизм в собственном смысле вполне походит на утверждение, что при правильной геометрической конструкции центр шара оказывается вне его» (1: 6, 157). Креационизм теизма плохо согласуется и с учением о вечности умопостигаемых характеров людей — возникшее должно рано или поздно исчезнуть — а также несовместим с абсолютной свободой человеческого существа, предполагающей его полную автономию.

Воля к жизни как «в себе» мира не может быть названа Богом в теистическом смысле еще и потому, что предполагается, что такой Бог должен быть благ, а она порождает страдания. Нельзя именовать Богом (разве что фигурально) и успокоенную Волю, ибо «Бог был бы в данном случае тем, кто не хочет мира, между тем как в понятии «Бог» лежит мысль, что он хочет бытия мира» (1: 6, 151). Неудивительно, что при таком подходе лучшей религией для Шопенгауэра оказывается буддизм, религия без Бога, но с четким противопоставлением мира страданий, сансары, и состояния, свободного от порождающих страдания желаний, нирваны. Однако поскольку Шопенгауэру свойствен динамический подход к соотношению активной и успокоенной воли, т. е. поскольку он считал, что самоотрицание воли предполагает ее самоутверждение, что нирвана не изначально, а должна быть достигнута волей и условием ее достижения является порождение мира индивидуализации и страдания, то он все-таки мог привлекать квази-теологическую терминологию и, в частности, искать союза с христианством, близким ему своей идеей искупления. Он даже говорил, что его учение можно было бы назвать настоящей христианской философией, и делал попытки перевести главные тезисы своей доктрины на язык христианской догматики. Согласно его интерпретации, Воля к жизни — это Бог Отец, «решительное отрицание воли к жизни» — Святой Дух. Тождество Воли к жизни и ее отрицания являет Бог Сын, богочеловек Христос. Учитывая мнение Шопенгауэра об аллегоричности всех религиозных положений, приведенные формулы можно истолковать как утверждение о включенности человека в процесс возвращения мировой сущности к самой себе, в процесс квази-божественного самопознания. Очевидны аналогии этой философы Шопенгауэра с глубинными интуициями Шеллинга и Гегеля, у которого Абсолютный дух тоже нуждается для самопознания в человеке. Правда, Гегель считал, что это самопознание наиболее адекватным образом реализуется в мысли, Шопенгауэр же отводит эту роль действию. Еще одно отличие — место изначального принципа у Гегеля занимает Абсолютная идея, у Шопенгауэра — темная Воля. Однако оно, возможно, не столь важно, так как хотя эта Воля и темна, в ней просматриваются некие сверхразумные интенции, Провидение, ведущее ее к самоосвобождению.

Более существенное различие в подходах Шопенгауэра и Гегеля к религии вообще и христианству в частности состоит в том, что последний гораздо бе-

режнее относился к догматике и пытался оказать философскую поддержку рациональной части христианской теологии, в частности отбить опасные атаки Канта на доказательства бытия Бога. Шопенгауэр действовал иначе. Он полагал, что «нигде нет такой необходимости различать ядро и скорлупу, как в христианстве», добавляя, что «именно потому, что я люблю ядро, я иногда разбиваю скорлупу» (1: 6, 163). «Скорлупа» христианства — это прежде всего элементы иудаизма, оптимистической посюсторонней религии Ветхого Завета. Его объединение с Новым Заветом стало возможным только потому, что в Ветхом Завете все же есть элементы пессимизма, выраженные в истории грехопадения. Кроме эклектизма христианство имеет и другие недостатки. Оно преувеличивает значение конкретных исторических событий и игнорирует сущностное единство всех живых существ, поощряя жестокое обращение с животными, — это вызывает особое негодование у Шопенгауэра.

Что же касается рациональной (или «естественной») теологии, то ее, по Шопенгауэру, попросту не существует. Ведь ее фундаментом должны быть доказательства существования Бога, но все они несостоятельны. Онтологический аргумент, заключающий от идеи всесовершенного существа к его существованию, это просто софизм, космологическое доказательство, восходящее от мира как действия к Богу как первопричине, ошибочно, так как закон причинности применим только внутри мира, а физико-теологическое, которое отталкивается от целесообразности мирового устройства и выводит из этого представление о разумном Архитекторе мироздания, недостаточно, так как целесообразность может быть объяснена и без привлечения понятия разумного существа, — из единства мировой Воли. Сопоставив эти рассуждения с другими тезисами Шопенгауэра, можно, впрочем, заметить, что трансформированное физико-теологическое доказательство все же должно было играть важную роль в его системе. Целесообразность природы, заявляет он, объясняется единством Воли к жизни. Но откуда известно об этом единстве? Ведь сам Шопенгауэр говорил, что не знает, как глубоко уходят в вещь в себе «корни индивидуации». И доводом в пользу наличия высшего единства уникальных волевых актов могло бы стать именно указание на целесообразность мира, делающую вероятным предположение о существовании в нем некоего координирующего центра.

В общем, отношение Шопенгауэра к религии и теологии нельзя назвать однозначным. Одно несомненно: его философия эмансипирована от религии. Своими предшественниками в этом плане Шопенгауэр считал Бруно и Спинозу. Но лишь у него подобная установка предстала во всей ее чистоте. В его философии нет ни зависимости от религии, ни бунта против нее. И даже если он обращается за поддержкой к религиям, союз с ними всегда оказывается свободным. Шопенгауэр показал, сколь яркой может быть философия, не скованная религиозными догмами. В этом громадное значение его системы, хотя ее влияние, конечно, этим не ограничивалось.

Уже при жизни у Шопенгауэра появились верные последователи, которых он в шутку называл «евангелистами» и «апостолами». После смерти учителя Ю. Фрауэнштедт выпустил в свет собрание его сочинений и опубликовал фрагменты рукописного наследия Шопенгауэра. И хотя эти издания были весьма несовершенными с научной точки зрения, новые тексты еще больше подогрели интерес к идеям Шопенгауэра. Среди широкой публики успехом пользовались (и пользуются поныне) «Афоризмы житейской мудрости» и «Метафизика половой любви» (глава второго тома «Мира как воли и представления»). Про-

фессиональных же философов привлекали базовые принципы системы Шопенгауэра. Многие, правда, считали, что они нуждаются в модификации. К примеру Э. Гартман, автор «Философии бессознательного», полагал, что первоначало сущего должно быть и Волей, и Идеей вместе. Коррекции подверглась у него и концепция отрицания Воли — оно может быть действенным лишь при коллективном самоубийстве прозревшего человечества.

Совершенно другие выводы из теорий Шопенгауэра сделал Ф. Ницше. Подобно тому, как Фейербах перевернул философию Гегеля, Ницше радикально переосмыслил учение Шопенгауэра о Воле к жизни. Отказавшись от трансцендентных аспектов этого учения, Ницше пришел к выводу о безальтернативности подобной Воли, а значит, и о необходимости ее возвышения, а не иллюзорного отрицания.

Учитывая влияние на Ницше, Шопенгауэр может по праву считаться предшественником «философии жизни», важного направления европейской мысли конца XIX в. Не менее оправданными выглядят и попытки усмотреть в его системе элементы «индуктивной метафизики», представленной в XIX в. такими именами, как Г. Т. Фехнер, В. Вундт и др. В прошлом столетии влияние Шопенгауэра испытали, к примеру, Шелер, Витгенштейн и Хоркхаймер, хотя оно и не было значительным. Зато XX в. стал временем расцвета историко-философских штудий, посвященных этому мыслителю. Многие отечественные и западные авторы писали о глубинных противоречиях метафизики Шопенгауэра — это стало своеобразной нормой с времен К. Фишера. Правильно хорошего тона является и проведение параллелей между идеями Шопенгауэра и Гегеля (а также Фихте и Шеллинга) в контексте утверждений о том, что, несмотря на все различия в акцентах, их системы обнаруживают несомненное «семейное сходство». Между тем различия в акцентах имеют порой решающее значение в истории философии. Философия всегда несет не только логическое, но и эмоциональное содержание. И ощущение экзистенциальной трагичности Шопенгауэра остается, несмотря на все оговорки. Сближение его философии с гегелевской не проходит еще и потому, что Шопенгауэр озабочен прежде всего проблемой человека и философствует «от первого лица», а Гегеля гораздо больше интересует Абсолют, от имени которого он словно бы и повествует. Гегелю было не занимать эпистемологического оптимизма, и для него не существовало тем, непосильных для спекулятивного разума. Шопенгауэр же всегда помнил о границах познания. Многие «вечные вопросы» он намеренно оставлял без ответа. Это отчасти объясняет ощущение недосказанности или противоречивости, возникающее при ознакомлении с его системой. Но ведь проще на словах снять противоречия, чем удержаться от этого соблазна. Философия Шопенгауэра не создает идеального мира абстракций, а бросает читателя в реальный мир с его реальными проблемами.

Литература

1. Шопенгауэр А. Сочинения: В 6 т. М., 1999 — 2001.
2. Schopenhauer A. Sämtliche Werke. Hrsg. v. P. Deussen u. a. Bd. 1 — 16. München, 1911 — 1942.
3. Schopenhauer A. Sämtliche Werke. Bd. 1 — 7. Hrsg. v. A. Hübscher. 4 Aufl. Mannheim, 1988.

4. *Schopenhauer A.* Der handschriftliche Nachlass. Hrsg. v. A. Hübscher. Bd. 1 – 5. Frankfurt a. M., 1966 – 1975.
5. *Гардинер П.* Артур Шопенгауэр. Философ германского эллинизма. М., 2003.
6. *Гулыга А.В., Андреева И.С.* Шопенгауэр. М., 2003.
7. *Гусейнов А.А., Скрипник А.* Пессимистический гуманизм Артура Шопенгауэра // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 5 – 18.
8. *Коплстон Ф.Ч.* От Фихте до Ницше. М., 2004. С. 300 – 333.
9. *Фишер К.* Артур Шопенгауэр. СПб., 1999.
10. *Фолькельт И.* Артур Шопенгауэр, его личность и учение. СПб., 1902.
11. *Чанышев А.А.* Учение Шопенгауэра о мире, человеке и основе морали // Шопенгауэр А. Сочинения: В 6 т. М., 1999 – 2001. Т. 1. С. 452 – 468.
12. *Janaway C.* Self and World in Schopenhauer's Philosophy. Oxford, 1989.
13. *Hübscher A.* Denker gegen der Strom: Arthur Schopenhauer gestern, heute, morgen. Bonn, 1973.
14. *Malter A.* Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. Stuttgart, 1991.
15. *Safranski R.* Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie. München, 1987.

Людвиг Андреас Фейербах родился в 1804 г. в баварском городе Ландсгуте в семье известного криминалиста, учился теологии в Гейдельбергском университете, затем философии в Берлинском университете, где в течение четырех лет слушал лекции Гегеля. Именно Гегелю он посвятил в 1828 г. свою диссертацию «О едином, универсальном и бесконечном разуме». Тогда же он начинает свою преподавательскую карьеру в Эрлангенском университете. Но после раскрытия его авторства вышедшей в 1830 г. анонимно чрезвычайно смелой работы «Мысли о смерти и бессмертии» Фейербаха увольняют из университета. Тогда он сосредоточивается на историко-философских исследованиях: «История новой философии от Бэкона до Спинозы» (1833), «О Лейбнице» (1837), «О Пьере Бейле» (1838), рецензии на гегелевскую «Историю философии» и «Философию права» Шталя. В это время выходят его философские афоризмы «Писатель и человек» (1834). Переселившись в 1837 г. на 25 лет в небольшую деревню Брукберг в Тюрингии, Фейербах принимает активное участие в издании младогегельянского «Hallische Jahrbucher». Считается, что в 1839 г. в произведении «К критике философии Гегеля» он переходит на материалистические позиции: «Темой всех моих позднейших сочинений является человек как субъект мышления, тогда как прежде мышление само было для меня субъектом и рассматривалось мною как нечто самодовлеющее» (1: 2, 881). Но это был своеобразный, как сам Фейербах его назовет, антропологический материализм, основывающийся прежде всего на критике христианства. Целый ряд работ этого периода — «О философии и христианстве» (1839), «Предварительные тезисы к реформе философии» (1842) были запрещены. Изданная в 1841 г. «Сущность христианства» оказала сильнейшее воздействие на умы современников, в том числе русскую общественность (в разное время о Фейербахе писали Н. Станкевич, А. Герцен, Н. Чернышевский, Н. Добролюбов, Г. Плеханов, В. Ленин), и сразу сделала Фейербаха знаменитым. Более подробно свой проект философии Фейербах изложил в работах «Основные положения философии будущего» (1843) и «Сущность религии» (1845). С «Лекциями о сущности религии» Фейербах с большим успехом выступал перед студентами Гейдельбергского университета в течение трех месяцев с декабря 1848 г. по март 1849 г., но не в здании университета, а в ратуше, и продолжить преподавание ему так и не разрешили. Более поздние работы — «Теогония» (1857), «О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли» (1866), «Эвдемонизм» (1869) — уже такой популярности не имели. В последние годы, когда фабрика

его жены разорилась, Фейербах вынужден переехать с семьей в Рахенберг под Нюрнбергом, он вступает в социал-демократическую партию, штудировать работы Маркса. Фейербах умер в 1872 г., и на его похоронах в Нюрнберге были тысячи рабочих.

С первых своих работ Фейербаху удалось предвосхитить философскую проблематику XX в. с ее так называемым субъективистским вниманием к человеческой природе, к идее общечеловеческого родового культурного бессмертия. Объяснения этого внимания формируются у Фейербаха постепенно — с развитием критики гегелевской философии, под влиянием которой он сначала пишет о божественной бесконечности как «жизненной первопричине человека». Как он сам говорит о своей философской эволюции, «моей первой мыслью был Бог, второй — разум, третьей, и последней, — человек: субъект божества — разум, а субъект разума — человек» (1: 1, 165). Фейербах становится одним из первых немецких философов XIX в., не только усомнившихся в основательности универсальной философской системы Гегеля, но — и это самое интересное в философии Фейербаха — попытавшихся предложить принципиально новый предмет и метод философии: «новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку» (1: 1, 202). Таким образом, сохраняется претензия всей философии Нового времени на научность, и эта задача решается выбором такого предмета, который был бы одновременно универсальным и конкретным, — человека. Это во многом определило некоторые неточности в рассуждениях одного из первопроходцев послегегелевской эпохи. В основание нового проекта философии Фейербах положил антропологический принцип.

Антропологический принцип должен снять, по мысли Фейербаха, те внутренние проблемы, которые возникли в гегелевской философии, «пагубным образом» соединившей требование научности и рациональности и религию. Дебаты о личности Бога и бессмертии души — дебаты об ортодоксальности гегелевской философии, которые привели к расколу гегельянства, — это самое очевидное противоречие. Его причина глубже — в самом гегелевском панлогизме: «Не было бы природы, никогда логика, эта непорочная дева, не произвела бы ее из себя» (1: 1, 243). Универсальная философия Гегеля не способна объяснить естественных единичных вещей. Фейербах напоминает нам, что Гегель считал природу царством случайностей, непригодным для чистого выражения понятия. Абстракция понятия лишает науку того единственного предмета, который достоин, по мысли Фейербаха, исследования, — живой природы. Природа — это все конкретное, единичное, чувственно воспринимаемое качество. Именно поэтому главным инструментом бесконечного познания являются чувства: «Я мыслю при помощи чувств...» (1: 2, 17). Именно человеческие чувства, главное из которых — зрение, дают представление о качественном многообразии мира. Бытие без качества — это химера: «только определенное, отличное, индивидуальное существо есть существо действительное» (1: 2, 635). Природа многообразна, и познать ее люди могут, цитируя Гете, лишь «в совокупности» — силами многих поколений: «Истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология; истина — только антропология» (1: 1, 224). Фейербах своеобразно противопоставляет теории, которая не может объяснить всего, представление о практике как общеродовом человеческом опыте, связанном с включенностью каждого

индивидуума в общую для всех закономерную естественную природную среду. Так он понимает объективность научной истины: «Если я мыслю согласно мерилу рода, значит, я мыслю так, как может мыслить человек вообще и, стало быть, должен мыслить каждый в отдельности, если он хочет мыслить нормально, закономерно и, следовательно, истинно. Истинно то, что соответствует сущности рода; ложно то, что ему противоречит. Другого закона для истины не существует» (1: 2, 192).

При этом Фейербах делает акцент на объективности предмета знания: «Мое ощущение субъективно, но его основа или причина объективна» (1: 1, 572). Чувства дают раздельно все явления, разум затем все приводит в порядок на основании объективно существующих связей и отношений, которые показываются ощущениями: «только то мышление реально, объективно, которое определяется и исправляется чувственным созерцанием; только в таком случае мышление есть мышление объективной истины» (1: 1, 196). Чтобы соответствовать универсальной задаче, следует избавиться от кантовского априоризма и поставить философию Гегеля на ноги: не природа должна рассматриваться как инобытие духа, а дух должен рассматриваться как инобытие природы.

Именно с этой номиналистической материалистической позиции разворачивается критика существующих религий, и прежде всего христианства. Младогегельянцы Д. Штраус и Б. Бауэр рассуждали о происхождении евангельских мифов, разделяя в конечном счете позиции гегелевского абсолютного идеализма, предлагая своеобразную пантеистическую его трактовку. Фейербах же считает: «Кто не отказывается от философии Гегеля, тот не отказывается и от теологии. Учение Гегеля, что природа, реальность положена идеей, есть лишь рациональное выражение теологического учения, что природа сотворена Богом, что материальное существо создано нематериальным, то есть абстрактным существом» (1: 1, 128). Тожество абсолютного идеализма Гегеля и религии — в противопоставлении мышления конкретному единичному бытию, чувственной вещи. Но если теология представляет абстрактное существо как личность Христа, то идеализм и гегелевская философия как самая развитая форма идеализма абсолютизирует само мышление, разум. Заслуга идеализма, по мнению Фейербаха, заключается в том, что речь идет в конечном счете о человеческом мышлении, о человеческом Я, которое становится надмировой сущностью. И в какой-то степени идеализм, с точки зрения Фейербаха, утверждает достоинство человеческой личности.

Но для того чтобы достичь естественного понимания человека, следует прежде всего устранить психофизический дуализм в понимании человеческой природы и ввести действительное отношение: «бытие — субъект, мышление — предикат» (1: 1, 128). Объективное пространственно-временное существование человека управляется естественными законами. Человеческое общество оказывается также частью природы, существующим по тем же законам. Поэтому человеческое существо понимается не абсолютно, а в его необходимой связи с другими такими же существами — «бытие предшествует мышлению... в мышлении я осознаю лишь только то, чем я уже являюсь без мышления: не существом, которое якобы ни на чем не основано, а существом, основывающимся на другом существе» (1: 1, 566 — 567). Здесь следует обратить внимание на этический контекст философской антропологии Фейербаха — мы увидим, как это будет реализовано в позитивной, этической части его проекта.

Причинность, необходимость и закономерность не результат внесения их в природу человеческим рассудком, наоборот, законы действительности оказываются законами мышления. Эти законы, по мнению Фейербаха, действуют с неизменностью. Это заставило многих исследователей, прежде всего К. Маркса, критиковать Фейербаха за метафизичность и созерцательность его материализма. В знаменитом одиннадцатом тезисе о Фейербахе Маркс указывает на то, что задача философа состоит не только в том, чтобы объяснить мир, а в том, чтобы его преобразовать. А в работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» Ф. Энгельс рассматривает философию Фейербаха как продолжение классической метафизической традиции и критикует его антропологический метод исследования религии. С точки зрения марксистов, человек у Фейербаха не историчен, социальность растворена в природе и подчинена законам природы, практика понимается в рамках стереотипов «родового знания», критика религии абстрактна и предполагает создание новой религии.

Фейербах сам считал главным предметом своих исследований религию. Он специально отмечает, что нет особого религиозного чувства, с которым человек появляется на свет. Фейербах рассматривает религию антропологически — как попытку человека познать свою природу. Он отмечает, что его «метод — ...посредством человека свести все сверхъестественное к природе и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку, но неизменно лишь опираясь на наглядные, исторические, эмпирические факты и примеры» (1: 1, 265 — 267). В этом смысле Фейербах и пишет о религии будущего как истинной религии естественного человека.

Человек, как было сказано, «основывается на другом существе», то есть человек зависим в самом широком смысле этого слова — от других людей, от природных стихий. Все человеческие эмоции связаны с этой зависимостью. Его эгоизм и стремление к счастью — то, что объясняет поведение человека, — тоже связаны с чувством зависимости. Религия, эксплуатируя образ родовой зависимости человека от сверхъестественных сил, становится необходимой, спасительной. Парадоксальным образом, по мысли Фейербаха, человек, стремясь отвлечься от невзгод реального мира, стремясь осуществить свое желание счастья, обращается к Богу, который есть не что иное, как иное определение самого человека, его чаяний и надежд. В этом смысле Фейербах пишет, что «человек есть начало, человек есть середина, человек есть конец религии» (1: 2, 219). Обращаясь к Богу, человек обращается к самому себе, к своим идеям, к результату работы своей собственной человеческой фантазии.

Для Фейербаха религия исторична, она появляется не случайно, а связана с интересом человека к собственной природе, поэтому существуют различные формы религиозных верований. Причина этих различий — в условиях жизни людей. Благодаря силе воображения человек превращает свою природу в религиозную идею. «Естественная» религия, язычество, это религия человека, слитого с природой, полностью зависящего от нее, и в ней обожествляются конкретные природные условия, в которых живут те или иные люди. Возникновение культа различных животных тоже объясняется зависимостью первобытных скотоводов или охотников от того или иного вида животного. По мысли Фейербаха, религия изображает не само явление природы или животное, а то, как его видит человеческая фантазия, — это очеловеченные образы, связанные с конкретными желаниями и потребностями.

Общество привносит в жизнь человека новые виды зависимости — от закона, от власти, от общественного мнения, от морали. Власть все больше концентрируется, с точки зрения Фейербаха, как на земле, так и в религиозном сознании человека, где появляется единый и всемогущий христианский Бог. Христианство поэтому оказывается самой могущественной и самой угнетающей человека религией. И только просвещение может освободить человека от религиозных идей и показать, что достижение желаний не зависит от потусторонних сил.

Поэтому он пишет о будущей закономерной смене существующих религиозных верований новой естественной религией свободного человека, которая даст конкретное определение природы человека. Эту религию он называет философией будущего, или эвдемонизмом, — учением о счастье. Стремление к счастью лежит в основании всех поступков человека — человек эгоистично пытается получить то, что он считает для себя благом, и избежать того, что он считает для себя несчастьем. Критерием отличия первого от второго является ощущение. На ощущении, таким образом, строится «здоровая, простая, прямодушная и честная мораль, мораль человеческая». Фейербах считает, что эгоизм — это философский принцип, предполагающий гармонию интересов. Для Фейербаха здоровый эгоизм обязательно включает в себя сопричастность другому, соучастие и сочувствие ему. Настоящая мораль исходит из потребности во всеобщем счастье. По мысли Фейербаха, всеобщая любовь — важнейшая составляющая человеческой природы. Поэтому еще одно название этого проекта — философия любви, философия Я и Ты. Предвосхищая философию Другого XX в., Фейербах отмечает, что человек существует только в силу того, что у него есть какое-то отношение к другому человеку, он является тем, кто как-то проявляет себя по отношению к другому. Робинзон не только не может быть счастлив на необитаемом острове в одиночестве, он существует там только благодаря Пятнице: «Я и Ты, субъект и объект, отличные и все же неразрывно связанные — вот истинный принцип мышления и жизни, философии и физиологии» (1: 1, 575). Бескорыстная любовь к другому оказывается, таким образом, необходимым, с точки зрения принципа эгоизма, элементом счастья. Без нее человек не может реализовать себя как человек. Правда, Фейербах писал, что это становится очевидным далеко не сразу, и поэтому требуется большая просветительская работа, чтобы человек открыл в себе это свое определение. Тем не менее конфликты и борьбу он считал скорее отклонением от человеческой природы, следствием человеческого невежества, точно так же, как и религиозные суеверия.

Литература

1. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1955.
2. Feuerbach L. Sämtliche Werke. Bd. 1 — 10. Stuttgart, 1903 — 1911.
3. Быховский Б. Э. Людвиг Фейербах. М., 1967.
4. Элез Й. Проблемы бытия и мышления в философии Л. Фейербаха. М., 1974.
5. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21.
6. Nüdling G. Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. Paderborn, 1936.
7. Schilling W. Feuerbach und die Religion. München, 1957.

Серен Кьеркегор родился в Копенгагене в 1813 г. в семье богатого торговца шерстью. В возрасте 17 лет, в 1830 г., в соответствии с пожеланиями отца Кьеркегор начинает свое обучение на теологическом факультете Копенгагенского университета. Физически намного слабее своих сверстников, Кьеркегор выделялся на их фоне своими незаурядными интеллектуальными способностями. В 1840 г. он выдерживает экзамен по теологии, а в 1841 г. с успехом защищает магистерскую диссертацию «О понятии иронии с постоянной оглядкой на Сократа». Ирония и юмор, как две основные формы комического, играют далеко не случайную роль в учении Кьеркегора. К этим понятиям Кьеркегор возвращается и в последующих своих сочинениях.

В 1841 г. он отправляется в свою первую поездку в Берлин, где посещает лекции Фридриха Шеллинга. Будучи открытым оппонентом Гегеля, Шеллинг критиковал последнего за недостаточное внимание к конкретному, за сведение всего к бесконечной цепочке переходящих друг в друга понятий. Критика Гегеля, к которому до этого времени Кьеркегор относился с большим почтением, была воспринята им очень живо и, несомненно, оказала влияние на эволюцию его философского мировоззрения, однако философию самого Шеллинга он воспринял без восторга и в целом скептически.

Свою карьеру писателя Кьеркегор начинает как публицист, однако уже в 1843 г. он публикует сразу четыре самостоятельных произведения, двумя из которых — двухтомным трудом «Или-Или» (под псевдонимом Виктор Эремита) и книгой «Страх и трепет» (под псевдонимом Йоханнес де Силенцио) — были заложены основы экзистенциальной философии. Не менее плодотворным оказался и 1844 г., когда вышли в свет «Философские крохи» (под псевдонимом Йоханнес Климакус) и «Понятие страха» (под псевдонимом Вигилий Хауфниенсий). Насыщенное философскими идеями «Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам"» выходит уже в 1846 г. Наконец, необходимо упомянуть книгу «Болезнь к смерти», опубликованную в 1852 г. под именем Анти-Климакус.

Значительная часть трудов Кьеркегора, таким образом, была опубликована под псевдонимами, и поскольку ни для кого не было секретом, кто именно под ними скрывается, основной причиной подобной «таинственности» следует считать методологическую позицию философа, которую сам Кьеркегор называл «косвенным изложением». В то же время, ряд произведений, прежде всего на специальную религиозную тематику, Кьеркегор публикует под собственным именем, к примеру «Поучительные беседы различного толка» (1847) или «Христианские беседы» (1848). Однако для понимания особого стиля и метода философствования Кьеркегора особый интерес представляют три статьи, подписанные его настоящим именем. При жизни Кьеркегора бы-

ла опубликована только одна, самая небольшая по объему — «Об авторстве моих работ» (1851). Две другие — «Единственный»: две «заметки» относительно авторства моих работ» и «Точка зрения на авторство моих работ» — были опубликованы посмертно в 1859 г. Ни одна из перечисленных работ, к сожалению, до сих пор не переведена на русский язык.

Серен Кьеркегор скончался в 1855 г. в возрасте 42 лет. Труды Кьеркегора оказали значительное влияние не только на философию, но и на европейскую культуру в целом. Его идеями вдохновлялись М. Хайдеггер и К. Ясперс, М. Унамуно и К. Барт. Среди представителей русской философии следует назвать Н. А. Бердяева и Л. Шестова. Его художественный талант и тонкое чутье психолога высоко ценили Г. Ибсен и А. П. Чехов.

Отношение к гегелевской философии и рационализму. В молодости Кьеркегор был страстным поклонником Гегеля. Следы юношеского восхищения маститым немецким профессором еще можно заметить в магистерской диссертации «О понятии иронии», хотя уже здесь набирает силу полемический тон. В дальнейшем расхождения становятся непримиримыми, а полемика перестает скрашиваться формулами вежливости, отдающими дань великому немецкому философу. Неприятие Кьеркегором гегелевской философии можно свести к двум основным моментам — неприятию абсолютного идеализма, включая диалектический метод, при помощи которого происходит разворачивание понятий, и неприятию философского истолкования религии.

Что касается абсолютного идеализма, то Кьеркегор отстаивает первичность и полноту существования, которое подвергается неизбежному искажению со стороны абстрактного мышления в понятиях. Диалектическому моменту снятия Кьеркегор противопоставляет доведенное до крайности противоречие, освободить от которого человека способна лишь вера, но никак не философия. Поскольку поиски человеком самого себя означают поиски им утерянной связи с Богом, философия с самого начала оказывается неотделимой от религии и ей подчиненной. У Гегеля философия и религия тождественны по своему содержанию и различаются только по форме. Бог оказывается познаваемым, что ничуть не смущает Гегеля, и совершенно неприемлемо для Кьеркегора. Сокровенно-личная религиозность, конфликт общего и частного означают для Гегеля неразвитые формы сознания, а у Кьеркегора они становятся центральными вопросами, предметом анализа подлинной философии. Осуждаемая Гегелем «немудрствующая чистая религиозность», носителем которой является человеческая индивидуальность, становится для Кьеркегора искомой целью. В этом смысле философия для Кьеркегора только вторична: теоретическая философия недостаточна и чаще всего ошибочна, а подлинная философия — осуществленная Кьеркегором попытка совместить концептуальное изложение с литературным текстом — способна лишь сориентировать человека, помочь ему вступить на путь подлинного самопознания, путь веры.

Вторым по значению европейским философом, с которым Кьеркегор ведет непрекращающийся спор, является Сократ. В своем дневнике за 1854 г. Кьеркегор запишет: «Вне христианства Сократ единственный в своем роде». Именно так, как к величайшему из людей во всем дохристианском мире, и относился Кьеркегор к Сократу. А потому шла ли речь об иронии или о сократовском понимании греха как неведения, Кьеркегор не столько упрекает, сколько оправдывает Сократа, который в своем бескомпромиссном служении истине сумел достичь тех границ, за которыми начинается христианская вера.

Необходимо, наконец, сказать несколько слов об отношении Кьеркегора к Декарту, и прежде всего к его знаменитой формуле *cogito ergo sum*. С XVII в., с философии Декарта начинается новая эпоха в европейской философии — эпоха субъективности. Во времена Кьеркегора вместе с кризисом рациональности эта эпоха подходит к концу, а Кьеркегор становится первым, кто открыто отказывается от понятия субъекта. На место субъекта приходит экзистенция. С точки зрения Кьеркегора, в выводе *cogito ergo sum* постулируется тождество мышления и бытия, однако это тождество никак не обосновывается и оказывается пустой тавтологией: мышление и есть единственный способ существования чистого субъекта. Если же под Я в *cogito* мы будем подразумевать единичного индивида, то и тогда ценность высказывания будет весьма сомнительной, поскольку мышление неотделимо от существования, а значит, ничего нового в заключение нам не сообщается.

Основные положения и понятия философии Кьеркегора. Понятие «человек». Человек, согласно Кьеркегору, — это прежде всего человек существующий, экзистенция, соединяющая в себе вечное и временное, бесконечность и конечность. В «Заключительном ненаучном послесловии к “Философским крохам”» Кьеркегор поясняет, что «человек как он есть в действительности, соединяющий в себе бесконечность и конечность, обладает своей действительностью именно постольку, поскольку бесконечным интересом к существованию удерживает в себе и то и другое».

В самом начале первой главы «Болезни к смерти» приведенное определение дополняется новым конструктивным решением, напоминающим фихтеанский анализ сознания. Человек по-прежнему понимается как «синтез бесконечного и конечного, временного и вечного, свободы и необходимости», но теперь на первый план выдвигается отношение между противоположностями. Человеческое Я имеет тогда, когда указанное отношение относится к самому себе. Этико-религиозная направленность такого понимания Я становится очевидной, когда Кьеркегором выдвигается следующий постулат: совокупность отношений, из которых состоит человеческая самость, не является самостоятельной. Самополаганию отношения — акту самосознания, когда «отношение относится к самому себе» — предшествует сила, которая его полагает. В итоге мы имеем в наличии три отношения — (1) отношение между противоположностями, (2) отношение к этому отношению, или человеческое Я, и (3) отношение к иному, или Богу.

Экзистенциал «отчаянья». Определение «веры» через понятие «греха». Главной темой книги «Болезнь к смерти» является, конечно, не самопознание как таковое, а этическое самопознание, приводящее человека к Богу. «Смертельной болезнью» и одновременно отправной точкой для самосознания оказывается отчаянье. Как отмечал Л. Шестов, началом философии для Кьеркегора является не удивление, как учили греки, а отчаянье. Отчаянье представляет собой внутреннее несоответствие в синтезе, когда отношение относится к самому себе. Рассуждения Кьеркегора о неизбежности отчаянья можно было бы сопоставить с учением Шопенгауэра о страдании: как наша жизнь, хотим того или нет, пронизана страданием, так же каждый из нас несет в себе зерно отчаянья. Из структуры человеческого Я Кьеркегор выводит два вида настоящего отчаянья: желание избавиться от своего Я и страстное желание быть самим собой. Неподлинным или неистинным отчаяньем Кьеркегор называет такое отчаянье, когда человек не сознает своего Я. Именно поэтому Кьеркегор замечает, что «отчаяться в чем-то — это еще не настоящее отчая-

ние». Действительный предмет любого отчаянья — собственное Я человека. Итак, универсальность отчаянья не означает его однородность, напротив, отчаянье может избирать самые различные пути, обобщая которые мы получаем три формы, или вида, отчаянья: (1) отчаянье, когда человек не знает своего Я (неистинное отчаянье); (2) отчаянье, когда не желают быть собою; (3) отчаянье, когда желают быть собою.

Кьеркегор требует от отчаявшегося идти до конца: осознавая свой грех, необходимо продолжать желать оставаться собой, и тогда мы обретем веру и в этой вере преодолеем свое отчаяние. Состояние, когда отчаянье полностью отступает, Кьеркегор описывает следующим образом: «в отношении к самому себе, желая быть собою, Я погружается посредством собственной ясной прозрачности в ту силу, которая его полагает» (1: 350). В этой формуле мы находим кьеркегоровское понимание веры. Иное определение веры — через парадокс и абсурд — содержится в произведении «Страх и трепет», о котором речь пойдет чуть позже. Что касается понятия «греха», то Кьеркегор понимает под грехом «отчаяние перед Богом». Идея позитивности, изначально присутствующая в понятии греха, подытоживает концептуальные рассуждения Кьеркегора: «Грех подразумевает Я, поднятое к бесконечной мощи идеей Бога, а стало быть, подразумевает также максимальное осознание греха как действия. Именно это выражено в тезисе, что грех — это нечто положительное; его позитивность состоит как раз в том, чтобы быть перед Богом» (1: 350).

Как мы видели, не всякое отчаянье приводит к вере. Спасение, обретение веры означает одновременно обретение самого себя. Тернистый путь к вере, однако, Кьеркегор описывает не только посредством экзистенциала отчаянья. Другим известным учением датского философа является учение о трех стадиях жизни, которое он наиболее полным образом излагает в «Или-Или», своем первом крупном — книга была опубликована в двух томах общим объемом около 800 страниц — и первом опубликованном под псевдонимом произведении, вышедшем в свет в 1843 г., то есть на десятилетие раньше, чем повествующее об отчаянье «Болезнь к смерти». Если быть точным, в «Или-Или» подробно освещены только две стадии — эстетическая и этическая, а описание религиозной стадии содержится в книгах «Страх и трепет» (1843) и «Стадии жизненного пути» (1845).

Эстетическая стадия. На первой эстетической стадии человек находится в поиске удовольствия и наслаждения, не важно телесного или интеллектуального. Всегда неудовлетворенное желание постоянно меняет свой объект. Больше всего этой стадии соответствует тип романтика-индивидуалиста, а также Дон Жуан, находящийся в вечном поиске новых ощущений. Нерон, как ни странно, также приводится в пример Кьеркегором, поскольку и его основной мотив — жажда наслаждений. Эстетическое существование в действительности может принимать самые разнообразные формы, однако три характеристики остаются неизменными. Первая — это наслаждение. Вторая — это непосредственность, когда над своим душевным развитием, безразлично достигает ли оно каких-либо высот или граничит со скудоумием, человек не трудился, а лишь пользуется уже имеющимся как даром. Наконец, третья — это этическая индифферентность, т. е. безразличие к этической стороне происходящего.

Этическая стадия и понятие «выбора». Вторую этическую стадию человеческого существования Кьеркегор связывает с выбором. Ее героями являются Агасфер и Сократ. Именно понятием выбора оправдывается жесткая по-

становка проблемы в названии книги — «Или-Или». Кьеркегор обращает внимание читателя на то, что речь идет не о простом выборе, когда предлагаемые варианты фактически эквивалентны, а об «абсолютном выборе». Если в человеке находит свой выход подлинная свобода воли, то «выбрать» человек способен только одно — самого себя как свободу, свое собственное Я, которое является центром этической жизни.

Религиозная стадия. «Телеологическое устранение этического» и определение «веры» через понятие «абсурда». Итак, в работе «Или-Или» раскрывается, прежде всего, дилемма между эстетическим и этическим началом в человеке. «Страх и трепет» раскрывает суть религиозной стадии и заменяет «либо-либо» на «ни-ни»: чтобы вступить на путь веры человек должен отказаться не только от эстетических приоритетов, но и от этики со всеми ее максимами и универсальными постулатами. Вера стоит выше этики. Этику Кьеркегор определяет как «всеобщее», т. е. признает ее общечеловеческий и универсальный характер. И все же Кьеркегор отстаивает возможность «телеологического устранения этического»: более высокий *τέλος* — вера — устраняет этическое, не разрушает, а именно устраняет, сохраняя в высшем.

Центральным понятием для третьей религиозной стадии является вера. Вера в Бога — высшее, на что способен человек. Величайшее зло — безбожие. Но вера, согласно Кьеркегору, начинается там, где прекращается мышление, и если понимание, как производное мышления, отражает отношение человека к человеку, то вера выражает собой отношение человека к божественному. Таким образом, вера иррациональна, однако Кьеркегор находит понятия, помогающие приблизиться к ее сути. Речь идет о парадоксе и абсурде. Вера является «самым великим и самым трудным из всего возможного», поскольку для ее достижения требуется «заглянуть в глаза невозможности». Что же именно можно назвать невозможным, парадоксальным, абсурдным? Кьеркегор определяет веру как парадокс, согласно которому «единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего» (1: 54).

Вера Авраама и тема молчания в философии Кьеркегора. Одной из важных для Кьеркегора тем является тема молчания, которая заслуживает внимания, поскольку является неотъемлемой частью учения, т. е. обоснована концептуально. Авраам молчит не потому, что боится нарушить покой своих близких, Исаака и Сарры, трагическим известием, и не потому, что желает, как это обычно происходит с трагическим героем, скрыть одному ему ведомую тайну, а потому что не может говорить или, иными словами, потому что ему нечего сказать. «Единичный индивид» молчит, поскольку у него отсутствует связь со всеобщим, поскольку его никто и никогда не поймет. Из этой «непонятности» для всех других следует сразу несколько важных выводов. Никто не может дать ему совета, в том числе и другой рыцарь веры, поскольку «когда другой индивид должен пройти тот же путь, он совершенно таким же образом должен стать единичным», а значит, и не нуждается ни в каких указаниях.

Единичный индивид. Центральным понятием философии Кьеркегора является, несомненно, «единичный индивид» (Enkelte), а понятием, противостоящим ему, — «всеобщее». Необходимо иметь в виду, что «единичный индивид» представляет собой совершенно особое понятие, поскольку не имеет определения, не обладает никакими свойствами, кроме одного — быть индивидом, т. е. единственным, единичным. «Единичный индивид» Кьеркегора — это индивид, не просто стоящий выше всеобщего, но индивид, находя-

щийся в абсолютном отношении к Абсолюту, т. е. нашедший Бога, вступивший на путь веры.

Становление «единичного индивида», и это очень важно отметить, так как здесь пути философии жизни и даже экзистенциальной философии и философии Кьеркегора расходятся уже навсегда, есть становление посредством само-рефлексии, само-сознания. Мышление предваряет действие и отвечает за анализ его последствий, но к этому «до» и «после» человек должен каким-то образом прийти. Вспомним, что отчаянье, чтобы стать позитивным, т. е. открыть человеку путь к осознанию своей греховности, должно быть непременно сопряжено с рефлексией о самом себе: отчаянье должно осознавать себя, осознавать, что оно есть действие, и его напряженность возрастает вместе с возрастанием осознания Я. Человек ответствен за свой грех именно потому, что в его власти как сознательного существа грешить или не грешить.

Однако философия Кьеркегора — это не только и столько философия индивидуальности, как ее многие пытаются представить. Ее главной целью является не возвеличивание индивида, а, как неоднократно подчеркивал сам Кьеркегор, — ответ на вопрос, что означает стать христианином. Понятия «единичного индивида», «повторения», «отчаянья», «страха» и многие другие не имеют самостоятельного значения, и экзистенциализм Кьеркегора не может быть охарактеризован иначе как именно христианский экзистенциализм. В то же время, то, каким образом датский философ пытается донести свои идеи до читателя, определяется его особым, нетрадиционным отношением к христианству и его догматам, а потому определить, что же все-таки преобладает в его мировоззрении — религиозность или экзистенциальная направленность, оказывается чрезвычайно сложно.

Способ философствования: стиль и метод у Кьеркегора. Кьеркегор не стремится создать никакой системы и намеренно не соблюдает общепринятые нормы научного изложения: свой собственный стиль он называет «диалектической лирикой» (подзаголовок к работе «Страх и трепет») или заявляет, что предпочитает говорить «по-человечески», или, наконец, уверяет, что ему хотелось бы «считаться дилетантом, который, конечно же, занимается философской спекуляцией, но сам пребывает за пределами этой спекуляции».

Очевидно, что в традиционном смысле творчество Кьеркегора не является философией, а относится скорее к разряду назидательной литературы, но столь же очевидно, что именно такой способ философствования, лишенный систематики и непосредственно граничащий с искусством, уже к началу XX в. закрепил за собой право называться философией.

Отвлекаясь от религиозной составляющей его творчества, попытаемся выявить то, что вынуждает Кьеркегора применять описанный выше новый способ философствования. Выше рассудка, выше рефлексии Кьеркегор ставит страсть. Стремление Кьеркегора заключается в том, чтобы повлиять на современников, изменить их, потому что ни их поведение, ни их самосознание его не устраивают. Ему не нравится, что «люди слишком мало верят в дух», что они «бездуховны», и он хочет, чтобы они «обрели мужество верить в могущество духа». Страсть, соответственно, понимается не как некая низшая бессознательная сила, управляющая нашими поступками, а как то, что составляет неотъемлемую часть духовности, т. е. страсть одухотворяется. Так, надежными он признает не заключения холодного рассудка, а заключения страсти, поскольку они есть единственно убеждающие. Более того, не разум

определяет подлинно человеческое, а страсть, высшим проявлением которой является вера.

Заключения рассудка, а вместе с ними всякого рода спекуляции и вырастающие из них философские системы, оказываются неубедительными и главное недействительными, поскольку неспособны обеспечить как раз то, что они призваны обеспечить, а именно — переход от мысли к действию. Подлинное самосознание есть не созерцание, а действие, привести к которому способен не научный или, что то же самое, философский труд, а скорее проповедь, которая представляет собой не что иное, как «искусство убеждать».

Кьеркегора можно назвать своим собственным биографом, и не только потому, что он оставил нам в наследие целые тома дневниковых записей, но и потому, что сама его жизнь (как творческая, так и личная) проблематизирует понятие авторства. Об этом говорит как постоянная и вполне продуманная игра с псевдонимами, так и желание соответствовать «описанным Я» в реальной жизни. К слову сказать, население Копенгагена, хотя он и был королевской столицей, составляло в те времена приблизительно 200 тысяч человек, то есть он был небольшим городом, в котором жизнь интеллектуальной элиты была, если можно так выразиться, у всех на виду. Этим не раз пользовался Кьеркегор. Так, во время написания «Или-или» Кьеркегор был так погружен в работу, что у него за целый день выдавалось только несколько свободных минут, которые он проводил, появляясь в театре на глазах у всей публики. Слухи, естественно, утверждали, что он только и делал, что посещал представления, но этого-то и добивался Кьеркегор — эффект был произведен. Известно также, что его единственной отрадой были ежедневные прогулки по Копенгагену, и что за ним закрепилась слава «шпиона», который все и обо всех знает.

Но вернемся к теме авторства и к стремлению Кьеркегора всячески запутать читателя, но только не дать ему возможность приписывать все произведения одному автору. В самом деле, если бы он просто хотел скрыть свое имя, то мог бы пользоваться каким-то одним псевдонимом, но он их постоянно меняет: книга «Страх и трепет» была подписана Иоханнесом де Силенцио, «Повторение» — Константином Констанцием, «Понятие страха» — Вигилием Хауфниенсием, «Философские крохи» — Иоханнесом Климакусом, а «Болезнь к смерти», последняя большая работа Кьеркегора, — Анти-Климакусом. Что это — безобидная игра, или за этим скрывается какой-то смысл?

В действительности, у Кьеркегора был хорошо продуманный план. Такой вывод можно сделать на основании дневниковых записей и трех работ, посвященных непосредственно проблеме авторства, о которых мы упоминали при изложении биографии Кьеркегора. План заключался в следующем: философские произведения Кьеркегора публиковались под псевдонимами, но параллельно — т. е. с минимальным разрывом по дате публикации — выходили в свет его религиозные произведения. Первые, таким образом, представляли собой «косвенную форму изложения», а вторые, напротив, несли в себе прямое, непосредственное сообщение. Со всей строгостью данному плану Кьеркегор следовал в течение пяти лет — с 1843 по 1848 г. Казалось бы, это не такой большой срок, однако перечень опубликованных за этот период произведений является довольно внушительным. Преимущество «косвенной формы изложения» Кьеркегор видел в «отсутствии авторитета», что служило эффективным способом воздействия на читателя, вовлекая его, хотя и не совсем честным путем, в истину. Такой метод, кроме того, прекрасно подходил

для борьбы с разного рода иллюзиями. В качестве основных «мишеней» для закамouflированной, иронической и косвенной критики Кьеркегор избрал веру в непогрешимость, абсолютную истинность систематической философии гегелевского образца, а также ничем не обоснованную убежденность простого обывателя в том, что он является христианином, притом правоверным. Не надо забывать, однако, что план, разработанный Кьеркегором, был единым и в конечном счете и философские и религиозные труды преследовали одну общую цель — сообщить понимание того, что означает быть христианином.

Кьеркегор не только следовал своему плану, но и не скрывал его, опасаясь, что иначе он будет неверно понят. Между тем избежать последнего ему не удалось. Ничуть не удивительным, однако вызывающим сожаление является тот факт, что литературно-философские труды Кьеркегора завоевали известную популярность, тогда как работы по религиозной тематике не вызвали особого интереса. Более того, многие были убеждены в том, что все дело в возрастных предпочтениях: в начале Кьеркегор писал эстетические по своему характеру произведения, а с возрастом стал более серьезным и перешел на нравоучения. Судя по дневниковым записям, Кьеркегор глубоко переживал такое явное непонимание, сводившее на нет его усилия.

Псевдонимы Кьеркегора, следовательно, ни в коем случае не означают, что он хочет показаться тем, кем в действительности не является; они только не позволяют вынести об авторе окончательного суждения, т. е. подвести «индивида» под какое-либо понятие (будь-то «занимательный писатель» или «тонкий психолог») и, уже исходя из этого, оценивать все его творчество. Иными словами, «единичный индивид» остается самим собой только относительно себя, только он способен судить о самом себе, и манера Кьеркегора преподносить себя читателю представляет собой наглядный пример, иллюстрацию этого важного тезиса.

Мы уже говорили о теме молчания в творчестве Кьеркегора. Сам Кьеркегор, конечно, не молчит (ему это и не нужно, поскольку, по собственному убеждению, он является лишь одним из нас, а не «рыцарем веры»), но его речь, пусть даже целиком и полностью искренняя, лишена непосредственности и доступности. Не обнаруживая себя, Кьеркегор, хочет, чтобы его убеждения стали убеждениями читателя. Этой цели служат в том числе юмор и ирония, так как увидеть юмористическую сторону происходящего может лишь тот, кто в этом происходящем не участвует, иначе говоря, тот, кто сумел дистанцироваться, взглянуть на все с иной точки зрения. Этому также служит многократное варьирование хорошо известных сюжетов, которое вовлекает читателя помимо его воли в мир бесконечных возможностей, в борхесовский «сад расходящихся тропок», где роль наблюдателя просто не предусмотрена — всякий входящий становится тотчас со-творцом или активным участником.

Универсальные философские пропозиции указывают только на общее и бессильны выразить то, что отличает одного человека от другого, т. е. неуловимую субъективность нашего существования, и, следовательно, спекулятивная философия заканчивается там, где начинаются различия. Разоблачение спекулятивной философии не было для Кьеркегора самоцелью: он продолжает верить в существование абсолютной и единственной истины (т. е. того, что существует помимо языковой реальности), путь к которой должна указать его собственная философия. Поскольку такая истина не может заключаться во всемобщем, она должна быть обнаружена в человеческой субъективности. Ис-

тина заключена в Боге, но она раскрывается только через человека как «единичного индивида», через его личное (а значит субъективное) отношение к Богу, которое и называется «верой».

Закключение: экзистенциализм Кьеркегора. В заключение скажем несколько слов об экзистенциализме Кьеркегора. Прежде всего, как уже было отмечено выше, Кьеркегор коренным образом переосмысливает центральное понятие любой философии, понятие истины. Если вся предшествующая философия полагала, что источником истины является разум, то датский философ осмеливается поднять вопрос о «непогрешимости человеческого разума» и заявить, что «истина есть субъективность». Его философия начинается не с удивления, и не потому, что в человеке заложена страсть к познанию, а с отчаянья (9: 429). Однако этого еще недостаточно, чтобы причислить Кьеркегора к экзистенциальным мыслителям; для этого необходимо, чтобы его философия была так или иначе сопряжена с понятием «существования». Схоластика, как известно, развивала в различных направлениях идею Аристотеля о различении сущности и существования, признавая сущность предшествующей существованию. Кьеркегор перевернул соотношение этих двух категорий, и существование стало предшествовать сущности. Предметом его философии становится «единичный индивид», или, как он его еще называет, «существующий мыслитель», «существующий индивид», т. е. неопредмеченная, избегающая всяких определений индивидуальность, в которой мышление и осуществление, осознание и поступок оказываются слитыми воедино.

Но не только отношение сущности к существованию характеризует экзистенциальную философию. В таком случае и Фихте, и Шеллинга можно было бы также назвать экзистенциальными философами, так как истоком всего, началом бытия они считали «чистую деятельность», становление, в отношении которого сущность может быть только чем-то вторичным. Пауль Тиллих определяет экзистенциализм как «мышление, которое сознает конечность и трагедию всякого человеческого существования» (2: 454). Значит, другой важной чертой экзистенциального мышления является его трагичность. Страдание, по Кьеркегору, есть неизбежное и должное в человеческом существовании: только постигнув его суть и глубину, человек способен отыскать дорогу к спасению, восстановить утраченную гармонию. Экзистенциальное мышление, далее, это такое мышление, к определению которого следует отнести выход за собственные пределы. Именно так, в терминах экзистенциальной философии XX в., можно истолковать кьеркегоровское понимание существования. Не сила разума или, точнее, не интеллектуальные усилия — ведь вера, согласно Кьеркегору, доступна независимо от интеллектуальных достоинств человека, — а глубокие переживания выталкивают человека на уровень подлинного или действительного существования, за пределы его наличного бытия. Повторяя ранее высказанный тезис, Кьеркегор не отвергает мышления и рефлексии как таковых, а лишь отказывает в существовании «чистой мысли», которая своей абстрактностью подменяет естественную связь между мышлением и существованием, соединенными воедино в человеческой экзистенции.

Литература

1. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
2. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев, 1994.

3. *Кьеркегор С.* Несчастнейший. М., 2002.
4. *Кьеркегор С.* Повторение: опыт экспериментальной психологии Константина Констанция / Пер. с дат. П. Ганзена, сверенный с оригиналом, испр., доп. и прокомментир. Д. Лунгиной. М., 1997.
5. *Кьеркегор С.* «Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам"» / Пер. с дат. Д. Лунгиной // Логос. 1997. № 10.
6. *Рогге П.П.* Серен Кьеркегор, сам свидетельствующий о себе и своей жизни. Челябинск, 1998.
7. *Доброхотов А.А.* Апология когито, или Проклятие Валаама. Критика Декарта в «Ненаучном послесловии» Кьеркегора // Логос. № 10. 1997.
8. Мир Кьеркегора: Русские и датские интерпретации творчества Серена Кьеркегора. М., 1994.
9. *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. М., 1992.

Гегельянская философия проделала весьма сложную эволюцию в течение XIX — XX вв. Мало кто из последователей Гегеля был полностью согласен с философом, и в большинстве своем гегельянцы предпочитали самостоятельный путь мысли, вследствие чего мы не можем ставить знак равенства между философией Гегеля и гегельянством. Исключение составляет так называемая гегелевская школа, возникшая еще при жизни философа, куда входили преимущественно его ученики и друзья, пытавшиеся создать ортодоксальный образ гегелевской философии. Именно благодаря их усилиям вскоре после смерти Гегеля было издано собрание его трудов, так называемое «издание друзей» (1832 — 1840), включавшее как работы опубликованные при жизни, так и записи его лекционных курсов. Гегелевская философия предстала в виде завершенной и всеохватной системы абсолютного идеализма. Стремление сохранить во всей полноте и неприкосновенности наследие учителя и закрепить те позиции, которые гегелевская философия занимала при жизни своего основателя, привело Габлера, Гешеля, Хинрикса, Дауба, так называемых правых гегельянцев, к более консервативным позициям в области религии и политики, чем было свойственно гегелевской мысли изначально. Это вызвало ответную реакцию со стороны левых гегельянцев, или младогегельянцев, молодых немецких мыслителей, стремившихся, наоборот, придать гегелевской философии критический и даже революционный смысл (Штраус, Бауэр, Штирнер). С их точки зрения, гегелевская философия позволяла критически мыслящему индивиду отстаивать свободу личности в борьбе против угнетающих человека религии и государства. Близкие к младогегельянцам позиции занимал Л. Фейербах (см. главу «Фейербах»). Деятельность младогегельянцев вызвала раскол среди сторонников Гегеля и создала образ гегелевской системы как внутренне противоречивого учения. Наиболее значительный критический удар по гегелевской системе был нанесен учением Маркса (см. главу «Марксизм»), обратившим диалектический метод против самого Гегеля, за что его иногда заслуженно называют «лучшим гегельянцем». Это приводит к тому, что к середине XIX в. гегелевская философия постепенно теряет свои позиции, уступая место шеллингианству и кантианству. Тем не менее и в дальнейшем последователей гегелевской мысли мы находим практически во всех ведущих «философских» странах Европы. Наряду с Кантом Гегель становится одним из самых влиятельных немецких философов, а его учение становится классикой философской мысли, вдохновившей немало философов на создание собственных оригинальных концепций. Самым выдающимся сторонником абсолютного идеализма в Великобритании можно считать Фрэнсиса Брэдли, в США крупнейшим абсолютным идеалистом был

Джосайя Ройс, во Франции одним из самых оригинальных и влиятельных толкователей Гегеля считается Александр Кожев. Учения этих мыслителей мы рассмотрим в данной главе.

Фрэнсис Герберт Брэдли родился в 1846 г. в пригороде Лондона в семье евангелического священника. После окончания Оксфордского университета в 1870 г. Брэдли стал научным сотрудником оксфордского колледжа Мертон. Известность принесла ему первая крупная работа по этическим проблемам «Этические исследования» (1876), где он изложил свои взгляды на мораль в полемике с другими этическими позициями. В этой работе отчетливо просматривается влияние гегелевской мысли. Философ отстаивает подход к морали с позиции социального целого в противовес утилитаризму, индивидуализму и кантовскому формализму. Главным трудом Брэдли является объемное сочинение под заглавием «Явление и реальность» (1893), где он представил в развернутом виде позицию абсолютного идеализма. Умер Брэдли в 1924 г.

Метафизика, по Брэдли, это «попытка познать реальность в ее отличии от явления», это «исследование первых принципов или абсолютных истин», а также «стремление постичь Вселенную в целом, а не фрагментарным и ограниченным образом» (7: 1).

Ограниченность нашего познания не может считаться абсолютным препятствием, а только относительным, поскольку наше знание включает и знание об этой ограниченности. Брэдли изначально отвергает позиции агностицизма и скептицизма в философии, его убеждение в абсолютном характере человеческого познания ориентирует его сразу же в направлении классического философского идеализма. Однако в отличие от Гегеля главным средством постижения Абсолюта у Брэдли становится не логика, а метафизика, базирующаяся на опыте. Логика — это всего лишь один из способов, на котором строится наше познание, но логика не может претендовать на роль окончательного и единственного критерия абсолютных истин. На эту роль, по мнению Брэдли, в полном соответствии с британской эмпирической традицией в большей степени подходит опыт. Однако этот опыт должен соответствовать, характеру абсолютной реальности и быть полным, всеохватным, целостным опытом, соединяющим в своей фундаментальности обыкновенное познание с познанием метафизическим.

Опыт — фундамент познания. Он в своей основе имеет непосредственное чувство, присутствующее еще до разделения на субъект и объект, на вещи и качества. Только такой опыт, объединяющий познание в целом, может поднять познание до той абсолютной реальности, которая задает для Брэдли цель и единство всего нашего познания. Таким образом, основами метафизики у него оказываются: с одной стороны, представление о реальности самой по себе, носящей абсолютный характер, с другой стороны, первенство в познании такого же абсолютного опыта. Сталкиваясь с традиционной дилеммой идеализма и реализма, Брэдли делает однозначный выбор в пользу идеализма. Реальность представляет собой нечто родственное идеям, сознанию, духу, утверждается совершенно определенно тождество истинного знания и реальности. Идеализм должен носить не только абсолютный, но и критический характер. Этот критический характер собственной метафизики Брэдли основывает на фундаментальном, с его точки зрения, разделении между явлением и реальностью.

Критериями, отвечающими, по мысли Брэдли, абсолютной реальности являются непосредственность, всеохватность, цельность, непротиворечивость. «Аб-

солютная реальность такова, что она не противоречит себе» (7: 120). Это целое не предполагает внутренних противоречий и внешних отношений. Для Абсолюта все отношения являются внутренними и несущественными, а все противоречия заранее снятыми. Им предпринимается критика основных философских категорий прежней метафизики: субстанция, качество, отношение, вещь, пространство и время, движение и изменение, активность и причинность, субъективность и объективность — все они обнаруживают свою внутреннюю противоречивость и все должны быть отнесены к уровню познания явления, но никак не абсолютной реальности. Концепция личности также должна быть отнесена к уровню явления. Однако тем не менее Брэдли утверждает, что «каждая душа существует на некоем уровне, где нет разделения на субъективное и объективное, на Я и предмет в каком-либо смысле» (7: 89). Окончательный вывод Брэдли таков: «Личность представляет собой, без сомнения, высшую форму опыта, которой мы обладаем, но даже с учетом этого она не является истинной формой. Она не дает нам факты так, как они есть в реальности, а то, как она дает нам факты, представляет собой лишь явление и ошибочно» (7: 119).

При всей подвижности границы между субъективным и объективным, внешним и внутренним мы всегда имеем некоторый остаток, как выражается Брэдли. «Главное заключается в нашей способности чувствовать различие между ощущаемой нами собственной личностью и предметом» (7: 93). Это создает в нас «идею неустранимого остатка», несводимого ни к субъекту, ни к объекту (7: 93). Таким образом, понятие личности подводит Брэдли к той самой грани, которая отделяет в его собственной концепции реальность и явление. Личность как то, что реально существует, как, подчеркнем, и сама совокупность явлений в целом, так или иначе «принадлежит реальности» (7: 104). Позиция Брэдли состоит в том, что реальность содержит в себе и себя, и явление. «Явления существуют. Даже если мы объявляем некий факт явлением, у него нет иной возможности существовать кроме как в реальности. А реальность, взятая лишь с одной стороны или в отрыве от явления, обратилась бы в ничто» (7: 132).

Второй принципиальной составляющей концепции Брэдли становится опыт. Отказ от чисто рационалистических рассуждений и предпочтение опытного познания обнаруживает в Брэдли представителя британской философской традиции. Опыт Брэдли понимает в первую очередь через соотношение с Абсолютом. Опыт есть то, что соединяет в себе познание и реальность и образует то пространство, где разрешаются противоречия конечного существования и познания явлений. «Бытие и реальность находятся в неразрывном единстве с чувствительностью» (7: 146). «Сам Абсолют есть единая система и... его содержание представляет собой не что иное, как чувственный опыт. Это единый и всеохватный опыт, который содержит в согласии все обособленные части» (7: 146 — 7). При такой трактовке опыта Брэдли вынужден характеризовать его как прежде всего «интуитивный опыт» (7: 278), где сливаются воедино идеи и факты. Брэдли настаивает, что «опыт заранее находится в обоих мирах и в единстве с реальностью» (7: 525), однако это не позволяет ему преодолеть собственное фундаментальное разделение между Абсолютом и явлением и заставляет, отворачиваясь от Абсолюта, более подробно обращаться к противоречиям процесса познания, с тем чтобы сблизить процесс познания с абсолютной реальностью.

Прибегая к классической формуле эмпиризма, Брэдли подчеркивает, что «нет ничего в мысли, будь то материя или отношения, помимо тех, которые

проистекают из восприятия» (7: 380). Представление о существовании без мышления так же односторонне, как и мышление, оторванное от реальности. Однако любые факты, касающиеся физического и психического миров, являются нам исключительно «в форме мыслей» (7: 383). «Вне нашего конечного опыта не существует ни естественного мира природы, ни вообще какого-либо иного мира» (7: 379). Поэтому в качестве критерия истины Брэдли избирает не соответствие реальности вне познания, а реальность самого познания, которую он определяет как «годность» (validity). «Любая истина, которая не может продемонстрировать, как она работает, является по большей части неистинной» (7: 400).

Вместе с тем Брэдли-метафизик подчеркивает, что этот критерий годности не ограничивается простым представлением познания как набора «работающих средств познания» безотносительно их связи с реальностью самой по себе. Каждый шаг нашего познания включает в себе нечто от «характера абсолютной реальности» (7: 362). Мысль должна не только опираться на опытный материал реальности, но и преодолевать его, преодолевая тем самым и себя, и свою собственную ограниченность. Таким образом, позитивный критерий науки (годность) дополняется у Брэдли еще и метафизическим критерием, ориентирующим познание на проникновение вглубь реальности.

Таким образом, процесс познания представлен Брэдли как компромисс между эмпирическим, конкретно-научным познанием и познанием метафизическим. Метафизика Абсолюта призвана соединять в единое целое процесс познания и ориентировать его на все более глубокое проникновение в абсолютную реальность.

Джосайя Ройс родился в 1855 г. в городе Грасс-Вэлли в Калифорнии. С 1871 по 1875 г. он учился в Калифорнийском университете в Беркли, затем в течение года учился в Германии, слушал лекции Виндельбанда и Лотце. По возвращении в Америку Ройс получил в 1878 г. степень доктора философии. С 1882 г. и до самой смерти в 1914 г. Ройс работал на философском факультете Гарвардского университета.

Ройс в течение всей жизни был решительным сторонником идеализма, основными ориентирами для философии он признавал Платона, Аристотеля, Канта и Гегеля. При этом он остро чувствовал необходимость модернизации философского идеализма с учетом новейших перемен в мировоззрении и науке западной цивилизации, изменений в области морального и религиозного сознания, образа жизни современных ему людей.

Ройс считает, что в современных условиях идеализму необходимо придать новую форму. Гегелевская логика представляется ему слишком формальной и технической дисциплиной, неспособной вернуть философии ведущие позиции в культуре в целом. Ройс в большей степени привержен общему духу идеализма, а не самой «букве» гегелевской философии. «Единственная доказательная истина философии в собственном смысле лежит в области конструирования опыта в целом, настолько насколько это конструирование опыта не может быть подвергнуто отрицанию без противоречия. Мы философствуем тогда, когда пытаемся выяснить, что же собой представляет опыт в целом и каково его значение» (8: 1, XVIII). Как видно, Ройс стремится соединить научное опытное познание с философской методологией.

Философ стремится связать интеллектуальную деятельность человека и объективную реальность, вводя практический, волевой моменты в познание. Объектом идеи выступает некая реальность, связь с которой определяет-

ся собственной практической направленностью идеи. Идея приобретает свой объект только при практическом исполнении, осуществлении того намерения, которое было заложено в данной идее. Более того, это намерение или цель идеи определяется ею самой. «Идея истинна, если обладает такого рода соответствием объекту, которым сама идея хочет обладать» (8: 1, 306). Ройс даже еще более категорично говорит о самоопределении идеи: «Сама идея решает за себя свое собственное значение» (8: 1, 310). Идея есть развитие и осуществление ее собственного внутреннего значения или определения, и в нем заключено единственное «иное» идеи, в котором она нуждается. В поисках места для этого иного Ройс опять вынужден возвращаться в область опыта. И здесь уже активно используется понятие жизни, полноты опыта в деятельности личности, которые призваны окончательно соединить между собой теоретический и практический аспекты деятельности человека.

Реальность «конструктивного идеализма» характеризуется Ройсом как «окончательное и полное воплощение в индивидуальной форме и итоговом осуществлении внутреннего значения наших конечных идей» (8: 1, 339). Другими словами, реальность — это «идея, конкретно воплощенная в жизни» (8: 1, 359). Мир в целом это не абсолютная идея, а индивидуальный факт и одновременно представляет собой индивидуальный Абсолют. Сам Абсолют необходимо имеет форму личности, поскольку таким образом определяющим в отношениях человека и Абсолюта оказывается конкретный опыт познания. В этом абсолютном опыте все испытывается двойным образом: как опыт личности и как опыт самого Абсолюта. «Абсолютная самость (Я) прежде всего для того, чтобы быть Самостью, должна выражать себя в бесконечных сериях индивидуальных актов, так что она выражает себя как Индивидуум и включает в себя индивидуальные элементы» (8: 1, 588). Эти выводы заставляют концепцию Ройса колебаться на грани абсолютного идеализма и персонализма.

Александр Кожев (Кожевников) родился в Москве в 1902 г. В возрасте 18 лет выехал из Советской России для учебы в Германии (Гейдельберге и Берлине). Получил звание доктора в 1926 г., а в 1930 г. стал преподавать в Высшей практической школе в Париже. Его лекции по философии Гегеля, которые он читал в течение 1933—1939 гг., пользовались огромным успехом, их посещали такие известные впоследствии мыслители как Ж.-П. Сартр, Р. Арон, Ж. Лакан, М. Мерло-Понти, А. Койре. Скончался Кожев в 1968 г. в Брюсселе, войдя в историю философии как один из самых оригинальных, хотя и во многом спорных толкователей гегелевской мысли, попытавшихся сделать гегелевскую мысль созвучной XX столетию.

В своей трактовке Гегеля Кожев привлек наиболее популярные для того времени концепции Хайдеггера, Гуссерля, марксизма. В свою очередь, кожевская интерпретация Гегеля оказала значительное влияние на последующую французскую философию: экзистенциализм Сартра, психоанализ Лакана, феноменологию Мерло-Понти.

Надо подчеркнуть, что Кожев избирательным образом относится к гегелевской позиции по многим вопросам, что зачастую приводит к огрублению взглядов Гегеля. Весьма сложный вопрос о методе философии Гегеля Кожев решает также односторонне, отбрасывая диалектику как метод, он утверждает, что позиция философа, позволяющая, по Гегелю, предмету самому развертывать свою истину, означает тождественность методов Гегеля и гуссерлевской феноменологии, что предполагает со стороны философа созерцание и простое описание.

Самое серьезное искажение вносится им в гегелевскую философию при утверждении, что основным предметом гегелевских философских построений является человек и что, следовательно, его философия в целом должна рассматриваться как антропология. Одновременно этот антропологический подход у Кожева совпадает с экзистенциальным: он предпочитает «чтение Гегеля в антропологическом или экзистенциальном ключе» (3: 382). Экзистенциальность гегелевской феноменологии, по Кожеву, состоит в первую очередь в упоре на конечности и смертности человека, которые проистекают из природной ограниченности человеческого существования, и в этом смысле природа вообще представляет собой ограничение для человеческой жизни, для человеческого стремления и желания. Это негативное отношение к природе выражено в фундаментальном свойстве сознания, предполагающего бесконечное стремление к преодолению противоречия и реализации своих желаний как в действии, так и в мышлении. По сути, сам человек и есть эта абсолютная гегелевская негативность. «Для Гегеля не существует "человеческой природы": человек есть то, что он делает; он сам себя сотворяет посредством действия» (3: 108). «Человек, действительное присутствие ничто в бытии (время), есть действие, то есть борьба и труд, — и ничто другое. Его непосредственную первоначальную сущность, которая есть также его цель, составляет вожделение, порождающее действие, и значит — разрушение, отрицание наличного бытия» (3: 110). Действие и мышление идут рука об руку в человеческой судьбе и составляют материал человеческой истории.

Вторая составляющая кожевского подхода — историческая: он высказывает убеждение, что феноменологию необходимо понимать в связи с историческими событиями, современными Гегелю, и в целом с историческим изменением человека. В истории человек противостоит уже не природе, а другому человеку, и в первую очередь самосознание добывается от другого признания, как говорится в гегелевском фрагменте из «Феноменологии» о диалектике раба и господина.

Историческое движение человечества сопровождается выработкой различных духовных позиций со стороны личности и созданием разного рода общественных объединений, в которых человек реализует себя. Однако все они, как демонстрирует нам Гегель своей феноменологией, являются не чем иным, как идеологиями, то есть ограниченными и преходящими формами выражения человеческой деятельности. Для самого человека в его истории идеология обнаруживается тогда, когда человек убеждается, что все его окружающее есть его собственное творение. Это открытие влечет в первую очередь неизбежный исторический кризис религиозных представлений. Христианская религия как творение человека рано или поздно должна разоблачить себя и обернуться своей противоположностью — атеизмом. Здесь мы сталкиваемся со значительным упрощением гегелевской позиции в отношении религии. Кожев уверен, что сам Гегель отвергает мысль о потустороннем Боге. И для него это означает, что гегелевская философия стоит на позициях атеизма или, с оговорками, на позиции «антропотейзма». «Антропотейзм Гегеля вырастает из христианской смерти Бога» (3: 375–6). Уже христианство сблизило представление о Боге с человеком, но не пошло дальше утверждения смерти Бога в Иисусе Христе. Христианское представление о всеобщей любви является, по Кожеву, идеалом взаимного признания людей друг другом, перенесенное религией в потусторонний мир, точно так же, как идеальная община получила свое несовершенное воплощение в церковной органи-

зации. Дальнейшая борьба человека за признание и реализация в полной мере человеческого самосознания предполагали неизбежную борьбу в масштабах всего общества, что и выразилось в событиях французской революции и в ее завершении в наполеоновской империи. Империя Наполеона утвердила человека в качестве гражданина, как выражается Кожев, «совершенного и однородного» государства, где исчезли все различия и каждый получил возможность достичь удовлетворения в своей деятельности, поскольку она теперь изначально соединяла в себе Борьбу и Труд, господина и раба. Тем самым самосознание человека могло считаться полностью удовлетворенным.

Гегелевской концепции «конца истории» Кожев придал конкретно-исторический вид, поскольку, по его мнению, «конец истории» мог наблюдать сам Гегель, будучи современником наполеоновского государства. В нем была достигнута конечная цель исторической борьбы человека за признание, и в гражданине наполеоновского государства соединились в своей полноте две стороны человеческого существования: мышление и действие. Деятель Наполеон и мыслитель Гегель завершают собой историческое развитие человечества. Конец истории и конец философии совпадают, предоставляя теперь возможность каждому достичь полного постижения действительности и полного признания от окружающих. Поэтому в универсальном и однородном государстве не существует конфликтов между людьми, но при этом «все — снобы».

Литература

1. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. М., 1933.
2. Брэдли Ф.Г. Что есть реальный Юлий Цезарь // Вестник МГУ. Сер. Философия. 1989. № 5.
3. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003.
4. Штирнер М. Единственный и его собственность. СПб., 2001.
5. Штраус Д. Старая и новая вера. СПб., 1906.
6. Bradley F.H. Ethical Studies. N.Y., 1951.
7. Bradley F. Appearance and Reality. L., 1925.
8. Royce J. The World and The Individual. V. 1 – 2. N.Y., 1900 – 1901.
9. Богомолов А.С. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973.
10. Богомолов А.С. Буржуазная философия США XX века. М., 1974.
11. Кузнецов В.Н. Французское неогегельянство. М., 1982.
12. Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном: Пер. с нем. М., 2000.
13. Cooper B. The End of History. An Essay on Modern Hegelianism. Toronto, 1984.
14. Moog W. Hegel und die Hegelsche Schule. München, 1930.

В философской и общественной мысли XIX – XX вв. особое и значительное место занимает концепция, созданная в середине XIX в. Карлом Марксом и развитая впоследствии многими другими теоретиками-марксистами. Благодаря тому, что положения марксизма послужили идеологической платформой коммунистического движения и многих революционных выступлений по всему миру, самыми значительными из которых являются, несомненно, Октябрьская революция 1917 г. в России, приведшая к власти партию большевиков во главе с Лениным, и китайская революция 1949 г., совершенная китайской компартией под руководством Мао Цзедуна, марксизм в своих различных вариантах самым серьезным образом повлиял на исторические судьбы многих стран, однако с распадом СССР это влияние неуклонно сокращается. В теоретическом плане тем не менее марксизм был и остается одной из ведущих социальных концепций, во многом определившей облик современной науки об обществе. В истории философии марксизм выступает в качестве наследника и одновременно антипода идеализма Гегеля, перевернувшего гегелевскую мысль «с головы на ноги», т. е. придавшего философии критическую социальную направленность и превратившего теоретическую критику в орудие, служащее целям революционных социальных преобразований.

Карл Генрих Маркс родился в 1818 г. в Трире в семье прусского юриста еврейского происхождения. Одно время он учился в Боннском университете, затем с 1836 г. продолжил учебу в Берлине, а степень доктора философии получил заочно в Йенском университете в 1841 г. Его политические взгляды не позволили ему преподавать в университете, и свою творческую деятельность он начал в качестве сотрудника ряда периодических изданий радикально левого толка, публикуя статьи с непримиримо жесткой критикой общественных и духовных устоев Германии. Благодаря совместному сотрудничеству в «Немецко-французском ежегоднике» Маркс познакомился с **Фридрихом Энгельсом** (родился в 1820 г. в Бармене), сыном текстильного фабриканта, интересовавшимся проблемами рабочего движения, политической экономии и социологии и ставшим его ближайшим другом и соратником. Некоторые из ранних работ написаны ими совместно («Святое семейство, или Критика критической критики» (1845), «Немецкая идеология» (1845 – 1846, впервые издана в 1932 г. в России). С 1843 г. Маркс находится в эмиграции, сначала в Париже, потом в Брюсселе, а с 1849 г. он обосновался в Лондоне. В течение всей жизни Маркс и Энгельс были активнейшими участниками коммунистического рабочего движения, Энгельс даже участвовал в вооруженном восста-

нии рабочих на юге Германии. Маркс и Энгельс принимали самое непосредственное участие как в теоретическом плане (будучи авторами знаменитого «Манифеста коммунистической партии» (1848), теоретической платформы союза коммунистов), так и в организационном отношении в создании 1-го Интернационала, Международного союза рабочих (1864) и активно участвовали в его работе вплоть до его распада в 1873 г., а затем продолжили сотрудничество с германской социал-демократической партией.

На становление Маркса как мыслителя определяющее влияние оказала философия Гегеля, категорическим противником которой он всегда являлся, но именно противостояние Гегелю и фундаментальная критика гегелевской философии, предпринятая Марксом, привели к созданию его собственной философской концепции. Разрыв с философским мышлением, представленным гегелевским идеализмом, был настолько решителен, что Маркс счел необходимым вообще отказаться от традиционной формы философской теории и сосредоточился на создании так называемого «материалистического понимания истории» — всеохватной критической общественной науки, базирующейся на критике политической экономии. Поэтому в зрелый период творчества он посвящает все свои усилия созданию фундаментального произведения под названием «Капитал. Критика политической экономии» (1-й том вышел в 1867 г., последующие два тома были изданы посмертно под редакцией Энгельса в 80–90-х гг.). Углубленные научные занятия стали возможны для Маркса благодаря материальной поддержке друзей, в первую очередь Энгельса. В 70–80-е гг. Энгельс работает над созданием ряда произведений, в которых стремится придать марксистской теории форму единой философской концепции, охватывающей все сферы науки: методологию, естествознание, обществознание, это «Анти-Дюринг» (1876–1878) и «Диалектика природы» (незакончена, впервые издана в 1925 г. в России). Благодаря Энгельсу марксистская теория приобрела вид системы состоящей из трех основных частей: диалектического материализма, исторического материализма и научного социализма. В связи с этим следует отметить, что общий облик марксистской теории, получившей свое название от имени ее создателя — Маркса, многим обязан трудам Энгельса и других марксистов, что требует от исследователя проводить четкое различие между взглядами не только последующих разнообразных теоретиков марксизма, но и между взглядами самих его основателей, ни в коем случае не отождествляя их. Маркс умер в 1883 г. в Лондоне, оставив свой главный труд незавершенным. Энгельс пережил его на 12 лет. Из последних работ Энгельса стоит упомянуть «Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана» (1884), посвященную проблемам изучения древних обществ, и «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886).

Молодой Маркс. Из работ молодого Маркса в философском отношении наибольший интерес представляют так называемые «Экономическо-философские рукописи 1844 года» (впервые изданы в России в 1932 г.). В них содержится ряд положений, раскрывающих сложные отношения мысли Маркса к Гегелю и Фейербаху и показывающих непростой путь, проделанный молодым мыслителем.

В «Рукописях» Маркс предстает как ярый сторонник атеистического гуманизма, выступающий за освобождение человека не только от религии, но и от всех других видов отчуждения человеческой сущности — в труде, в полити-

ке, — противостоящих самому человеку. В этом он солидаризируется с Фейербахом и полностью поддерживает его критику гегелевского идеализма. Однако Маркс считает необходимым продолжить и усилить критику философии, начатую Фейербахом. Фейербах доказал, что «философия есть не что иное, как выраженная в мыслях и логически систематизированная религия, не что иное, как другая форма, другой способ существования отчуждения человеческой сущности, и что, следовательно, она также подлежит осуждению», поэтому ход мысли самого Маркса таков: от осуждения религии, что представляется ему чем-то само собой разумеющимся, нужно перейти к осуждению философии на тех же самых основаниях. Маркс усматривает существенную слабость фейербаховской критики прежде всего в том, что положительным основанием для критики у Фейербаха служит представление о человеке как чувственном, природном существе. В этом заключается ограниченность самого философского метода Фейербаха, исходящего из человека как непосредственной данности. «Отрицанию отрицания, утверждающему, что оно есть абсолютно положительное» он противопоставил «покоящееся на самом себе и основывающееся положительно на самом себе положительное» (1: 42, 154), т. е. гегелевская критика форм сознания, проделанная им в «Феноменологии духа» и строящаяся на методе двойной рефлексии или двойного отрицания (см. главу о Гегеле), у Фейербаха заменяется критикой с позиции гуманизма, заранее исходящего из человека как данного, и данного непосредственно чувственным образом. В этой двойной непосредственности Маркс совершенно справедливо усматривает слабость позиции Фейербаха по сравнению с Гегелем. Выступая вместе с Фейербахом против Гегеля, Маркс тем не менее не забывает и о сильной стороне гегелевской философии, прежде всего о его методе отрицания отрицания, которому он хочет придать исключительно критическую направленность. Поэтому в гегелевском мышлении его не устраивает в первую очередь то, что гегелевская феноменологическая критика подводит все формы сознания к их единству в философии и в итоге тем самым утверждает все наличные формы духа в рамках философской формы духа. Его также не устраивает то, что философия принимает у Гегеля вид тотальной деятельности абсолютного духа, подчиняющего себе все формы духа, в том числе и индивидуальное человеческое сознание. Свой протест Маркс выражает в виде утверждения позиции гуманизма, близкого фейербаховскому, однако стремящегося представить человеческую сущность чем-то опосредованной, в рукописях 1844 г. с этой целью Марксом используется понятие природы и отношение человека к природе посредством труда. Поэтому, хотя там Маркс говорит о человеке, это отнюдь не фейербаховский, непосредственный и чувственный человек, а человек, рассмотренный с позиции опосредованности человеческого бытия отношением к природе. Исходя из своей антропологической установки, Маркс критикует Гегеля за замену человека самосознанием человека и за то, что рассмотрение противоречий сознания в рамках феноменологии духа в аспекте самосознания или единства сознания превращает их всех в «сущности» «в мысленной форме», «мысленные сущности» (1: 42, 156). По Марксу, Гегель просмотрел отчуждение человека от противоположной ему и, как следствие, бесчеловечной предметности окружающей действительности. Поэтому в рамках философии Гегеля отчуждение человеческой сущности столько же снимается, сколько и утверждает-ся: «Поскольку самосознательный человек познал как самоотчуждение и снял духовный мир — или всеобщее духовное бытие своего мира, — он все

же снова утверждает его в этом отчужденном виде, выдает его за свое истинное бытие, восстанавливает его, уверяет, что он в своем инобытии как таковом находится у самого себя» (1: 42, 166). В противоположность укоренению человеческого бытия в абсолютном духе у Гегеля Маркс выдвигает понятие человека в связи с природой. Человек есть нечто, входящее в природу, «предметное, природное существо», а отнюдь не чисто духовное существо. Именно это обращение к природе не дает Марксу окончательно утвердиться на своей позиции, поскольку заставляет признавать некие естественные основы человеческого бытия и тем самым устанавливает пределы для критики.

Поэтому дальнейшее развитие марксовской мысли будет заключаться в том, что он еще более плотным образом вступит в противоборство с гегелевской философией с тем, чтобы, воспользовавшись гегелевской идеей абсолютного опосредования в духе, перевернуть гегелевский метод и придать ему еще большую критическую направленность за счет обращения его против гегелевского понятия духа, отталкиваясь от абсолютной опосредованности общественной реальности. Этот решающий поворот произойдет в работах «Тезисы о Фейербахе» (1845) и «Немецкая идеология» (1845 – 1846).

Материалистическое понимание истории. Критический переворот, совершенный Марксом в отношении гегелевской философии, заключался в следующем. Маркс воспользовался гегелевской идеей субстанции-субъекта, однако представил ее не в виде тотальной деятельности абсолютного духа, а как критическую практику, чистую субъективную деятельность, включающую в себя предмет деятельности, субстанцию в ходе самой деятельности, и таким образом как снимающую, так и одновременно восстанавливающую разрыв между сознанием и предметностью.

В самом первом и самом важном из «Тезисов о Фейербахе» Маркс подчеркивает именно этот момент своего понимания практики, выходящий за рамки традиционных противопоставлений субъекта, или деятельности, предмету, или субстанции: «Главный недостаток всего предшествующего материализма... заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта или в форме созерцания, а не как чувственно-человеческая деятельность, практика, не субъективно» (1: 42, 261). Создав свой аналог гегелевской субстанции-субъекта в виде общественно-исторической практики человечества, Маркс уже относительно него разрешает все прежние философские проблемы с позиции так называемого «материалистического понимания истории». Проблема природы и проблема истинного познания предмета мышлением переводится тезисом № 2 из чисто философской в практическую плоскость: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен человек доказать истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления» (1: 42, 261). Это «материалистическое понимание истории» перебрасывает отношение к природе внутрь субъекта, т. е. представляет его уже исключительно опосредованным деятельностью общества. В свою очередь, все вопросы, связанные с абстракцией природы, снимаются: «вопрос отпадает сам собой, если учесть, что пресловутое «единство человека с природой» всегда имело место в промышленности, видоизменяясь в каждую эпоху в зависимости от большего или меньшего развития промышленности, точно так же, как и «борьба» человека с природой, приводящая к развитию его производительных сил на соответствующем базисе» (3: 2, 23), «окружающий чувственный мир вовсе не есть не-

кая непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт промышленности и общественного состояния, притом в том смысле, что это — исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений» (3: 2, 23). В том же духе в «Немецкой идеологии» концепция сознания изначально связывается с общественной деятельностью человека: «Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни» (3: 2, 20). «Сознание, следовательно, уже с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди» (3: 2, 27). Концепции человека и общества соединяются в единой перспективе в тезисе № 3: «Материалистическое учение об изменении обстоятельств и воспитании забывает, что обстоятельства изменяются людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно вынуждено поэтому делить общество на две части — из которых одна возвышается над обществом. Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения, может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика» (1: 42, 262). Подобные же утверждения мы находим и в «Немецкой идеологии»: «Обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства» (3: 2, 37), соответственно, «в революционной деятельности изменение самого себя совпадает с преобразованием обстоятельств» (3: 2, 191).

Вечная философская проблема человеческой сущности или человеческой природы разрешается также через обращение к общественному целому в тезисе № 6: «Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» (1: 42, 262). Теперь Марксу уже не представляет труда подвергнуть тотальной критике все то в «обществе» и «человеке», что до сих пор рассматривалось как данное природой и блокировало тотальную критику действительности. Критика может и должна быть продолжена глубже естественных человеческих отношений (например, семейных) и естественных человеческих чувств (например, религиозного), поскольку относительно марксовской общественно-исторической практики вся остальная деятельность человека может быть представлена как деятельность внутренне противоречивая, ограниченная, как деятельность в «определенной форме общества» (1: 42, 263). Так возникает одно из важнейших марксистских понятий общественной формы или общественно-экономической формации как совокупности определенных исторических общественных отношений или общества на определенной ступени развития. Определяющим фактором в складывании общественных отношений оказывается у Маркса трудовая практика — производственная деятельность человека в определенных исторических условиях. Эта же практика в ее чистом, отрицательном или критическом значении должна привести к радикальному переустройству общества, к революции. Свою формулировку цели критической практики, приходящей на смену философии, Маркс дает в своем знаменитом итоговом тезисе № 11: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» (1: 42, 263).

Сложившееся в основном уже в «Немецкой идеологии» материалистическое понимание истории находит свою законченную формулировку в отрывке из предисловия к работе Маркса «К критике политической экономии» (1859): «Мои исследования привели меня к тому результату, что правовые отношения, так же точно как и формы государства, не могут быть поняты ни

из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями... Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые, более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства... но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества» (3: 4, 137—138).

Однако марксовские сочинения дают весьма краткие описания того, каким именно образом произойдет этот скачок человечества «из царства необходимости в царство свободы», в ходе которого власть перейдет в руки пролетариата и производительные силы общества будут обобществлены, и того, что собой будет представлять последующий, коммунистический период в истории человечества. Большинство марксовских работ имеет своим содержанием то, что можно определить как критику идеологии, ставшую потом чем-то вроде особого жанра всей послемарксовской социальной литературы.

Критика идеологии. Своей критической революционной практике Маркс противопоставляет конкретные виды трудовой деятельности, которые относительно практики выступают как исторически ограниченные и ущербные формы реализации человеческой сущности и получают название идеологии. «Откуда берется, что отношения [индивидов] приобретают самостоятельное, противостоящее им существование. Если ответить одним словом: разделение труда» (3: 2, 76). Все формы разделенного труда, или формы наличного духа (если прибегнуть к терминологии Гегеля), или формы культуры (если воспользоваться современным языком) как мнимо самостоятельные в качестве идеологии должны быть подвергнуты критике и уничтожены. Основной удар приходится на религию. Критика идеологии, будучи всецело формальной, избавляет себя от необходимости входить в рассмотрение вопросов религии и веры. Дело считается решенным и не подлежащим обсуждению, религия — это «превратное мировоззрение» и подлежит безоговорочному осуждению и отрицанию. Поэтому мы не находим

у Маркса обсуждения каких-либо теологических вопросов в явной форме, речь всегда идет только о религии как форме идеологии. Эта критика сразу же нас отсылает от «превратного мировоззрения» к его основанию, к «превратному миру», миру частной собственности и разделения труда. По условиям критики идеологии истинную сущность религии мы обнаруживаем вне ее и не просто в «обществе, мире человека», а в мире, где человек подвергается угнетению и эксплуатации, мире, противоречивом в себе самом. Поэтому религия и определяется только через отсылку к «превратному миру», ее породившему. Сама по себе религия представляется лишь вредной привычкой, «опиумом народа». В данном случае вся вина мира или его «превратность» состоит в том, что он порождает религию. Особенность критики идеологии в том, что она вся сосредоточена на передвижении от одной формы идеологии или формы сознания к ее основанию в следующей, более фундаментальной форме сознания, причем так, что мы одновременно лишаемся возможности содержательного обсуждения вопросов, относящихся к предмету критики. Отказ от обсуждения теологических вопросов проводится Марксом последовательно, вплоть до отрицания атеистической позиции: поскольку в соответствии с логикой и условиями критики идеологии атеизм есть не более чем «критическая религия», «последняя ступень теизма, негативное признание Бога» (3: 1, 121). Более того, Маркс даже отрицательным образом не связывает сферу религии и сферу политики, отвергая тезис о том, что упразднение религии, атеизм, «есть необходимое условие гражданского равенства» (3: 1, 99). Религия лишается всех естественных оснований и всех прежних объяснений, к которым была склонна предшествующая критика (страх, невежество, зависимость от природы и т. д.). Корни религии помещаются исключительно в некоторую общественную форму, которая призвана объяснить все аспекты религиозной жизни материальными общественными условиями.

Еще меньше внимания, чем религиозным вопросам, уделяет Маркс проблемам морали и искусства. Мораль также объясняется лишь одной из форм идеологии, в силу чего она рассматривается исключительно как «при определенных обстоятельствах необходимая форма самоутверждения индивидов», и поэтому «коммунисты не выдвигают ни эгоизма против самоотверженности. Ни самоотверженности против эгоизма... не проповедуют никакой морали... не предъявляют людям морального требования» и даже выносят «смертный приговор всякой морали — будь то мораль аскетизма или наслаждения» (3: 2, 223 — 224), поскольку с «научной» точки зрения все моральные вопросы являются порождением определенных социальных условий, имеют свои социальные корни в условиях жизни определенных классов, и поэтому критический исследователь может считать себя свободным от понятий справедливо — несправедливо, поскольку «в научных исследованиях экономических отношений это ведет к путанице» (1: 8, 274). Подлинное разрешение всех моральных коллизий возможно только в ходе революционной практики. Поэтому «"аморальным революционным пролетариям" чужды всякие "моральные глупости", поскольку они «возымели нечестивое намерение не "честно зарабатывать" свое "наслаждение", а завоевать его» (3: 2, 195).

Марксистская трактовка вопросов искусства еще более бедна, чем анализ проблем религии и морали. Искусство также безоговорочно относится к формам идеологии или формам общественного сознания, в связи с чем заранее лишается своего собственного содержания. Все обращения к теме искусства у Маркса являются лишь иллюстрациями к изображаемому общественным проблемам, именно с этой целью он обращается в своих сочинениях к Шекспиру,

Сервантесу, Данте или Рубенсу. Так, о Рафаэле сказано, что «Рафаэль, как и любой другой художник, был обусловлен достигнутыми до него техническими успехами в искусстве, организацией общества и разделением труда в его местности» (3: 2, 367). Преодоление идеологического характера искусства, проистекающего в первую очередь из разделения труда, в научном коммунизме предполагается достичь путем снятия разделения труда в целом и тем самым предоставления возможности развить свои способности к искусству каждому, «в ком сидит Рафаэль». Таким образом, искусство не отбрасывается, подобно морали, а, наоборот предполагается, что искусство станет достоянием всех.

Критика идеологии ведет нас от неистинных форм, религии, морали и искусства, к их истине в «действительности». Эта последняя представлена у Маркса в виде области политики и области гражданского общества. Поэтому «истина» религии обнаруживается для нас в первую очередь в политике. «Это государство, это общество порождает религию, превратное мировоззрение, ибо сами они превратный мир» (1: 1, 414). Соответственно, действительная критика религии не может быть критикой религии как таковой, а должна стать критикой действительности, порождающей религию. Как прежде критика философии стала критикой религии, так теперь превращается «критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики» (1: 1, 415).

В работе «К критике гегелевской философии права» (1843) вполне четко вырисовывается общая позиция критики идеологии. Суть ее в том, что политические формы и противоречия между ними, которые разбирает Гегель в своей философии права, разворачиваются в обратном порядке, и противоречия не снимаются в вышестоящей форме, а, наоборот, усугубляются в более глубоком противоречии, обнаруживаемом в нижестоящей, более фундаментальной, как это пытается представить критика идеологии, форме. «Главная ошибка Гегеля заключается в том, что он противоречие явления понимает как единство в сущности, в идее, между тем как указанное противоречие имеет, конечно, своей сущностью нечто более глубокое, а именно — существенное противоречие. Так, например, здесь противоречие законодательной власти в себе самой (Речь здесь идет о противоречии монархического принципа и принципа сословного элемента. — Ю. С.) есть лишь противоречие политического государства, а следовательно, и противоречие гражданского общества с самим собой» (1: 1, 324). Итоговым противоречием области политики оказывается противоречие ее в целом с собственным основанием в гражданском обществе или в противоречиях гражданского общества. «Из различных моментов народной жизни с наибольшим трудом совершилось формирование политического государства, государственного строя. Он развивался по отношению к другим сферам как всеобщий разум, как нечто потустороннее по отношению к ним. Исторической задачей стало затем вернуть политическое государство в реальный мир» (1: 1, 254).

На примере политики мы можем легко выделить самые характерные черты так называемой «идеологии», а в равной мере и характерные приемы самой критики идеологии. Всякой идеологии присуща прежде всего противоречивость. Далее ей свойственны: мнимая самостоятельность, отсутствие, как следствие, собственной истории. Предмет критики идеологии всегда оттесняется из настоящего в прошлое, поэтому идеология всегда представляется чем-то уже устаревшим, пережитком, или оковами для развития, тормозом на пути прогресса. Идеология всегда служит лишь для выражения действительности, является ее представителем. Но даже это выражение всегда искажает действительность, создает иллюзии, переворачивает все с ног на голову, скорее маскирует

действительность, чем дает истинное представление о ней. Соответственно, любая идеология может быть разоблачена только критикой идеологии, обнаруживающей ее «эмпирические условия» в иной форме как ее истину (3: 2, 328 — 329). Характеристика этих эмпирических условий сводится к изображению гражданского общества. «Эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае — на опыте и без всякой мистификации и спекуляции — выявить связь общественной и политической структуры с производством. Индивиды не в представлении, а в действительности, то есть — как они действуют, материально производят в определенных материальных границах» (3: 2, 19). Соответственно, центр тяжести исследования смещается в сторону политической экономии.

Критика политической экономии. С одной стороны, политическая экономия выступает в виде формы идеологии и подвергается соответствующей критике, с другой стороны, критика собственного предмета политэкономии — экономических отношений производства и обмена — раскрывает их основания в действительности «общественных отношений» и представляет нам подлинный предмет материалистического понимания истории — общественно-экономическую формацию. По этой причине именно «Капитал», содержащий критику политической экономии, выступает в качестве фундамента всей предшествующей критики общества, развернутой в марксовских сочинениях.

С позиции общественной формы экономические отношения рассматриваются Марксом как отношения в первую очередь между людьми, а не между вещами, и как отношения, пронизанные внутренними противоречиями. В самом простейшем и фундаментальном отношении двух товаров в акте товарообмена Маркс усматривает целый комплекс внутренних противоречий: между этими двумя товарами, между потребительной стоимостью и меновой стоимостью каждого товара — противоречие, которое еще вполне укладывается в рамки предмета политэкономии, которая, собственно, и обнаруживает за внешним видом товара его всеобщую субстанцию как стоимость, между двумя видами труда — абстрактным трудом вообще и конкретным, действующим в рамках разделения труда, каждый из которых создает свой вид стоимости — конкретный труд создает потребительную стоимость (товар с его полезной, потребительной стороны), абстрактный труд создает стоимость товара, проявляющую себя в акте обмена. Это открытие двойственного характера труда Маркс считал своим значительным достижением. Наконец, сама стоимость содержит в себе внутреннее противоречие между относительной и эквивалентной формами стоимости, выраженной в отношениях товаров друг к другу, позволяющих выразить скрытое свойство стоимости товара внешним образом в другом товаре, противостоящем ему в акте обмена. Следует обратить внимание на то, что центральное для критики идеологии противоречие разделенного труда, порождающее все виды идеологии, принимает в «Капитале» свой простейший и фундаментальный вид как противоречие между двумя товарами, созданными двумя видами труда; исследование довело это противоречие до своего самого грубого, предметно-вещественного выражения в виде самостоятельности двух товаров и двух видов труда. Маркс углубляет анализ этого противоречия вплоть до представления о внутреннем противоречии формы товарообмена, приводящей к тому, что отношения товаров все более усложняются за счет включения в их отношения сначала посредника в виде денег: заложенное противоречие обмена утверждает себя в виде предметного посредника, в котором это исходное противоречие отнюдь не разрешается или и разрешается, как и в обмене, и вновь утверждается и закрепляется в предметном виде, а затем развитие де-

нежных отношений позволяет обнаружить, как в экономические отношения вплетаются общественные, на той стадии развития денежных отношений, которая позволяет развиться такой форме, как капитал.

«Как сознательный носитель этого движения, владелец денег становится капиталистом. Объективное содержание этого обращения — возрастание стоимости — есть его субъективная цель, и поскольку растущее присвоение абстрактного богатства является единственным движущим мотивом его операций, постольку — и лишь постольку — он функционирует как капиталист, то есть как олицетворенный, одаренный волей и сознанием капитал» (2: 1, 163–164). Маркс подчеркивает, что здесь мы имеем дело не просто с деятельностью отдельного индивида, использующего свои деньги особым образом и извлекающим из товарооборота определенную прибыль, а в первую очередь с общественной формой, с особым субъектом — сознательной «самодвижущейся субстанцией, самодвижущейся стоимостью» (2: 1, 165–166), капиталом вообще. С переходом от чисто спекулятивного к производительному капиталу, использующему рабочую силу наемных рабочих, определяющим для общественных производственных отношений становится противоречие между капиталом и деятельностью, или трудом, продающимся и покупающимся как товар. Как подчеркивает Маркс, появлению этого товара на рынке предшествовала целая историческая эпоха, в ходе которой возник класс трудящихся, лишенных средств производства и в силу этого вынужденных продавать свою рабочую силу капиталистам на рынке. В противоречивом или двойственном по своей общественной форме труде Маркс обнаруживает источник, производящий и стоимость, и в конечном счете капитал. Причем это не просто труд, а труд прибавочный, труд, увеличивающий стоимость. «Ту часть рабочего дня, в продолжение которой [рабочий] производит дневную стоимость рабочей силы... я называю необходимым рабочим временем, а труд, затрачиваемый в течение этого времени, — необходимым трудом. Второй период процесса труда — тот, в течение которого рабочий работает уже за пределами необходимого труда... я называю прибавочным рабочим временем, а затраченный... труд — прибавочным трудом» (2: 1, 228). Таким образом, по Марксу, источником прибыли капиталиста и одновременно источником роста общественного капитала в целом и общественного богатства вообще является прибавочный труд — труд, который присваивается капиталистом и лишь частично возмещается рабочему в виде заработной платы. В связи с этим в исследовании возникает и тема эксплуатации чужого труда капиталом или проблема неоплаченного труда. Следует сказать, что продажа рабочим своей рабочей силы совершается в полном соответствии законам рынка, то есть по справедливой рыночной цене, поэтому о неоплаченном труде говорить здесь достаточно сложно, что признает и сам Маркс (см.: 2: 1, 543). То, что понимается под эксплуатацией в чистом виде, представлено как противоречие собственности и труда, при котором все количество стоимости, образующей капитал, оказывается созданным прибавочным трудом и тем самым якобы обязано своим существованием исключительно труду рабочего.

С философской точки зрения явление эксплуатации может быть рассмотрено как аналог гегелевской хитрости разума, заставляющей работать обыкновенное сознание на цели истории в целом. Различие между гегелевским и марксовским подходами к проблеме эксплуатации общественным целым индивидуальных усилий отдельных личностей состоит тогда в том, что первая стоит на позициях разума и хитрости разума и признает за историей право поступательного движения вперед, хотя бы и за счет деятельности ее участников, тогда как марксизм обнаруживает это противоречие лишь как проти-

воречие в определенной исторической форме общества, относимой к предыстории человечества и намеревается это противоречие разрушить в пользу если не самих исторических деятелей, то в пользу некоей «рабочей силы», которой надлежит вернуть отнятое у нее историческим процессом, что, по сути, означает необходимость отказаться от самого исторического процесса в его поступательном варианте. Для разрешения этого противоречия уже нельзя ограничиваться теоретическим анализом, необходимо выйти из самого процесса производства, что равносильно тому, чтобы выйти за рамки конкретной истории. Исследование может теоретически предвидеть этот шаг: «Централизация средств производства и обобществление труда достигают такого пункта, когда они становятся несовместимыми с их капиталистической оболочкой. Она взрывается. Бьет час капиталистической частной собственности. Экспроприаторов экспроприируют» (2: 1, 773), но ни изобразить его предметно в исследовании, ни тем более сделать какие либо шаги в этом направлении оно не в состоянии в силу собственной внутренней ограниченности, обусловленной в первую очередь чисто критическим, односторонне негативным характером марксистской теории в целом.

По причине этой внутренней противоречивости вся последующая история марксовской теории демонстрирует нам различные варианты марксистских «ересей», каждая из которых делает упор на той или иной стороне в марксизме, но не выдерживает того баланса в теории, который был достигнут самим создателем марксизма, что уже Маркса заставляло постоянно отрецироваться от тех или иных искажений марксизма и заявлять, что он сам не является «марксистом». Существенные сдвиги в марксистской теории прослеживаются уже в теоретической деятельности Энгельса, который после смерти Маркса выступил в роли теоретического душеприказчика Маркса. Он очень много сделал для консолидации марксистской теории, но при этом у Энгельса мы находим разворот от строгой критичности марксизма к созданию своеобразного варианта позитивистской философии: «Современный материализм является по существу диалектическим и не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительную науку о природе и истории» (3: 5, 20). Такое утверждение означало применительно к Энгельсу вместе с тем и возвращение от единой марксовской теории к дуализму истории и природы и, соответственно, кантовскому дуализму наук, а также мышления и действительности, вопрос о происхождении и разрешении которых даже не ставится. Тем самым Энгельс затушевывал глубинные философские корни марксовского материализма и придавал ей вид обычной «научной» философии в духе конца XIX в.: «Всей философии в старом смысле приходит конец. Мы оставляем в покое недостижимую на этом пути и для каждого человека в отдельности «абсолютную истину» и зато устремляемся в погоню за достижимыми для нас относительными истинами по пути положительных наук и обобщения их результатов при помощи диалектического мышления» (3: 6, 292).

В письмах Энгельса 90-х гг. появляется также утверждение, что области идеологии действительно обладают определенной самостоятельностью и могут выступать в качестве особых факторов исторического развития: «хотя материальные условия существования являются *primum agens*¹, это не исключает

ет того, что идеологические области оказывают, в свою очередь, обратное, но вторичное воздействие на эти материальные условия» (3: 6, 509). Подобные заявления Энгельса лишали критические выводы марксистской теории строгой однозначности и вели к путаному представлению о «взаимодействии» различных факторов в истории.

Не только для Энгельса, но и для всех последующих марксистов теория Маркса была «не догмой», а прежде всего руководством к собственным теоретическим выводам. В целом можно выделить два основных направления по которым эволюционировала марксистская теория в последующие годы. Первое направление связано с политическими движениями, ориентирующимися на практические социальные преобразования и действующими в рамках тех или иных партий марксистской ориентации. Внутри этого направления резко выделяются реформистское и революционное крыло марксистов; в числе первых можно упомянуть К. Каутского и Э. Бернштейна, представителей немецкой социал-демократии, которым противостоят сторонники революционных преобразований в лице К. Либкнехта и Р. Люксембург. В российском социалистическом движении подобное расщепление марксизма представлено, с одной стороны, Г.В. Плехановым, с другой стороны — В.И. Ульяновым (Лениным) и Л.Д. Бронштейном (Троцким). Второе направление эволюции марксизма связано с развитием социологических и философских теорий различными теоретиками на Западе, относившимися к марксизму в первую очередь как к теории, а не политическому движению. В этом отношении марксизм оказал очень мощное воздействие на западную общественную и философскую мысль. Большинство философских концепций XX в. на Западе тем или иным образом испытали влияние марксизма. Своеобразные трактовки марксистской теории были разработаны в рамках Будапештской школы (Д. Лукач, А. Геллер), Белградской школы (Г. Петрович, М. Маркович, С. Стоянович), Франкфуртского института социальных исследований в Германии. Из представителей Франкфуртской школы следует упомянуть ее основателей М. Хоркхаймера и Т. Адорно, а также выходцев из этой школы Г. Маркузе, Э. Фромма, Ю. Хабермаса.

Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1955 — 1974.
2. Маркс К. Капитал. Т. 1 — 3. М., 1983 — 1988.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения: В 9 т. М., 1985.
4. Марксистская философия в XIX веке. М., 1977.
5. Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA).
6. Вазюлин В.А. Логика «Капитала» К. Маркса. М., 1968.
7. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960.
8. Зандкюлер Г.И. Критика и позитивная наука. К эволюции Марксовой теории // Историко-философский ежегодник. 1990. М., 1991. С. 6 — 25.
9. Ленин В.И. Философские тетради. М., 1978.
10. Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Вопросы философии. 1969. № 6.
11. Ойзерман Т.И. Формирование философии марксизма. М., 1986.
12. Селиванов Ю.Р. Феноменология отчужденного духа. М., 1999.

Позитивизм — одно из наиболее влиятельных направлений западной философии последних двух столетий. Позитивизм прошел три основных этапа в своем развитии. Первый этап связан с учениями Конта, Милля, Спенсера. Второй этап — эмпириокритицизм Маха и Авенариуса. Третий — логический позитивизм «Венского кружка» (или неопозитивизм Шлика, Карнапа и др.). Сторонников позитивизма объединяет убеждение в невозможности построения «истинной» метафизики. С точки зрения позитивизма утверждения о субстанциальной сущности вещей не могут носить научного характера. Отбрасывая онтологию как несостоятельную псевдонауку, позитивисты вовсе не предлагали упразднения философии как таковой. Они полагали, что подлинная («позитивная») философия должна способствовать прогрессу конкретно-научных дисциплин. Способ реализации этой задачи на различных этапах развития позитивизма трактовался по-разному. Философия — синтез научного знания, включающий в себя основные положения и методы частных наук; она расширяет кругозор ученого, способствует достижению главной цели любого научного исследования — предвидению будущих событий и практическому применению этого знания (О. Конт). Задача философии — очищение содержания науки от мнимых проблем, предоставление «регулятива естественно-научному мышлению» (Э. Мах). Философия — не система знаний, а система действий по прояснению значения предложений; «с помощью философии предложения объясняются, с помощью науки они верифицируются» (М. Шлик).

Основатель позитивизма **Огюст Конт** (1798–1857) родился в Монпелье в семье чиновника. Учился в лицее, затем в парижской Политехнической школе. С 1817 по 1824 г. работал в качестве секретаря у Сен-Симона, с 1832 г. был репетитором по математике в Политехнической школе. Главное сочинение Конта — «Курс позитивной философии» (т. 1–6, 1830–1842). В основе контовской философии лежит «закон трех стадий», описывающий интеллектуальную эволюцию человечества. По мнению французского мыслителя, как отдельный индивидуум, так и человечество в целом последовательно проходят в своем развитии три стадии: 1) теологическую, 2) метафизическую, 3) научную (позитивную). Теологическая (или фиктивная) стадия соответствует младенческому состоянию человеческого разума, который не способен к решению простейших научных проблем. Человек, находясь на первой стадии своего развития, стремится приобрести (в действительности для него недоступное) знание о сущности мира, объяснить все явления, отыскать начала

всех вещей. Подобная «примитивная потребность» удовлетворяется довольно простым способом: люди рассматривают явления внешнего мира, объясняя их по аналогии с собственными действиями, связывая происходящие события с деятельностью антропоморфных сверхъестественных существ. Теологическую стадию Конт подразделяет на три ступени: фетишизм, политеизм, монотеизм. Фетишизм заключается в приписывании жизни всем внешним телам. Политеизм переносит жизнь на особые вымышленные существа, которые, как предполагается, активно влияют на судьбы людей. Монотеизму свойственно сведение большого числа почитаемых сверхъестественных существ к одному-единственному. Метафизическая (или абстрактная) стадия так же, как и теологическая, характеризуется стремлением человеческого ума к достижению «абсолютного знания» о первопричинах. Различие двух первых стадий в том, что меняются сами принципы объяснения мироздания: место сверхъестественных сущностей теперь занимают абстрактные силы. Эти абстрактные силы изучает особая дисциплина — онтология, которая ставит своей задачей объяснение внутренней природы всех вещей. Типичная черта метафизической стадии — недостаточное внимание к наблюдениям и повышенный интерес к умозрительной аргументации, слабо подкрепленной фактами. Метафизическая стадия, согласно Конту, носит переходный характер: ее назначение — постепенное разрушение теологического мышления и подготовка почвы для будущего триумфа научного метода. Позитивная (или научная) стадия, по Конту, является «окончательным состоянием человеческого ума». Основным признаком позитивной стадии — «закон постоянного подчинения воображения наблюдению». Это означает, что отныне вместо исследования неразрешимых вопросов о сущности бытия человек направляет свои усилия на изучение фактов и установление законов, т. е. тех отношений, которые существуют между наблюдаемыми явлениями. «Истинный позитивный дух состоит преимущественно... в замене слова "почему" словом "как"» (2: 4, 81). Невозможность достижения знаний о сущности мироздания, по мнению Конта, доказывается теоретической произвольностью и практической бесполезностью прежних попыток, предпринимавшихся теологами и метафизиками. Истинность же «закона трех стадий» как такового доказывается, на его взгляд, общей историей наук. «Нет ни одной науки, достигшей в наше время положительного состояния, которую в прошлом нельзя было бы себе представить состоящей главным образом из метафизических абстракций, а в более отдаленные времена даже и находящейся под полным господством теологических понятий» (1: 5).

Позитивная философия, по Конту, — одна из научных дисциплин. Она делает своим содержанием важнейшие результаты каждой из основных наук и рассматривает их наиболее общие методы. Позитивная философия осуществляет общий синтез научного знания (при этом она вовсе не тождественна простой совокупности наук, т. к. не включает в себя бесчисленные частности, входящие в их состав). Структуру философии раскрывает «энциклопедический закон», который устанавливает классификацию наук. В «Курсе позитивной философии» иерархия наук, в которой и находит свое выражение «энциклопедический закон», выглядит следующим образом: 1) математика, 2) астрономия, 3) физика, 4) химия, 5) физиология (биология), 6) социальная физика (социология). Приведенная классификация, по мнению ее создателя, отражает одновременно историческую и логическую (или «догматическую») взаимосвязь наук. С исторической точки зрения, по Конту, предложенная им иерар-

хия отражает порядок последовательного возникновения наук. Таким образом, классификация выстроена по принципу движения наук от более древних к более новым. С другой стороны, догматический принцип построения классификации предусматривает учет взаимных связей между предметами отдельных наук. Французский философ утверждает, что в его классификации зафиксирована взаимосвязь явлений, познаваемых различными науками. Хотя науки и несводимы друг к другу, однако их расположение в иерархии предполагает определенную и к тому же неизменную зависимость: включенные в классификацию дисциплины должны опираться на предшествующие и подготавливать последующие. С логической точки зрения науки располагаются в иерархии в соответствии с принципами движения: 1) от общего к частному и 2) от простого к сложному (эти принципы диктуются соотношением изучаемых явлений). Кроме того, «энциклопедический закон», как настаивает Конт, отражает степень совершенства главных отраслей человеческого знания. Это совершенство определяется уровнем согласованности друг с другом и степенью точности тех знаний, которыми располагает та или иная наука (знания будут тем точнее, чем более общими и простыми оказываются явления, служащие предметом исследований). Необходимо отметить, что существенным недостатком контовской классификации наук является ее односторонняя ориентация на естествознание.

Социально-политическое учение. Важной своей заслугой Конт считал создание социальной физики (или социологии — данный термин именно им введен в научный оборот). Социальную физику он подразделяет на социальную статику и социальную динамику. Статика включает в себя три главных элемента. Она изучает общие условия социального существования индивида, семьи и общества. Рассматривая индивида, Конт выделяет два исходных, на его взгляд, свойства человеческой природы: преобладание аффективных способностей над интеллектуальными и преобладание эгоистических стремлений над более благородными склонностями. Анализируя «общество как таковое», французский мыслитель говорит о двух неразрывно связанных и необходимых для его существования принципах: о разделении труда и о сотрудничестве. В своей социальной динамике он отстаивает идею прогресса. По его мнению, прогресс состоит как в постоянном улучшении материальной жизни людей, так и (главным образом) в совершенствовании их интеллектуальных и моральных качеств. «Преобладающим принципом», определяющим в конечном счете прогресс человеческого рода, он считал «развитие разума» (интеллектуальная эволюция направляет весь ход человеческой истории). Конт объявляет «фундаментальной концепцией» социальной динамики «великий закон трех стадий». Анализируя названный закон, он стремится обосновать взаимосвязь интеллектуального и политического развития человечества. Теологической стадии соответствует военный режим, который, как правило, получает полное одобрение священников; в то же время религия пользуется значительной поддержкой властей, всячески укрепляющих ее авторитет. Метафизической стадии соответствует существенно видоизменившаяся военная система: в отличие от первоначальной, она теряет наступательный и приобретает оборонительный характер. Наконец, распространение научного мышления сопровождается созданием индустриальной системы и связанных с ней особых политических отношений.

Конт полагал, что современное ему общество находится в состоянии глубокого политического кризиса, причину которого он усматривал в наличии

плюрализма мнений: «наша опаснейшая болезнь состоит в глубоком разногласии умов относительно всех основных вопросов жизни» (1: 21). По его мнению, кризис общества может быть преодолен только с помощью истинной философской доктрины: постепенное распространение научного мышления приведет к полному торжеству позитивизма, что, в свою очередь, предопределяет изменение социальных институтов. В обществе будущего, по Конту, неизбежно доминирование центральной власти. Вместе с тем он категорично заявлял о недопустимости верховной власти народа. При этом он не думал, что когда-нибудь исчезнут классовые различия: напротив, на его взгляд, деление людей на предпринимателей и производителей неустранимо и полностью оправданно с научной точки зрения. Представители пролетариата должны отказаться от нелепых притязаний на власть и богатство. Предприниматели же обязаны избавить пролетариев от нищеты, мудро осуществляя использование принадлежащих им капиталов. По мнению французского философа, в обществе будущего политику станет определять мораль. В основе позитивистской морали — принцип альтруизма (термин введен Контом). Альтруизм предполагает возвышение общественных интересов над личными, выступает «принципом всеобщей любви». Позитивистская мораль усматривает ценность людей не в том, что они — неповторимые отдельные существа, а в том, что они — различные части единого социального организма. Девиз позитивистской морали — «жить для других». Мораль формирует общественное мнение, благодаря которому у граждан будут отсутствовать всякие сомнения относительно поведения в «каждом отдельном случае». Основатель позитивизма считал, что «разумный порядок» в социальной сфере установится на Земле постепенно, первоначально утвердившись в Европе (он предсказывал образование Западной республики со столицей в Париже). Следует отметить, что в контовском «обществе будущего» все стороны человеческого бытия оказываются жестко регламентированы центральной властью, безоговорочно господствует единая идеология, полностью исключающая плюрализм мнений, а уникальность человеческой личности практически не принимается во внимание.

В последние годы своей жизни Конт выступил с обоснованием религии Человечества. Он провозгласил, что «Человечество есть истинное Великое Существо», «которое навсегда заменило понятие Бога» (2: 5, 149). Жрецами Человечества выступают философы-позитивисты, а «наука приобретает истинно священный характер, как систематическое основание всеобщего культа» (2: 5, 156). Культ Человечества, по Конту, требует введения новых общественных празднеств и обрядов, прославления великих людей, введения нового, «позитивистского» календаря. Позитивная философия должна превратиться в «окончательную религию».

Джон Стюарт Милль (1806 — 1873) — один из крупнейших представителей британского позитивизма. Он получил домашнее образование, с 1823 по 1858 г. служил в Ост-Индской компании (с 1856 г. возглавлял ее). В течение ряда лет Милль состоял членом парламента. С 1841 г. он находился в переписке с Контом (хотя никогда и не встречался с последним). Главное философское произведение Милля — «Система логики» (1843). Подобно Конту Милль считал невозможным получение «абсолютного знания» о сущности вещей. Все, что люди могут знать о мире, сводится к испытываемым ими ощущениям. Но эти ощущения отнюдь не раскрывают внутренней природы вещей. Обосновывая данное положение, Милль ссылается на качественное различие меж-

ду причиной и следствием: «восточный ветер не похож на ощущение холода, ожог не похож на пары кипящей воды. Почему же материя должна походить на наши ощущения?» (5, 53). Материю Милль определяет как «постоянную возможность ощущений». Причинную связь он сводит к последовательности явлений. Он выделяет три типа объяснения законов природы: 1) разложение сложного закона (описывающего «сложное следствие») на простые (законы причин этого следствия), 2) установление «промежуточного звена» в последовательности явлений, 3) сведение частных законов к более общему.

Главным методом научного исследования, согласно Миллю, является индукция (в этом вопросе он продолжает линию Ф. Бэкона). По его мнению, «основанием всех наук, даже дедуктивных, служит индукция»; «прибавляя... силлогизм к силлогизму, мы в действительности прибавляем одну индукцию к другой» (5: 201, 189). В рамках индуктивистской модели познания он разработал четыре «метода опытного исследования»: 1)сходства («если два или более случая подлежащего исследованию явления имеют общим лишь одно обстоятельство, то это обстоятельство... есть причина (или следствие) данного явления», 2)различия («если случай, в котором исследуемое явление наступает, и случай, в котором оно не наступает, сходны во всех обстоятельствах, кроме одного, встречающегося лишь в первом случае, то это обстоятельство ... есть следствие, или причина, или необходимая часть причины явления»), 3)остатков («если из явления вычесть ту его часть, которая, как известно из прежних индукций, есть следствие некоторых определенных предыдущих, то остаток данного явления должен быть следствием остальных предыдущих»), 4)сопутствующих изменений («всякое явление, изменяющееся определенным образом всякий раз, когда некоторым особенным образом изменится другое явление, есть либо причина, либо следствие этого явления, либо соединено с ним какою-либо причинною связью») (5: 354 – 365). Важно отметить, что применение индукции, по Миллю, предполагает принцип единообразия порядка природы.

В своем сочинении «О свободе» (1859) английский мыслитель выступил сторонником политического либерализма. Он объявляет общим принципом, ограничивающим власть общества по отношению к личности, следующее положение: человеку должно быть позволено все, что не приносит вреда другим людям. Милль выделяет три аспекта политической свободы: 1)свободу мнения (относительно «всех возможных предметов»), 2)свободу выбора жизненных целей (она предполагает возможность жить в соответствии со своими взглядами), 3)свободу ассоциации (т. е. вступления в объединение с другими людьми в рамках какой-либо организации). Обосновывая необходимость свободы мнения, он говорит о том, что: а)запрещаемое мнение вполне может оказаться истинным, б)даже если запрещаемое мнение ложно, знание его послужит лучшему уяснению истины, в)запрещаемое мнение может быть частично истинным и лишь частично ложным (и поэтому попытка полностью отбросить его задержит прогресс научного познания). Утверждая право индивида устраивать жизнь по собственному усмотрению, Милль ссылается на разнообразие человеческих характеров. Это разнообразие, на его взгляд, требует наличия различных образов жизни. Различные люди не могут чувствовать себя одинаково комфортно в единых для всех условиях. По-настоящему развить все свои способности сумеет только тот человек, который устраивает свою жизнь в соответствии со своими, самостоятельно выработанными убеждениями. Милль одним из первых заявил об опасности появления «мас-

сового общества». Он усматривал крайне негативную тенденцию в распространении особого типа «среднего человека», который не имеет никаких наклонностей и идей, кроме «общепринятых». Он считал, что торжество «массового» человека может остановить прогрессивное развитие европейского общества. Поэтому английский философ говорил о необходимости всячески отстаивать права индивидуальности. Свобода ассоциации, по Миллю, напрямую вытекает из права людей на выбор жизненных целей. Он был противником чрезмерной централизации власти и полагал, что значительное число вопросов общественной жизни должно решаться на уровне местного самоуправления. Согласно Миллю, для жизни общества всегда вредно резкое усиление правительственной власти; прессу он рассматривал как важное средство против злоупотреблений государственных чиновников. Английский мыслитель критиковал политическую философию Конта, поскольку, по его мнению, она ведет к установлению «деспотизма», к уничтожению свободы личности.

Герберт Спенсер (1820 — 1903) — весьма влиятельный представитель британского позитивизма. Он получил техническое образование, работал инженером на строительстве железной дороги. Впоследствии Спенсер становится сотрудником журнала «Экономист», а затем ведет жизнь кабинетного ученого, занятого реализацией замысла построения «синтетической философии». Его главное философское сочинение — «Основные начала» (1862). Эта работа содержит учение о Непознаваемом (1-я часть) и Познаваемом (2-я часть). Познаваемое — это область явлений, Непознаваемое — Абсолютная Реальность, лежащая в основе этих явлений. В разделе о Непознаваемом Спенсер говорит о возможности согласовать выводы религии и науки. Анализируя «конечные религиозные идеи», он заявляет, что по вопросу о происхождении Вселенной не может быть найдено удовлетворительного ответа. Вселенная либо существует сама по себе, либо она создала сама себя, либо сотворена внешней силой. Все три гипотезы понятны только на словах, их невозможно последовательно мыслить; кроме того, нет никакого способа удостовериться, что они соответствуют действительности. Отсюда следует признание того факта, что сила, лежащая в основе всего, совершенно непознаваема. Этот вывод и есть общий истинный элемент всех религий, содержащих вместе с тем множество ошибочных и нелепых представлений. Рассматривая «конечные научные идеи», Спенсер говорит о том, что невозможно постичь пространство и время ни как объективные сущности, ни как субъективные качества. Равным образом материю невозможно мыслить ни как делимую до бесконечности, ни как неделимую. (Если предположить бесконечную делимость, нужно следовать мыслью за этими бесконечными делениями, что невозможно; если предположить неделимость, нужно представить частицы, которые никакая мыслимая сила не может разделить, что также невозможно.) Остается признать, что материя, пространство и время соответствуют реальности, которую нельзя постичь. Таким образом, наука и религия приходят к одинаковому результату: принятию тезиса о наличии безграничной и непостижимой силы, проявлением которой выступает все сущее.

В начале раздела о Познаваемом Спенсер разбирает вопрос о природе философии. В то время как наука — «отчасти объединенное знание», философия — «вполне объединенное знание». Задача философии — синтез научного знания. Философия формулирует выводы наивысшей степени общности. Она стремится охватить все конкретные явления единым общим законом.

Этот общий закон описывает цикл изменений, претерпеваемый любым объектом и включающий в себя целостный процесс эволюции и распада. Эволюция, по Спенсеру, это: а) интеграция материи и рассеяние движения, б) переход от неопределенного к определенному, в) переход от однородного к разнородному. Эволюция любого агрегата заканчивается равновесием (между силами, действующими извне и изнутри). Поскольку равновесие неустойчиво (оно может быть нарушено при изменении баланса внешних сил), то агрегат неизбежно должен перейти к разложению. Разложение — процесс, состоящий в дезинтеграции материи и поглощении движения. Чередование эволюции и распада характеризует развитие не только отдельных предметов, но и Вселенной в целом. Периодическая смена эр эволюции и разложения не раз происходила во Вселенной в прошлом и неизбежно ожидает ее в будущем (причем процессы эволюции всегда тождественны по своему принципу, но отличны по своим результатам, поэтому абсолютного повторения циклов не происходит).

В рамках своей социально-политической концепции Спенсер рассматривал общество как организм. По его мнению, отношения между частями общества подобны отношениям между частями живого тела. Как и организм, общество способно к росту, к усложнению строения, разделение труда в нем аналогично «физиологическому разделению труда». Любой общественный, как и телесный, орган, обладает системами питания, распределения и регулирования. Спенсер выделяет два типа обществ, возникших в ходе эволюции человечества. Военный тип общества характеризуется господством внешней регулятивной системы, которая устанавливает принудительное сотрудничество граждан. Эта система затрудняет смену рода занятий, места жительства, общественного положения. Попытки создания негосударственных организаций успешно подавляются. Власть централизована; структура общества приспособлена к борьбе с внешними государствами. Промышленный тип общества (возникающий гораздо позднее военного) основан на системе добровольной кооперации, когда происходит взаимный обмен услугами. В таком обществе отсутствует деспотическая власть, появляется масса частных организаций. В отличие от военного, промышленный тип общества подчинен отрицательному регулированию, но не положительному (есть система запретов, но нет прямых предписаний относительно того, как обязан жить каждый гражданин). Размышляя о политическом будущем человечества, Спенсер утверждал, что войны вообще прекратятся, а главной целью государства станет забота о предотвращении вреда, который члены общества могли бы нанести друг другу (государство должно существовать для индивида, а не наоборот; при этом значительную часть функций правительства в дальнейшем возьмут на себя общественные организации).

Литература

1. *Конт О.* Курс положительной философии. Т. 1. СПб., 1900.
2. *Конт О.* Общий обзор позитивизма // Родоначальники позитивизма. Вып. 4 — 5. СПб., 1912 — 1913.
3. *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 2001.
4. *Comte A.* Cours de philosophie positive. Т. 1 — 6. Р., 1907 — 1908.

5. Милль Д.С. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914.
6. Милль Д.С. Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1869.
7. The Collected Works of John Stuart Mill. 25 vol. Toronto; L., 1963.
8. Спенсер Г. Основные начала. СПб., 1899.
9. Синтетическая философия Герберта Спенсера. Киев, 1997.
10. Spencer H. Works. 18 vol. L. N.L., 1910.
11. Arnaud P. La pensée d'Auguste Comte, P., 1969.
12. Elliot H.S.R. Herbert Spencer. L., 1917.
13. Lévy-Bruhl L. La philosophie d'Auguste Comte. P., 1900.
14. Packe M. The Life of John Stuart Mill. L., 1954.

Начиная с середины XIX в. в философии нарастала критика метафизики как совокупности учений о сверхчувственном. Трансцендентное решительно изгонялось из философских систем. Если такая критика исходила от экзистенциально настроенных авторов, то это оборачивалось акцентировкой значимости посюсторонних аспектов жизни, если она шла от социальных философов, то на место Божественного Провидения как движущей силы истории выдвигались экономические и другие внутриобщественные факторы. И даже при сохранении понятия Божественного, оно обретало новый смысл: предметом обожествления становился человек и человечество.

Все эти тенденции могли бы быть обозначены как «позитивистские», так как они ориентированы на позитивное отношение к миру, а не на его отрицание ради трансцендентных ценностей. Но исторически за термином «позитивизм», как было показано в предыдущей главе, закрепилось более узкое значение сциентистской философии. Позитивисты не просто вытесняют метафизику, но и пытаются заменить ее эмпирической наукой.

Очевидно, что одним из важных составляющих такой замены должно стать устранение метафизических рудиментов в самой науке. И неудивительно, что Эрнст Мах, сделавший акцент на этой проблеме, занимает важное место в истории позитивистского движения. Знаменитый психолог и физик, подготовивший почву для создания А. Эйнштейном теории относительности, Мах шел к очищению науки от метафизики, отталкиваясь от потребностей самой науки. Он даже заявлял, что он «не философ, а только естествоиспытатель» (6: 32). Но элиминация трансцендентных сущностей из физики и эмпирического знания о мире вообще означает, что ученый должен работать исключительно с наличностью, опытными данными. Однако эти данные традиционно отождествляются с ощущениями, понятие о которых, очевидно, имеет психологический характер. Таким образом, устранение метафизического балласта эмпирической науки поставило Маха перед сложной философской проблемой демаркации различных научных дисциплин и прежде всего физики и психологии. Выдвижение этой проблемы на первый план составляет характерную черту махистской версии позитивизма¹.

Мах родился в Моравии в 1838 г., окончил университет в Вене в 1860 г. и преподавал там же физику. В 1864 г. он стал профессором математики в университете Граца, в 1867 г. — профессором физики в Праге. В 1895 г. Мах вер-

¹ Мах утверждал, что хотя его цели совпадают с намерениями основателя позитивизма О. Конта, в отличие от последнего, он придает большое значение психологии (5: 14).

нулся в Вену в качестве профессора индуктивной философии. В 1901 г. он вышел в отставку, но продолжал научную и политическую деятельность (он стал членом парламента). Мах умер в 1916 г. Его главными философскими работами являются «Анализ ощущений» (1886) и «Познание и заблуждение» (1905).

Мах вспоминал, что, когда ему было около 15 лет, он наткнулся в библиотеке отца на «Пролегомены» Канта. Эта книга произвела на него громадное впечатление, избавив от наивно-реалистического взгляда на мир, но через два-три года в один из солнечных летних дней он вдруг осознал ненужность кантовского понятия вещи в себе, раскалывающего бытие на субъективную и объективную составляющие. Он почувствовал, что Я и мир образуют один комплекс ощущений, лишь более тесно сплоченный в Я. Со временем эта интуиция превратилась в стройную теорию.

Итак, мир, по Маху, есть совокупность опытных данностей, которые он называл «ощущениями» или «элементами». Эти термины неравнозначны и изначально правильнее говорить о депсихологизированных, нейтральных «элементах». Они не хаотичны, а связаны между собой определенными отношениями зависимости. Тесная зависимость приводит к образованию относительно устойчивых «комплексов элементов». В обыденной речи такие комплексы именуются вещами. Хотя по своей сути все элементы гомогенны, их можно разнести по трем разным рубрикам. Первую составляют элементы, образующие внешние нам тела. Мах обозначает их «А В С». Вторая рубрика содержит элементы нашего тела, «К L M», третья — такие вторичные состояния, как мысли, воспоминания и т. п. — « $\alpha \beta \gamma$ ».

В каждой из групп элементов имеются своего рода горизонтальные связи, когда появление новых элементов вызывается сочетанием других элементов из той же группы. Но изменения в какой-либо из групп могут порождаться и элементами другой группы. К примеру, изменения цвета внешних тел, т. е. возникновение новых элементов в группе «А В С», может проистекать не только от других элементов того же класса (новых источников света и т. п.), но и от модификации наших органов чувств, т. е. от элементов группы «К L M». Более того, зависимость элементов первой группы от элементов второй имеет, по Маху, универсальный характер: «В действительности же А В С всегда зависит и от К L M» (5: 280). Состояния нашего тела опосредуют взаимодействие внешних тел и элементов третьей группы, составляющих концептуальный образ мира.

Несмотря на тотальную взаимозависимость элементов, человек, утверждает Мах, может акцентировать внимание на тех или иных видах зависимости, абстрагируясь при этом от других, точнее принимая значения соответствующих им элементов за неизменную величину. Эта процедура — выбор «точки зрения» — позволяет придавать самим по себе нейтральным элементам физический или психологический смысл. Если элементы «А В С» изучаются в аспекте их связей с элементами той же группы, то они предстают в качестве предметов физики. Но если исследовать те же элементы в контексте их зависимости от состояний нашего тела, то подобное исследование будет относиться уже к сфере психологии¹. Так, цвет — это физический объект, по-

¹ А именно «психологии чувств», близкой по своему предмету физиологии. Психология в узком смысле занимается соотношениями элементов третьей группы, т. е. частных состояний, которые не могут рассматриваться как нечто одинаково доступное для всех наблюдателей.

сколько мы рассматриваем его зависимость от источника света и т. п. Но если мы рассматриваем его зависимость от сетчатки, он становится психическим объектом, т. е. ощущением.

Поскольку все элементы в той или иной степени зависят от состояний нашего тела и его органов чувств, т. е. от элементов группы «К L M» (это справедливо и для элементов самой этой группы), то все составные части мира можно именовать ощущениями. Однако такой подход неизбежно порождает проблему границ человеческого Я. Ведь ощущения — это состояния Я, и если мир сводится к комплексам ощущений, то весь он уместается в пределах нашего Я.

Мах не пытается замолчать эти трудности, и он не идет по пути солипсизма. Он предлагает пересмотреть само понятие Я. Неверно думать, будто это какая-то самостоятельная сущность, субстанция, имеющая четко определенные онтологические границы. В этом смысле Я вообще не существует. Мир — это совокупность элементов, и Я есть не более чем относительно постоянное ядро последней¹, тесно связанное с чувствами удовольствия и боли и отчасти имеющее, как уточнял он в «Познании и заблуждении», приватный характер.

Размывание границ Я имеет, по Маху, важные практические следствия, показывая необоснованность тех этических учений, которые, подобно ницшевской концепции сверхчеловека, уделяют слишком большое внимание человеческой индивидуальности. Должно измениться отношение и к проблеме бессмертия личности. Впрочем, Мах не призывает вообще отказаться от термина «Я». Его использование оправданно в тех же практических целях для характеристики устойчивых комплексов элементов второй и третьей группы. Эти комплексы относительно самостоятельны и вступают в специфические отношения с другими элементами. Для их описания лучше всего подходят биологические категории, интерес к которым у Маха объясняется пониманием им значимости дарвиновской революции.

Я стремятся к самосохранению и пытаются приспособиться к миру. Познание оказывается важнейшим компонентом этого процесса. Для достижения наилучших результатов организмы должны затрачивать на познание ровно столько энергии, сколько необходимо для адаптации. Иными словами, в познании главенствует принцип «экономии мышления», сообразно которому мысли приспособляются к миру, а затем и друг к другу. На начальном уровне этот принцип проявляется, в частности, в установке на объединение различных представлений общими понятиями, а также в фиксации комплексов элементов каким-либо единым термином. Несмотря на «экономическую» оправданность подобных действий (множество выгодно заменять единством), их результаты могут в некоторых случаях оказываться помехами на пути познания, вступая в противоречие с более универсальными требованиями того же рода. К примеру, использование одного имени для какого-либо комплекса элементов может подтолкнуть к ошибочному выводу о том, что за множеством этих элементов скрывается некая неизменная сущность, субстанция или вещь в себе, что, в свою очередь, может инициировать бесплодные поиски материального эквивалента этой фантазии. Похожий итог может иметь и некритичное обращение с такими самими по себе полезными фикциями, как атомы. Гипостазирование атомов может сдерживать прогресс науки, ко-

¹ Мах симпатизирует юмовской теории Я как «пучка перцепций» и буддистским учениям о душе.

торой на каком-то этапе могут потребоваться совсем другие фикции. Мах затратил немало сил, выявляя разного рода метафизические помехи естествознанию и показывая, что все теоретические конструкции человеческого мышления должны рассматриваться не в онтологическом, а в эпистемологическом плане как средства экономного описания функциональных отношений между элементами. Именно в установлении таких отношений состоит подлинная задача науки, и только в процессе ее разрешения, т. е. в процессе открытия законов связи элементов, наука оказывается эффективным средством биологической адаптации.

По словам Маха, принцип экономии мышления был сформулирован им еще в начале 70-х гг. XIX в. Какое-то время ему казалось, что он обречен отстаивать его в одиночестве. Однако в 1883 г. он познакомился с воззрениями Рихарда Авенариуса и вскоре убедился, что идет с ним совершенно параллельным курсом. «Что касается Р. Авенариуса, — писал Мах, — то наше духовное родство так велико, как оно вообще возможно у двух лиц, развивавшихся совершенно различно, работавших в различных областях и друг от друга вполне независимых» (5: 58). Впрочем, в отличие от Авенариуса Мах не стремился к созданию завершенной философской системы. Кроме того, Мах отмечал, он шел к своим взглядам от идеализма Канта и Беркли¹, тогда как Авенариус, по его мнению, отталкивался от реалистических или даже материалистических предпосылок. Впрочем, сам Авенариус рисовал противоположную картину.

Авенариус родился в 1843 г. в Париже, получил образование в Лейпциге. С 1887 г. и до самой смерти в 1896 г. был профессором университета в Цюрихе. Среди его главных работ — «Философия как мышление о мире по принципу наименьшей меры силы» (1876), «Критика чистого опыта» (1888 — 1890), «Человеческое понятие о мире» (1891) и статья «О предмете психологии» (1894).

В эссе о философии 1876 г. Авенариус заявил о целесообразности психических функций, служащих сохранению организма, и вывел отсюда принцип наименьшей меры силы, распространяющийся и на познание. Познавать с наименьшей мерой силы — значит сводить неизвестное к известному через узнавание или подведение под общее понятие. Это совершенно обычная процедура, но Авенариус показывает, что в конечном итоге такое «апперцепирование» влечет ум к объединению данных в каком-то одном высшем понятии.

Философия помогает понять, каким может быть это высшее понятие, понятие мира или бытия. В нем не должно содержаться ничего, что не было бы непосредственно дано в опыте индивида. Между тем по ряду причин это понятие содержит немало посторонних примесей, искажающих представление о таком опыте. Задача философии состоит в «получении чистого опыта» (1: 50), избавлении его от «антропоморфических апперцепций» — наделения частей мира эстетической или этической ценностью, чувствами и волей, а также от приписывания вещам субстанциальности и каузальных связей. Правильное, т. е. очищенное понятие мира предполагает признание его содержанием ощущений, а формой — движения.

Работа 1876 г. рассматривалась Авенариусом как пролегомены к «Критике чистого опыта», которую он задумывал как продолжение кантовской «Крити-

¹ Главным отличием своих воззрений от взглядов Беркли Мах считал то, что он не рассматривал отношение ощущений или элементов мира к трансцендентной причине последнего, Богу.

ки чистого разума». Кант, по мнению Авенариуса, показал, что опыт содержит немало привнесенных компонентов, но не проанализировал состав того, что остается после их устранения. Однако со временем Авенариус отказался от идеи эксплицировать содержание чистого опыта на основе «идеалистической» предпосылки о составленности этого опыта из ощущений и в «Критике чистого опыта» обратился к более «реалистическим» объяснениям. В этом туманном трактате он попытался раскрыть структуру чистого опыта на основе «эмпириокритического допущения»: «Любая часть среды стоит в таком отношении к человеческим индивидам, что если она предстала, то они заявляют о своем опыте» (2: 1, 1). Он акцентировал ключевую роль центральной нервной системы индивида (С) в опосредовании среды (R) и высказываний последнего о среде (E), исходя из учения о «жизнеразности», т. е. несоответствия между индивидом и средой, возникающего при его выпадении из практически «идеальной среды» при рождении, и стремления системы «С» ликвидировать эту разность в целях самосохранения данной системы и индивида, которому она присуща. «Независимые жизненные ряды», возникающие в процессе его реализации, обуславливают «зависимые жизненные ряды» высказываний о среде, отражающие специфику процессов энергосберегающего самосохранения индивидов.

Позже от спекулятивной биологии и биологизированной эпистемологии и психологии Авенариус обратился к попыткам уточнить механизмы и прояснить истоки замутнения чистого опыта. Сам по себе опыт не заражен ложными интерпретациями, но при попытках отрефлексировать его возникает множество ошибочных «вариаций». Самые серьезные негативные последствия имеет так называемая «интроекция». Интроекция — это «вкладывание "видимого" в человека» (4: 21), т. е. допущение, что непосредственные данности опыта, составляющие окружающую среду, есть субъективные, «внутренние» представления, сущностью отличные от представляемых вещей.

Авенариус уверен, что несмотря на кажущуюся естественность интроекции она является «извращением» реального положения дел и порождает неразрешимые проблемы. Ведь если внешние вещи отличаются от внутренних представлений о них, то сразу возникает вопрос о точном местонахождении этих представлений. Если сказать, что это мозг, то остается непонятным, как процессы в мозге могут вызывать совершенно несходные с ними чувства и образы. Если же соотнести представления с особой духовной субстанцией, то как объяснить ее взаимодействие с телесными органами? Между тем, интроекция подталкивает к идее духа. Она усугубляет «антропоморфические апперцепции», о которых Авенариус писал в работе 1876 г., и порождает антропоморфическое рассмотрение самого человека (см. 3: 58), т. е. удвоение индивида, выделение в нем внутренней (духовной) и внешней (телесной) составляющей.

Чтобы обнаружить скрытые ошибки, допускаемые людьми при интроекции, в «Человеческом понятии о мире» и продолжающей этот трактат работе «О предмете психологии» Авенариус предложил вернуться к дорефлексивному «естественному понятию о мире» и проанализировать его с точки зрения его универсальной структуры, не касаясь частных соотношения его моментов, о которых шла речь в «Критике чистого опыта». Это понятие включает два существенных компонента: 1) «первоначально находимое», т. е. непосредственно данное, и 2) гипотетически примысливаемое к нему.

Первоначально необходимое распадается на две части — Я и окружающую среду (Umgebung). Понятие Я, нетождественное понятию духовной суб-

станции, трактуется Авенариусом как совокупность различных состояний, включающих компоненты или движения «моего» тела, а также мысли и чувства, или аффекты. Важно, однако, что все состояния Я так или иначе связаны с окружающей средой или нацелены на нее. Но и сама эта среда не может быть помыслена без понятия Я. Даже когда мы представляем местность, на которую еще не ступала нога человека, нам «нужно так называемое Я, мыслью которого она была бы» (4: 14). Это обстоятельство позволяет Авенариусу выдвинуть тезис о «принципиальной координации» Я и окружающей среды, причем Я оказывается «центральной членом» этой координации, а составные части среды выступают в качестве «противочленов» (4: 14).

Гипотетической же частью естественного понятия о мире является допущение «немеханических» аспектов жизни других людей. Хотя непосредственно люди даны нашему Я только в телесном облике, мы можем по праву предположить, что с этими механическими данностями, как и у нас самих, связаны определенные «чувства» и «мысли», складывающиеся в другие центральные члены принципиальной координации. Важно только не примысливать больше того, что мы находим в себе. Иными словами, если некий предмет дан нам как нечто находимое вне нас, то это надо допускать и по отношению к другим людям. На деле, не замечая непосредственно мыслей и чувств у других людей, мы допускаем, что они скрыты «внутри» их мозга, а затем и данность предметов трактуем в качестве «внутренних» представлений, субъективных образов предметов (3: 26). Это и есть интроекция, искажающая естественное понятие о мире.

Но такое искажение не может быть вечным. Вся история интеллектуальной культуры, считает Авенариус, подводит к устранению интроекции и вместе с ней реальной противоположности внешнего и внутреннего, духа и материи. Но избавление от интроекции делает актуальным уточнение предметов таких наук, как физика и психология. Подобно Маху, он утверждает, что психическое отличается от физического только точкой зрения. Психическими оказываются опытные данные, поскольку они рассматриваются как зависящие от нервной системы, образующей главное звено любого «центрального члена». Физическими же элементы опыта являются тогда, когда они рассматриваются в абстрагировании от «центрального члена». Сообразно этой классификации можно говорить о различных типах зависимости элементов — физической, психической и др.

Наибольший интерес для философа представляет, конечно, вопрос о взаимозависимости «центрального члена» и противочленов, или Я и среды. Это связано с тем, что философия имеет дело с универсальными структурами опыта, а всеобщей формой всякого опыта является именно принципиальная координация Я и среды. Авенариус несколько двусмысленно высказывался о возможностях существования элементов среды без соответствующего «центрального члена». С одной стороны, он утверждал, что «центральный член» определяет элементы «противочленов», что исключает их независимое бытие, с другой — говорил о нумерическом тождестве этих элементов для разных «центральных членов» (при возможных качественных вариациях — см. 3: 82) и не оспаривал тезиса о существовании мира до человека, подробно рассуждая о «потенциальных центральных членах», связанных с «безжизненной материей». Эти тезисы кажутся несовместимыми, но Авенариус выходил из трудного положения, утверждая, что признание реальности мира до человека означает лишь, что он не отрицает, что при отнесении «центральных

членов» в прошлые времена они увидели бы себя в окружении той первоначальной среды, которую реконструирует наука.

Философия Маха и Авенариуса, которых иногда объединяют под рубрикой «эмпириокритицизма», вызвала неоднозначную реакцию современников. Авенариус создал собственную школу, из которой, однако, не вышло значительных фигур. Мах оказал стимулирующее влияние на философов Венского кружка. Значительный интерес философия Маха и Авенариуса вызвала среди российских марксистов начала XX в. Моде на Маха и Авенариуса противостоял Ленин, доказывавший в «Материализме и эмпириокритицизме» (1909), что они являются наследниками «фидеизма» Беркли. Э. Гуссерль подверг критике принцип экономии мышления Маха и Авенариуса, усмотрев в нем тенденцию релятивизации мышления и психологизации логических законов. В последнее время Мах привлекает внимание специалистов по эволюционной эпистемологии.

Литература

1. Авенариус Р. Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы. СПб., 1913.
2. Авенариус Р. Критика чистого опыта. Т. 1 – 2. СПб., 1907 – 1908.
3. Авенариус Р. Человеческое понятие о мире. М., 1909.
4. Авенариус Р. О предмете психологии. М., 2003.
5. Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908.
6. Мах Э. Познание и заблуждение. М., 2003.
7. Осипов В. И. Теория познания Э. Маха. Архангельск, 1999.
8. Ewald O. Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. B., 1905.
9. Raab F. Die Philosophie von Richard Avenarius. Lpz., 1912.

Неокантианство — одно из доминирующих течений в философской мысли Германии второй половины XIX — первой четверти XX в. Его возникновение можно условно относить к середине 50-х гг. XIX столетия, когда Отто Либман провозгласил лозунг «Назад, к Канту!».

В эволюции неокантианства выделяют три основных периода: 1) ранний; 2) классический; 3) поздний. К представителям раннего, или физиологического, неокантианства относят прежде всего Фридриха Альберта Ланге и Отто Либмана. Отсчет классического неокантианства ведут с 70-х гг. XIX в. до Первой мировой войны. К этому периоду относятся наиболее влиятельные направления неокантианства: Марбургская школа (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер) и Баденская школа (или Фрайбургская — В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Г. Кон, Э. Ласк). Для позднего неокантианства характерен отход от первоначальных идейных установок.

С 80-х гг. XIX в. до начала Первой мировой войны неокантианство во все возрастающей мере влияет на культурные и политические процессы в Германии и других странах, становясь философским фундаментом ревизионизма идеологов II Интернационала (М. Адлер, Э. Бернштейн, К. Форлендер и др.) и связанных с ним политических партий и групп.

Отто Либман (1840—1912) — один из инициаторов неокантианского движения. В 1865 г. выходит в свет его работа «Кант и эпигоны», каждая глава которой заканчивалась выводом-призывом «Назад, к Канту!». Главной ошибкой Канта, по Либману, является признание им «вещи в себе». Анализируя системы философов после Канта, Либман приходит к выводу, что все они (даже отрицая «вещь в себе» на словах) на деле не смогли избавиться от этого «наваждения». Отсюда Либман делал вывод, что необходимо вернуться к Канту и попытаться заново разработать трансцендентальный метод, попытавшись избежать тех противоречий и непоследовательности, которые допустил Кант.

После Либмана начинается тщательная и кропотливая работа по изучению кантовского наследия и его критическому анализу. В рамках ширящегося неокантианского движения стали дифференцироваться два различных направления интерпретации теоретической философии Канта.

1) «Трансцендентально-психологическое»: с точки зрения Канта, сознание познающего субъекта обладает определенной структурой, организацией, определенными формами, собственной закономерностью; отсюда делался вывод, что человеческое познание зависит от организации сознания познающего субъекта. В зависимости от того, как трактовалась эта организация, можно выделить два направления внутри этой первой тенденции:

а) если структура сознания выводилась из организации психофизического организма человека, то изучением этой структуры должна заниматься физиология чувственного познания. К этому так называемому «физиологическому» направлению неокантианства принадлежали Гельмгольц и Ланге;

б) если же организация сознания рассматривается на психологическом уровне, то мы имеем дело с трансцендентально-психологическим, в узком смысле слова, истолкованием Канта. Такое толкование развивала прежде всего Баденская школа неокантианства во главе с Виндельбандом и Риккертом.

2) Другое направление в истолковании кантовской философии представляла собой «трансцендентально-логическая» интерпретация: речь в данном случае идет о научном знании как оно существует в форме наук («в написанных книгах»). Задача теоретической философии с этой точки зрения заключается в том, чтобы выяснить логические основания, самые глубокие предпосылки этого знания.

■ Марбургская школа

С выхода в свет в 1871 г. крупной работы Германа Когена «Кантовская теория опыта» можно вести отсчет первой относительно оформленной «школы» в рамках неокантианского движения. Задачей марбуржцев было очистить учение Канта от догматизма и трансцендентально-психологической тенденции и, развивая тенденцию трансцендентально-логическую, выявить в чистом виде трансцендентальные принципы «всякого познания», которое, с их точки зрения, выражалось в системе наук.

Герман Коген (1842–1918) — основатель и главный теоретик Марбургской школы. Как и другие неокантианцы, главную ошибку кантовской теории познания видел в признании реальности «вещей в себе».

Во-первых, по Когену, кантовская «вещь в себе» — противоречивое понятие:

а) «вещь в себе» якобы существует вне сознания; но сознание — не пространственная категория, поэтому существование вне сознания немислимо в пространственном отношении;

б) «вещи в себе» приписывалась Кантом функция аффицирования чувственности. Но это аффицирование немислимо как причинное воздействие, потому что вещь в себе лежит полностью по ту сторону плана явлений; всякое явление причинно обосновывается лишь из других явлений;

в) сама «реальность» у Канта — это категория рассудка, и поэтому неприменима к вещам в себе, потому что они не входят в сферу применимости понятий рассудка — в план явлений.

Во-вторых, вещь в себе, по Когену, — неоднозначное понятие, имеющее в каждой из трех частей «Критики чистого разума» различные значения, не связанные общей основой: «аффицирующее начало», «пограничное понятие» и «трансцендентальный объект».

Устраняя вещь в себе из кантовской теории познания, Коген прослеживает все вытекающие из этого следствия. Главное из них — без вещи в себе становится бессмысленным различение интуиции (созерцания, *Anschauung*) и мышления; соответственно, пространство и время, бывшие у Канта «априорными формами созерцания» — получают статус категорий. В таком случае чувственность не может быть, как считал Кант, источником содержания мы-

шления. Коген подвергает разрушительной критике познавательную ценность чувств. Традиционно, начиная с древности, чувственность считалась «органом» для постижения единичного, наряду с разумом, который предназначен для схватывания общего. По мнению Когена, ощущение чувств не может дать нам даже знания единичного: «Как может ощущение гарантировать единичное, когда сама чувственность расчленена на 5 различных чувств?» «Ощущение не может давать объективное содержание хотя бы потому, что на всякое раздражение определенный орган отвечает одним и тем же содержанием, согласно закону специфической энергии ощущения» (14, 464–465). «Решающей инстанцией» Коген считает пример электричества и магнетизма, которым не соответствует никакое человеческое ощущение, что не мешает наукам полагать эти понятия в основание научной картины мира. Как же в таком случае действительность может основываться на ощущениях? «Звезды существуют не в небе, а в учебниках астрономии».

Главная задача, которую Коген ставит перед теорией познания, — исследовать научное знание (как оно существует «в написанных книгах») и выявить лежащие в основе необходимых предпосылок науки элементы познающего сознания.

Но отрицание познавательной ценности чувств ставит перед Когеном острейшую проблему — проблему обоснования объективности нашего познания. Хотя речь о соответствии мысли «объекту» в обычном смысле уже не шла, проблема не исчезла, а только приняла другую форму — что делает необходимыми наши суждения? «Это самое сильное подозрение, с которым можно столкнуться в опыте природы: что он, со всей необходимостью, заключающейся в его основаниях, является сам по себе случайным» (ibid). Коген предпринимает неоднократные попытки обоснования этой необходимости, в частности вводя в теорию познания наряду с синтетическим единством суждений естественных наук также систематическое единство наук биологических, но сам сознает, что окончательно устранить элемент случайности, субъективности ему не удалось. Окончательным итогом этих поисков стало выдвигание Когеном принципа «Первоначала», которое есть простейший акт связи, осуществляемый сознанием. Это первоначало остается необъяснимым и в этом смысле «случайным», зато все содержание знания следует из него с необходимостью. По форме и по сути это Первоначало уже близко акту Божественного произвола. В конце жизни Коген действительно, приходит к осознанию, что без концепции Бога невозможно непротиворечиво мыслить природу как целое, а также нравственный закон человеческой жизни.

Пауль Наторп (1854–1924) — ученик, затем сотрудник Г. Когена в Марбургском университете. В сравнении с другими неокантианцами Наторп больше внимания уделял разъяснению и, если угодно, пропаганде учения неокантианства. Наряду с философией он работал в области психологии и социальной педагогики. Для неокантианского движения наибольшее значение имеют его работы «Платоновское учение об идеях» (1903) и «Логические основания точных наук» (1910). Говоря о неокантианстве, обычно имеют в виду его редакцию, которую дал Наторп в своих разъясняющих работах (таких как «Философская пропедевтика»), докладах и статьях.

Главный предмет разъяснений Наторпа — поставленная Когеном двойная проблема: как без вещи в себе обосновать необходимость и объективность нашего познания и, с другой стороны, в чем гносеологическая ценность ощущений.

Согласно Наторпу, предмет познания в науке в отличие от «естественного познания» — не вещи как субстанции («вещи в себе»), а «изменения и отношения». Для Наторпа наука — это не совокупность «написанных книг», как для Когена, а метод, соответственно, процесс ограничения неограниченного. «Предмет, который устанавливает научное знание, разрешается в потоке становления» (15:12). В отличие от классической точки зрения, восходящей к Аристотелю, «трансцендентальная философия, отрицая всякую данность, считает предмет заданным, это — X, нечто неопределенное, которое нужно определить: оно неопределенное, но определимое». Абсолютное познание предмета, т. е. полное определение неопределенного — недостижимый идеал научного знания, предельная цель науки. Эта цель и есть «вещь в себе».

По Наторпу, «материя познания» — не извне приходящее через чувства содержание познания, но лишь «наличная возможность всякого определения». «Ощущение — ...то, что делает определимым каждый момент времени и каждую точку пространства» (3:25). Остается, однако, не вполне ясным, откуда ощущения берут многообразие своего содержания? По сути, налицо сведение всего предмета познания к формальным определениям: среди них выделяются необходимые, составляющие «форму» в старом смысле слова, и случайные, составляющие то, что раньше считалось «содержанием» познания. О происхождении этого «случайного» содержания Наторп не мог сказать ничего определенного, кроме того, что оно не исходит извне сознания. Перед тайной индивидуального неокантианство Марбургской школы оказывается бессильным.

Эрнст Кассирер (1874 — 1945) — младший представитель Марбургской школы. В своих поздних работах стал развивать «философию символических форм», которую уже нельзя отнести к неокантианству. Наибольшее значение для неокантианского движения имел гносеологический труд Кассирера «Познание и действительность». Здесь Кассирер ставит проблему образования понятий: исследуя, как именно на самом деле образуются общие понятия науки, — установить, возможен ли индуктивный метод, который позволил бы получить не только вероятностное, но научно достоверное знание.

Традиционная концепция образования понятий, восходящая к аристотелевской логике и метафизике, предполагает, что мысль, выражаемая посредством понятий, должна согласовываться с вещами вне нас, чтобы быть истинной. Понятиям здесь соответствуют объективные качества и свойства вещей. В неокантианстве сам предмет есть коррелят познавательного акта, соответственно, с точки зрения Кассирера, понятие не отражает, а преобразует действительность. В науках, «когда мы начинаем следить за возникновением этих понятий, мы находим тот же процесс преобразования конкретно-чувственной действительности, которого не в состоянии объяснить традиционное учение; и здесь эти понятия представляют собой не просто копии наших восприятий, а ставят на место чувственного многообразия другое многообразие, удовлетворяющее определенным теоретическим условиям» (5:25 — 26). Главное в понятии — «создаваемое им посредством закона координирования отношение необходимости, а не родовая форма».

Это «отношение необходимости» устанавливается, по Кассиреру, не родовой формой, а принципом ряда, по образцу формул математической индукции. Достаточно задать первый член ряда и формулу (или алгоритм), чтобы с математической необходимостью получить все множество, составляющее объем понятия (напр., «простое число»).

Общую для неокантианцев проблему объективности научного познания Кассирер вновь пытается снять, объявив «метафизической». Метафизика разделяет и субстанциализирует то, что делимо лишь в мысли, — разделяет единую систему опытного знания на мышление и бытие, соответственно, «субъект» и «объект». Понятие «объективного» обладает лишь относительным значением. «...Различные частичные выражения одного и того же полного опыта служат взаимно друг другу масштабом. Каждому частичному опыту задается поэтому вопрос, каким значением он обладает для всего целого, и это-то значение и определяет меру его объективности» (5:357). «Не чувственная живость впечатления, а это внутреннее богатство отношений придает ему (содержанию сознания) признак подлинной объективности» (5:363).

■ Баденская школа

Во второй половине XIX в. особенно остро встала проблема методологической автономии наук о духе. Во-первых, это было вызвано быстрым развитием относительно молодой исторической науки. Во-вторых, еще более бурное развитие естественных наук привело к попыткам распространить метод математического естествознания и на историю. Но результат этих исследований был настолько неудовлетворителен, что вызывал сомнение, способна ли вообще история соответствовать «образцу научности». Задачу методологического обоснования наук о духе взяли на себя представители Баденской школы неокантианства.

Вильгельм Виндельбанд (1848 — 1915) в своей речи при вступлении 1 мая 1894 г. в должность ректора Страсбургского университета, изданной под названием «История и естествознание», провозгласил «манифест» Баденской школы неокантианства.

Разделение наук на основе устаревшего предметного принципа разграничения принесло, по Виндельбанду, большой вред. Во-первых, философия, при таком подходе, растворяется, с одной стороны, в истории философии, с другой — в психологии, так как весь ее «предмет» изучается более конкретными науками.

Этот предметный метод классификации наук должен быть заменен методологическим, который опирается прежде всего на «формальный характер познавательных целей наук». С этой точки зрения, науки делятся, во-первых, на рациональные и эмпирические. К рациональным дисциплинам относятся философские и математические. Общий для них материальный признак — то, что они не направлены непосредственно на познание явлений опыта; формальный признак — что они не основывают свои суждения на восприятиях. Эмпирические науки, напротив, устанавливают факты путем восприятия.

Эта классификация, по Виндельбанду, несовместима с общепринятым делением наук на науки о природе и науки о духе. Противопоставление природы и духа не соответствует действительной противоположности методов и целей познания. Особенно ярким примером недействительности предметного принципа разделения является научная психология, которая к исследованию «духовных» феноменов прилагает методы естественно-научного познания. Методологическое разграничение, освобожденное вполне от материального принципа деления, заключается в том, что «...одни из них ищут всеобщие законы, другие — частные исторические факты...» (6:12). «...Цель одних есть об-

щее, аподиктическое суждение, цель других — единичное, ассерторическое предложение» (там же). Научное мышление в первых дисциплинах имеет номотетический («законополагающий»), во вторых — идиографический («описывающий индивидуальное») характер. Материальное деление наук с точки зрения этого принципа оказывается относительным: одни и те же предметные области допускают и номотетический, и идиографический подход.

В методологии науки, по Виндельбанду, все еще безраздельно господствует номотетический метод. Между тем идиографические науки также нуждаются в методической теории, согласно которой эти факты упорядочивались бы в соответствии с общими предположениями этих наук.

Задача методологического обоснования истории требует прежде всего сформулировать такое понимание научности, которое включало бы в себя исторические науки в их своеобразии. В трактовке Виндельбанда, принцип эмпирических наук везде — и в истории, и в естествознании — один и тот же: «полное согласие всех элементов представления, касающихся одного и того же предмета» (6:15). Различие заключается в способе познания индивидуального. Естествоиспытатель (и психолог) если и рассматривает отдельный предмет, то лишь постольку, поскольку он может играть роль представителя некоего рода объектов. Задача историка иная — постичь индивидуальное именно как индивидуальное, в его неповторимости. Для этого он должен «вновь воскресить в форме идеальной действительности картину прошлого, во всех ее индивидуальных чертах» (там же). Историк, по Виндельбанду, выполняет ту же задачу, что и художник. Законы, выражающие постоянную природу вещей, Виндельбанд сравнивает с «рамой», внутри которой «развертывается живая связь всех ценных для человека единичных проявлений, в которых воплощаются общие формулы» (6:23).

Но из общих формул никогда нельзя было бы заключить к конкретному событию. Соотношение между законом и событием (а также между общим и единичным) — до сих пор не решенная задача в философии. «На самом деле никакое мышление не в состоянии дать дальнейшего разъяснения по этим вопросам... Закон и событие продолжают оставаться друг возле друга как последние, несоизмеримые величины в нашем миропредставлении» (6:25).

Генрих Риккерт (1863 — 1936) — ведущий теоретик Баденской школы. Работал над осуществлением методологической программы, намеченной Виндельбандом. Основные произведения: «Предмет познания. Введение в трансцендентальную философию» (1892); «Науки о природе и науки о культуре» (1899).

В работе «Науки о природе и науки о культуре» Риккерт ставит задачу обоснования методологии гуманитарного знания. Для этого, как и Виндельбанд, он ищет новое определение природы научности, которое включало бы в себя гуманитарные науки с их своеобразием. В этом вопросе Риккерт, как и Кассирер, исходит из того, что научные понятия не отражают, а преобразуют действительность. Природа научности состоит в том, что научные понятия, преобразуя действительность, выделяют существенное в явлениях. Методы наук различаются в том, какие основания принимаются в расчет при выделении существенного в явлениях. В науках о культуре главным основанием является возможность произвести для данного явления процедуру «отнесения к ценности». Поэтому объективность в этих науках может основываться лишь на объективности ценностей и не может апеллировать к физической данности культурных объектов. Ценности — особый род объектов, которые не «существуют», но значат.

Действительность, по Риккерт, представляет собой разнородную непрерывность: наши понятия не отражают, а активно преобразуют, конституируют «действительность для нас»; если понятия «прерывают непрерывность», то логически необходима непрерывная действительность как их основа.

Упорядочение разнородной непрерывности может осуществляться, по Риккерт, двумя способами: 1) отвлечение от разнородности и установление однородности с сохранением непрерывности, либо 2) прерывание непрерывности с сохранением разнородности. Первый метод, дающий понятия однородных непрерывностей, по Риккерт, наиболее эффективен в математике. Второй призван схватывать в действительности индивидуальное и неповторимое.

Риккерт подвергает критике естественно-научный метод образования понятий. Содержание научного понятия «состоит из так называемых законов, т. е., из безусловно общих суждений относительно более или менее широких областей действительности» (9, 66). Всеобщие законы и принципы, устанавливаемые в науках, являются столь же неотъемлемой «частью» действительности, как и единичное явление. Но как только естественно-научный метод начинает применяться для постижения единичных явлений именно как единичных — прежде всего объектов культуры и истории, — его действенность тут же оборачивается против его предмета, уничтожая в нем самое существенное — индивидуальную значимость. Именно этот разрушительный эффект использования естественно-научного метода и вызвал необходимость в обосновании методологической автономии наук о культуре и вообще поднял на «борьбу за трансцендентальное» лучшие умы Старого Света.

Литература

1. Ланге Ф.А. История материализма и критика его значения в настоящее время. СПб., 1899.
2. Наторп П. Логика. СПб., 1910.
3. Наторп П. Философская пропедевтика. М., 1911.
4. Наторп П. Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии. Сб. 5. СПб., 1913.
5. Кассирер Э. Познание и действительность. СПб., 1912.
6. Виндельбанд В. История и естествознание. М., 1901.
7. Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904.
8. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993.
9. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
10. Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998.
11. Бахрадзе К.С. Избранные философские труды. Т. III. Тбилиси, 1972.
12. Олейник А.В., Щетников А.И. Философско-психологические воззрения Марбургской школы. Новосибирск, 1999.
13. Сеземан В.Е. Теоретическая философия Марбургской школы // Новые идеи в философии. Сб. 5. СПб., 1913.
14. Cohen H. Logik der Reiner Erkenntnis. Berlin, 1922.
15. Natorp P. Logische Grundlagen des Exakten Wissenschaften. 1910.

Фридрих Ницше родился в 1844 г. в местечке Реккен в Тюрингии (Пруссия). Отец — протестантский священник из польских дворян, чем объясняется необычная фамилия (считается, что ее польский вариант — Ницке). После смерти отца и младшего брата в 1850 г. мать с Фридрихом и его сестрой Элизабет переехала в Наумбург. Здесь Фридрих поступил в школу, с 1858 г. учился в гимназии Пфорта и дружил с будущим исследователем веданты Паулем Дойсеном, затем изучал теологию и филологию в университете Бонна в 1864 г. и переехал в Лейпциг в 1865 г., чтобы послушать семинары известного филолога Ричля и совершенствоваться в музыке.

В Лейпциге он познакомился с работами Шопенгауэра, которые оказали на него колоссальное влияние. Во время учебы Ницше начал сотрудничать с «Центральной литературной газетой». Несмотря на освобождение по причине близорукости, в 1867 г. Ницше был зачислен в артиллерийский полк в Наумбурге, где отслужил год и был освобожден из-за травмы. В это время Ницше начал публиковаться в «Рейнском научном журнале». На основе статей 1867 — 1868 гг. Ричль порекомендовал Ницше на место экстраординарного профессора классической филологии в Базельском университете и содействовал присуждению ему без защиты докторской степени.

Сильное влияние на Ницше оказал выдающийся немецкий композитор, мыслитель, поэт Рихард Вагнер (1813 — 1883), с которым он познакомился в 1868 г. и сблизился, несмотря на большую разницу в возрасте, в 1869 г., когда он приступил к своим преподавательским обязанностям в Базеле и стал постоянно навещать Вагнера в Люцерне. Несмотря на освобождение от прусского гражданства, Ницше в 1870 г. отправился в качестве санитаря на Франко-прусскую войну, однако через месяц он заразился от раненых дизентерией и дифтеритом и, чудом выжив, вернулся к преподавательской деятельности. В 1872 г. был реализован совместный с Вагнером проект Байрейтского театра. Разрыв отношений с Вагнером происходит (с осени 1876 г., а окончательный разрыв — в январе 1878 г.), по официальной версии, из-за изменения мировоззренческих позиций Вагнера и появления религиозных мотивов в его музыкальных произведениях (это, как считают, проявилось позже в «Парсифале», 1882 г.). В этот же период у Ницше возникают серьезные проблемы со здоровьем, его постоянно мучают сильные головные боли, это заставляет его с 1876 г. перемещаться по итальянскому побережью, альпийским высокогорным пансионатам в поисках более подходящего по климату места и в конце концов вынуждает окончательно уйти с профессорской должности в 1879 г.

В 1882 г., когда он переживает краткий период романтической любви-дружбы с Лу фон Саломе, наступает улучшение его физического состояния: это «Веселая наука». Затем настает душевный кризис — и «Так говорил Заратустра», где, как он сам считал, сумел найти свой путь — то, что Ницше называл «методом», — и сформулировать идеи, которые он считал своими основными философскими открытиями. 3 января 1889 г. в Турине с ним случается первый из трех апоплексических ударов, резкое ухудшение состояния здоровья приводит Ницше к сумасшествию, и 10 января его помещают в психиатрическую клинику Базеля, затем в психиатрическую клинику Йенского университета. Этиология заболевания так и не была установлена. В 1890 г. мать забирает Ницше домой в Наумбург, надеясь на выздоровление сына, затем сестра, вернувшаяся из Парагвая после самоубийства мужа, перевозит больного Ницше в Веймар, где он умирает в 1900 г.

Периодизация творчества Ницше. Сочинения Ницше по стилю и тематике отражают важнейшие этапы его жизненного пути и мировоззренческой эволюции, которые он сам оценивает в своих последних работах, прежде всего в «Ессе homo». Его сочинения принято относить к трем периодам. И это не только хронологическое, но и аналитическое деление. Как пишет Ницше в «Так говорил Заратустра»: «Три превращения духа называю я вам: как дух становится верблюдом, львом верблюд и, наконец, ребенком становится лев. [...] дух становится, как верблюд, на колени и хочет, чтобы хорошенько навьючили его [...] здесь львом становится дух, свободу хочет он себе добыть и господином быть в своей собственной пустыне. [...] Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокатящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения. [...] Своей воли хочет теперь дух, свой мир находит потерявший мир» (1: 2, 18–19).

К первому — получившему у исследователей условное название «вагнеровского» или «шопенгауэровского» — периоду относятся «Рождение трагедии из духа музыки» (1872), «О пользе и вреде истории для жизни» (1874), «Шопенгауэр как воспитатель» (1874), «Рихард Вагнер в Байрейте» (1875–1876), «Несвоевременные размышления» (1873–1876).

Ко второму периоду — периоду интеллектуального поиска самостоятельного пути и интереса к различным философским концепциям и научным теориям — относятся «Человеческое, слишком человеческое: Книга для свободных умов» (1876–1878), «Утренняя заря» (1881).

К третьему периоду относят следующие произведения: «Веселая наука» (1882), «Злая мудрость: Афоризмы и изречения» (1882–1885), «Так говорил Заратустра: Книга для всех и для каждого» (1881–1885), «По ту сторону добра и зла» (1886), «К генеалогии морали» (1887), «Сумерки идолов» (1888), «Ессе homo» (1888) и др. Последние работы, написанные осенью 1888 года, даже получили специальное обозначение у исследователей — произведения периода катастрофы. «Странник и его тень», «Антихрист», «Ницше contra Вагнер» (1895) выходят уже во время болезни Ницше, сам он считал их публикацию несвоевременной.

Первое полное собрание сочинений Ницше подготавливается в 1892 г. его другом Петером Гастом с согласия матери, но затем все права приобретает сестра Элизабет Ферстер-Ницше (1846–1935), основывает в 1894 г. Архив Ницше и издает в том же году второе издание собрания сочинений, в котором П. Гаст не участвует, а в 1899 г. — третье. В двенадцатый том (1901) включается работа «Воля к власти» — неаутентичная компиляция дневниковых и чер-

новых заметок Ницше, которые его сестра структурирует во многом под влиянием профашистских идей своего мужа (показательным считается тот факт, что редактор, с которым работал Ницше при жизни, демонстративно порывает с Архивом после выхода этого тома). Именно активная деятельность Архива (в 1933 г. его посещает Гитлер и получает в подарок из рук сестры личную трость Ницше) способствует распространению профашистской интерпретации наследия Ницше и его философии в целом, что привело к бойкоту философии Ницше после Второй мировой войны вплоть до 50-х гг.

Первый период. Для первых философских работ Ницше характерно непосредственное обращение к материалу, который он очень хорошо знал как филолог, — к материалу культуры Древней Греции. Главной целью работы «Рождение трагедии из духа музыки, или Эллинство и пессимизм», как пишет Ницше в предисловии, обращенном к Вагнеру, становится убеждение в «высочайшей жизненной задаче искусства, этой собственно метафизической деятельности человека» (3: 64).

В отличие от традиционного толкования древнегреческой культуры как рациональной, оптимистичной, радостной Ницше видит ее жизнеутверждающую силу в трагедии и находит соответствующий ей язык в музыке, опираясь прежде всего на философию воли Шопенгауэра и на страстную музыку Вагнера. Именно трагическая культура становится для Ницше тем идеалом культурных ценностей, который соответствует сущности человека и его естественной склонности.

«Поступательное развитие искусства», которое понимается как поиск соответствующего языка выражения воли и противопоставляется традиционному историческому взгляду на прогрессивное развитие искусства, Ницше связывает «с двойственностью аполлонийского и дионисийского» (3: 64). Он указывает на то, что «в греческом искусстве существует стилистическая противоположность: два различных влечения идут в нем рядом друг с другом, по большей части в расколе между собою и взаимно побуждая друг друга ко все более крепким порождениям, в которых увековечивается борьба названной противоположности, — пока наконец, в момент цветения эллинской «воли», не сливаются они воедино, дабы совместно произвести на свет художественное творение — аттическую трагедию» (3: 65–66). Ницше увидел возможность рождения трагедии в вагнеровском проекте Байрейта: «не разрубать гордиев узел греческой культуры, как это сделал Александр, так что концы его развеялись по всем направлениям мира, но связать его, после того как он был разрублен, — вот в чем теперь задача. В Вагнере узнаю я такого анти-Александра» (1: 2, 790).

Развивая идеи Шопенгауэра о представимом мире как сновидении, Ницше описывает Аполлона как «прекрасную кажимость сновиденческих миров» (3: 66), которого, соответственно, «хочется [...] назвать великолепным божественным образом *principii individuationis*» (3: 68). Аполлонийские искусства — прежде всего пластические — главным своим предметом делают отдельное явление, возвеличивают его. Культ Диониса не столь прекрасен, его радость — в грубом страдающем наслаждении, в разгуле страстей, «в похмелье», дионисийское начало, по мысли Ницше, возвращает человека к непосредственной мировой гармонии, здесь снимаются все ограничения: «всякий чувствует — он не просто примирен с ближним своим, не просто един, не просто слит с ним, он стал с ним одно, будто разорвалась пелена Майи и лишь обрывки ее развеваются пред таинственным пра-Единым» (3: 70).

Именно дионисийское начало заявляет о себе языком музыки, которую Ницше вслед за Шопенгауэром определяет как «язык воли» (3: 158), музыка рождает самый значительный миф — трагический. Так дионисийское начало воздействует на аполлонийскую художественную культуру.

Миф сначала доставляет удовольствие своим представлением подобия мира — это сфера аполлонийской кажимости, затем это более высокое наслаждение от уничтожения этого мира кажимости. Только трагический миф, когда Аполлон начинает говорить на языке Диониса, может выразить вечность жизни: «только дух музыки позволяет нам уразуметь радость, испытываемую от уничтожения индивида. Ибо отдельные примеры такого уничтожения лишь проясняют для нас вечный феномен дионисийского искусства, что выражает всевластие воли как бы позади всякого *principii individuationis*, вечную жизнь — по ту сторону любого явления и невзирая ни на какую гибель и уничтожение. Метафизическая радость от трагического — это перевод инстинктивной, неосознаваемой дионисийской мудрости на язык образа: герой, это наивысшее явление воли, отрицается к удовольствию нашему — он только явление, и вечной жизни воли его уничтожение не затрагивает» (3: 159–160). Ницше развивает идею Шопенгауэра о том, что музыка — непосредственный образ Воли. Воля играет сама с собой, радуется и созидает.

Таким образом, Ницше определяет дионисийское начало как подоснову мира, как призвание человечества, которое лучше всего выражено в музыке и трагическом мифе, — как следствие, они лежат в основе замыслов аполлонийской художественной культуры, всех наших представлений о мире: «это дионисическое подполье мира может и должно выступать как раз лишь настолько, насколько оно может быть затем преодолено аполлонической просветляющей и преображающей силой, так что оба этих художественных стремления приуждены, по закону вечной справедливости, развивать свои силы в строгом соотношении» (1: 1, 156). Соединение одного и другого в трагедии позволяет принять мир в его страшной, ужасающей целостности, судьба трагического героя показывает относительность ценности отдельного существования.

В этой работе Ницше предпринимает и первое критическое наступление на современную культуру. Ее неподлинность — в увлечении аполлонийским началом, доверием к научным представлениям и оптимизме. Эта культура, которую Ницше называет сократически-александрийской, изживает себя, и свидетельством тому он считает состояние образования. Оно поверхностно, чрезмерно логично и рассудочно. Ницше ищет тот момент, когда гармоничная аттическая культура вдруг стала ущербной, переориентировалась исключительно на аполлонийское начало. Он связывает этот момент с так называемым «переворотом» Сократа и представляет здесь свое понимание фигуры Сократа и ее значения в истории культуры и философии. Именно дерзкая рассудочность Сократа разложила афинское общество: подчинение истины логической процедуре диалогического спора, даже если Сократ называл это искусством майевтики, лишало ценности естественное вдохновение, это был труд — и труд переставал быть унижительным уделом рабов, — все это в конечном счете подтачивало телесные и душевные силы греков. Именно Сократ «изгнал музыку из трагедии»: главной целью культуры стало универсальное рассудочное познание и просвещение, призванное одновременно научить истине и добродетели каждого.

Однако «пустынное море знания» истощает жизненные силы. В «Опыте самокритики» (1886), которым Ницше предваряет новое издание этой ранней

работы, он пишет, что ему удалось схватить «нечто страшное и опасное, — проблема рогатая [...] это была проблема самой науки — наука, впервые понятая как проблема, как нечто, достойное вопроса» (1: 1, 49). Как считает Ницше, современная наука уже убеждается в ограниченности возможностей теоретического разума, сократический человек уходит из культуры — появляются философские победы Канта и Шопенгауэра, появляется немецкая музыка от Баха к Бетховену и Вагнеру — возрождается трагедия, трагическое миропонимание и трагический тип человека. В «Несвоевременных размышлениях» Ницше посвятит критике музыки Штрауса и философского историзма Гегеля и Гартмана специальные разделы, выделив пессимизм Шопенгауэра, а в качестве идеала творчества — музыку Вагнера. «Возрождение трагедии» — цель всей философии Ницше, которую он формулирует в заключении «Рождения трагедии...»: «Теперь же следуй за мною к трагедии и соверши со мною жертвоприношение в храме одного и другого Бога!» (3: 215).

Второй период. И Ницше, как он сам напишет в позднем предисловии (1886), «изобретает» «свободные умы» — тех, кто сможет не только понять, но и реализовать этот своеобразный проект «дополуденной философии» (1: 1, 488) очищения человека, — к ним обращена работа «Человеческое, слишком человеческое: Книга для свободных умов». На этом основании возникает оценка этого периода философии Ницше как рационально-оптимистического. Он пишет о странниках, обладающих свободным духом, преодолевающих застывшие убеждения. По его же более поздней оценке именно здесь возникает идея: «Нельзя ли перевернуть все ценности? [...] И если мы обмануты, то не мы ли, в силу того же самого, и обманщики?» (1: 1, 235). Девять разделов посвящены тем ценностям, из которых складывается на сегодняшний день понимание «человеческого»: то, что человек считает своим достижением в познании мира, то, что он относит к сфере морали, религии, то, что он называет творчеством и культурой, то, что он ценит в других людях и на чем строит семью, как понимает государство и самого себя. Основой рассуждений становится учение об аффектах — «из страстей вырастают мнения, косность духа превращает последние в застывшие убеждения» (1: 1, 488). Следует пересмотреть эти убеждения, убедиться в их недостоверности и относительной вероятности, как пишет Ницше, и «изменить» им.

Третий период. Какими должны быть правила этого изменения — этому посвящена работа «Веселая наука». Ницше взял одно из самоопределений поэзии трубадуров, предполагающей вечно юную любовь без ревности и печали — *gaia scienza*. Здесь Ницше использует образ песочных часов для обозначения идеи возвращения, здесь впервые упоминает Заратустру, сверхчеловеческое, смерть Бога, здесь формулирует задачу переоценки ценностей и целый ряд значимых образов, которые позже становятся предметом отдельных работ. Так, например, в поэтическом приложении «Песни принца Фогельфрая», где очень много автобиографического, Ницше пишет: «Здесь я засел и ждал, в беспроком сне, По ту черту добра и зла, и мне Сквозь свет и тень мерещились с утра Слепящий полдень, море и игра. И вдруг, подруга! Я двояться стал — И Заратустра мне на миг предстал...» (1: 1, 718).

Именно эта работа оказывается пробой нового стиля — семантической игры, предполагающей глубокое проникновение, вслушивание в смысл слов, их сочетание, их воздействие. Как считают исследователи, эта работа повлияла на всю «игровую» тематику философии XX в.: от И. Хейзинги, Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера до М. Фуко, Ж. Делеза и Ж. Деррида. Причем Ниц-

ше не только реализует этот стиль в тексте, но в последней части работы описывает его как новый идеал, «причудливый, соблазнительный, рискованный идеал, к которому мы никого не хотели бы склонить, ибо ни за кем не признаем столь легкого права на него: идеал духа, который наивно, стало быть, сам того не желая и из бьющего через край избытка полноты и мощи играет со всем, что до сих пор называлось священным, добрым, неприкосновенным, божественным; [...] идеал человечески-сверхчеловеческого благополучия и благоволения, который довольно часто выглядит нечеловеческим, [...] — только теперь [...] начинается трагедия...» (1: 1, 708). В этой работе наиболее очевидна тематическая и стилистическая последовательность философского развития Ницше.

Темы, которые подвергаются пародии, многочисленны: афористичная форма изложения позволяет касаться проблем сознания и самосознания, походя замечая, например, что «развитие языка и развитие сознания (не разума, а только самоосознания разума) идут рука об руку» (1: 1, 675), философского осмысления воли (здесь Ницше окончательно размежевывается с Шопенгауэром, считая, что он «верил в простоту и непосредственность всякого воления, — в то время как воление есть лишь хорошо налаженный механизм, что почти ускользает от наблюдающего глаза» (1: 1, 594), каузальности (как «последствия древнейшей религиозности» (1: 1, 593), и, разумеется, морали и религии, которые станут в дальнейшем предметом специального рассмотрения.

Отдельно следует сказать о фрагменте, содержательно, эмоционально и стилистически выделяющемся из всей работы, — «Безумный человек» — именно здесь провозглашается знаменитое ницшевское «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы убили его!» (1: 1, 593). В истории философии существуют диаметрально противоположные интерпретации этого тезиса: христианские и атеистические. Особое место занимает интерпретация этого тезиса М. Хайдеггером (14). Но как обвинения Ницше в атеизме, так и предположения о создании новой религии, заигрывающей с манихейством, не учитывают критический пафос философии Ницше в целом: он пишет о состоянии современного духа и пытается направить его к живому идеалу: «Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его? Никогда не было совершено дела более великого, и кто родится после нас, будет, благодаря этому деянию, принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история!» (1: 1, 593). Здесь следует отметить прежде всего идею смены человеческих ориентиров, переживания перестройки мировоззрения на том же человеческом еще основании — отсюда возникает эта «вера в неверие», перекликающаяся с идеями и образами Достоевского. Другой вопрос — готов ли к этому человек: «Я пришел слишком рано [...], мой час еще не пробил. Это чудовищное событие еще в пути и идет к нам — весть о нем не дошла еще до человеческих ушей» (1: 1, 593). Поэтому смерть и опустошение оборачиваются возможностью отказа от всего, навязанного человеку извне и укорененного в коллективном сознании, — возможностью переоценки ценностей. В предисловии ко второму изданию Ницше подчеркивает именно эту задачу, он выздоравливает сам и «ждет» «философского врача», который будет «рассматривать все эти отважные сумасбродства метафизики, в особенности ее ответы на вопрос о ценности бытия, как симптомы определенных телесных состояний» (1: 1, 494). Критика, «сатурналии духа» наполнены в этой работе «предчувствием будущего», воплощением которого станет Заратустра.

«Так говорил Заратустра» — книга, считающаяся поворотной в философской биографии Ницше. Прежде всего по стилю, который апеллирует непосредственно к сопереживанию и эмоциональному восприятию тех значений, от первой части к четвертой все более личных, которые Ницше считал своими важнейшими открытиями. Он пишет ее урывками, очень быстро и издает частями, причем четвертая часть, пародийно напоминающая сюжеты вагнеровского «Парсифаля», была издана, действительно, как гласит подзаголовок, как «книга для всех и ни для кого» — в количестве 40 экземпляров, из которых роздано было семь. Каждая часть собрана из притч, начинается, по правилам греческой риторики, с приглашения к теме, с конкретной истории, с личного опыта Заратустры, и заканчивается патетической заповедью и завершением круга: «Так говорил Заратустра».

Именно к этому произведению прежде всего относится характеристика философии Ницше как музыки и танца. Истины излагаются как откровения, но смысл этих откровений коренится не столько в непосредственном и общепотребимом значении слов, сколько в ритме соединяемых в предложения слов, в их фонетическом созвучии и их полисемантичности.

В центре работы — фигура Заратустры, которую Ницше «открывает» для себя еще в «Веселой науке»: пророк Авесты, как считается, реальное историческое лицо. Суть его проповедей с точки зрения традиции — в идее особой мироупорядочивающей роли человеческого выбора.

Как считают многие исследователи, Ницше часто отождествляет себя с Заратустрой: он столь же одинок и переполнен богатством воли и любви, о которой нельзя рассказать толпе равных перед Богом людей. Это не покинутость, это потребность в вольном воздухе — жизненная самодостаточность, которая тоже открывается самому Заратустре не сразу: он сначала идет к людям.

Воля к власти. Заратустра описывается через волю, а точнее через волю к власти. Терминологически Ницше нигде не дает развернутого определения воли к власти. Хотя уже в «Рождении трагедии из духа музыки» он писал, что только в Афинах осмеливались говорить о воли к власти. В произведениях Ницше последнего периода этот термин встречается чаще других. Воля как объяснение всего совершающегося становится для Ницше своеобразным структурирующим принципом по отношению к другим его идеям. Во всех проявлениях жизни — «пафос» воли к власти, который несводим к философским категориям становления, развития, бытия. Именно поэтому идея воли к власти спровоцировала разнообразные интерпретации и легла в основу компилятивного произведения «Воля к власти». В нем собраны различные определения воли к власти, написанные Ницше, видимо, на протяжении всей жизни. У Ницше, действительно, был проект работы, посвященной переоценке ценностей, который должен был состоять из четырех частей.

Однако контекст работы по сути отождествляет волю к власти «Will zur Macht» с волей властвовать, господствовать «Will der Macht», что не соответствует контексту работ, изданных при жизни философа. Суть воли — в ее стремлении к мощи, к утверждению жизни. Кстати, есть именно такой русский перевод термина: «воля к мощи». Именно так понимал Ницше, например, Хайдеггер, отмечая в работе «Европейский нигилизм», что воля к власти — это не стремление захватить власть.

Главное в ницшеанском понимании воли — ее жизнеутверждающий, творческий характер. В противоположность другому пониманию воли — как ущербной, «наказанной» существованием, в том смысле, что ее воление все-

гда реализуется в «существующем», которое она не в силах изменить, и поэтому вынуждена терзаться «деянием и виной», «пока наконец воля не избавится от себя самой и не станет отрицанием воли»: «Прочь вел я вас от этих басен, когда учил вас: «Воля есть созидательница» (1: 2, 102).

Совершенно справедливо возникает вопрос о метафизичности понятия воли к власти, которое он часто отождествляет с волей к жизни. Жизнь понимается как непрерывный процесс соперничества множества волей, которые стремятся сделаться сильнее, постоянно увеличивая или теряя свою власть. Однако, согласно Ницше, это не означает, что воля доступна логике, разумному объяснению и познаваема в традиционном смысле слова.

Принцип противоборства противостоящих волей не сводится к дарвиновской борьбе за выживание и самосохранение — «борьба идет за преобладание, за рост и расширение, за мощь воли к власти, которая и есть воля к жизни» (1: 2, 8). Однако и рассуждения о принципе, и описание жизни как неупорядоченного потока становления Ницше принципиально не завершает систематическим изложением: он хотел дать «живую» философию, не выкраивая из нее нечто безжизненное, нечто деревянное, «четырёхугольную глупость», «систему». В этом смысле воля к власти оказывается тем антиметафизическим центром философии, который заменяет все те упрощения и предрассудки, по мысли Ницше, которые были приняты в форме понятий каузальности, субстанции, субъекта, объекта и других в систематической философии.

Такая картина мира определяет и специфическую гносеологическую позицию Ницше. Мы можем говорить только о том, что мы видим с нашей позиции, исходя из нашей точки зрения: «Мы не можем ничего сказать о вещи самой по себе, так как в этом случае мы лишаемся точки зрения познающего». Поэтому она получила название перспективизма: «есть только одно — перспективное "познание", и чем больше позволяем мы аффектам говорить о вещи, тем больше глаз, различных глаз имеем мы для созерцания вещи, тем полнее наше "понятие" о вещи, наша «объективность».

Ключевым для ницшеанской воли к власти оказывается атрибут свободы: «Воля освобождает: таково истинное учение о воли и свободе — ему учит вас Заратустра» (1: 2, 61). Однако для Ницше эта свобода не предполагает рационально обоснованной цели и прогресса, более того, она снимает ограничения и дает развернуться самой жизни. Жизнь можно назвать «единственной целью моей воли».

Учение о сверхчеловеке. Этим характеризуется сверхчеловек, *Übermensch*, о котором пишет Ницше в первой части «Так говорил Заратустра». Сам Заратустра подчеркивает, что он учит о сверхчеловеке. Он — «наивысчайшее» самоосуществление воли. Три стадии превращения, которые мы упоминали, относятся к человеческому духу, который сам есть «нечто, что должно превзойти»: от реального несовершенного мира и навязанных извне представлений — к собственной пустыне и свободе «священного Нет» через битву с Драконом «Ты должен!» — к созданию новых ценностей. Высшие люди — предшественники сверхчеловека, они смело идут вперед, «дальше их самих», к «стране своих детей». К сожалению, Ницше даже в притчах не описывал этот творческий этап более подробно. Этим объясняется своеобразная оценка ценности человека, то есть современного человека, обремененного всем человеческим: «Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, — канат над пропастью... В человеке важно то, что он мост,

а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель» (1: 2, 9). Свобода и презрение к самому себе — вот смысл характеристик сверхчеловека, утверждающего таким образом саму жизнь.

Образ сверхчеловека противопоставляется образу «последнего человека»: «Земля стала маленькой, и по ней прыгает последний человек, делающий все маленьким» — он живет дольше всех, но это «самый презренный человек, который уже не может презирать самого себя» (1: 2, 11). Глупая толпа, слушавшая Заратустру, обрадовалась и была готова «дать сверхчеловека» взамен на то, чтобы стать последним человеком, не поняв сути противопоставления.

Все это заставляет нас трактовать художественный образ сверхчеловека как идею высвобождения человеком жизни в самом себе — в противоположность той националистской интерпретации, которая была выведена из «Воли к власти» на основе упоминания «белокурой бестии». По Ницше, «никогда еще не было сверхчеловека» (1: 2, 11).

Представления о сверхчеловеке существовали в истории культуры и философии как представления о героях и гениях (у софистов, скептиков, философов Возрождения, у просветителей, в движении «Бури и натиска», в немецком идеализме и т. д.). Однако Ницше вводит эту идею как развитие учения о созидательной воле или, что тоже верно, как основание говорить о созидательной воле и вечном возвращении в том его амбивалентном понимании, на которое мы еще укажем.

В этом же ключе следует понимать и волю к истине, которая откроет другую важнейшую книгу этого периода «По ту сторону добра и зла». Речь идет об истине, отличной от традиционной рационалистической истины, о мышлении, отличном от традиционного рационалистического мышления: «Могли бы вы мыслить Бога? — Но пусть это означает для вас волю к истине, чтобы все превратилось в человечески мыслимое, человечески видимое, человечески чувствуемое! Ваши собственные чувства вы должны продумать до конца!» (1: 2, 60).

Вечное возвращение. В поздних работах Ницше формулирует и еще одну идею, которую он считал главным своим открытием — «высшей формулой утверждения, которая вообще может быть достигнута», и даже специально уточнил в своем дневнике, а потом в «Ессе homo» время и обстоятельства открытия формулы: она «относится к августу 1881 года: она набросана на бумаге с надписью «6000 футов по ту сторону человека и времени». Я шел в этот день вдоль озера Сильваплана через леса...» (1: 2, 743). Это идея вечного возвращения. Учить вечному возвращению Заратустра начинает только после того, как наметил перспективу сверхчеловека как стремящегося к наивысшему проявлению воли к жизни. Сам Заратустра сначала пугается цикличности возвращения: « — Ах, человек вечно возвращается! Маленький человек вечно возвращается!.. А вечное возвращение даже самого маленького человека! — Это было неприятно моей ко всякому существованию» (1: 2, 60).

Но потом выздоравливающий Заратустра переосмысливает это открытие — оно оказывается связано с идеей сверхчеловека. Но это не план светлого будущего, а жесткий закон вечного возвращения жизни: жизнь есть без смысла, без цели, но возвращается неизбежно, без заключительного «ничто», «вечный возврат», — принять который может не каждый: слабый ищет в жизни смысла, цели, задачи, предустановленного порядка; сильному она должна служить материалом для творчества его. Таков сам Заратустра: «Я приемлю тебя, жизнь, какова бы ты ни была: данная мне в вечности, ты пре-

творяешься в радость и желание непрестанного возвращения твоего; ибо я люблю тебя, вечность, и благословенно кольцо колец, кольцо возвращения, обручившее меня с тобою».

Идея вечного возвращения формулировалась в античной философии (Пифагор, Гераклит, Эмпедокл, стоики, Лукреций и др.) как идея циклического развития природы. Ницше приходит вместе с выздоравливающим Заратустрой к идее возвращения как освобождения и избрания, как обновления и усиления самой жизни. На этом основании можно сделать предположение, что возвращение не есть повторение того же самого, или во всяком случае у самого Ницше есть два подхода к возвращению.

Тезис о смерти Бога, таким образом, дополняется идеей о смерти того человеческого, что сковывает волю: «Прочь от Бога и богов тянула меня эта воля; и что осталось бы созидать, если бы боги существовали!» (1: 2, 61). О смерти Бога в «Так говорил Заратустра» сообщается несколько раз: сначала как новость, которую знает Заратустра, но не знает святой, встретивший его, затем как персонаж, смерть которого вызывает реакцию толпы, повторяя отчасти сюжет из «Веселой науки», и только потом раскрывается истинный смысл тезиса — умирает то, что придавало смысл нашей повседневной жизни как обещание райского блаженства, умирает то, что уравнивает всех нас и в то же время приписывает значимость каждому ничтожеству, умирает все то, что мы считали ценностью, или, точнее, то, что было внешним обоснованием ценностей.

Смерть Бога предвещает приход сверхчеловека, и только высшие люди могут осознать смерть Бога. Но это не означает, что сверхчеловек становится на место Бога или, тем более, что на место Бога становится человек. Это означает радикальную переоценку всех ценностей. В дальнейшем философы XX в., связав идею смерти Бога с идеей о сверхчеловеке, вывели тезис о смерти субъекта (Ж. Батай, М. Фуко, Э. Левинас и др.). Под этим понимается принципиальное изменение в философском определении человеческого — не на противопоставлении, а на обновлении того же самого. Например, в постструктурализме Ж. Делеза, П. Вирильо, М. Фуко и многих других, прежде всего политических философов это получило достаточно спорное определение трансгрессии — перехода границ того же самого.

Принципиально важной в этом отношении является реакция человека. Показательна притча «Праздник осла», из-за которой сестра Ницше не хотела включать четвертую часть в новое издание «Так говорил Заратустра», — она возвращает нас к дионисийскому началу, о котором шла речь в «Рождении трагедии из духа музыки», к веселью, которое свойственно высшим людям, — изобретение праздника оказывается добрым знамением, по словам Заратустры, грядущих изменений.

Переоценка ценностей. Какой должна быть философия, чем и как она предполагает заниматься, от каких ценностей следует отрешиться, какая мораль губит волю к жизни — эти проблемы затрагиваются в последних работах Ницше. И прежде всего в работе «По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего». Последовавшая за ней «К генеалогии морали» должна была стать приложением к тексту «По ту сторону добра и зла». Эти две работы выявили внутренние причины упадка человеческого духа и предложили новый метод анализа этих явлений. Предшествующая «философия догматиков», назойливо стремившаяся к истине, бессмысленно тратила усилия — «и быть может, недалеко то время, когда снова поймут, чего, собственно, было уже достаточно для

того, чтобы служить краеугольным камнем таких величественных и безусловных философских построек, какие возводились до сих пор догматиками, — какое-нибудь суеверие из незапамятных времен (как, например, суеверие души, еще доньше не переставшее бесчинствовать под видом суеверных понятий «субъект» и Я), быть может, какая-нибудь игра слов, какой-нибудь грамматический соблазн или смелое обобщение очень узких, очень личных, человеческих, слишком человеческих фактов» (1: 2, 239). Воля к истине должна рассматриваться теперь не с точки зрения противопоставления истины и лжи, правды и заблуждения. Противопоставление и апелляция к чистому духу и добру самому по себе являются «самым худшим, самым томительным и самым опасным из всех заблуждений». К философским проблемам следует подходить с позиции «перспективности, то есть условия всяческой жизни».

Такова будет новая философия, нарождающийся «новый род философов», искусителей не будет догматическим в том смысле, что новые философы не будут претендовать на то, чтобы их личная истина становилась всеобщей истиной, они будут свободными. Так же нелепо обвинение новой философии в мстительности и злобе — рассуждения Ницше представляют образ любви, которая бы утверждала волю и разрушала бы то, что ей противно: «где нельзя уже любить, там нужно — пройти мимо! — Так говорил Заратустра и прошел мимо шута и большого города» (1: 2, 128). Так же следует понимать и афоризм о философствовании молотом: «Но всегда к человеку влечет меня сызнова пламенная воля моя к созиданию; так устремляется молот на камень» (1: 2, 62).

А главное — они будут совершенно другими, они не будут защищать существующие ценности и быть современными в том, чтобы поддерживать все нововведения в области идей.

Ницше имел в виду прежде всего такие новые ценности, как демократия, социализм, феминизм — все это, по мысли Ницше, является препятствием для свободного проявления жизни, поскольку позволяет толпе, массе, слабому, женщине властвовать наравне с тем, кто несет в себе воплощенный жизненный закон. Негативизм Ницше, к которому часто несправедливо сводится его философия, предполагает оптимизм и жизнеутверждающее созидание: «Созидать — это великое избавление от страдания и облегчение жизни. Но чтобы быть созидающим, надо подвергнуться страданиям и многим превращениям» (1: 2, 61). Отказ от существующих и функционирующих ценностей обосновывается именем высшего закона, стоящего «по ту сторону добра и зла».

На первый план в критической части ницшеанской философии выходит, таким образом, мораль и религия, прежде всего христианство. Этому посвящены названные работы и произведение «Антихрист», которое должно было стать первой частью «Переоценки всех ценностей». Моральные и религиозные ценности исторически и социально относительны, на практике они порождают противоречия, они исторически изменчивы. Их появление нельзя объяснить целесообразностью или неким единым основанием. Показать конвенциональность действующих моральных добродетелей, их конструктивистский, а не сущностный характер призвана генеалогия морали. Это принципиально новая дисциплина, задачей которой должно стать историческое исследование происхождения предрассудков. Это разоблачение искусственной и противоестественной конструкции того, что считается объективно данным, истинным, исходным — моральных ценностей. Главным критерием должна стать самоочевидность, которая не предполагает априорности, логичности, гипотетичности как обосновывающих право моральных ценностей на существование.

Три проблемы кажутся Ницше наиболее показательными — рессентимент (ressentiment), вина и нечистая совесть, а также аскетизм. Наиболее яркой видится идея рессентимента, объясняющая происхождение многих моральных переживаний: это своеобразное, чуть ли не рефлекторное, воспроизведение негативной эмоции, которая появляется из-за бессилия. По мысли Ницше, слабый человек из-за отсутствия внутренней жизненной силы чувствует зависть, ревность, ненависть, желание отомстить. Однако эти чувства опять-таки из-за слабости не находят своей реализации, что усиливает эффект рессентимента — т. е. воспроизведение состояния бессилия по отношению к объекту и в результате самобичевание, или самоотравление сконструированными искусственными запретами и нормами, что придает исходному злобному чувству маску благочестия и моральности.

Рессентимент может быть направлен вовне — это «восстание рабов в морали», или обращен на самого себя — это аскетизм. И то и другое оказываются идеалами, проповедуемыми христианством и социализмом. Христианство, имеющее долгую и разрушительную, по мнению Ницше, историю, является главным виновником такого разложения духа, которое мы наблюдаем сегодня.

В истории современной мысли философия Фридриха Ницше занимает особое место. Независимо от ее содержательной оценки она, несомненно, оказалась одной из самых влиятельных в XX в., выходящей за рамки немецкой философии. Философия Ницше оказалась в эпицентре политической истории, стала предметом вольной интерпретации, и в этом препарированном виде — формирующим фактором манипуляции массовым сознанием. Это вызывает дополнительный интерес и требует еще более бережного отношения к исходным идеям.

Ницше по праву считается основоположником философии жизни, в рамках которой возникают ее «академическая» версия В. Дильтея (1833–1911), интуитивизм А. Бергсона (1859–1941), философия культуры О. Шпенглера (1880–1936), социология культуры Г. Зиммеля (1858–1918), мифология культуры Л. Клягеса (1872–1956) и др.

Идеи Ницше оказали непосредственное влияние на теорию архетипов К. Юнга, экзистенциальную феноменологию М. Хайдеггера, М. Шелера, герменевтику П. Рикера и Г. Гадамера, на экзистенциалистские учения К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю.

Следует выделить влияние философии Ницше на постструктурализм, который часто определяют как неоницшеанство, в рамках которого на основе идеи воли к власти Ницше возникает концепция микрофизики власти М. Фуко, удовольствия от текста Р. Барта, образ множественной поверхности Ж. Делеза, соблазна Ж. Бодрийара; на основе идеи вечного возвращения — идея повторения и различия Ж. Делеза; на основе идеи сверхчеловека — идея сверх-складки Делеза и многие другие.

Но даже не принимая идеи Ницше непосредственно, не ссылаясь на них, философы XX в. вобрали в себя бесценный опыт его философствования.

Литература

1. Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990.
2. Ницше Ф. Избранные произведения: В 3 т. М., 1994.
3. Ницше Ф. Рождение трагедии. М., 2001.

4. Белый А. Кризис культуры // На перевале. Берлин, 1923.
5. Данто А. Ницше как философ. М., 2000.
6. Делез Ж. Ницше. М., 1999.
7. Деррида Ж. Шпоры: Стили Ницше // Вопросы философии. 1988. № 2.
8. Ницше: pro et contra. Антология. СПб., 2001.
9. Риль А. Фридрих Ницше как художник и мыслитель. СПб., 1901.
10. Слотергайк П. Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Ницше Ф. Рождение трагедии. М., 2001.
11. Фридрих Ницше и философия в России // Сборник статей. СПб., 1999.
12. Юнгер Ф. Ницше. М., 2001.
13. Deleuze G. Nietzsche et la philosophie. Paris, 1962.
14. Heidegger M. Nietzsches Wort Gott ist tot // M. Heidegger Holzwege. Fr. aM., 1950.
15. Heidegger M. Nietzsche. 2 Bd. Pfullingen, 1976.
16. Jaspers K. Nietzsche. Einführung in das Verstandnis seines Philosophierens. B., 1947.
17. Kofman S. Nietzsche and Metaphor. Stanford, CA, 1993.
18. Pannwitz R. Einführung in Nietzsche. München, 1920.
19. Podach E. F. Nietzsches Zusammenbruch. Heidelberg, 1930.
20. Scott Ch. E. The Question of Ethics, Nietzsche, Foucault, Heidegger. Bloomington, IN, 1990.

Анри Бергсон родился в 1859 г. в Париже. До 19 лет он остается гражданином Великобритании, так как его мать Катрин, увлеченная искусством и привившая сыну любовь к английскому языку, литературе и поэзии, была англичанкой. Анри, воспитывавшийся в пансионах с 9 лет, окончательно решает остаться во Франции и продолжить образование в лицее Кондорсе. Бергсон серьезно и успешно занимался математикой: преподававший ему известный математик Дебов поместил студенческую статью Бергсона в свою книгу о Блезе Паскале и современной геометрии, и за нее Бергсон получил свою первую премию — «Анналов математики». Переход Бергсона в 1881 г. в Эколь Нормаль, где он учился потом философии вместе с Дюркгеймом, стало большим разочарованием для его профессоров: «Вы могли бы стать математиком, а пожелали всего лишь быть философом». Проблематика, интересующая Бергсона, — это прежде всего проблематика научного знания. Он находится под впечатлением англосаксонской философии второй половины XIX в., прежде всего Г. Спенсера, а также целой плеяды французских авторов: Равессона, своеобразно толковавшего идеи де Бирана о соотношении фактов и внутренней жизни, Лашелье, предложившего свою интерпретацию индукции, и преподававшего в то время в Эколь Нормаль, Э. Бутру, развивавшего кантовские идеи применительно к современным законам естественных наук. Бергсон занимается переводом Лукреция и готовит, как это было принято, две выпускные диссертации: «Чувственное познание по Аристотелю» и «Непосредственные данные сознания». Над последней он работал в течение двух лет, уже занимая преподавательскую должность в Клермон-Ферране, но именно в этой работе, вышедшей в 1889 г. под названием «Очерк о непосредственных данных сознания», содержится поворотное, по мнению самого Бергсона, открытие — длительность (*la duree*): «До того момента, как я осознал длительность, я могу сказать, что я жил снаружи по отношению к самому себе». Развивая идеи двойственной природы нашего познания, Бергсон, занимая с 1890 г. должность профессора Коллеж де Франс, углубляется в проблемы психологии — этому посвящена «Материя и память» (1896). Более специальная работа — «Смех. Очерки о значении комического» (1900) — не менее детально описывает психологический феномен смеха и те ошибочные интерпретации, которые существовали в истории философии. Своеобразной реконструкцией метафизики — революционным интуитивизмом — становится «Творческая эволюция» (1907) и предвещающее ее «Введение в метафизику» (1903). Именно «Творческая эволюция», где вводится понятие творческого порыва (*élan vital*), сделала Бергсона для многих — например, Джеймса, Маритэна — культовой фигурой. Его лекции чрезвычайно популярны в Анг-

лии, США, Испании — в 1919 г. выходит первый сборник его выступлений «Духовная энергия», второй сборник — «Мысль и движущееся» (1934) станет последней прижизненной публикацией Бергсона. Он становится академиком (1920), в 1917 г. его направляют с особой миссией в США, затем он работает в Лиге Наций в «Комиссии по интеллектуальному сотрудничеству» до тех пор, пока артрит не вынуждает его оставить пост ее президента. В 1928 г. он получает Нобелевскую премию по литературе, после этого он наконец заканчивает еще один труд, столь же фундаментальный, детально проработанный, как и все немногие работы Бергсона, — на этот раз посвященный человеческому обществу «Два источника морали и религии» (1932). В эти годы на Бергсона сильное влияние оказывает католицизм, и он, согласно многим свидетельствам, собирается перейти из иудаизма — религии его родителей — в католичество, но волна антисемитизма заставляет его отложить эти планы: «Я предпочту остаться среди тех, кто завтра будет изгоем». После оккупации Франции фашистами он отказывается от предложенного ему звания «Почетный ариец» и идет в бесконечную очередь регистрации евреев, простужается и через два дня — 7 января 1941 г. — умирает от воспаления легких.

Бергсон является родоначальником интуитивизма, поскольку он противопоставил рациональным познавательным способностям способности интуиции. Только интуиция способна схватить истину — истину целостной и изменчивой жизни. На этом основании Бергсона считают представителем так называемой академической философии жизни, которая старается решить традиционные проблемы философии, исходя из того, что основным специфическим предметом ее внимания должна быть жизнь.

Учение о длительности. В «Очерке о непосредственных данных сознания» Бергсон, во многом под влиянием идей эволюционизма Г. Спенсера и, в частности, его разработки проблемы времени в «Основных началах», вводит свое знаменитое понятие длительности (*la duree*), которое оказывается определением сознания: «Чистая длительность есть форма, которую принимает последовательность наших состояний сознания, когда наше Я просто живет, когда оно не устанавливает различия между наличными состояниями и теми, что им предшествовали» (1: 93). Бергсон ставит своей задачей определить сознание так, чтобы возникла предельно широкая картина индивидуальной духовной жизни, включающей мысли, образы, эмоции, в противовес популярному тогда количественному подходу в психологии. Ему важно разобраться с тем, как работают понятия в современной науке, прежде всего механике и математике. Но при этом он вышел на самые острые в то время дискуссии в области психологии. Например, «Элементы психофизики» (1860) Г.Т. Фехнера предлагали точную формулу соотношения психического (чувства-восприятия) и физического (стимул) сознания. Бергсон считает, что то, что мы воспринимаем за шкалу — лишь качественная трансформация данных, и следует исходить из чистого качества по отношению к сознанию. Духовная жизнь не подчиняется детерминистским законам науки. Длительность отлична от детерминистского понимания пространства и времени. Казалось бы, эта идея присуща самым разным наукам, в том числе и психологии, но, по мнению Бергсона, ни в одной науке нет концепции, в которой время было представлено так, как мы его переживаем. Идея Бергсона состоит в том, что переживание времени совпадает с последовательностью состояний нашего сознания, которая не сводится к фиксации отдельных единообразных моментов — универсальных дискретных единиц. Бергсон дает в качестве примера сюжет с ча-

сами: когда я слежу глазами за стрелками часов, то я считаю одновременно, а не измеряю длительность, — вне меня, в пространстве, есть только одно-единственное положение стрелок, от прошлого ничего не осталось, но «внутри же меня продолжается процесс организации или взаимопроникновения фактов сознания, составляющих истинную длительность» (1: 96). Только благодаря этой длительности я представляю себе прошлые положения в тот самый момент, когда я воспринимаю данное положение.

Сознание в широком его понимании, или истинное, основное Я со всем единством многообразия, состоит в чистом переживании длительности — в чистом протяжении времени. Во многом Бергсон опирается на априоризм И. Канта, согласно которому пространство и время суть априорные формы чувственности. Время — особая форма чувственности, поскольку является «внутренней», структурирует Я и, как отмечается у И. Канта, оказывается основой опыта, конституирующего чувственный материал на основе чистых понятий рассудка по принципу так называемого схематизма времени. Но Кант, с точки зрения Бергсона, путает пространство и время, считая время столь же схематичным, дискретным, как и пространство. Следует противопоставить длительность и пространство. Тем более что всегда существует опасность бессознательно заменить ее пространством, когда мы хотим ее измерить. Однако интуитивистское разрешение противопоставления пространства и времени — как результата непосредственного схватывания — сопровождается у Бергсона так называемым атомистским аргументом: непрерывность истинного понимания времени противопоставляется дискретности рационального понятия пространства. Именно поэтому аргументация Бергсона не подошла современным философам, выстраивающим концепцию непрерывного изменчивого пространства и апеллирующим к геометрии положения — топологии — в противовес дискретной Евклидовой геометрии.

Я, понятое как длительность, будет показано как проявление «неудержимой свободы». Для Бергсона это принципиально важно, это конечная цель исследования: «надо переместиться в чистую длительность, чтобы вновь обрести себя, действовать свободно».

Психология. Двойственная теория познания, представленная в первой работе Бергсона, должна быть дополнена психологией, которая объяснила бы механизм такого познания. Этому посвящена работа «Материя и память». Основные срезы сознания — восприятия и воспоминания — в современной Бергсону психологии рассматривались как различные по степени интенсивности явления одной природы. В этом была особенность и английской философии Нового времени, повлиявшей на всю островную философию XX в.: реальность воспринятого объекта и идеальность представленного — суть одно и то же. Как отмечает сам Бергсон, психологическая проблема превращается таким образом в проблему метафизическую, которая требует принципиально нового решения: проблема определения памяти, не сводящего память к функционированию материи — мозга. Поэтому Бергсон начинает с условного «чистого восприятия», то есть тело рассматривается как математическая точка в пространстве, а само восприятие как математический момент во времени, и обнаруживается, что восприятие — это «виртуальное действие вещей на наше тело и нашего тела на вещи» (1: 306), состояние мозга является продолжением восприятия, начавшимся действием. Мозг регистрирует то, что полезно для действия. В этом смысле, по мнению Бергсона, следует понимать интеллектуальные иллюзии, которые сводят всю духовную деятельность ис-

ключительно к мозговой. У Бергсона есть замечательное образное определение характера мозговой деятельности: мозг работает как орган пантомимы, он оживляет мысль, переводит ее в движение и мимику. Поэтому психологический анализ должен, во-первых, вернуться к проблеме объяснения происхождения умственных функций, а во-вторых, специальное внимание обратить на метафизическое объяснение механической привычки действовать.

Когда мы добавляем субъективные моменты — придаем телу его протяженность, а восприятию — его длительность, или, соответственно, аффективность и память, то окажется, что чистое восприятие не является чистым созерцанием или возвращением к воспоминанию, которое считалось ослабленным восприятием. Бергсон критикует теорию ассоциаций прежде всего за то, что все воспоминания и наша работа с ними рассматриваются как звенья восприятия по принципу сходства или смежности. Даже критики ассоцианизма не видят истинной природы ассоциаций. Согласно Бергсону, есть срез действия, где телесно закреплены некие двигательные привычки — ассоциации разыгрываемые — автоматическая двигательная реакция на сходную внешнюю ситуацию, а есть срез грез, где никакое действие не примешивается к образу, это сфера чистой памяти, сфера духа. Чистое воспоминание соприкасается с чистым восприятием, отчасти связанным с телесным, в точке реального восприятия, где все оказывается связано с длительностью и памятью. Точка пересечения спонтанного разума с телесным дает нам феномен ассоциаций, появления наиболее простых общих идей. Разум, чтобы дополнить свои воспоминания или локализовать их, должен перейти от бедных воспоминаний, предназначенных для непосредственного телесного действия, к более широкому кругу сознания, удалиться от действия. Здесь нет механических операций разума, это переход на уровень, несводимый к телесному, действующему, материальному, — переход на уровень духа. Воспоминание не может быть поэтому результатом церебрального состояния. Это сфера духа. Память отделена от мозговой деятельности и именно благодаря памяти мы обретаем чувство собственного Я — все богатство нашего внутреннего духовного мира, не связанного с внешними действиями.

Главный вывод рассуждений о материи и духе, с точки зрения самого Бергсона, состоит не в подтверждении дуализма, а в устранении или смягчении проблемы «тройной противоположности непротяженного и протяженного, качества и количества, свободы и необходимости» (1: 313), связанной с дуализмом. Получается, что «непосредственная данность, реальность представляет собой нечто промежуточное между разделенной на части протяженностью и чистой непротяженностью: это то, что мы называли экстенсивным» (1: 313—314). Это свойство восприятия, которое активно используется рассудком в интересах действия: абстрактное пространство, например, позволяет нам манипулировать множественной и бесконечно делимой протяженностью, мы можем уменьшать плотность восприятия, растворяя его в аффектах, или, наоборот, превращать его в чистые идеи. Эта двойная работа в противоположных направлениях и излишнее доверие рассудку приводят к тому, что исходная интуиция восприятия как экстенсивного утрачивается и ее сменяет жесткая антиномия бесконечно делимой протяженности и абсолютно непротяженных ощущений. Если мы принимаем первую противоположность, то, как следствие, принимаем и вторую: качества и количества, то есть, по Бергсону, сознания и движения. Но ее можно снять, по мнению Бергсона, при помощи другой идеи, аналогичной идее экстенсивности, — идеи внутреннего

напряжения, или ритма длительности, которое различает чувственные качества в том виде, как они даны нам в представлении, и теми же качествами, которые трактуются как исчислимые изменения. Свобода оказывается связана с необходимостью следующим образом: «дух заимствует у материи восприятия, которые его питают, и возвращает их ей, придав форму движения, — форму, в которой воплощена его свобода» (1: 316). Говоря об эволюции живого и появлении сознания, Бергсон отмечает, что сознание благодаря памяти о непосредственном опыте прошлого, которая помогает организовать это прошлое в одно целое с настоящим, становится способным легко согласовываться с необходимостью.

Критики и последователи Бергсона столкнулись с трудностями понимания своеобразной терминологии, которая используется в этой работе и отличается от общепринятой (например, образы понимаются как репрезентативные ощущения и т. п.). Многие сделали акцент на проблеме свободы, как центральной для вопроса о соотношении тела с духом, однако интерпретации часто противоречат друг другу — Бергсона обвиняют в сенсуализации свободы, в ее регрессивном понимании, в ее понимании как необходимости и т. д.

Творческая эволюция. Однако именно эти идеи о соотношении свободы и необходимости реально представляющие взаимопроникновения духа и материи подготавливают выход основного метафизического труда Бергсона «Творческая эволюция», в которой главным предметом исследования станет единство жизни. Бергсон в этот период уже критически расценивает все существующие эволюционистские концепции, прежде всего дарвинизм, также и эволюционизм Г. Спенсера, под влиянием которого он находился в начале своей философской эволюции. Процесс развития, с точки зрения этих концепций, телеологичен, и даже у Спенсера эволюция прослеживается по отдельным изменениям, которые фиксируются рациональным анализом как изменения форм, — это так называемый дизморфизм.

При этом единство жизни понимается не как абстрактное единство, схватываемое интеллектом. Бергсон подвергает критике основы гегельянства и считает, что теория жизни должна получить свою антиинтеллектуалистскую теорию познания, основанную на том, что составляет саму жизнь. Надо переживать жизнь, или, как выражается Бергсон, попытаться зачерпнуть воду решетом. Это возможно только с помощью интуиции. Только в интуиции дано созерцание движения в той же непрерывности, что и изменчивости сознания.

Именно поэтому Бергсон начинает с проблемы психофизического параллелизма, апеллируя к Декарту и формулируя свое положение о соотношении мозга и ума: мозг и ум солидарны, но не тождественны. То, что в душе, не ум — инстинкт: «сила, действующая на материю и организующая ее сообразно цели, требуемой жизнью». Это отличает инстинкт от автоматического поведения, примеров которого Бергсон приводит множество. Это прежде всего мир насекомых, где оса «знает», как парализовать жертву.

В отличие от автоматизма инстинкт предполагает некоторую симпатию, душевную открытость миру, знание единства жизни, не продуманное заранее, не усвоенное специально, а обнаруженное действиями, пережитое и выраженное. Если ум направлен на множество объектов и выявляет их сходство и различие, сравнивая каждый элемент множества с каждым другим, то инстинкт схватывает один объект или его часть, но схватывает по особенному — в его изменчивости. Ум устанавливает отношения между вещами, вы-

делает свойства и на основании этого способен выделять искусственные орудия труда. Ум выделяет требуемую функцию и увязывает ее с тем или иным свойством, которое характерно для целого ряда предметов. Инстинкт не высчитывает и не анализирует, но именно благодаря ему хищник догоняет свою жертву, схватывая ее в движении, а не вычерчивая и не просчитывая траекторию ее пути. Благодаря инстинкту появляются естественные орудия труда, использующие объект в целом или его часть. Это частичное познание, но поскольку в этой части оно целостно, только инстинкт способен познать движение и жизнь. Но самое главное, инстинкт способен осознать самое себя. На этом строится, например, эстетическое восприятие, которое ближе всего к философии жизни. Философия должна перестать быть наукой, чтобы знать не относительно, а абсолютно — так звучит один из афоризмов Бергсона. Традиционная наука опирается на сравнение и символическое обозначение предмета и дает знание не тождественное предмету. Главным методом должна стать интуиция, непосредственное знание. Это двойное движение напряжения и ослабления, которое сначала направлено на само Я. Это необходимый толчок для получения правильного направления познавательного поиска. Так, первой в картине мира становится психологическая интроспекция, на основе которой по аналогии выстраивается картина Вселенной. Здесь, на этапе метафизики подключается разум. Философия интуиции, таким образом, сможет выстроить метафизику абсолютного, схватить качество жизни, то есть жизнь в становлении и движении, сможет понять настоящее, а не только прошлое, как эволюцию.

Основные определения жизни у Бергсона оказываются метафоричными. Наиболее устойчивым является образ непрерывного творческого порыва (*élan vital*), который описывается как «ракета, потухшие остатки которой падают в виде материи... также то, что сохраняется от самой ракеты и, прорезая эти остатки, зажигает их в организмы» (2: 233). В другом определении подчеркивается роль сознания, которое является двигателем принципом эволюции. Однако в литературе нет однозначного мнения можно ли на этом основании считать концепцию Бергсона идеалистической, можно ли трактовать основу жизни как сверх-сознание. Ведь, согласно Бергсону, спонтанный жизненный порыв лежит в основании тех проявлений и творческого поиска в материи, которые откликаются раздражимостью (у растений), инстинктом (у животных), интеллектом и интуицией-инстинктом — Бергсон использует оба термина — (у человека).

Общество. Соответствовать этому жизненному отклику должно и общество, которое Бергсон называет открытым и отличает от закрытого, и его духовное основание — динамические, в отличие от статических, мораль и религия. Социальная концепция завершает философию духовной жизни и творческого порыва: в качестве организующего принципа должна утвердиться любовь к человечеству на основе новой метафизики интуитивистской философии жизни. В закрытых обществах, которые существуют ради самосохранения и защищают интересы небольшой группы людей, главным моральным принципом является моральный долг — основа воли как общая привычка. Это надындивидуальное социальное требование замкнутого общества, требующего дисциплины и иерархического подчинения. Статическая религия, обслуживающая замкнутое общество, создает мифы, которые успокаивают и защищают от страха перед смертью и всевластием интеллекта. Но даже в замкнутом обществе появляются герои, несущие с собой творческое начало

и открытость. В статической религии могут появиться тексты, проповедующие братскую любовь как, например, в евангельской Нагорной проповеди. Истинная религия строится сама на творческом порыве и любви, она мистична, поскольку мистика соответствует изменчивости жизни. Динамическая мораль призвана развивать любовь к человечеству и Богу — каждый отдельный человек эмоционально отзывается на призывы моральных героев. Только в открытом обществе каждый отдельный человек — личность, благодаря этому общество постоянно развивается. За такими обществами — будущее. На основе этих идей Бергсона появляется концепция «открытого общества» К. Поппера. В социальной утопии наиболее ярко проявились те качества Бергсона, которые назвал П. Валери на специальном заседании Академии, посвященном памяти Бергсона в 1941 г.: «Возвышенный, чистый, превосходный образ мыслящего человека, может быть одного из последних людей, необыкновенно, глубоко, величественно мыслящих во времена, когда мир все меньше думает и размышляет, когда цивилизация, кажется, со дня на день превратится в руины и воспоминание...» (1: 49).

Литература

1. Бергсон А. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М., 1992.
2. Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998.
3. Bergson H. Oeuvres. Ed. de centenaire. Textes annot. par A. Robinet. Introd. par H. Gouhier. P., 1959.
4. Блауберг И. Анри Бергсон. М., 2003.
5. Antliff M. Inventing Bergson, 1993.
6. Kolakowski L. Bergson, 1985.
7. Soulez F. Henry Bergson, 1986.

Прагматизм — важнейшее направление американской философии. Его главными представителями на раннем этапе были Ч.С. Пирс, У. Джеймс и Дж. Дьюи. **Чарльз Сандерс Пирс** по праву считается одним из самых оригинальных и многогранных философов, которых когда-либо производила на свет Америка. Будучи интеллектуалом-новатором, он предвосхитил пути развития самых разных научных дисциплин. Его исследования оставили заметный след как в точных и естественных, так и в гуманитарных науках. Он был математиком, астрономом, химиком, геодезистом, картографом и инженером, но также психологом, филологом и историком науки. Он был одним из первых в США, кто стал заниматься экспериментальной психологией и первым, кто применил в качестве меры измерения длину световой волны. Его посмертную славу составили работы в области логики и семиотики, но он также являлся автором оригинальной метафизической системы. В историю философии Ч.С. Пирс вошел как основатель философии прагматизма, еще одного направления его интеллектуального творчества.

Пирс родился в 1839 г. в Кембридже, штат Массачусетс. Гарвардский университет Пирс окончил в 1859 г., а в 1863 г. получил степень бакалавра по химии. С 1859 г. вплоть до конца 1891 г. он работает — сначала лаборантом и техником, а затем ассистентом — в Береговой и геодезической службе США, занимаясь главным образом геодезическими исследованиями. В течение шести лет с 1869 по 1875 г. Пирс занимает должность ассистента в Гарвардской обсерватории. С 1879 по 1884 г. Пирс совмещает работу в Управлении с преподаванием логики в качестве «приглашенного лектора» на кафедре математики в Университете Джона Хопкинса.

Несмотря на неудачные попытки сделать академическую карьеру, Ч.С. Пирс добивается признания научного сообщества: его избирают в члены Американской академии искусств и наук (1867), Национальной академии наук (1877), Лондонского математического общества (1880) и ряда других престижных научных организаций. При жизни были оценены главным образом его астрономические и геодезические исследования, поэтому завоеванное признание не было ни всеобщим, ни однозначным — издательства продолжали отклонять его статьи, а университеты отказывались принимать его на постоянную работу. Последние 26 лет своей жизни Пирс проводит в затворничестве со своей второй женой в небольшом имении близ г. Милфорд на северо-западе штата Пенсильвания. Скончался Ч.С. Пирс от рака в 1914 г.

Многочисленные трудности, включая материальную необеспеченность, не могли помешать Пирсу отдавать все свое время интенсивным научным ис-

следованиям. После себя он оставил большое количество опубликованных статей (около 80 тыс. страниц печатного текста), а также огромное рукописное наследие, насчитывающее около 100 тыс. страниц. Известность к Пирсу приходит только в 30-е гг., когда в свет выходят первые тома Собрания сочинений.

Произведения Пирса, которого иногда называют «американским Аристотелем», оказали громадное влияние на философию и науку современности. Произошло это, к сожалению, уже после смерти их автора. Идеи Пирса были непосредственно восприняты У. Джеймсом и Дж. Дьюи, которые уже по-своему интерпретировали суть и метод прагматизма. Философия Пирса вдохновляла К. Поппера, У.В.О. Куайна, Х. Патнema и К.-О. Апеля. Что касается семиотиков, то его последователем можно считать У. Эко. Когнитивная наука и теории искусственного интеллекта также многим обязаны Чарльзу Пирсу, который соединял в себе гениальную интуицию ученого со страстью к тщательному и непредвзятому анализу.

Прагматизм Пирса: основные принципы, понятия и установки. Несмотря на разносторонность своих дарований, Ч. Пирс известен прежде всего как основоположник прагматизма. Он и сформулировал программу этого течения, и придумал термин для его обозначения. В статье «Что такое прагматизм?» (1905) Пирс писал, что «самой, пожалуй, поразительной чертой новой теории было признание наличия неразрывной связи между рациональным познанием и рациональной целью» (1: 158).

Основы концепции прагматизма были заложены Пирсом в печатных трудах и выступлениях, относящихся к периоду 1865 — 1878 гг. Решающими для последующего развития прагматизма как философского течения стали две статьи Пирса — «Закрепление верования» и «Как сделать наши идеи ясными», впервые опубликованные в *Popular Science Monthly* за ноябрь 1877 и январь 1878 гг. соответственно.

«Закрепление верования». В этой статье Пирс вводит два важных понятия — понятие «сомнения» (doubt) и понятие «верования» (belief). Belief — многозначное английское слово, которое можно перевести и как убеждение, мнение, полагание. У Пирса, конечно, речь идет не о религиозном смысле, а о психологических состояниях веры и сомнения, которые испытывает каждый. И сомнение и вера оказывают позитивное воздействие, поэтому каждое по-своему необходимо. Вера не заставляет действовать сразу, но при определенных обстоятельствах она принуждает нас поступать определенным образом, т. е. выступает в качестве предрасположенности к действию. Сомнение сразу же стимулирует нас к действию до тех пор, пока мы его не преодолеем. Таким образом, вся человеческая деятельность имеет структуру перехода от сомнения к вере. Сам переход от сомнения к вере, — любой, а не только имеющий отношение к научной деятельности, — Пирс называет «исследованием».

Сомнение при этом должно быть «живым», жизненным сомнением, т. е. должно быть привязано к конкретной ситуации. Это не универсальное сомнение Декарта, к которому философ прибегает произвольно, как к инструменту нахождения истины. Сомнение у Пирса возникает естественным образом и связано прежде всего с появлением обстоятельств, которые не укладываются в привычную картину мира. Позднее Джон Дьюи ввел понятие «проблематической ситуации» и сформулировал основные признаки такой ситуации, однако первоначальная идея принадлежала, как мы видим, Пирсу.

Верование трактуется прагматизмом как установление привычки, «привычки ума», которая определяет наши будущие действия.

Что же необходимо, чтобы закрепить верование? Пирс перечисляет четыре способа или метода, подробно останавливаясь на их преимуществах и недостатках.

Метод упорства — это метод психологический, берущий начало в инстинктивной психологии человека, когда преодолеть сомнение человек пытается тем, что до последнего отстаивает свои привычные убеждения. Метод авторитета имеет социально-психологическую природу, является «естественным продуктом общественного сознания». Исторически его непосредственными проводниками оказывались государственная машина или духовенство, а объектом — подданные или масса верующих, чье сознание подвергалось воздействию путем пропаганды, проповеди, а также более жестких мер. По сравнению с методом упорства метод авторитета, согласно Пирсу, обладает несомненным моральным и даже интеллектуальным превосходством, однако при переходе от жизни одиночки к общественной жизни человек сталкивается с новой опасностью — стать «духовным рабом». Априорный метод — это метод установления мнений, который используют «личности, возвышающиеся над раз и навсегда установленным положением вещей». Исторически наиболее удачным примером априорного метода Пирс считает учения метафизиков, к примеру Декарта или Гегеля. Недостатки данного метода, с другой стороны, очевидны. Создатели той или иной теории как совокупности верований с самого начала исходят из своих «естественных предпочтений», не утруждая себя проверкой при помощи фактов. С этим связан вывод Пирса о том, что такой метод «делает из исследования нечто напоминающее совершенствование вкуса». Научный метод, согласно Пирсу, отличается то, что основанные на нем убеждения «определяются не чисто человеческими обстоятельствами, но некоторым внешним сознанию постоянством, на которое наше мышление не имеет никакого влияния» (1: 117). Обратимся теперь к преимуществам научного метода. Первым и основным преимуществом является то, что научный метод является единственным из четырех методов, который дает ясный критерий различения между верным и неверным путями исследования». Речь идет о том, что все остальные методы содержат критерий правильности в самих себе, — т. е. правильным является то, что произвольно принимается за такое, — что фактически означает отсутствие критерия. Еще одним важным и также уникальным преимуществом научного метода является соответствие фактам. Ни метод упорства, ни метод авторитета, ни, наконец, априорный метод не опираются на факты или опираются на них в незначительной степени так, что удостоверение со стороны чувственного опыта всегда носит лишь принципиальный, второстепенный характер.

«Как сделать наши идеи ясными». В предыдущей статье речь шла о сомнении и веровании. Теперь, на фоне тех же понятий, Пирс выстраивает свое учение о мышлении, поскольку определение процесса мышления является предварительным и необходимым условием для ответа на вопрос «Как сделать наши идеи ясными?». Пирс — эмпирист. В основе мышления лежат ощущения. Мысли — последовательности ощущений в сознании. «Мысль, — как ее метафорически определяет Пирс, — представляет собой нить мелодии, пронизывающую собой всю последовательность наших ощущений» (1: 133). Мысль — одна из систем отношений между ощущениями. Несмотря на то что суть мысли состоит в движении, основной целью любой мыслительной дея-

тельности является достижение покоя, т. е. достижение верования. Одно не противоречит другому, поскольку, «являясь местом остановки мысли, убеждение также представляет собой область, втягивающую мысль в новое движение» (1: 134). С другой стороны, само верование характеризуется Пирсом через три функциональных свойства: (1) осознанность; (2) устранение раздражения, вызываемого сомнением; (3) установление привычки. За нашими мыслями, даже самими абстрактными, лежит система ощущений.

Прагматистская максима, которая получила известность как «принцип Пирса», звучит следующим образом: «...рассмотрите, какого рода следствия, могущие иметь практическое значение, имеет, как мы считаем, объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих следствиях и есть полное понятие об объекте» (3: 278). Методология, основанная на этом принципе, и только она, способна привести к ясным идеям. Не только наши понятия о реальных вещах как таковых (вино, цветок и т. п.), но и абстрактные понятия (а также их системы — теории и законы) следует рассматривать через призму этого принципа. Раскрывая любое содержание мысли через перечисление всех возможных ее практических следствий, мы одновременно устраняем причины, которые ведут к возникновению большей части научных и философских споров. В качестве примеров, иллюстрирующих применение прагматистской максимы, Пирс приводит понятия твердости, тяжести, силы, а также свободы воли. Однако наиболее важным следует считать определение посредством прагматистской максимы понятия реальности.

Реальное есть «то, чьи свойства независимы от того, что кто-либо может о них думать» (3: 289), т. е. нечто независимое от нашего мышления. Мы признаем нечто за реальное тогда, когда оно аффицирует наши чувства. Пирс различает «внешнюю реальность» и реальность нашего внутреннего мира. И сон и научный закон в определенном смысле реальны — оставаясь продуктом человеческого сознания, они получают реальное существование, независимое от последующей работы сознания. В приведенном определении, однако, еще не была использована прагматистская максима, а именно она должна сделать ясной идею или понятие реальности. Понятие реальности, согласно этому правилу, сводится к «ощутимым следствиям», которые вызывают реальные вещи. Следовательно, нам необходимо выяснить, в чем состоят эти следствия. Главное действие (ощущаемое следствие) реальных вещей — производство верований.

«Что есть прагматизм?» Мы остановимся на нескольких идеях, принципиальных для понимания сути прагматизма. Если прагматизм есть философия, то на повестку дня выходит вопрос о том, что следует считать началом философии. С точки зрения Пирса, начинать необходимо не с универсального сомнения, как это делал Декарт, и не с наблюдения над первыми впечатлениями чувства, как это делает эмпиризм или позитивизм, а с «состояния, в котором вы нагружены неизмеримой массой уже сформированного познания и от которого вы не смогли бы себя освободить, даже если б захотели» (1: 164). Процедура «очищения», столь любимая философией от Декарта до эмпириокритиков и даже Гуссерля, не может, как оказалось, обеспечить адекватное познание предмета, привнося слишком много своего, обуславливая конечный результат теоретическим элементом собственного производства.

И все же прагматизм занимается «очищением», однако это уже совершенно иная процедура, получившая намного позднее, с легкой руки Л. Витгенштейна, название философской «терапии». Речь идет об очищении филосо-

фии от «онтологической метафизики», которую Пирс, не стесняясь в выражениях, называет «бессмысленной тарабарщиной» и «откровенным абсурдом». Что же мы получаем в результате? Как пишет Пирс, «в очищенной от подобного сора философии останется лишь ряд проблем, которые вполне возможно исследовать при помощи свойственных подлинным наукам методов наблюдения» (1: 169). Приведенное высказывание напоминает аналогичные высказывания у позитивистов. Но Пирс не возражает против такой параллели и даже называет прагматизм разновидностью «пропе-позитивизма», т. е. учением, близким к позитивизму. Отличает же прагматизм от позитивизма следующее: (1) сохранение очищенной философии; (2) полное принятие основного корпуса наших инстинктивных убеждений; (3) настойчивая приверженность истине схоластического реализма.

Понятие истины в прагматизме. Представители прагматизма в целом и Пирс в частности никогда не были поклонниками понятия «истины». Важна не истина, а твердое мнение или верование. Когда мы достигли твердого и однозначного мнения по тому или иному поводу, то мы уже не интересуемся его истинностью или ложностью. Мы, конечно, можем сказать, что стремимся к «истинному мнению», но разве мы не относимся к каждому своему мнению как к истинному? В этом смысле Пирс — сторонник избыточной теории истины. Основной тезис этой теории можно сформулировать так: сказать, что нечто истинно, означает ничего не сказать, поскольку свойство истинности никак не влияет на понятие предмета, ничего к нему не прибавляет. Таким образом, понятие истины оказывается излишним или избыточным. Применительно к прагматизму принятие избыточной концепции истины означает, в частности, что высказывание «Некоторое верование является истинным» считается тавтологией. К когерентной концепции истины, наиболее распространенной среди современников философа, Пирс относится отрицательно. И, конечно же, Пирс является противником метафизической абсолютизации истины.

Фундаментальная роль сомнения в процессе познания заставляет переосмыслить понятие истины. При этом необходимо различать два понятия истины: (1) верование, приводящее к поведению, удовлетворяющему соответствующее желание, и полезное для выживания и приспособления человека; (2) конечное убеждение большинства как закономерный и необходимый итог долгого исследования, проведенного при помощи научного метода.

Понятие истины в первом случае раскрывает следующее определение, которое Пирс приводит в примечании от 1903 г. к статье «Закрепление верования»: «... Истина есть не более и не менее, чем характер некоторой пропозиции, состоящий в том, что убежденность в этой пропозиции, если таковая обоснована опытом и рефлексией, приведет нас к такому поведению, которое бы способствовало удовлетворению желаний, каковые эта убежденность будет определять. Говорить, что истина значит нечто большее, — значит утверждать, что она вовсе не имеет значения» (1: 104). Но тогда истинным оказывается любое убеждение, в силу того, что мы просто не можем думать о нем как о неистинном, поскольку оно перестало бы тогда быть нашим убеждением. То, что человек считает истинным, одновременно является его твердым верованием. Таким образом, осознание истины с необходимостью сопровождается уверенностью, состоянием, противоположным сомнению.

Во втором случае истинное в полной мере коррелирует с реальным. В статье «Как сделать наши идеи ясными» Пирс приводит следующее, более узкое

по сравнению с вышеприведенным, определение истины: «Под мнением, которому судьбой уготовано стать общим соглашением всех исследователей, мы имеем в виду истину, объект же, репрезентируемый таким мнением, есть реальный объект» (1: 151). Предпочтение, отдаваемое понятию научной истины, сопряженному с понятием реальности, заставляет Пирса критически пересмотреть тезис об отождествлении истины и верования. Психологическая убежденность не может заменить объективность.

Поздний Пирс еще более сужает понятие истины, ограничивая его тем, что принимается за истинное в науке. Понятие истины характеризуется теперь фаллибилизмом (от англ. fallible — подверженный ошибкам, погрешимый), в соответствии с которым в идею «научной истины» входит и то, в какой мере она является ложной. Одним из негативных следствий фаллибилизма является устранение из науки понятия абсолютной достоверности, основы и двигателя научного прогресса. Пирс, всю свою жизнь глубоко преданный науке, как уже мы неоднократно отмечали, находит выход из сложившейся ситуации посредством понятия «практической достоверности». То, что оправдывает себя на практике, является практически непогрешимым и практически достоверным.

Дедукция, индукция и абдукция. Любое знание, согласно Пирсу, должно исходить из фактов и подтверждаться наблюдением. Что же касается «типов рассуждения», которые приводят научное исследование к некоторому положительному результату, т. е. знанию, то таковых имеется три: дедукция, индукция и абдукция (ретродукция). Центральную роль в научном поиске призвана играть абдукция, хотя провести фиксированные границы между тремя указанными способами познания крайне сложно. Замечание, которое действительно в отношении всех трех методов, касается их рациональной природы — в каждом из них процесс познания остается последовательно рациональным. Речь идет, таким образом, о наиболее общей типологизации именно научных методов, т. е. таких, которые могут обеспечить объективность исследования и обоснованность его результатов.

Нововведением Пирса, конечно же, является абдукция, которая дополняет два хорошо известных метода — дедукцию и индукцию, которые, как полагала предшествующая философия, исчерпывают наши возможности в области познания. То, что одни, как, например, Декарт, отдавали предпочтение дедукции, а другие, такие как Бэкон, — индукции, не мешало представителям обоих лагерей соглашаться по поводу того простого факта, что человеческое познание может двигаться либо от общего к частному, либо, напротив, от частного к общему. В это само собой разумеющееся утверждение Пирс вносит существенные поправки.

К научной гипотезе — не важно, с помощью какого метода она была получена, — Пирс предъявляет два следующих требования: (1) гипотеза должна быть сформулирована в вопросительной форме и (2) должна быть подвергнута экспериментальной проверке. Понятие гипотезы оказывается центральным для любого из методов — для дедукции, поскольку она проверяет первоначальную гипотезу частными фактами, для индукции, поскольку она на основании экспериментальных данных приводит к обобщающей гипотезе. Метод абдукции отвечает за рождение гипотезы и в этом смысле обладает первостепенной значимостью. Согласно Пирсу, абдукция включает в себя две стадии: порождение объяснительных гипотез и выбор из этих гипотез наиболее перспективного объяснения для рассматриваемого явления. В то же время в рабо-

тах Пирса имеется не одно, а несколько нередко конфликтующих разъяснений относительно того, какие именно рациональные процедуры определяют нахождение и выбор объяснений. Знаменательное свойство абдукции — ее рискованность. Действительно, выбор из спектра гипотез, пусть даже под условием экспериментальной проверки, представляет собой рискованное предприятие, поскольку определяет дальнейший ход исследования. Оправданность выбора выяснится только в конце. В связи с этим Пирс говорит о необходимости исследовательского «чутья» или «инстинкта», так как «у человека не имеющего склонности, которая согласуется со склонностью самой природы, нет вообще ни малейшего шанса понять природу» (1: 310).

■ Джеймс

Быстрое и широкое распространение прагматизма в США началось с 1906 г., когда последователь Ч. Пирса **Уильям Джеймс** (1842–1910) прочел курс популярных лекций, каковые были изданы под названием «Прагматизм». В 1869 г. Джеймс получил диплом медицинского факультета в Гарварде. С 1873 г. он преподавал в Гарварде анатомию и физиологию, а с 1875 г. приступил к преподаванию психологии. Джеймс стоял у истоков становления психологии как научной и учебной дисциплины. В 1890 г. вышла его книга «Начала психологии», которая получила большую известность среди современников. В ряду главных произведений Джеймса необходимо упомянуть следующие: «Воля к вере» (1897), «Многообразие религиозного опыта» (1902), «Моральный эквивалент войны» (1904), «Прагматизм» (1907), «Плюралистическая Вселенная» (1909).

Джеймс о прагматизме. Прагматизм, как его понимает Джеймс, есть «метод улаживания философских споров». Задача философии, согласно Джеймсу, состоит в том, чтобы «указать, какая получается для меня и для вас определенная разница в определенные моменты нашей жизни, если бы была истинной та или иная формула мира». Иными словами, если никакой разницы не обнаруживается, то и спорить не о чем, т. е. исчезает предмет возможной дискуссии. Прагматизм, далее, характеризуется как учение, у которого отсутствуют незыблемые постулаты или догмы. Вместо этого прагматизм предлагает учение о методе. Таким образом, как полагает Джеймс, понятие прагматизма исчерпывается понятием прагматического метода. В применении прагматического метода ценностью обладают не частные результаты, а новые точки зрения (attitudes).

Трактовка истины в прагматизме Джеймса. В очерке «Гуманизм и истина» (1904) Джеймс критикует наиболее распространенную теорию истины, согласно которой истина является отражением реальности. В то же время Джеймс не отказывается от требования, которое подразумевает эта теория, — «согласия с реальностью». Джеймс лишь переосмысливает, дает новую интерпретацию данному тезису. Согласие с реальностью означает, что истинная идея помогает нам лучше с этой реальностью работать. Мысли как часть нашего опыта, согласно Джеймсу, являются истинными лишь в той мере, в которой они помогают нам приходить в удовлетворительное отношение к другим частям нашего опыта.

Критерием истины служит полезность. Утилитаризм Джеймса не следует сужать — польза, приносимая той или иной идеей, касается не только кон-

кретной или ближайшей ситуации, но и будущего. Истина поэтому предстает всегда как историческая — это соответствующая данному времени научная картина мира. Отсюда, кстати, следует и еще одно понимание прагматизма — прагматизм как «генетическая теория истины».

Реальность представлена ощущениями, предсуществующими верованиями, абстрактными отношениями, которые составляют предмет математики. Таким образом, не только истина, но и реальность оказываются изменчивыми.

Радикальный эмпиризм Джеймса. Радикальный эмпиризм рассматривает в качестве равноправных элементов опыта наряду с предметами (в качестве которых могут выступать вещи, восприятия, идеи и т. п.) любые отношения, данные в опыте. Постулируется, что отношения, связывающие элементы опыта, должны быть даны в опыте, а не привнесены в него извне. Джеймс выделяет два вида отношений, которые являются для опыта существенными, те отношения, благодаря которым возможно универсализировать понятие «опыта», рассматривая все существующее как его часть и полагая, что за его пределами ничего не существует. В роли таких отношений выступают: (1) отношения перехода, которые отражают непрерывность опыта (одного сознания) или прерывность опыта (между различными сознаниями); (2) отношения замещения, которые детерминируют процесс познания и способ фиксации и сохранения его результатов. Отношения замещения лежат в основе понятийного мышления. Замещение имеет место, когда мы замещаем вещь словом или ряд вещей понятием.

Непрерывность опыта, как полагает Джеймс, может спасти от метафизики. Так, понятия субъекта и объекта характерны, согласно Джеймсу, для определенной метафизики. Их вынужден использовать трансцендентализм, теория отражения, концепции здравого смысла. Однажды введенные данные понятия закрепляют непреодолимый разрыв между познаваемым и познающим. Но сами эти понятия — познаваемое и познающий — становятся излишними, если мы в полной мере осознаем непрерывность опыта. Вместо субъекта и объекта познания следует говорить о самом познании, которое может быть или не быть успешным. Познание успешно, если подтверждается в последующей практике. Тезис о том, что сознание не существует, означает, с точки зрения построения философской системы, что сознание перестает быть «эпистемологической необходимостью».

Следующее важное положение радикального эмпиризма — плюрализм. Опыт видится не как стройная система с еще не исследованными звеньями, а как хаос. Хаос теорий (замещающих непосредственный опыт) и эмоций (непосредственного опыта как такового). Таким образом, следует различать «чистый опыт» и осмысление опыта. Любая система — результат осуществленного осмысления, которое может лишь приближаться (к примеру, если мы отказываемся от метафизики) к тому, что нам дано в опыте непосредственно. Отсюда постулат о неопределенности истинной картины мира.

Единственным однозначным критерием знания является его подтверждение в опыте, однако большая часть наших знаний удостоверяема лишь в возможности. Этот факт принимается Джеймсом не как несовершенство познавательного процесса, а как его неотъемлемая черта. Понятийное или концептуальное познание, хотя и оторвано от опыта (будучи вторичным), обеспечивает достаточно высокую эффективность, масштабность и скорость познания, которые были бы неизмеримо меньше, если бы мы каждый свой шаг согласовывали с собственными ощущениями.

■ Дьюи

Джон Дьюи родился в 1859 г. в городке Берлингтон, штат Вермонт, в семье владельца табачной фабрики. В 1879 г. он окончил университет штата Вермонт по программе свободных искусств и поступил на работу в среднюю школу. Неслучайно, что его интерес к философии и психологии был непосредственно связан с его педагогической практикой. Дьюи считается основателем так называемой «прогрессивной школы». В 1884 г. получил степень доктора философии в университете Джонса Хопкинса. В качестве темы своей диссертации Дьюи избрал психологическую теорию Канта. В 1894 г. Дьюи получает должность профессора и декана факультета философии, психологии и педагогики Чикагского университета. С 1904 по 1930 г. Дьюи преподавал в Колумбийском университете, в котором после своей отставки занимал пост почетного профессора. Дьюи умер в 1952 г. в Нью-Йорке.

Среди основных работ Дьюи назовем следующие. Работы, посвященные образованию: «Образование. Школа и общество» (1899), «Опыт и образование» (1938), «Психологи» (1886). Исследования по философии: «Как мы мыслим» (1910), «Очерки экспериментальной логики» (1916), «Реконструкция в философии» (1920), «Человеческая природа и поведение» (1922), «Опыт и природа» (1925), «Поиск достоверности» (1929), «Логика как теория исследования» (1938), «Свобода и культура» (1939).

Инструментализм Дж. Дьюи. На формирование философских взглядов Дьюи большое влияние оказал У. Джеймс, однако Дьюи развивает свою, оригинальную версию прагматизма, которая получила название «инструментализм». Мышление носит инструментальный, целеполагающий характер. Акты познания необходимо рассматривать в контексте проблематических ситуаций, с которыми сталкивается человек как в своей повседневной жизни, так и в научной деятельности. Анализ ситуации приводит к возникновению гипотез, которые могут быть правильными, т. е. приводящими к решению проблемы, а могут быть неправильными, и тогда требуется новое исследование и новые гипотезы. Как и Пирс, Дьюи полагает в качестве базовой структуры процесса мышления исследование. Суть исследования заключается в переходе от индетерминированной ситуации к ситуации, которая благодаря проведенному анализу неизвестных элементов и их взаимосвязи воспринимается как единое целое.

Разум, согласно Дьюи, образует единое целое с организмом человека и формируется не до, а в процессе опытного освоения мира. Таким образом, мышление оказывается функцией человеческой деятельности. Предпочтительным методом решения возникающих проблем Дьюи считал научный метод, поскольку в нем воплощается подлинная свобода мышления. Иными словами, в отличие от иных областей культуры, которые связаны традицией и вековыми догматами, наука ориентирована на критическое познание данности, фактов как элементов проблематической ситуации. В то же время свобода мышления имеет, как полагал Дьюи, свои пределы. Уважение к традиции дисциплинирует мышление, задает ему верное направление, тогда как духовная анархия делает человека рабом своих сиюминутных желаний.

Понятие «опыта» является центральным и для педагогической концепции Дьюи. Образование он определяет как «такую реконструкцию или реорганизацию опыта, которая увеличивает значимость уже имеющегося опыта, а также способность направлять ход усвоения последующего опыта».

Понятие истины в инструментализме Дж. Дьюи. Взгляды Дьюи на истину во многом повторяют Пирса. Дьюи соглашается с фаллибилизмом Пирса, а также с тем, что «истиной» достойно называться лишь то, что признается истинным научным сообществом, а не то, что признается таковым в повседневной жизни. Частные (промежуточные) научные высказывания также не следует называть «истинными» или «ложными». Являясь лишь инструментами исследования, они выступают в качестве эффективных или неэффективных, уместных или нет и т. п. Только итоговое суждение (результат исследования), поскольку оно находится в согласии с тем идеальным пределом, к которому стремится наука, может считаться истинным. Признание существования научных истин сочетается у Дьюи с отрицанием существования вечных истин, поскольку научная истина всегда только относительна, а вечная истина претендует на абсолютность. Поэтому не должен вызывать удивления тот факт, что, по мнению Дьюи, ни философия, ни мораль, ни религия не могут дать человечеству раз и навсегда установленные истины.

Литература

1. *Пирс Ч.С.* Начала прагматизма. Т. 1. СПб., 2000.
2. *Пирс Ч.С.* Логические основания теории знаков. Т. 2. СПб., 2000.
3. *Пирс Ч.С.* Избранные произведения. М., 2000.
4. *Пирс Ч.С.* Принципы философии: В 2 т. СПб., 2001.
5. *Pierce Ch. S.* Collected Papers. Harward University Press: vol. 1 – 6, 1931 – 1935; vol. 7 – 8, 1958.
6. *Writings of Charles S. Pierce: a Chronological Edition.* Indiana University Press (1982, 1984, 1986, 1989, 1993, 1999): vol. 1 1857 – 1866, vol. 2 1867 – 1871, vol. 3 1872 – 1878, vol. 4 1879 – 1884, vol. 5 1884 – 1886, vol. 6 1886 – 1890.
7. *Мельвиль Ю.К.* Чарльз Пирс и прагматизм. М., 1968.
8. *Джеймс У.* Воля к вере. М., 1997.
9. *Джемс В.* Прагматизм. СПб., 1910.
10. *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1991 (СПб., 1992).
11. *Красненкова И.П.* Проблема человека в прагматизме У. Джемса // Антропологическая проблематика в западной философии / Под ред. М.А. Гарнцева. М.: МГУ, 1991. С. 47 – 55.
12. *Дьюи Д.* Школа и общество. М., 1907.
13. *Дьюи Д.* Психология и педагогика мышления. М., 1915.
14. *Дьюи Д.* Свобода и культура. Лондон, 1968.
15. *Кроссер П.* Нигилизм Д. Дьюи. М., 1958.

Психоанализ, основоположником которого является **Зигмунд Фрейд** (1856 — 1939), появился в 1895 г. как проект научной психологии, которая на основе объективного наблюдения и анализа отдельных явлений представила бы полную картину внутренней духовной жизни. Психоанализ, во всех своих вариациях, с самого начала претендовал на то, чтобы стать центральной теорией индивидуальной психической жизни человека и человеческой культуры в целом.

Классический психоанализ З. Фрейда. Фрейд начинает как медик, физиолог, увлекается гипнозом и физиотерапией как способами лечения истерии и в 1895 г. публикует результаты совместных с Йозефом Брейером «Исследований истерии», где делается вывод о преобразовании подавленных эмоций в физические истерические симптомы. На основе наблюдений делается вывод о внутреннем конфликте психики как причине нервных заболеваний. В следующей работе «Толкование сновидений» (1899), сразу сделавшей Фрейда знаменитым, содержатся основные открытия психоанализа. Прежде всего это открытие внутренней структуры психического — его двух составляющих: сознательной и бессознательной части, — и постановка проблемы исследования бессознательного. Именно бессознательное содержит болезненные желания, которые находятся под сознательным запретом, изгнаны из сознания и именно поэтому оказываются источником конфликта, который ведет к неврозу. Описывая основные функции двух составляющих человеческой психики и говоря о факторе цензуры, Фрейду было важно то, что он сразу обнаружил способ проникнуть в сферу бессознательного — это сны, которые он назвал «королевскими воротами в бессознательное», а также оговорки, ошибки и другие неосознанные выражения желаний. По сути дела в этом состояло и другое открытие Фрейда, связанное с будущей терапевтической практикой психоанализа: выявление и осознание этих вытесненных желаний, этого внутреннего конфликта бессознательного с моим сознательным Я через его проговаривание само по себе оказывает лечебное воздействие, снимает внутренний конфликт, устраняет физические симптомы невроза.

Следом за «Толкованием...» выходят «Психопатология повседневной жизни», «Шутки и их связь с бессознательным» (1900), а в 1905 г. — работа «Три очерка по теории сексуальности», которая представила два, еще более скандальных, открытия Фрейда — выводы о сексуальной природе бессознательного и о поэтапном формировании психического, связанным с развитием детской сексуальности. Фрейд объясняет содержание бессознательного влечениями, прежде всего детскими.

Параллельно развивается теория либидо (от латинского «желание»), под которым Фрейд понимает исходную энергию, сексуальную по своей природе, лежащую в основе всех преобразований влечения. Это первое определение либидо рассматривает его как объектное, т. е. направленное на овладение определенной целью, и конечное, т. е. связанное с удовлетворением желания. В качестве примера Фрейд рассматривает детскую игру Da-Fort — Ближе-Дальше, суть которой состоит в том, что ребенок выбрасывает игрушку из манежа и требует, чтобы ее ему вернули, получив игрушку обратно, ребенок снова ее выбрасывает так, что сам достать не может и снова требует ее назад. Интерпретация Фрейда состоит в том, что эта игра демонстрирует объектность желания ребенка: он стремится бесконечно повторять удовлетворение от момента овладения недоступной ранее игрушкой. Либидо, с точки зрения Фрейда, всегда будет количественным понятием, с помощью которого можно «энергетически» — определенными характеристиками «сгущения», «смещения», «перемещения» — объяснять психосексуальные явления. Сначала, правда, у Фрейда либидо противопоставляется влечению к самосохранению, позже, когда самосохранение толкуется тоже из сексуального инстинкта, эта концепция трансформируется в относительное противопоставление влечения либидо и влечения к смерти. Даже когда эта энергия может быть десекуализирована, например, в процессе так называемой сублимации — влечение, которое направлено на социально значимые объекты (например, художественное творчество), то Фрейд объясняет это как вторичный процесс отказа от собственно сексуальной цели.

В этой же работе рассматривается Эдипов комплекс как принципиально важный для формирования основных структур психического и завершения периода детской сексуальности: именно в период полового созревания (пубертатный) ребенок вынужден под влиянием социальных запретов (прежде всего табу на инцест — кровосмесительные сексуальные отношения) изменить объект своего влечения с ближайшего — родителя противоположного пола — на внешний объект. Решающим для мальчиков становится угроза кастрации со стороны отца, под влиянием которой они принимают запрет и преодолевают комплекс, вытесняя в бессознательное то двойственное отношение к отцу, которое связано с переживанием Эдипова комплекса. Если этой смены не произошло и ребенок не решил проблему выбора внешних возможных объектов влечения, то происходит конфликтное вытеснение влечения в сферу бессознательного, оставляя неразрешимым Эдипов комплекс как источник неврозов взрослой психики. Позже в работе «О нарциссизме. Введение» (1914) Фрейд специально остановится на случае, когда новым объектом влечения становится сам субъект — тогда возникает другой комплекс, комплекс Нарцисса. Одновременно чувство ревности по отношению к родителю того же пола сменяется стратегией создания модели, идеала по его образцу и на основании этих процедур формируется сознательное Я с моральными принципами, принятием социальных запретов.

Процесс формирования психического понимается, таким образом, как процесс социализации — процесс принятия индивидом существующих в обществе запретов, норм, правил и ценностей. В 1913 г. в «Тотеме и табу» Фрейд рассмотрит миф-гипотезу об убийстве праотца и последующем одновременном введении культа тотема как образа праотца и табу на инцест — как сыновней реакции раскаяния и стыда за это убийство. По мысли Фрейда, несмотря на проблематичность мифа, это момент начала человеческой истории.

Как потом подчеркнет К. Леви-Стросс, это момент отличия культуры от природы. Для Фрейда обращение к мифу означало прежде всего, что переживание Эдипова комплекса не связано с конкретным поведением родителей, а является универсальной необходимостью введения запрета для формирования полноценных структур психического.

С 1920 г. в работах «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), «Я и Оно» (1923), «Запреты, симптомы и беспокойство» (1926), «Очерк психоанализа» (1938) Фрейд вводит в структуру психического Сверх-Я как цензурную инстанцию, ответственную за самокритику, принятие социальных норм и законов, наличие Я-идеала. Таким образом, картина так называемой первой топики, где бессознательное, которое в принципе не осознается, может оказаться в конфликте с вербализованным сознанием и тогда следует использовать потенциально осознаваемое предсознание, для того чтобы установить связь с бессознательным, изменяется. Ей на смену приходит тоже трехчленная структура: Оно, как главная характеристика бессознательного с господствующим принципом удовольствия, Я, модифицируемая как со стороны Оно, так и со стороны Сверх-Я, и Сверх-Я, инстанция, которая начинает формироваться с первого переживания Эдипова комплекса (то есть где-то с трех до пяти лет). Однако все инстанции порождаются и включают в себя бессознательное. Концепция так называемого классического психоанализа Фрейда своеобразно продолжила традиции натурализма, представив определение сознания через внутренний конфликт основания поведения, страсти, и рациональной составляющей, мысли, — пытаясь показать универсальность их общего основания — психической энергии бессознательного.

Аналитическая психология К.Г. Юнга. Карл Густав Юнг (1875–1961) в своей концепции бессознательного сделал акцент именно на такой широкой энергетической трактовке либидо. Этим характеризуется его развитие фрейдовской концепции с 1906 г. вплоть до разрыва всех отношений с Фрейдом в 1913 г. из-за теоретических разногласий, изложенных, в частности, в работе Юнга «Метаморфозы и символы либидо» (1912). С его точки зрения, это универсальная витально-психическая энергия. Ее регрессия приводит к возникновению неврозов, которые характеризуются воспроизведением архаических образов. Формирование психического происходит, таким образом, в процессе индивидуации — осваивания, присваивания как личного, уникального архаического культурного опыта, накопленного поколениями людей и выраженного в символической форме, прежде всего в сказках, суевериях, мифах, религиях. С этой точки зрения невротически опасны как восточные культы, предполагающие полное растворение индивидуальности во всеобщем, так и европейская десакрализованная культура, формирующая экстравертированного индивида.

Бессознательное, таким образом, согласно работе Юнга «Отношение между Я и бессознательным» (1928), включает в себя коллективное и безличное — архетипы, образы коллективного бессознательного. У Юнга можно выделить несколько аспектов понимания архетипов. Во-первых, он рассматривает архетипы как психические корреляты инстинкта, «автопортреты инстинкта». Они универсальны для всех культур. На основе понимаемого таким образом архетипа и строится человеческое поведение — каждый раз по-разному. Например, в каждом человеке сочетаются два начала — анима и анимус. Архетип женственности — анима — связан с эмоциональным началом. Он может реализовываться как в гармоничном поведении человека — когда анима по-

зволяет устанавливать теплые отношения с другими людьми, жить в мире с самим собой, так и проявлять себя отрицательно: вызывать неустойчивость настроения, капризность, слезливость и пр. Противоположное начало — ани-мус — олицетворяет мужское рациональное начало. Оба архетипа могут быть представлены символически. Современный человек сталкивается с этим во сне. Однако их природа, согласно Юнгу, неясна. Он отмечает, что это особая субстанция, результат спонтанного порождения нейродинамических структур мозга. Но при этом он считает, что архетип может быть чистым актом восприятия. Главное, что архетип нельзя осмыслить дискурсивно. Психология может только описывать, толковать и типизировать. На этом построена концепция типов характеров, изложенная в работе «Психологические типы» (1921), которая активно используется сегодня в соционике.

Юнг считал, что концепция бессознательного — принципиально нового иррационального объекта исследования — требует новой по типу научной рациональности: она должна исходить не из причинных зависимостей, а из синхронии исследуемого объекта. Бессознательное должно рассматриваться вне временной последовательности как значимое целое (например, работа «Психология и алхимия» (1944)). Архетипы бессознательного одновременно являются первоосновой мира, который выстраивает субъект, и структурами психики, с помощью которых мы можем говорить о человеческом сознании и культуре. Сами они вне времени и вне пространства — только так можно обобщить целый ряд парапсихических явлений.

Индивидуальная психология А. Адлера. Альфред Адлер (1870 — 1937) предложил другую трактовку либидо — как стремления к превосходству. Фрейд не разделял взглядов Адлера, поэтому ему и девяти его единомышленникам, кстати, активным социал-демократам, пришлось покинуть кружок Фрейда. В работе «О нервозном характере» (1912), через год после разрыва с Фрейдом, Адлер изложил не только иное понимание либидо, но и принципиально иное объяснение поведения человека, исходя не из каузальности, а из финальности. Человек — существо целеустремленное, поэтому все его поступки, мысли, чувства должны быть истолкованы, исходя из той цели, которую поставил перед собой человек. Считается, что Адлер реализовал прежде всего ницшеанские мотивы объяснения отдельной личности с точки зрения исходного стремления к самоутверждению. Воля к могуществу присуща и детям, и женщинам, и физически слабым мужчинам. Общество же специально устанавливает запреты на открытое проявление этого стремления к господству. Сферой, где наиболее свободно реализуется это стремление, должна стать политика. Поэтому на первый план выходят проблемы воспитания, а среди воспитательных задач первой, по мысли Адлера, должна быть задача воспитания социального чувства.

Экзистенциальный психоанализ Э. Фромма. Эрих Фромм (1900 — 1980) считал, что в основе психического уже сложно найти собственно биологическое основание. Решающее значение для формирования психического как так называемого социального характера имеют социальные связи и отношения («Человек сам по себе» — 1947). Это экзистенциальные дихотомии, или противоположности: человек является частью природы, законы которой он не может изменить, но в то же время он создает свой человеческий культурный мир, противоположный природе; человек конечен и смертен, но он утверждает вечные ценности; человек одинок и уникален, но стремится найти общее с другими людьми; человек чужд этому миру, но стремится к гармо-

нии с ним. Человек стремится к свободе, но при этом часто бывает так, что он стремится и избежать всего того, что со свободой связано («Бегство от свободы» — 1941). Каждый выбирает из этих положений, стремясь сделать этот выбор осмысленным: как, например, сгоревший на костре за свои убеждения Джордано Бруно или согласившийся изменить свои взгляды ради того, чтобы выжить, Галилео Галилей («Иметь или быть» — 1976). Так появляются понятия свободы, истины, справедливости, но именно в силу необходимости выбирать появляются и негативные ответы — ненависть, зло, жестокость, агрессия и т. п. Они не биологичны, не природны — они укоренены в человеческом характере. Поэтому создается видимость автоматизма.

Другие направления и школы психоанализа. Следует отметить, что в начале века было несколько центров психоанализа за пределами Вены, где работал Фрейд: Юнг в Цюрихе, Шандор Ференци в Будапеште, Джонс в Лондоне, Карл Абрахам в Берлине. Последние занимались специально детским психоанализом, творчески развивая идеи Фрейда. К их последователям относится, например, и Мелани Кляйн (1882 — 1960), чьи идеи о детском воображении, акцент, который она сделала не на реальном, а на символическом измерении детских фантазмов, повлияли на появление лакановского психоанализа.

«Структурный» психоанализ Ж. Лакана. Жак Лакан (1901 — 1981) рассматривал свою концепцию психоанализа как развитие идей Фрейда, как интерпретацию противоречивых моментов в текстах основоположника психоанализа. Концепция Лакана формулировала традиционную проблематику психоанализа с учетом современного контекста гуманитарного знания. Поэтому на первый план вышли вопросы, связанные с языком — о смысле, о плане выражения, тем более что развитие практики психоанализа к середине века сместило акцент с монолога пациента, обращенного к врачу, на диалог клиента и аналитика. Терапия превращается в своеобразное обучение. То, что было открытием Фрейда и касалось практики психотерапии неврозов, становится самостоятельной теоретической проблемой — психическое обуславливается как желанием, так и способом выражения желания (репрезентацией). Основанием понимания этой обусловленности у Лакана является понимание Я как расщепленного, неоднозначного, изменчивого.

Центральным открытием Лакана стало обнаружение на доэдипальной стадии развития психического поворотного момента в конституировании Я: так называемой стадии Зеркала. С докладом «Стадия Зеркала как формирующая функции Я в том виде, в каком она предстает в психоаналитическом опыте» Лакан выступил на 16-м Международном психоаналитическом конгрессе в Цюрихе (1949). Это период подготовки к речевой деятельности, когда ребенок начинает узнавать свое собственное отражение в зеркале. Об этом моменте Фрейд, на которого ссылается Лакан, писал еще в 1914 г. («О нарциссической любви»): он обратил внимание на то, что еще до формирования структур психического ребенок способен сконцентрировать свое внимание на самом себе. Этот момент Лакан считает принципиально важным для понимания того, что все-таки представляет собой субъективность. По мысли Лакана, это не просто концентрация внимания, это выстраивание себя, придание самому себе значения. Но откуда берется значение до появления развернутой речи и развернутых структур психического? Все дело в том, что Я ребенка, смотрящее в зеркало, обнаруживает в зеркале не только того, кто смотрит, — он обнаруживает то Я, на которое смотрит тот Другой, кто поднес его к зерка-

лу, кто смотрит на него. Т. е. в зеркале Я видит то, что хотят увидеть Другие, прежде всего Мать ребенка. Таким образом, формирующееся Эго оказывается расщеплено на Я, которое смотрит, и Я, на которое смотрят. Эта нестабильная субъективность, эта внутренняя изменчивая оппозиция сохраняется при освоении языка и переносится на то, как конституируется субъективность посредством языка: всегда есть Я, которое произносит, артикулирует, и Я, которое говорит, то есть воспроизводит, отсылает к смыслам. Субъект оказывается не индивидом, целостным и определенным, а дивидом, фрагментированным и изменчивым. Язык метафоричен, может быть, даже метонимичен: означаемое и означающее взаимно превращаются друг в друга, они не противоположны друг другу — это лишь временные границы, смысл которых — постоянно выходить за эти границы. Лакан приводит формулу $F(S' \setminus s)S - S(+s)$, где означающие S и S' приблизительно равны означаемому, которое постоянно переходит границу с означающим — $S(+s)$. Лакан критикует Фромма и К. Хорни за то, что, по их мнению, можно говорить о стабильном Эго. С точки зрения Лакана, Я всегда находится в поисках себя и соотношении себя с взглядом Другого, смыслами Другого — т. е., выходит, что Я может быть репрезентировано только через Другого. В дальнейшем именно эти идеи Лакана подтолкнули к радикализации теории означающего Другого.

Расщепленность Я, дихотомия, лежащая в основании идентичности оказывается, таким образом, не окончательной. Это связано с другим принципиальным положением концепции Лакана — объяснением природы человеческого желания, лежащего в основе психического, как необъектного и бесконечного. Т. е. объект желания имеет символическую природу, представляет собой исчезающее означаемое. Иллюстрацией этому становится лакановский вариант интерпретации хрестоматийной детской игры *Da-Fort*: ребенок испытывает желание и удовольствие от переживания желания не тогда, когда обладает игрушкой, а тогда, когда игрушка недостижима для него, когда он стремится к ней, когда он желает ее; соответственно, повторяющееся действие выбрасывания игрушки связано с тем, что ребенок стремится вновь испытать влечение к недоступному объекту.

Понимание желания Лаканом связано с его пониманием гегелевского Абсолюта, а точнее, с интерпретацией гегелевской философии А. Кожевом, семинары которого слушал Лакан. Разбирая идеи гегелевской «феноменологии духа», Кожев делает вывод, что человек оказывается абсолютным отрицанием отрицательности, поскольку в конкретном действии — труде, борьбе — он есть реальное присутствие ничто в бытии. Язык пытается определить то, что несет человеку страдание и смерть, — природу, поэтому в конечном счете язык не может ничего определить, он бессодержателен, так же как и сам человек, историчен и временен, хотя и стремится схватить убийственный для него Абсолют. Именно язык дает иллюзию всемогущества — он не связан с предметной реальностью, поэтому он может изобразить все что угодно, поскольку в конечном счете он изображает смерть. Лакан «гуманизирует» негативную деятельность Абсолюта, которая представлена Кожевом. Желание всегда направлено за пределы непосредственного объекта как такового (как предмета, которым можно обладать), поскольку объектом желания является не предмет, а символическое. То же относится и к переживанию Эдипова комплекса и утрате матери в качестве потерянного объекта, и к переживанию кастрационного комплекса. Порядок действительности, который описывался Фрейдом как реальный, предстает символическим. В переживаемом

нет определенных фиксированных критериев. В отличие от афоризма Фрейда «Анатомия — это судьба», Лакан вводит идею маскарада идентичностей, проявления символических определений сексуальности, не связанных и не определенных биологическими критериями сексуальности. Эти идеи, наиболее подробно изложенные в статье «Значение фаллоса», повлияли на американский постлаканизм (Ж. Роуз, Л. Митчелл и др.), разрабатывающий проблемы сексуальной идентичности, а также в целом на так называемую гендерную философию, понимающую пол как социальный конструкт.

Субъект не подчиняется внешнему закону — он подчиняется тому, что предстает как внутреннее, как инстанция символического. И три типа идентификации, которые мы видели и у Фрейда, — по модели родителя, по выбору объекта и по объективному отношению к модели идентификации — приобретают у Лакана принципиально иной — символический характер. А это значит, что ни в случае первых — либидинальных — отношений, ни в последнем случае у субъекта не может быть фиксированного отношения к той или иной модели идентичности. На одном из первых семинаров — а Лакан вел их в течение почти 20 лет вплоть до 1980 г. — он уточняет, что это не логическая логика, а топологическая логика. Проблема понимаемой таким образом субъективности — это проблема организации пространства. Одним из самых ярких образов, иллюстрирующих образ лакановского понимания субъективности, оказывается лента Мебиуса: перекрученная и склеенная полоска бумаги оказывается бесконечным движением по обеим сторонам бумаги без всякой возможности определить, где лицевая, где оборотная ее сторона.

Три инстанции психического, которые обнаруживает Лакан, — это реальное, символическое и воображаемое. При этом в отличие от Фрейда Лакан не связывает план реального с объективно происходящими или происходившими событиями — этот план никогда не дан непосредственно, он всегда «вне игры», но в то же время все развертывание психического происходит по поводу реального, и в этом смысле реальное «всегда здесь». Реальное Лакана подобно понятию влечения у Фрейда — это причина желания, то, что продуцирует объект желания бесконечными определениями, этось, данная в самом психическом. Сам Лакан описывает реальное как то, что должно появиться в результате работы аналитика как иллюзиониста. Если сравнивать с образом фрейдовского аналитика, то он был бы скорее похож на дезиллюзиониста, который в конце концов заставляет проявиться объективную реальность. Воображаемое понимается в противовес реальному, как приспособление к реальному — это Я, нарциссическое Я из стадии зеркала, выстраивание иллюзии, которая создает равновесие между субъектом и миром, защищает субъект. Воображаемое структурируется вокруг символического по поводу реального — символическое, которое представлено как порядок языка или, шире, порядок культуры, для отдельного субъекта появляется с именем Отца. То, как описывает Лакан символическое, сближает его с фрейдовской инстанцией Сверх-Я, однако все первичные мифы и комплексы интерпретируются Лаканом символически. Например, через символическую кастрацию субъект приобщается к измерению Бытия-к-смерти. Лакан использует идеи Ж. Батая, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра для того, чтобы описать желание как связь всех трех компонентов психического.

Лакан был исключен из Международной психоаналитической ассоциации и создал свое общество, влияние которого на практикующих психоаналитиков распространяется на Францию, Великобританию и США. Но гораздо бо-

лее мощное влияние идеи Лакана оказали на всю философскую мысль второй половины XX в., затрагивая самые разные направления гуманитарного знания: литературоведение, психологию, методологию науки, историю, культурологию, политические науки.

Литература

1. *Фрейд З.* Я и Оно: В 2 т. Тбилиси, 1991.
2. *Фрейд З.* Психология бессознательного. М., 1990.
3. *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992.
4. *Юнг К.Г.* Тэвистокские лекции. Киев, 1995.
5. *Аглер А.* Воспитание детей. Взаимодействие полов. Ростов н/Д, 1998.
6. *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990.
7. *Лакан Ж.* Семинары 1, 2. М., 1998, 1999.
8. *Кляйн М.* Развитие в психоанализе. М., 2001.
9. *Зигмунд Фрейд,* психоанализ и русская мысль. М., 1994.
10. *Руткевич А.М.* От Фрейда к Хайдеггеру. М., 1985.

Эдмунд Гуссерль родился в 1859 г. в Проснице (Моравия). В ходе его обучения — с 1876 г. в Лейпцигском университете, с 1878 г. в Берлине, с 1881 г. в Вене — его интересовали прежде всего математика, физика и астрономия. Среди его университетских наставников были известные математики Леопольд Кронекер и Карл Вейерштрасс. В 1882 г. Гуссерль защищает диссертацию на тему «Некоторые вопросы теории вариационного исчисления». После присуждения ученой степени он некоторое время был приват-ассистентом Вейерштрасса.

К. Вейерштрасс — представитель критической математики, для которой характерно стремление к четким дефинициям понятий и логической строгости доказательств. Согласно Вейерштрассу, строгое изложение дифференциального и интегрального исчисления следовало начинать с разъяснения понятия числа. Эта идея легла в основу габилюационного сочинения Гуссерля «О понятии числа. Психологический анализ» (1887).

В 1882 г. в Вене под влиянием своего друга Томаса Масарика Гуссерль основательно изучил Новый Завет, в результате чего в его мышлении произошли глубокие перемены: он сменил математику на философию, чтобы, по его признанию, сделанному через 40 лет, «посредством некоей строгой философской науки найти путь к Богу и праведной жизни».

В 1885—1886 гг. в Вене Гуссерль слушал философские лекции Франца Brentano. Его труд «Психология с эмпирической точки зрения» (1874) привлек Гуссерля искусным использованием метода сведения (редукции) всех философских понятий к их первоисточникам в созерцании. Brentano использовал этот метод, чтобы распутать и прояснить проблему сознания. В работе «Философия арифметики. Психологические и логические исследования» (1891) Гуссерль использовал этот метод для обоснования понятия числа в простых созерцаниях как психических актов.

В 1900 и 1901 гг. выходят в свет 2 тома «Логических исследований». 1-й том «Логических исследований» вызвал большой резонанс. Для изучения и разработки идей, выраженных в этом труде, объединяются молодые философы. Начинается история феноменологического движения. Постепенно вокруг Гуссерля складывается настоящая философская школа.

В 1901 г. Гуссерль получает профессию в Геттингене. В геттингенские годы Гуссерль опубликовал свое второе главное сочинение — «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), которое принесло ему мировую известность.

После 1907 г. вокруг Гуссерля складывается кружок энтузиастов — исследователей, вдохновленных «Логическими исследованиями», под громким на-

званием «Философское Геттингенское общество» (Ганс Липпс, Александр Койре, Роман Ингарден, Гельмут Плеснер, Арнольд Цвейг и др.). Здесь сложилась философская школа, близкая по духу платоновской Академии: обучение философии велось не столько теоретически, сколько практически; учитель демонстрировал свой метод в действии, и «тренировал» учеников в его применении. Здесь, как и в Академии, философии не «обучали», ею «заражали» — как в принципе и в любой научной школе. Здесь создавалась особая напряженная интеллектуальная атмосфера, в которой обострялась мысль и прояснялось видение (недостатком было то, что, выйдя из этой атмосферы, люди часто теряли эту ясность).

С 1916 г. вплоть до своей отставки в 1928 г. Гуссерль преподает во Фрайбурге. Здесь его сотрудником был Хайдеггер. Хайдеггер помог подготовить к публикации гуссерлевские лекции по феноменологии внутреннего сознания времени (1928), которые многолетняя сотрудница Гуссерля Эдит Штейн составила в единый текст из лекционных и исследовательских рукописей. После отставки (1928) Гуссерль продолжает искать формы для более ясного изложения своего феноменологического метода, для чего ему требовалось самому достичь его более глубокого понимания. За считанные месяцы им была написана «Формальная и трансцендентальная логика» (1929). Вскоре после этого Гуссерль читал доклады в парижской Сорбонне. Оба доклада вышли на французском языке в 1931 г., а на немецком — лишь в 1950 г. под названием «Картезианские размышления». Его последний труд, «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», также был опубликован на немецком языке только в 1954 г. Основные идеи этой книги были высказаны Гуссерлем в докладе «Философия в кризисе европейского человечества», прочитанном в 1935 г. на заседании Венского культурного союза, и в докладе «Кризис европейских наук и психология», прочитанном в том же 1935 г. в Пражском университете. По истечении 1935 г. Гуссерль был лишен нацистскими властями права преподавания из-за своего еврейского происхождения и, надо добавить, из-за несовместимости феноменологии с нацистской идеологией «крови и почвы». Гуссерль подвергался преследованию как один из тех интеллектуалов, которые провозглашали значимость истинного знания для всех людей, а стало быть, и для «нелюдей», безразлично негров или евреев. Гуссерль являл собой, с точки зрения нацистов, тот «бесплодный дух без крови и расы», тех «искалеченных интеллектуалов», чья духовность есть «болезненное пышноцветие», не имеющее никакого отношения к своей «хилой телесности», полное ненависти к «подинной, единой с почвой, духовности». Райх-министерство по науке, педагогике и народному образованию вынудило Гуссерля выйти из основанной Артуром Либертом в Белграде философской организации. В 1937 г. ему было отказано в разрешении участвовать в IX Международном конгрессе по философии в Париже. Лишь самые близкие друзья продолжали поддерживать отношения с Гуссерлем до его смерти в 1938 г.

Философское наследие Гуссерля охватывает примерно 40 000 рукописных страниц (большая их часть — стенографические записи). То, что они сохранились, — заслуга бельгийского францисканского патера Германа Лео ван Бреда: вскоре после смерти Гуссерля, спасая рукописи от уничтожения национал-социалистами, он тайно вывез их из страны. Ван Бреда инициировал основание в университете Лувена (Бельгия) Архива Гуссерля. Собрание сочинений Гуссерля (Husserliana) продолжает издаваться до настоящего времени (в 2003 г. вышел XXXVI том), давая все новый материал для лучше-

го понимания феноменологического метода и замыслов Гуссерля по его применению.

«Философия арифметики». В своей первой книге Гуссерль ставит задачу философского обоснования математики путем редукции — сведения всех математических операций к простым созерцаниям. Здесь можно проследить родство с методом Э. Маха «редукции понятий к созерцаниям», однако с тем принципиальным отличием, что Гуссерль сводит арифметические понятия к интеллектуальным созерцаниям, которые давно были отвергнуты в послегегелевской философии как метафизический предрассудок. Мы непосредственно видим, — считает Гуссерль, — чем два яблока «похожи» на два дома и чем они отличаются от трех яблок — следовательно, мы способны созерцать числа как таковые. Правда, это относится только к малым числам — понятия больших чисел связываются с переживаниями малых посредством операций счета, осуществляемых по законам экономии мышления.

Предложив свой вариант обоснования математики, Гуссерль вступил в старый спор об основаниях математики между трансценденталистами и эмпириками, который начался в конце 1830-х гг. в Англии. Трансценденталисты защищали тот взгляд, что аксиомы геометрии не выводимы из опыта, но производны от трансцендентальных оснований всякого возможного знания. Эмпирики же пытались вывести из опыта принципы геометрии и математики в целом (при помощи метода индукции). Противники трансцендентализма, например, спрашивали: почему мы так уверены, что прямые линии, которые мы не можем представить пересекающимися дважды, и в действительности не могут так пересекаться? Трансценденталисты, ссылаясь на Канта, утверждали, что таково наше «пространственное созерцание», которое не выводится из опыта, но является его предпосылкой и обуславливает основные пространственные свойства всего, что постигается в опыте.

Значение этого спора для философии было немаловажным, так как он был напрямую связан с проблемой трансцендентальных оснований нашего знания: математика была наукой, в которой было труднее всего подвергнуть сомнению «трансцендентальный» характер ее принципов, поэтому «трансценденталисты» прилагали все усилия, чтобы защитить эту науку от попыток приравнять ее к эмпирическому знанию. Этот спор продолжался, то угасая, то разгораясь вновь, до конца XIX столетия и имел очень важное значение для философского становления Э. Гуссерля.

Хотя позиция «Философии арифметики» Гуссерля в этом споре была принята как попытка дать психологическое обоснование принципов математики, тем не менее в своей основе позиция Гуссерля совпадала с трансцендентализмом, вводя без лишнего шума интеллектуальное созерцание как «опытную базу» математических понятий.

Теоретическая «борьба за трансцендентальное» имела и важный нравственный аспект. Он заключался в отстаивании ценностей традиционной, так называемой «общечеловеческой», морали перед лицом разрушительной критики позитивизма, волюнтаризма и левого радикализма. После Гегеля стало общим местом, что, точно так же, как нет внеисторической истины и, соответственно, беспредпосылочного познания, так нет и всеобщей этики, а есть разнообразные этики (во множественном числе), исторически, социально, природно обусловленные. С другой стороны, понятие «Бог» уже не могло, как прежде, быть основой единой системы нравственности. В этих условиях сторонникам общечеловеческой «вечной» морали не оставалось ничего, кроме

как обратиться к трансцендентальным вневременным принципам познания и попытаться обосновать на них принципы морали. Кроме того, «трансцендентальный субъект» выступал в качестве единственного «вечного» (вневременного) начала в человеке: для интеллектуалов XIX в. христианское представление о душе уже не было приемлемо как сильно мифологизированное, но без вечного начала в человеке было бы бессмысленно говорить о вечных ценностях морали.

«Логические исследования». Главный предмет 1-го тома «Логических исследований» — критика психологизма в логике. «Психологизм» — одна из позиций в развернувшемся в конце XIX в. споре о природе логических законов и отношении логики и психологии. Проблема эта восходит к Канту. Кант считал, что существует две логики: формальная — наука о формах и законах правильного мышления, которые получают реальное значение лишь в соединении с предметами мышления, и трансцендентальная — наука о всеобщих и необходимых формах мышления вообще, т. е. о категориях, имеющих вневременное значение. Трансцендентальная логика, по Канту, независима от всякого ее применения и потому не может быть проверена или опровергнута опытом.

«Психологи́сты» (Джон Стюарт Милль, Зигварт, Вундт, Шуппе и др.) отрицали трансцендентальную логику, а формальную логику понимали как чисто техническое (прикладное) учение о мышлении. Их рассуждения были на вид безупречны: психические явления — предмет психологии; мышление — разновидность психических явлений; следовательно, мышление — предмет психологии. Поскольку же задача науки — изучение законов явлений, входящих в их предмет, то задачей психологии должно быть изучение законов мышления. Соответственно, законы логики по природе являются психологическими законами, а сама логика должна стать разделом психологии.

Главные аргументы противников психологизма основывались на двух ключевых понятиях:

1) «чистое долженствование»; законы мышления относятся к «чистой мысли» и говорят о том, как нужно мыслить вообще, с точки зрения Истины, безотносительно к любой цели и интересу; психологи́сты, опираясь на опыт «научных революций», утверждали, что нет «вечной истины» и «чистой мысли». Любое долженствование гипотетично: если хочешь достичь такого-то результата, делай (думай) так-то;

2) «абсолютная очевидность»; законы логики, в отличие от законов психологии, постигаются с абсолютной очевидностью. Но сама эта очевидность — возражали психологи́сты — есть не что иное, как психологическое чувство уверенности. (Разве не было веками «очевидно», что Солнце вращается вокруг Земли, а тело, которое не толкают, останавливается?)

Гуссерль, в своей философии арифметики сам выступавший с позиций, внешне близких психологизму, в «Логических исследованиях» вступает в спор на стороне трансценденталистов. Его аргументы, вкратце, следующие:

1) логика — единственная наука, которая задает законы сама себе; понятия и законы логики не предполагают понятий и законов психологии и не выводятся из них; «В логике... идеальные связи, составляющие ее теоретическое единство, подчиняются в качестве отдельных случаев законам, ею же устанавливаемым» (1: 300);

2) психология — не только наука о мышлении, но и сама есть мышление и, следовательно, должна подчиняться законам логики, которые должны предполагаться истинными, а не выводиться из опыта;

3) аргумент «арифмометр»: механизм арифмометра построен и действует согласно законам механики, но это не мешает ему также быть выражением законов арифметики. Сколько бы мы ни разбирали арифмометр, мы не найдем ни чисел, ни арифметических законов. Аналогичным образом соотносятся в человеке сфера психического и сфера чистой мысли: можно бесконечно исследовать психический «механизм» мышления и нигде не найти «чистой мысли» — что не мешает этому механизму в своем действии выражать вечные истины чистого мышления, «истины как таковой».

Во втором томе «Логических исследований» Гуссерль закладывает основы феноменологического метода. Феноменология — это и есть исключительно метод, а не система; гносеология, а не онтология. Цель этого метода — «усмотрение сущности». «Феномен», в понимании Гуссерля, — не явление, за которым стоит еще некая «сущность» (вещь в себе). Нет никакой сущности «по ту сторону» феноменов. Феномен — это и есть сущность «как она сама себя являет». Сущность совпадает с чистым феноменом, т. е. феноменом, очищенным от всякого неосмысленного истолкования. Главное условие постижения чистых феноменов и, соответственно, главное требование феноменологического метода — беспредпосылочность. Это требование означает, что феноменология не должна вводить своих собственных предпосылок (гипотез, аксиом), поэтому исходным пунктом применения феноменологического метода может быть только «неочищенный» феномен «естественной установки». Продолжая критику опыта, начатую «вторым позитивизмом», Гуссерль призывает очистить опыт не только от метафизических привнесений, но вообще от всяких неосмысленных предпосылок («пред-рассудков» в самом широком смысле слова). Главная предпосылка, которая должна быть устранена, — некритическое полагание вещей вне сознания («вещей в себе»). Это полагание есть определяющее свойство «естественной установки» — того состояния сознания, в котором человек находится до начала критического осмысления своего опыта.

Феноменология задумывалась Гуссерлем по образцу «строгой науки», которая только бесстрастно констатирует факты, но не толкует их. Именно это значение имел провозглашенный Гуссерлем лозунг «К самим вещам!». Но изначально и прежде всего любой факт есть факт сознания, не «вещь в себе», но смысл, полагаемый сознанием. Даже «реальность» вещей — это лишь один из смыслов, которые мы вкладываем в них, вещь сама по себе не имеет смысла (существования). Самой сущностью сознания является «вкладывание» смысла в интенциональных актах: «быть сознанием», значит — «давать смысл». Поэтому движение «к самим вещам» ведет не от понятий к ощущениям, но от производных и вторичных смыслов к смыслам изначальным, пред-данным.

«Логические исследования» не были поняты так, как рассчитывал автор. Завяленную здесь дескриптивную феноменологию восприняли как подготовительную ступень эмпирической психологии. Это неудивительно, учитывая, что сам Гуссерль далеко не сразу осознал все значение феноменологической программы. В «Идеях к чистой феноменологии» он пишет: «...чистая феноменология... та самая феноменология, первый прорыв к которой произошел в "Логических исследованиях" и смысл которой все глубже и богаче раскрывался для меня в работах протекшего с тех пор десятилетия, — это не психология» (2: 20).

В «Логических исследованиях» феноменологический метод является в общем дескриптивным: очищение феноменов осуществляется посредством

критического самонаблюдения. В зрелой феноменологии, как она предстает в «Идеях к чистой феноменологии», для той же цели Гуссерль разрабатывает новый метод — метод феноменологической редукции и интенционального анализа.

Зрелая феноменология. Поставленная в «Логических исследованиях» задача выявления «изначальных смыслов» получает дальнейшее развитие в «Идеях к чистой феноменологии» и других работах зрелого периода. Теперь смысловое содержание сознания подвергается последовательной критике, т. е. очищению: изначальные смыслы очищаются от производных и ставится новая задача — выявить источник всех смыслов и возвести к нему все содержание сознания (редукция), чтобы затем проследить механизм полагания всех смыслов из этого источника (конституирование). Осуществление этой программы позволило бы обосновать содержание сознания и дать человеку твердую точку опоры в самом себе перед лицом теряющего смысл (и даже «противосмысленного») внешнего мира.

Ступени феноменологической редукции. Метод редукции должен, по замыслу Гуссерля, иметь несколько ступеней. Если привести к единому знаменателю различные варианты изложения метода редукции, имеющиеся в произведениях философа, можно говорить о трех ступенях.

1. Эпохэ. У последователей скептика Пиррона термин «эпохэ» означал «воздержание от суждения», здесь — воздержание от приписывания бытия внешним объектам. Бытие должно быть «выведено за скобки». «Вывести бытие за скобки» — значит, не отрицая, просто отвлечься от него и рассуждать так, как если бы мир был только содержанием моего сознания. Это позволит феноменологу, по замыслу Гуссерля, освободиться от всякого практического интереса и занять позицию незаинтересованного наблюдателя.

К чему мы приходим в результате эпохэ? В содержании нашего сознания ничего не меняется, меняется лишь наше отношение к этому содержанию. Теоретическая установка не связана напрямую с практической: астроном исходит из теоретической установки лишь в своих научных занятиях, но, идя по земле, он так же, как все люди, должен полагаться на то, что земля под его ногами покоится.

Весь наш опыт предстает теперь как содержание сознания, т. е. все предметы нашего опыта рассматриваются не как «вещи в себе», а как смыслы для субъекта; не существует «смыслов в себе», которые не были бы смыслами для какого-нибудь сознания. «...Никак нельзя позволять, чтобы нас вводили в заблуждение рассуждения о том, что вещь трансцендентна сознанию или же что она есть "бытие в себе"» (2: 4–5).

Тем самым феноменологическое исследование переходит от вопросов бытия — к смыслу. «Реальность» вещей естественной установки становится далекой и не затрагивает сознание феноменолога. «Между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла» (2: 11).

2. Трансцендентальная редукция. Здесь мы всю жизнь сознания рассматриваем как целостную, когда каждый интенциональный акт вступает в синтез со всем предыдущим содержанием сознания («универсальный синтез»). При таком рассмотрении оказывается возможным «взять в скобки» не только бытие внешнего мира, но и меня самого как эмпирического субъекта.

Сознание теперь должно рассматриваться как абсолютное сознание — замкнутая самодовлеющая сфера, лишенная отношения к чему-либо «вне сознания»: «Сознание, если рассматривать его в чистоте, должно признаваться

замкнутой в себе взаимосвязью бытия, а именно взаимосвязью абсолютного бытия, такой, в которую ничто не может проникнуть и изнутри которой ничто не может выскользнуть» (2: 11). Когда сознание исследователя освободилось от скованности практическими интересами и навязанными ими пред-рассудками, тогда открывается широкое поле для исследования — поле «трансцендентального опыта», рефлексии, в которой субъект имеет дело исключительно с фактами сознания.

Субъектом трансцендентального опыта может быть только трансцендентальный субъект — он открывается в итоге всей феноменологической работы, как общий смысловой центр всей жизни сознания. По Гуссерлю, такой центр необходимо должен мыслиться как «Я-полюс» «я-актов».

Интенциональность, характерное свойство переживаний «быть сознанием о чем-то», по Гуссерлю, есть сущность трансцендентальной субъективности. Здесь сознание выступает уже не просто как интенциональное, т. е. направленное на предмет, соотносящее себя с предметом, но как развертывающееся в интенциональных актах, в которых оно активно полагает смысл (т. е. содержание) своего предмета. Интенциональный акт, по Гуссерлю, — всеобщая форма жизни сознания.

Далее феноменология развертывается как интенциональный анализ — анализ принципов и структуры смыслополагающей деятельности сознания. Главные понятия интенционального анализа — нозза, нозма, горизонт.

Нозза — реальный способ данности предмета в акте восприятия, обозначаемый Гуссерлем также термином *reell*¹. *Reell* — это «факты восприятия», в которых субъект и объект, материя и форма мысли еще не выделены рефлексией и сливаются в «гераклитовском потоке» психической жизни сознания. Нозетический слой жизни сознания в принципе доступен прямому наблюдению, и его законы, или, скорее эмпирические закономерности, должны изучаться эмпирической психологией. Феноменология (или «феноменологическая психология») берет «реальное» лишь как материал для интенционального анализа, выявляющего в нем идеальные предметные смыслы (нозмы).

Нозма — интенциональный коррелят актов сознания, их идеальный «предметный полюс», *cogitatum* (помысленное). Любой акт сознания направлен на «что-то», но это что-то впервые и получает значение «предмета» благодаря акту сознания — следовательно, эта «предметность» не реальна, а идеальна.

Например, мы смотрим на дом с какой-то одной стороны. Согласно Аристотелю, можно было бы сказать, что все восприятия дома (с разных сторон, изнутри и т. д.) связываются воедино объективной формой (сущностью) дома, схватываемой в его понятии. Но для Гуссерля сущность «по ту сторону» явления уже немыслима, так как она была бы «вещью в себе». Отсюда вопрос: что же в таком случае связывает воедино все акты восприятия дома (D_1 , D_2 , D_n), в целостный образ «дома»? Сказать «целостность дома самого по себе» уже нельзя, потому что «дом сам по себе» мыслим лишь для «естественной установки», но не для феноменологической. Сказать «практический интерес» — ближе к истине, но далеко не всегда можно объяснить целостность наших созерцаний практическим интересом. Так, глядя на звездное небо, чело-

¹ Гуссерлю пришлось ввести этот искусственный термин, чтобы отличить «реальное» в особом, феноменологическом смысле, от того, что понимается под «реальностью» в естественной установке.

век естественно делит звезды на группы созвездий, хотя его не связывает с ними никакой практический интерес. Кант называл эту способность произвольного связывания материала ощущений «продуктивной силой воображения», но, по Гуссерлю, работа воображения необходимо предполагает некий идеальный (только мыслимый, а не воспринимаемый) центр. Такой центр Гуссерль и называет нозмой.

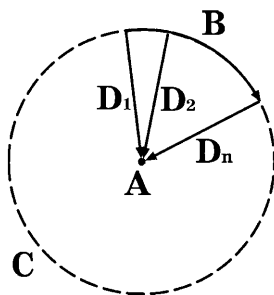
В психической жизни два восприятия одного и того же дома, рассмотренные в их психофизической данности, не имеют ничего тождественного: они отличаются либо в пространстве — углом зрения, либо во времени — состоянием сознания. «Два явления, которые благодаря синтезу даются мне как явления одного и того же, реально (reell) разделены, и как разделенные реально (reell), не имеют общих данных; они имеют (лишь) в высшей степени схожие и подобные моменты». Все, что объединяет эти акты сознания и тем самым придает целостность сознанию, — это идеальный (мнимый, мыслимый) центр, к которому сознание всякий раз ставит себя в отношение. Это ядро нозмы — энтелехия, которая обеспечивает фундаментальное единство трансцендентального Эго как смысловое, целеполагающее начало. Следовательно, сознание только в полагании предмета обретает целостность, т. е. по природе телеологично.

Горизонт. Сознание в своем конституировании предмета принципиально горизонтно: предмет сознания выступает всегда как некий актуализированный горизонт, но всегда на фоне потенциального горизонта. При наличии уже одного акта сознания D_1 (см. рис.) целостность сознания и его предмета заданы потенциально (гипотетически) как горизонт С возможных (представимых) актов восприятия одного и того же предмета (нозмы) одним и тем же сознанием. Если горизонт, например, зрительного восприятия — это совокупность точек, доступных созерцанию из данного центра, то феноменологический горизонт — это совокупность точек зрения на данный предмет, возможных для данного сознания. Причем это множество не только точек наблюдения в пространстве, но и во времени, и в других измерениях «интенциональной жизни» сознания.

Возможности, круг которых очерчивается горизонтом, — это и есть действительная сущность. «Потенциальность жизни так же важна, как и ее актуальность, и эта потенциальность не есть некая пустая возможность». Или, другими словами, «ты есть то, чем ты можешь стать». Пожалуй, лучше всего выразить эту мысль Гуссерля в терминах Николая Кузанского: возможность есть развернутая действительность, а действительность — свернутая, централизованная возможность.

Для науки о сознании и в целом для философии открытие горизонтности сознания имеет огромное значение, до сих пор не раскрытое полностью. Многие проблемы — бесконечности и конечности мира, бессмертия души, свободы — могут получить в свете этого открытия новое решение.

Конституирование. В актуализации потенциальных возможностей, развертывании новых горизонтов заключается деятельный характер интенциональности. Сознание на этой ступени редукции рассматривается уже не как безразличная форма эмпирического содержания, но как активно полагающее (конституирующее, конструирующее) свой предмет. То, что конституи-



руется, существует до этого акта как неопределенная возможность, входящая в горизонт сознания. Конституирование наполняет эту возможность определенным смыслом — тем самым творит предмет как предмет восприятия (при этом разворачиваются новые горизонты возможных восприятий).

На этой ступени редукции главная проблема — проблема интерсубъективности и отношение трансцендентального субъекта к своему «эмпирическому я». Последовательный ход рассуждений приводил Гуссерля к выводу, что трансцендентальная феноменология — это солипсизм (конечно, чисто теоретический, а не практический): так как я открываю трансцендентальную субъективность всегда в самом себе, я могу (с научной строгостью) постигать трансцендентальное Я лишь как свое собственное. «Всю свою собственную жизнь сознания я могу прямо и непосредственно испытывать в ее самости (*als es selbst*), чужую же — чужое ощущение, восприятие, мышление, чувствование, видение — нет». Лишь по аналогии с собой я могу заключить, что другой — такое же трансцендентальное Эго, как и я сам. Гуссерль признавал, что такое состояние проблемы интерсубъективности неудовлетворительно, и надеялся, что более развитая феноменология сможет дать ее исчерпывающее разрешение. Но оказалось, что интенциональным анализом «вчувствования» эта проблема не разрешима. Стремление уйти от крайнего солипсизма, пусть и только трансцендентального, было одним из мотивов, приведших Гуссерля к новой интерпретации феноменологии в своих поздних работах.

То, что выше было названо «эпохэ» и «трансцендентальная редукция», Гуссерль иногда¹ обозначает общим наименованием «феноменологическая редукция» и дополняет ее эйдетической редукцией, составляющей в таком случае третью ступень феноменологического метода редукции.

3. Эйдетическая редукция. До сих пор феноменология оставалась в пределах опыта, хотя он и рассматривался иначе, чем обычно, — как трансцендентальный опыт. Но это еще не наука. Наука устанавливает всеобщие и необходимые принципы, на которых основывается опыт, — законы, или инварианты опыта. Феноменология как универсальная наука о принципах всякого опыта начинается с эйдетической редукции.

Эйдетическая редукция — это сосредоточение внимания уже не на самом чистом сознании, а на его априорных структурах («феноменологическое априори»). «Метод достижения чистого *argioi* есть совершенно трезвый, всем известный и во всех науках применяющийся метод, ... состоящий в том, чтобы в аподиктическом усмотрении достичь чистых всеобщностей, без всякого полагания при этом фактов, ... всеобщностей, аподиктически предписывающих этим последним норму мыслимости в качестве возможных фактов. Раз проявившись, такие чистые всеобщности, хотя они и возникли вне строго логического метода, суть чистые самопонятности, в отношении которых возникновение явного абсурда всегда доказывает невозможность мыслить иначе. Таковым в сфере природы является понимание того, что любая интуитивно представимая в качестве чистой возможности или, как мы говорим, мыслимая вещь имеет основные пространственно-временные каузальные свойства как *res extensa*², пространственную и временную форму, пространственно-временное положение и т. д.» (6: 76).

¹ Например, в «Амстердамских докладах».

² Вещь протяженная.

Для выявления «инвариантов трансцендентального опыта» Гуссерль предлагает метод эйдетической вариации. «Эйдетическая вариация отыскивает сущностные структуры, абстрагируясь от случайностей и индивидуальных особенностей фактически протекающих актов мышления. Поскольку выявляемые сущностные закономерности охватывают всеобщие структуры не только данных актов мышления, но и других допустимых мыслительных актов, относящихся к тому же предмету, то они могут претендовать на безусловную всеобщность. Любой частный случай представляет собой экземпляр этой всеобщности» (12: 44).

Метод эйдетической редукции разработан у Гуссерля гораздо меньше, чем дескриптивно-феноменологический. На этом уровне редукции и, соответственно, применения феноменологического метода, главная проблема — соотношение между «науками о фактах» и «эйдетическими науками» (науками об идеальных сущностях). Теоретически, по Гуссерлю, каждая наука о фактах — физика, химия, биология, социология — должна необходимо опираться на соответствующую ей эйдетическую науку. Идеальный пример он видел в отношении между физикой, которая, по его мнению, все предметы сводит к пространственным формам, и геометрией, «чистым эйдетическим учением о пространстве». Прорыв в физике Нового времени был вызван, по его словам, тем, что физика стала широко применять геометрический метод. По замыслу Гуссерля, вся действительность должна была быть поделена на «регионы» (бытие, пространство, время, жизнь, общество), каждым из которых должна заниматься своя эйдетическая наука. Но попытки создания новых «наук о сущностях» на основе этого метода нельзя назвать полностью успешными. Феноменология так и осталась общим методом «эйдетических наук».

Поздняя феноменология. После Первой мировой войны в Германии, как и во всей Европе, резко изменилось отношение к науке. Если до войны позитивные науки, столь революционно изменившие условия жизни человечества, определяли мировоззрение образованных слоев общества, то после войны наука потеряла это доверие. Во-первых, потому, что технические достижения, вызывавшие такое воодушевление в XIX в., обернулись невиданной ранее смертоносной силой (так джинн, неосторожно выпущенный из бутылки, обращается против своего освободителя). Во-вторых, в условиях крушения прежнего уклада жизни и прежних ценностей наука самоустранилась и не смогла указать человеку смысл жизни и точку опоры в быстро меняющемся мире. «Переворот в публичной оценке [науки] стал в особенности неизбежен после войны и породил, как мы знаем, прямо-таки враждебную настроенность среди молодого поколения. Эта наука, говорят нам, ничем не может нам помочь в наших жизненных нуждах. Она в принципе исключает как раз те вопросы, которые являются животрепещущими для человека: вопросы о смысле и бессмысленности всего человеческого существования» (8: 20).

В 20 — 30-е гг. в Германии на фоне роста национализма и укрепления фашизма большинство мыслящих людей ощущало себя «заброшенными» и опустошенными, жизнь — обесмысленной. Этот кризис привел к тому, что очень многие обратились в поисках смысла бытия к «темным водам иррационального» — к мистике религиозной, философской, поэтической. В том числе и Хайдеггер, на которого Гуссерль возлагал большие надежды.

Во всем этом Гуссерль видел симптомы кризисного процесса разложения европейской рациональности. «Истинные, единственно значимые битвы нашего времени — это битвы между уже сломленным человечеством и человечеством, которое еще опирается на твердую почву и ведет борьбу за нее или

за обретение новой» (8: 31). «Распавшееся человечество» — это человечество, потерявшее веру в единую для всех Истину, соответственно, в «чистые» идеалы Добра, Красоты, справедливости, погрузившееся в «скептицизм».

Больнее всего «скептицизм» проявляется в осмыслении истории. «...История может научить только одному — тому, что все формы духовного мира, все когда-либо составлявшие опору человека жизненные связи, идеалы и нормы возникают и вновь исчезают, подобно набегам волнам... что разум вновь и вновь будет оборачиваться бессмыслицей, а благодеяние — мукой? Можем ли мы смириться с этим, можем ли мы жить в этом мире, где историческое свершение представляет собой не что иное, как непрерывное чередование напрасных порывов и горьких разочарований?» (8: 21). Кризис, «болезнь» европейского человечества — это кризис европейского духа, той фундаментальной познавательной установки, составляющей основу духовного родства всех народов, которые независимо от географического положения можно отнести к «Европе».

В свои преклонные лета Гуссерлю приходится ставить масштабную задачу — наметить основания и главные черты научной философии истории, разумеется, на основе феноменологического метода.

Задача Гуссерля здесь двоякая: во-первых, дать четкое определение «духа Европы» как типа рациональности, или определенной познавательной установки; эта установка, убежден Гуссерль, имеет вневременное, непреходящее значение, и должна быть сохранена во всех перипетиях духовной и материальной жизни Европы. Во-вторых, нужно найти истоки «болезни» европейской рациональности — тот момент в истории, когда изначально чистая установка была искажена, что и привело в наши «последние времена» к столь кризисному состоянию.

Определяющей чертой духовного своеобразия Европы Гуссерль считает стремление строить жизнь согласно бесконечным задачам (идеям разума). «Духовный *telos*¹ европейского человечества, в котором заключен особенный *telos* каждой нации и каждого отдельного человека, лежит в бесконечности, это бесконечная идея, к которой в сокровенности, так сказать, устремлено все духовное становление» (7: 104).

Это чувство и это стремление реализуется в теоретической («созерцательной», от *theoria* — «созерцание») установке, впервые возникшей в древнегреческой философии и науке. «Наука... есть не что иное, как идея бесконечности задач, постоянно исчерпывающих конечное и сохраняющих его непреходящую значимость». Именно наука и «научная философия», *Philosophia Perennis*, единое знание об универсуме, составляют основу всего своеобразия, присущего европейской рациональности. На Востоке, если и ставились бесконечные задачи (освобождение, слияние с Абсолютом), то все же никогда идея не отделялась полностью от материи, теоретическая установка — от практической: всегда познание и деятельность были двумя сторонами одного и того же процесса совершенствования.

Итак, своеобразие европейской рациональности Гуссерль видит в возникновении чистой теоретической установки. Общее обозначение неевропейских установок как «естественных» наводит на мысль, что именно феноменологическая установка и есть то, что в наиболее чистом виде являет европейскую рациональность.

Где же лежат истоки кризиса? «Кризис Европы», по мнению Гуссерля, есть результат отклонения от указанного образа рациональности. Это отклонение

Гуссерль определяет как «натурализм» и «объективизм» и вытекающий из них «техницизм» науки Нового времени. Начало кризиса Гуссерль относит к научной деятельности Галилея, который, по его словам, осуществил «подмену единственно действительного, действительно данного в восприятии, познанного и познаваемого в опыте мира — нашего повседневного жизненного мира — миром идеальных сущностей, который обосновывается математически. Эта подмена была в дальнейшем унаследована потомками, физиками всех последующих столетий» (8: 74). Удивительные успехи математического естествознания Нового времени привели к тому, что ученые, а вслед за ними и большинство образованных европейцев, забыли, что математическая модель — это только модель, и она не может заменить живую природу, как мы ее воспринимаем в донаучном опыте. Природная реальность была заменена виртуальной реальностью математических моделей, но неисчислимый, нематематизируемый остаток действительности мстит человеку — войнами, болезнями, депрессией, опустошением. Неразрывно связано с этой подменой представление природы только как объекта для научного познания и технического преобразования («объективизм»). Во-первых, забывается, что природа существует и до научного познания, как «жизненный мир», в котором живут, формируются и работают ученые, и во-вторых, сама субъективность ученого при анализе научного познания вовсе не принимается в расчет.

Рецепт выхода из кризиса, предлагаемый Гуссерлем, кажется противоречивым: с одной стороны, «лишь когда дух из наивной обращенности вовне вернется к себе самому и останется с самим собой, он может удовлетвориться», — это кажется апофеозом субъективизма; здесь Гуссерль отстаивает «автономию» чистого сознания от всего природного и возможность «беспредпосылочного» познания из себя самого; с другой стороны, введение «жизненного мира» указывает на принципиальную предпосылочность всякого познания и включенность чистого сознания в неразрывную связь природных явлений.

Противоречие, однако, лишь кажущееся: во-первых, беспредпосылочность означает лишь требование не вводить собственных предпосылок познания в виде аксиом или гипотез, но это значит — выявлять действительные предпосылки научного познания. «Фондом предпосылок» Гуссерль называет мир конечного, донаучный «жизненный мир» ученого.

Своей критикой объективизма и введением понятия жизненного мира Гуссерль стремится спасти главное положительное зерно европейской рациональности — чувство бесконечности и стремление к решению бесконечных задач.

Гуссерля неоднократно упрекали в непоследовательности, в том числе и его сторонники. Так, выдвинутый им в «Логических исследованиях» лозунг «Назад, к вещам!» был воспринят как призыв от абстрактных конструкций философии к вещам «естественного опыта» в их конкретности. Поэтому, когда в «Идеях...» Гуссерль выступил с высоко абстрактным учением о предметном синтезе, когда «вещи» растворялись как идеальные аспекты актов мышления, это многим показалось непоследовательным. С другой стороны, в «Кризисе европейских наук» Гуссерль призывает опереться на донаучное восприятие мира, в работах периода «зрелой феноменологии» подвергнутое им критике как «естественная установка», от которой мы должны оттолкнуться, чтобы прийти к феноменологической установке.

Элемент непоследовательности сложно отрицать, но он касается скорее интерпретации Гуссерлем собственной точки зрения. Говоря о феноменологии Гуссерля, нужно различать основной ход его мысли, который для Гуссер-

ля был, в соответствии с принципом его феноменологического метода, формой «трансцендентального опыта», постоянно оттачиваемого искусства «усмотрения сущности», и, с другой стороны, выводы и толкования, которые Гуссерль давал сам или на которые наталкивал своих последователей. Основной ход мысли Гуссерля вполне последователен на протяжении всего его творчества, от «Философии арифметики» до «Кризиса европейского человечества». Так, лозунг «К самим вещам!» с самого начала означал не призыв к «вещам» в их чувственной конкретности, но требование очистить созерцание от всякого некритического полагания, причем созерцание не чувственное, но интеллектуальное. Гуссерль умышленно не подчеркивает это различие, словно молчаливо отождествляя чувственное и интеллектуальное созерцание, точнее, даже сводя чувственное созерцание к интеллектуальному. Именно молчаливость этого отождествления вызвала непонимание «Логических исследований» и упреки в психологизме.

Возврат к «естественной установке» в последних работах Гуссерля также не противоречит основному ходу его мысли: мир «естественной установки», хоть и подвергался в более ранних работах критике, но не отрицанию, и при этом полагался в качестве исходной точки феноменологического исследования. Но если в зрелой феноменологии эта установка служила для того, чтобы оттолкнуться от нее, то теперь — чтобы на нее опереться.

Общая руководящая идея в феноменологии Гуссерля на всех ее этапах — найти путь к единой истинной философии как строгой и универсальной науке — *Philosophia Perennis*, науке живой и человеческой, отвечающей на запросы не только разума, но и чувства, и совести.

Литература

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1 // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994.
3. Гуссерль Э. Феноменология. Статья в Британской энциклопедии // Логос. М., 1991. № 1.
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.
5. Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. М., 1991. № 2.
6. Гуссерль Э. Амстердамские доклады // Логос. М., 1992. № 3.
7. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. М., 1986. № 3.
8. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004.
9. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. М., 1992. № 7.
10. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988.
11. Молчанов В.И. Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос. М., 1992. № 3.
12. Прехтель Петер. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999.
13. Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke. Bd. I—XXXVI.

Карл Ясперс родился в 1883 г. В 1901 г., окончив классическую гимназию, поступил в Гейдельбергский университет на юридический факультет, но через полтора года перевелся на медицинский. Интерес к медицине был обусловлен, помимо прочих мотивов, тяжелой врожденной болезнью бронхов, вызывавшей приступы сердечной недостаточности. Такая болезнь, как правило, убивает не позже 30 лет, но сознательное отношение к этой «пограничной ситуации» позволило Ясперсу прожить полноценную жизнь и в некотором смысле «победить смерть». В 1908 г. Ясперс заканчивает университет, получив профессию врача-психиатра, в 1909 г. становится доктором медицины и поступает на работу в психиатрическую и неврологическую клинику при Гейдельбергском университете. В 1910 г. вступает в брак с Гертрудой Майер, ставшей его подругой и сподвижницей на всю жизнь. Она серьезно увлекалась философией, как и ее брат, Эрнст Майер, близкий друг Ясперса. Во многом под их влиянием Ясперс от медицины как естественно-научной дисциплины переходит вначале к психологии, а затем и к философии. Этапы этого пути отмечены его крупными произведениями: 1913 — «Общая психопатология»; 1919 — «Психология мировоззрений». С этого времени начинается его дружба с Хайдеггером. В «Психологии мировоззрений» Ясперс заявляет о себе уже как самостоятельный философ и в 1922 г. становится профессором философии в Гейдельберге. В 1931 г. выходит работа Ясперса «Духовная ситуация времени», в которой он проводит глубокий анализ кризисной духовной ситуации Германии и тех тенденций, которые привели к возникновению и усилению фашизма, а в 1932 г. — трехтомное сочинение «Философия», где философ попытался структурировать идеи и размышления, составлявшие содержание его экзистенциального философствования. С приходом к власти нацизма положение Ясперса становится очень опасным из-за еврейской национальности его жены. В 1937 г. его отстраняют от преподавания, в 1943 г. ему запрещено публиковаться в Германии (фактически такой возможности у него не было уже с 1938 г.). Лишь после войны Ясперс вновь выходит на сцену и становится одним из духовных лидеров Германии, помогая ей оправиться от нацистского дурмана и вернуться к гуманистическим традициям — на новом, экзистенциальном уровне. Будучи по образованию медиком-психиатром, Ясперс входил в философию в кризисное во всех отношениях время как хороший врач: формулировал диагноз, искал средства терапии — не только в области философских идей, но и в политической и социальной сфере. Многие критиковали его за «политическую ангажированность», якобы недостойную философа. В 1945 г. Ясперс стал одним из основателей журнала «Преображение» (*die Wandlung*) как трибуны для духовного и морального обновле-

ния Германии. Выходят его работы «Об истине» (1947), «Философская вера» (1948), «Истоки истории и ее цель» (1949), «Разум и противоразум в нашу эпоху» (1950). Умер Ясперс в 1969 г.

В начале философского становления Ясперсу не доставало «включенности» в философскую традицию. Еще в 1931 г. историко-философские суждения Ясперса довольно общи и поверхностны. Глубокое освоение истории философии Ясперс начал в последующие годы, будучи уже сформировавшимся философом, признанным в качестве одного из основателей экзистенциализма. В 1936—1937 гг. выходят его первые историко-философские работы «Ницше. Подходы к пониманию его философствования» и «Декарт и философия». В конце 40 — начале 50-х гг. Ясперс уделяет много внимания философскому осмыслению прошлого философии: к 1950—1951 гг. относятся его записи, изданные в 1982 г. под названием «Всемирная история философии. Введение». В 1957 г. выходит первый том его масштабного труда «Великие философы». Понять личности великих философов, их «экзистенциальную ситуацию» — одно из главных направлений историко-философского метода Ясперса.

Некоторые мотивы экзистенциального типа философствования Ясперс находит у Августина, у позднего Шеллинга и других философов, в широком смысле такое мышление может быть свойственно далеко не только профессиональным философам, но и писателям, художникам, даже детям. Но только у Кьеркегора и Ницше, по Ясперсу, этот тип мышления становится господствующим. Это «великие пробудители», так как они первыми почувствовали, что такое стоять перед Ничто, пустотой бессмысленности, после того, как мир был «обезбожен». Впервые испытанный ими кризис смысла в следующем, двадцатом, веке стал остро ощущаться в Европе, особенно в промежутке между двумя мировыми войнами. Этот кризис и вызвал к жизни философию экзистенциализма.

Условиями и причинами этого кризиса, по Ясперсу, были: 1) «обезбожение» мира; божественная любовь и посмертная судьба души уже не могли наполнять смыслом краткое земное существование человека на земле; была утрачена вера как непосредственная связь экзистенции с трансценденцией; 2) ускорение жизни: события нагромождаются с такой скоростью, что осмысление не успевает за ними и, наконец, перестает стремиться угнаться за смыслом целого; картина осмысленного целого распадается на множество фрагментов, каждый из которых обладает лишь проблематичным смыслом; 3) разрыв связи времен: оторванный от корней в семейной, родовой, народной традиции, человек живет лишь сегодняшним днем — «все, что человек делает, может быть сделано быстро»; он не выражает собой оживление памяти прошлого и величие будущих задач.

В условиях обесмысления мира и человеческой жизни экзистенциальная философия имеет единственной целью — наполнить жизнь человека новым смыслом. Метод, применяемый для этого Ясперсом, — «прояснение экзистенции». Это не просто более осознанное отражение жизненной ситуации: осознание ситуации уже само по себе есть усилие, направленное на овладение ситуацией, на освобождение человеческой экзистенции.

Хотя мышление по своей природе, признает Ясперс, систематично, экзистенциальное философствование не может принять форму завершенной системы, не утратив самого существенного — жизни. Это философствование противится всякой абсолютизации, избегает формул и даже фиксированных

определений. Повторяя Кузанца, Ясперс заявляет, что его цель — «посредством наибольшего знания достигнуть подлинного незнания» (6, 48). По модальности это философствование — не констатация и не вопрошание, а призыв, призыв к осознанному бытию самим собой.

Модусы экзистенции. Классифицируя типы философского мышления, Ясперс выделяет четыре возможных способа представления человеком своего бытия. Это одновременно и типы философствования, и модусы экзистенции, основные способы бытия человека в мире.

1. *Наличное бытие.* «Направленное на мир» мышление постигает все как совокупность фактов, которые можно констатировать и проверить на опыте. Для такого мышления факты обладают непосредственной реальностью как во внешнем объективном, так и во внутреннем субъективном мире. С этой точки зрения человек мыслится как «наличное бытие» — прежде всего, как живое тело, включенное в поток биологических взаимосвязей, а также как обладающий сознанием и эмоциями — но лишь постольку, поскольку их проявления и следствия можно объективно зафиксировать. Это описание Ясперса имеет в виду прежде всего позитивизм и позитивистские по духу естественные науки, включая психологию и медицину. Хотя этот тип мышления Ясперсу наиболее чужд, экзистенциальная философия, в его понимании, должна прояснять и этот способ представления мира и человека, и соответствующий им модус экзистенции.

2. *Сознание вообще.* Этот тип мышления наиболее ярко выражен в неокантианстве: весь мир предстает здесь как предмет для познающего субъекта, постигаемый общезначимо в рациональных категориях. Человек как субъект такого познания есть некое «сознание вообще», в котором все индивидуальные отличия сливаются в отвлеченном понятии «субъекта». В качестве субъектов все люди находятся в одинаковом отношении к законам — и к законам логики, и к законам природы, и к правовым нормам. Научное и правовое сознание имеют свой общий корень в этом модусе экзистенции.

3. *Дух.* Если в предыдущем модусе доминировал рассудок, то здесь на первое место выходит разум. Мир постигается здесь, в духе Гегеля, как «объективная идея», идущая навстречу «субъективной идее». Идея же, по Канту, есть недостижимый для рассудка образ целостности, поэтому в качестве разумного духа человек сознает себя и существует как момент в жизни целого — народа, нации, человечества. Единство в духе никогда не может быть вполне реализовано в тот или иной момент времени — это вечно становящееся единство разнородного, а пространство разума есть пространство духовной борьбы, в которой человек, обретающий сам себя, отстаивает свое право быть собой. Но чем больше человек становится самим собой, тем больше борьба разрешается в диалектическое единство разумов и волю.

4. *Экзистенция* — человек, постигаемый в своем «самобытии» — *Selbstsein*, «бытие самим собой». Это бытие «абсолютно исторично», т. е. совершенно неповторимо, не общезначимо, но при этом безусловно. На уровне экзистенции человеку противостоит только трансценденция — в сущности, это философский термин для обозначения Бога.

Экзистенция и усредненное существование. Как и Хайдеггер, Ясперс противопоставляет подлинный и неподлинный способы бытия человека в мире и второй из них связывает прежде всего с массовым, усредненным способом существования. Ясперс признает, что в современных условиях совершенно необходимым условием жизни человечества на земле является массовое тех-

ническое производство и соответствующая организация жизни. Но аппарат массового производства по мере своего развития все последовательнее уничтожает экзистенцию и условия, в которых она возможна. Еще больше, чем стихийные силы природы, экзистенция представляет для аппарата смертельную угрозу, разрушая навязываемый им усредненный образ существования. Поэтому аппарат стремится, если это возможно, полностью уничтожить экзистенцию. Человек должен вступить в борьбу за свою экзистенцию, не позволяя аппарату подчинить себе сферы мышления, семьи, исторической памяти.

Природа и история. Ясперс различает в жизни человека природное и историческое. К «природному» относится не только биологический аспект жизни, но также жизнь «культурных организмов», которые, согласно популярной в то время теории Шпенглера, живут, растут и умирают, подобно биологическим объектам. Природное бытие разворачивается во времени, а преемственность форм жизни осуществляется как наследование.

Историческое измерение в бытии человека — это смысловое измерение. История отличается от всех природных процессов во времени так же, как смысл от знака. Преемственность в истории осуществляется как традиция. «В начале истории обнаруживается некий как бы накопленный в доисторическую эпоху капитал человеческого бытия, являющий собой не наследуемую биологически, а историческую субстанцию, которая может быть увеличена или растрочена» (6, 245). Этот «капитал смысла» передается как квинтэссенция жизни и мысли поколений — усваивая его через свои «корни», человек только и становится человеком. Человек, оторванный от корней, «атомизированный», «распыленный», теряет доступ к этому капиталу, но без него собственно человеческое в его жизни ставится под вопрос.

Историческое измерение жизни человека, или жизнь смысла, имеют своим «исток» ситуацию. Ситуация — так сказать, «единица смысла»¹. Ситуация всегда индивидуальна и всегда целостна, ее смысловое содержание определяется ее границами. Границы ситуации — это границы открытых в ней возможностей.

Пограничные ситуации имеют, по Ясперсу, ключевое значение для экзистенции. Границы пограничной ситуации совпадают с границами экзистенции — это значит, что сознание не может встать над такой ситуацией в позицию отстраненного наблюдателя, так как «за границами этой ситуации мы ничего не видим» (13: 469). Пограничные ситуации окончательны и не подлежат изменению человеком. «Они подобны стене, на которую мы наталкиваемся и о которую разбиваемся. Не в наших силах изменить их — лишь ясно осознать» (13: 469). «Поэтому человек, попадая в пограничную ситуацию, не может реагировать на нее согласно какому-либо плану или правилу, вместо этого он, если он входит в ситуацию сознательно, становится самим собой в возможной экзистенции. Переживать пограничную ситуацию и экзистировать — одно и то же» (13: 469). В такой ситуации «во мне прорывается бытие». «Несмотря на то, что в пограничной ситуации вопрос о бытии совершенно чужд человеку, оно может стать ему доступно посредством скачка» (13: 469).

Граница экзистенции как жизни Я — это смерть², поэтому общая форма всех пограничных ситуаций — встреча со смертью, переживание смерти.

¹ У Хайдеггера в таком значении выступало понятие «событие».

² В посмертное бытие души в христианском смысле Ясперс не верил.

В широком смысле вся жизнь — пограничная ситуация, однако человек делает все возможное, чтобы заглушить в себе сознание этого, переходя от забвения смерти к ужасу перед ней и наоборот. Пограничная ситуация осуществляется лишь там, где есть экзистенциальный опыт смерти. В таком опыте смерть переживается не как объективное событие во времени, касающееся другого или даже меня самого. «Смерть как объективный факт существования еще не есть пограничная ситуация» (13: 483).

Смерть в широком смысле — это экзистенциальный опыт границы: боль отречения от возможностей, составлявших существенную часть меня самого. Так понятая смерть присутствует в пограничных ситуациях вины, страдания, тяжелой болезни, борьбы. Смерть в буквальном смысле слова — один из видов пограничной ситуации: переживание предельной границы существования. Только на этой границе я могу вступить в общение с тем, что по ту сторону экзистенции — с трансценденцией, Бытием, только здесь начинается подлинная экзистенция. «Если бы я обладал непрекращающимся существованием, я бы не экзистировал» (13: 484).

Смерть в пограничной ситуации — это никогда не «смерть вообще»: это либо смерть ближнего, который был для меня единственным, любимым, либо моя собственная смерть. Если человек переживает смерть как «экзистенциальное потрясение», если он сознательно отрекается от уносимых смертью возможностей и в этом смысле умирает, то в его существовании происходит прорыв. «Этот скачок есть словно рождение новой жизни; смерть входит в новую жизнь» (13: 485). В этом прорыве «экзистенция... обретает убежище в трансценденции: то, что унесла смерть, есть лишь явление, но не само бытие» (13: 485). После этого опыта все события жизни оцениваются «с точки зрения смерти»: «то, что перед лицом смерти остается существенным, то входит в экзистенцию; то, что оказывается несостоятельным, — остается не более чем существованием» (13: 485).

Обобщая, можно сказать, что экзистенция — это жизнь перед лицом смерти. Но это не значит бояться смерти или заранее готовиться к ней. Боль, причиняемая смертью, становится силой, просветляющей экзистенцию, и тем самым источником новой жизни.

Другое ключевое понятие экзистенциализма Ясперса — коммуникация. Ситуация, коммуникация и вера — три «переменных» в формуле экзистенции. Цель экзистенциального философствования — приведение человека к состоянию безграничной коммуникации. «Безграничность» коммуникации не означает ни продолжительности, ни информационной насыщенности общения. Даже один взгляд может выражать безграничную коммуникацию. Это общение людей, которым абсолютно нечего скрывать друг от друга, потому что каждый из них есть он сам и именно в общении с другим становится самим собой. Безграничная коммуникация возможна только на основе веры.

Философская вера Ясперса — условие безграничной коммуникации и, тем самым, условие обретения подлинного самобытия экзистенции. Философская вера не может быть выражена в каких-либо догматах и вообще общезначимо. Истина веры — не то, что я знаю и могу поведать другим, но то, чем я живу, что я есть. «Истина, которой я живу, существует лишь благодаря тому, что я становлюсь тождественным ей; в своем явлении она исторична, в своем объективном высказывании она не общезначима, но безусловна» (6: 422). Мыслители, единые в философской вере, с необходимостью должны давать ей различные выражения, в соответствии со своей исторической ситуацией.

Содержание философской веры Ясперс выражает в трех тезисах (6: 434): Бог есть (и Он есть трансценденция); существует безусловное требование; мир обладает исчезающим наличным бытием между Богом и экзистенцией (мир есть язык любви Бога).

У веры Ясперса есть свои «святые», — это философы, подтвердившие философскую веру своим мученичеством: Сократ, Бозций, Бруно. Молитвы в обычном смысле как словесного обращения к Богу или святым у Ясперса нет, но есть некий аналог молитвы в действии трансцендирования, когда экзистенция, обращаясь вовне себя, вступает в непосредственное сообщение с трансценденцией. «Объективное должно оставаться в движении и как бы испаряться, чтобы в исчезающей предметности именно благодаря исчезновению становилось ясным наполненное сознание бытия» (6: 429). С «испарением» рассудочно фиксированной предметности экзистенция обретает способность свободного парения в пространстве ничто, которое вместо ужасающей пропасти становится для нее пространством свободного полета.

Основное противоречие в философствовании Ясперса — противоречие, осознаваемое и принимаемое в качестве диалектического источника движения мысли, — это противоречие между индивидуальным и всеобщим. На стороне всеобщего, во-первых, требование «безграничной коммуникации», которое, например, исключает использование религиозных символов не общезначимых, не приемлемых для всякого человека, в том числе не верующего в Откровение и чудеса. Если бы не факт наличия многих религий, Ясперс наверняка более определенно опирался бы на христианство, но ему приходится искать «общий знаменатель» всех религий, который мог бы быть основой всеобщего взаимопонимания в «безграничной коммуникации». Во-вторых, требование разумности. Разум — это и есть требование безграничной коммуникации и движение к ней. «Любое чувство истины¹ раскрывается лишь тогда в чистом виде, когда оно очищено в движении разума» (6: 440). Соответственно, Ясперс отрицает в вере и ее содержании все иррациональное, недоступное разуму и потому некоммуницируемое, как, например, опыт христианских мистиков.

С другой стороны, человеческая ситуация всегда индивидуальна, и в пограничной ситуации это одиночество обнажается особенно остро. Но индивидуальность никогда не остается самодовлеющей замкнутой в себе сферой, так как экзистенция изначально исторична, во всех четырех своих модусах. Это означает, что она производит себя из материала, полученного от традиции, а традиция — всегда сообщение, коммуникация. Поэтому вопрос, что первично, индивидуальное или всеобщее, лишен смысла.

Индивидуальное противостоит всеобщему в вечной борьбе — и это не только диалектическая борьба на плане идей, но и духовная борьба становящегося духа, и даже социальная и политическая борьба человека против уничтожающего индивидуальность массового порядка существования. Однако эта борьба разрешается в конечном счете в гармоническое единство, так как ни в одной сфере, включая социальную, индивидуальное не может существовать без всеобщего, и наоборот.

¹ Равным образом — любая вера. (Прим. Е. Ф.)

Литература

1. *Ясперс К.* Собрание сочинений по психопатологии: В 2 т. М.; СПб., 1996.
2. *Ясперс К.* Общая психопатология. М., 1997.
3. Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс: Переписка 1920 — 1963. М., 2001.
4. *Ясперс К.* Стриндберг и Ван-Гог. СПб., 1999.
5. *Ясперс К.* Ницше: Введение в понимание его философствования. СПб., 2004.
6. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994.
7. *Ясперс К.* Введение в философию. Минск, 2000.
8. *Ясперс К.* Вопрос о виновности: О политической ответственности Германии. М., 1999.
9. *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000.
10. *Ясперс К.* Философская автобиография. М., 1995.
11. *Большов О.* Философия экзистенциализма. СПб., 1999.
12. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. М., 1997.
13. *Jaspers K.* Philosophie. Berlin — Gött. — Heidelberg, 1948.
14. *Jaspers K.* Chiffren der Transzendenz. München, 1970.

Мартин Хайдеггер родился в 1889 г. в городке Месскирх на юге Германии, учился в иезуитском училище в Констанце и в гимназии во Фрайбурге-ин-Брейсгау, которую окончил в 1909 г. Там же он поступил в университет, где в течение первых двух лет изучал теологию, затем — философию, гуманитарные и естественные науки. По окончании курса в 1913 г. защитил диссертацию на тему «Учение о суждении в психологизме», затем стал преподавать в том же университете. В 1915 г. за работу «Учение Дунса Скота о категориях и значениях» произведен в доценты. В том же году был призван в армию (до 1918 г.), но на фронт не попал. В 1923 г. переходит на должность экстраординарного профессора в Марбурге (до 1928 г.). В 1927 г. выходит в свет главная работа Хайдеггера «Бытие и время». В 1928 г. приглашен во Фрайбург возглавить кафедру, освободившуюся после отставки Гуссерля. Весной 1933 г. избирается ректором того же университета. 27 мая, при вступлении в должность, произносит речь «Самоутверждение немецкого университета», в которой намечает масштабную программу реформы университетского образования в соответствии с принципами своей философии. Поскольку контроль над духовной жизнью в это время уже полностью находился в руках нацистов, Хайдеггеру пришлось в своей речи использовать соответствующую фразеологию. Впоследствии, и до настоящего времени, эта речь служит главным основанием для обвинений Хайдеггера в связях с нацистами, а его философии — в близости к нацистской идеологии. В 1934 г., осознав неисполнимость своей реформы, Хайдеггер отказывается от ректорства. В последующие годы стиль произведений Хайдеггера резко меняется, так что 1933–1935 гг. принято называть «Поворотом» в его философствовании. С 1945 по 1951 г. оккупационные власти запрещали Хайдеггеру преподавательскую деятельность. В последующие годы жизнь философа протекала без особых внешних событий, в преподавании, чтении докладов, выступлениях. Умер Мартин Хайдеггер в 1976 г.

Хайдеггер и феноменология. Философское сотрудничество Гуссерля и Хайдеггера продолжалось с 1919 г., когда Хайдеггер стал заниматься и преподавать под руководством Гуссерля на кафедре философии Фрайбургского университета, и до 1929 г. После выхода «Бытия и времени» в 1927 г. Гуссерлю понадобилось 2 года, чтобы осознать, насколько далеко Хайдеггер в этой работе отошел от феноменологии в его собственном понимании.

По мысли же Хайдеггера, «Феноменология может быть воспринята только феноменологически, т. е. не просто повторением ее основоположений или верой в школьные догмы, но посредством отталкивания от нее» (14: 74). Это

«отталкивание» выражается в том, что Хайдеггер не принимает в феноменологии:

- 1) феноменологическую установку как позицию «незаинтересованного наблюдателя»;
- 2) учение о трансцендентальной субъективности как абсолютном («чистом») сознании;
- 3) метод редукции.

Критика феноменологической установки. Гуссерль требовал от феноменолога стать трансцендентальным субъектом, незаинтересованным наблюдателем, несколько наивно полагая, что любой ученый, как честный и самоотверженный человек, легко на это способен. При этом он сознавал, что подобная смена познавательной установки должна сказаться и на жизни человека, привести его к тому, чтобы «жить по истине». Единственное, чего он не учел, — это инерция человеческого сознания. Хайдеггер отнюдь не идеализировал человеческую природу и видел, что «притворство и ложь составляют стихию человеческого существования» (1: 33). Борьбу с этим и стремление к «позитивному раскрытию сути вещей» Хайдеггер понимал уже совершенно иначе, чем Гуссерль, иначе понимал и «вещи», подлежащие раскрытию.

В немецком языке «вещь» может быть названа *Sache* или *Ding*. В призыве «к самим вещам» Гуссерль употребил слово *Sache*, Хайдеггер же ориентируется на «вещи» в смысле *Ding*: «"К вещам" (*Sache*) значит и "к самой сути дела", и к тому "нечто", каким занята определенная научная дисциплина, но не значит в первую очередь — к "вещественности", или "вещности" тех "вещей", которыми она занята...» (2: 196). *Sache* — скорее «предмет», чем «вещь». В русском языке можно сказать, что и феноменология, и герменевтика ориентированы на сами вещи, но первая — на *Sache*, вторая — на *Ding*. «Предметы — это первично не объекты теоретического познания, но те вещи, какими я занимаюсь, с какими имею дело, — они имеют в себе отсылки к тому, для чего они служат, к их применению, к их полезности... Ближайший мир — это мир практических забот» (2: 162–163). Именно «мир практических забот» становится для Хайдеггера «полем феноменологического анализа», здесь он отделяет «жизнь по истине» от «неподлинной жизни», поэтому он не собирается занимать позицию «незаинтересованного наблюдателя».

Критика трансцендентальной субъективности. Изменение отношения к миру связано с изменением подхода к человеку как субъекту опыта. Хайдеггер выступает здесь против разделяемого Гуссерлем декартовского и вообще рационалистического подхода к субъекту. «Это понимание, — пишет Хайдеггер, — будто бы первым делом и прежде всего дано лишь Я — некритично. В качестве предпосылки оно использует примерно следующее: сознание — что-то вроде ящика, причем Я находится внутри, а реальность снаружи. Естественное сознание как раз не имеет ни малейшего знания о чем-либо подобном» (2: 163). У субъекта нет некоего исходного самопознания, свет очевидности которого распространялся бы затем и на познание мира. «Познание обладает только возможностью сокрытия того, что изначально открыто в непознавательной деятельности» (1: 172).

Хайдеггер ставит задачу «наглядно являть все бытие человека» в его жизненном, практическом бытовании, соответственно, на место трансцендентальной субъективности — в той же роли объединяющего центра опыта и единственного источника всех смыслов — он ставит категорию *Dasein*.

Dasein. Хайдеггер уже в ранних произведениях стремился к «истолкованию языка», нагружая философским смыслом слова естественного немецкого языка. Термин *Dasein* в разговорном языке означает «жизнь», «существование», причем в аспекте временности, конечности — как «время жизни». Но в то же время слово *Dasein* несет в себе и корень *Sein*, «бытие», дающий возможность его онтологической интерпретации. Хайдеггер использует эту особенность слова *Dasein*, чтобы в самой временности человеческой жизни вскрыть план бытия как исходной основы сущего. По определению Хайдеггера, *Dasein* — это особый род сущего, сущность которого заключается в его бытии, экзистенции.

Замена трансцендентальной субъективности на *Dasein* делает ненужным основополагающий для феноменологии метод редукции естественного сознания к трансцендентальному Эго. Хайдеггер заменяет этот метод методом истолкования «бытийных характеристик» *Dasein*, поэтому основным методом для него становится герменевтический. Герменевтика Хайдеггера отражает стремление бороться с бессмысленностью мира «естественной установкой», не отворачиваясь от него, но посредством истолкования творчески наполняя его реальностью живого и подлинного смысла.

«Бытие и время». Выход этой работы в 1927 г. сразу сделал Хайдеггера одним из виднейших философов Германии. Ни одна из последующих работ Хайдеггера не вызвала подобного резонанса, так что иногда все творчество философа рассматривают через призму этого произведения, что сам Хайдеггер вовсе не приветствовал.

Публикация курсов лекций Хайдеггера, прочитанных им в 1923–1925 гг., показала, что основная часть «Бытия и времени» составлена из материалов этих лекций. В «Бытии и времени» «феноменологическая герменевтика» *Dasein* принимает вид системы «фундаментальной онтологии». В связи с этим Хайдеггер ставит задачу «деструкции истории онтологии» — на том основании, что, по его мнению, вопрос о бытии со времени Древней Греции так и не был поставлен в истинном смысле. Это стало возможно лишь в наше «последнее» время, когда само бытие «поставлено под вопрос» и требует обоснования.

Вопрос о бытии может быть адресован только сущему. В немецком языке слова «бытие» (*Sein*) и «сущее» (*Seiende*, «бытийствующее») — однокоренные. Хайдеггер использует это обстоятельство для установления обосновывающего отношения между бытием и сущим. Правда, и само сущее обосновывается в бытии — обоснование движется здесь по кругу, но для Хайдеггера это вполне естественно, так как «Феноменология присутствия [*Dasein*] есть герменевтика в исконном значении слова, означающем занятие толкования» (3: 37), а герменевтический круг — один из главных методов герменевтики.

Вопрос о бытии, далее, обращается не к любому сущему, но к такому, сама сущность которого заключается в отношении к бытию — именно таким сущим является *Dasein*, экзистирующий человек. Смысл бытия должен быть открыт посредством «аналитики *Dasein*», так как *Dasein* — источник всех возможных смыслов, в том числе и смысла «бытие».

Какое «бытие» *Dasein* первично и изначально? По Хайдеггеру, не какое-то «абсолютное бытие», первичное как «логическое условие мыслимости» всего сущего, но бытие как «повседневное бывание»: оно первично, так как всякий анализ вырастает из этого бывания, черпает в нем и смыслы, и средства для их выражения. Поэтому «фундаментальная онтология» начинается с аналитики «повседневного» *Dasein*: в соответствии с принципом беспредпосылоч-

ности, Хайдеггер не вводит никаких аксиом или гипотез и начинает с того, что дано до всякого научного и философского анализа — с обыденной жизни.

«Обоснование бытия» в аналитике Dasein осуществляется путем раскрытия «модусов бытия» Dasein, или «способов вхождения Dasein в мир» — экзистенциалов. «Экзистенциальную структуру» Dasein — т. е. общий характер экзистенции и, соответственно, структуру всех экзистенциалов — Хайдеггер определяет как «Набросок».

Набросок у Хайдеггера соответствует гуссерлевской интенциональности как принципиальной направленности сознания на предмет: «Набросок» — это «экзистенциальная структура» Dasein, то есть структура вхождения Dasein в мир, в котором оно изначально уже пребывает (бытие-в-мире). В «Бытии и времени» в результате «набрасывания» Dasein из себя на мир в акте понимания конституируются «возможности». Так же, как смысл — не нечто абстрактное, но смысл для сознания, так и возможность — не модальность вообще, но возможность для Dasein быть каким-то или сделать что-то: «Dasein есть таким способом, что оно исконно понимало — умело — могло или не понимало — не умело — не могло быть таким-то или таким-то» (4: 4–5). Что Dasein не есть «в возможности», то оно «экзистенциально» есть. То есть все, что Dasein понимает, «выходя из себя» навстречу миру, — оказывается, принадлежит самому Dasein, и ему никогда не удастся убежать от себя, как не убежать от себя глубоко несчастному человеку, несущему боль в сердце.

Собственное и несобственное существование. Поскольку Dasein есть свои возможности, оно может истощающе реализовывать эти возможности, «выбирая себя», или, напротив, «терять себя». Отсюда два модуса экзистенции Dasein — существование «собственное» и «несобственное» (подлинное и неподлинное). Отношение между собственным и несобственным способами существования Dasein — основная проблема феноменологической аналитики. Хайдеггер ищет «собственный» модус для каждого из различных способов бытия Dasein:

1. Бытие в мире, «заброшенность».
2. Бытие с другими людьми, со-бытие.
3. Бытие «с самим собой» — бытие к смерти.

Изначальный опыт Dasein — как раз несобственное, потерянное, «падающее» существование, поэтому именно с него и должна начинаться, по Хайдеггеру, аналитика Dasein.

Забвение себя и «падение» само по себе свойственно Dasein, так как бытие Dasein есть самое отталкивающее для нашего взгляда, то, что мы хотели бы знать в последнюю очередь и от чего постоянно заслоняемся наличным сущим. Но цель герменевтики — сделать Dasein доступным самому себе, поэтому герменевтика у Хайдеггера всегда в некотором смысле «насильственна» и должна противостоять стремлению Dasein раствориться в сущем, в беспмятстве, в толпе.

Бытие в мире. Dasein изначально присуща фундаментальная конституция «бытия-в», в корне отличная от «бытия-в» других видов сущего. Dasein как экзистенции Хайдеггер противопоставляет «налично сущее» и «подручное», которые целиком и полностью истощаются их действительностью и потому могут быть зафиксированы как «факт». Наличные вещи могут находиться в чем-то лишь пространственно, Dasein же — в силу того, что оно по своей природе «выступает» из себя и «заступает» в окружающий мир. Dasein кон-

ститует вокруг себя некое смысловое пространство, в котором то, что значимее, то и больше, и ближе, а то, что не важно, — меньше и дальше. По Хайдеггеру, именно смысловое пространство первично, а пространство математики и физики — производная от него искусственная идеализация.

Смысловое пространство строится Dasein в ходе повседневной деятельности как универсальная «взаимосвязь отсылок» (Verweisungszusammenhang) — сеть практических смысловых связей типа «молот — наковальня — кузница». Эта взаимосвязь первична по отношению к отдельной вещи: вещь «бросается в глаза», выделяется из неопределенного горизонта лишь тогда, когда она выпадает из контекста, «ломается», восстает против целого.

Поскольку аналитика Dasein есть, по определению Хайдеггера, герменевтика, предметом которой является сама действительность мира повседневной жизни Dasein, можно сказать, что предмет аналитики — смысловые связи в мире как саморазвивающемся тексте, причем автор этого текста, Dasein, сам включен в него в качестве одного из знаков, конечно, особого рода. Подлинная задача герменевтики — истолковать мир как текст — разворачивается по схеме герменевтического круга: понять целое можно, только исходя из понимания частей, в том числе из понимания себя как части мира, и наоборот, часть — только из целого. Но прежде чем мы знаем что-то о частях, у нас всегда есть предпонимание целого, смутность которого и нужно прояснить. Поскольку мы сами включены в это смутно ощущаемое целое, то предпонимание мира, подлежащего интерпретации, можно сравнить с ощущением «мира» как покоя, как слаженного, размеренного потока, который несет нас, не требуя нашего сознательного участия, но оставляя для него возможность. Герменевтика — как взаимоистолкование мира через себя и себя через мир — должна сделать Dasein сознательным участником проекта «мир», автором которого оно является. Истинная цель герменевтики — привести Dasein в состояние бодрствования (Wachsein) относительно себя самого в своем «есть».

Собственный способ бытия в мире Хайдеггер определяет как Заботу. Забота — «основной феномен Dasein» (14: 103), центральный среди всех экзистенциалов. Как и само Dasein, категория «забота» несет двоякий смысл: в отношении Dasein как жизни забота означает психологическое состояние серьезности и сознания ответственности. Но если бы «забота» имела только этот смысл, на ее место можно было бы поставить, например, «любовь», что и в психологическом, и в этическом смысле для многих более привлекательно. Но — не в онтологическом, по крайней мере для Хайдеггера. Забота — это прежде всего бытийная характеристика Dasein; именно в состоянии заботы Dasein наиболее полно включено в мир; любовь может уводить и за пределы мира¹, но забота всегда предполагает действительный предмет. В заботе Dasein становится способным забывать себя и выходить за границы собственной самости — к миру.

Хотя задачей герменевтики, по видимости, является приведение Dasein к «собственному» способу бытия в отношении к миру, к людям и к самому себе, но «несобственный» способ этим не уничтожается и даже не «снимается» в диалектическом смысле: Dasein всегда остается в пространстве между «собственным» и «несобственным», между бодрствованием и повседневностью; более того, эта двойственность, эта возможность выбора — и есть способ эк-

¹ Как в «Пире» Платона.

зистенции Dasein. Dasein никогда не может перестать быть сущим, причем таким, которое всегда стоит перед выбором того или иного себя, и все, что может сделать герменевтика, — дать ясное осознание самого этого выбора, потому что обычно мы выбираем несобственный способ бытия, просто не предполагая, что возможно что-то еще.

Бытие-с (Mitsein) и Бытие-с-другими (Miteinandersein). Когда Хайдеггер рассматривает бытие Dasein с другими людьми, оказывается, что любая интерсубъективность, любое со-бытиё и бытие-с-другими есть Man, усредненное, отчужденное бытие.

«Dasein возвращается в определенном способе говорения о самом себе — молве, толках, слухах. Это говорение «о» самом себе есть тот открытоусредненный способ, которым Dasein получает и утверждает себя. Эта молва есть тот способ [das Wie], каким Dasein получает в свое распоряжение свою собственную истолкованность. Эта истолкованность не есть нечто, привнесенное в Dasein, навязанное ему извне, но то, что произошло с Dasein в силу того, что оно есть, там, где оно живет (Как его бытия)» (14: 31).

Истолкованность Dasein через молву и слухи, — конечно, несобственный модус его бытия. Но, так же как и в бытии-в-мире, несобственный модус оказывается здесь неустранимой необходимостью: включенность Dasein как «знака» в контекст других знаков есть его неотъемлемая характеристика. Человек не может сам себя родить, вырастить и жить в одиночестве. Dasein — сущее среди другого сущего, и потому — знак среди других знаков, слово в Книге Жизни. Вся Книга есть связное повествование, и слово (Dasein) не может вырваться из предложения, не потеряв смысла. Даже если это лучшее слово в Книге, его делает таковым вся Книга. Но Dasein — не только «сущее» (знак), но и бытие (смысл), и относится ко всей жизни сущего, как смысл к знаку. Правда, молва и слухи — самая внешняя, грубая и потому трудная для интерпретации ступень языка жизни, но это первая и необходимая ступень: человек должен действовать в обществе, а значит, должен быть обсужден и «обтолкован». Другое дело, что на этой ступени нельзя останавливаться, и надо идти к более утонченным формам жизни смысла.

Бытие-с-другими — модус бытия Dasein, для которого Хайдеггер не находит соответствующего ему собственного способа бытия. Тем самым проблема интерсубъективности обретает здесь новую форму: у человека есть изначальный опыт другого, существование другого «я» не составляет уже проблемы, но проблему теперь составляю «я сам». Реальный вопрос человеческой экзистенции, по Хайдеггеру, как раз противоположен «проблеме интерсубъективности» европейского рационализма от Декарта до Гуссерля: обычный человек никогда не сталкивается с проблемой достоверности существования других «я», напротив, актуальной задачей бывает отличить себя от других, «найти себя», затерявшегося в чужих мнениях, навязанных образах поведения и т. д.

Да, знак всегда стоит в контексте, он должен быть общезначим, также и Dasein как сущее. Но смысл — всегда индивидуален. Таково же Dasein как бытие. Бытие Dasein и путь к его собственному способу бытия Хайдеггер открывает во временности и бытии-к-смерти.

Смерть. Через аналитику смерти Хайдеггер вводит в «Бытии и времени» проблему временности Dasein. «Феноменологическое усмотрение» смерти кажется невозможным, так как своя смерть не может быть предметом опыта, а чужая смерть может, но не в собственном смысле: смерть всегда моя, и ни-

чья больше. В момент смерти, как и в момент рождения, человек абсолютно одинок. Но «герменевтика смерти» возможна и необходима: «Подразумеваемое смертью окончание значит не законченность присутствия [Dasein], но бытие к концу этого сущего. Смерть — способ быть, который Dasein берет на себя, поскольку оно есть» (3: 245). Dasein — жизнь — обретает целостность не в момент смерти, но имеет эту целостность благодаря присутствию смерти всегда и в каждый момент жизни.

В противовес декартовской формуле «я есмь вещь мыслящая» Хайдеггер выдвигает другую: «Я есмь умирающий»; «я сам есть эта постоянная, предельная возможность меня самого, а именно — возможность более не быть». Как любая возможность Dasein, эта возможность принадлежит к его сущности. «Стало быть, Dasein сущностным образом есть своя смерть» (1: 330). Но быть смертью, или, точнее, быть к смерти, Dasein может либо собственным, либо несобственным образом. Несобственное отношение к смерти выражается в ходячем трюизме «все смертны». Этот подход эксплуатирует неопределенность момента смерти и определенность относительно самого факта. Подразаывается: «да, все смертно, но не я, во всяком случае, не сейчас». За этим кроется самое паническое бегство от смерти или от того, что в нас смертно, к тому, что считается бессмертным, или просто к забвению. Но, как и в других формах «падения», Dasein здесь теряет себя, причем теряет надежнее всего, ибо страх смерти самый действенный.

Собственный подход к смерти диаметрально противоположен: здесь смерть — уже не событие, завершающее историю человека как живого существа, но «обратная сторона жизни». Памятование о смерти — *memento mori* — есть самый верный способ перейти от забытья усредненного Man к бодрствованию. Смерть — та возможность прямого ничто (возможность для Dasein стать «ничем»), у которой Dasein должно себя всякий раз отвоевывать. «Dasein умирает фактично все то время, пока оно экзистирует, но обычно и чаще в модусе падения» (3: 251–252). По словам Гете, — «Лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день за них идет на бой» — по Хайдеггеру, более того, сама жизнь — это и есть то, что отвоевано у смерти, и даже сам процесс «отвоевания». В модусе падения Dasein бежит от смерти в беспamięтство Man, потому очень мало может отвоевать у нее. Только в модусе бодрствования Dasein прямо устремляется к смерти как «наиболее собственной способности быть».

Время («временствование») — является одним из экзистенциалов Dasein и также имеет собственный и несобственный модусы. В отличие от многих других философов, Хайдеггер определяет настоящее, «здесь и сейчас», как несобственное, так как оно бежит от будущего (в конечном счете — от смерти) и от прошлого (от экзистенциальной вины). Как и Августин, Хайдеггер говорит, что будущее уже есть для Dasein, уже присутствует в его «сфере возможностей», и называет «бытие-к-будущему» решимостью, а «бытие-к-прошлому» — виной. «Тот, кто действует, всегда бессовестен». Это происходит от того, что Dasein, осуществляя себя как выбор из круга «наброшенных» возможностей, всегда неизбежно уничтожает многие возможности, несовместимые с избранной к осуществлению. Это уничтожение абсолютно и безвозвратно, и именно оно является основанием экзистенциального «бытия-виновным», а уже последнее делает возможным любую фактическую виновность¹.

¹ Неустрашимое для Dasein «бытие-виновным» выражает то же миро- и самоощущение, что и догмат о «первородном грехе».

Значение «Бытия и времени». Феноменальная популярность «Бытия и времени» и его влияние, не уменьшающееся, но даже растущее с годами, — факт, еще ждущий научного объяснения. «Настрой» (*Stimmung*) «решимости бодрствовать в заботе» оказался очень созвучным потребности современного европейца. В этой заботе человек получил новый источник смысла. Вернее, простые, деревенские люди всегда находили себя в заботе, поэтому проблем со смыслом жизни у них не возникало. Хайдеггер постарался перевести это здоровое мироощущение на язык философии: не отношение к вневременному миру чистого духа или разума наполняет смыслом жизнь — в самом временном для смертного лежит источник смысла. Но он и не в комфортном покойном обустройстве в материальном мире. В гуще вещей и дел повседневности, через пробуждение к постоянному бодрствованию, жизнь человека обретает неисчерпаемый источник смысла. Мир поручен человеку. Забота о мире и человеке в нем — вот смысл бытия *Dasein*, предлагаемый Хайдеггером человеку.

«Поворот» — так в творческой биографии Хайдеггера принято называть 1934 — 1936 гг., когда произошла коренная трансформация хайдеггеровского философствования, изменились вопросы и задачи его философии, а главное, сам язык его работ.

В 1933 г., после осознания неисполнимости задуманной им реформы университета и отставки с должности ректора, Хайдеггер удаляется в маленький домик в Альпах, лишь ненадолго покидая его для чтения лекций, докладов, переговоров с издателями. По свидетельству самого Хайдеггера, жизнь на природе, среди величественного горного ландшафта и простых деревенских людей оказала мощное воздействие на его философствование. Хайдеггер проникается основательностью и размеренностью трудовой деревенской жизни, и его философствование трансформируется в нечто подобное этому крестьянскому труду, своеобразное «возделывание поля мысли».

«Крестьянское философствование» Хайдеггера после Поворота — это безразличное к критике спокойное утверждение. Крестьянский труд есть спокойное утверждение, поскольку он сопровождается сознанием вложенных сил и чувством ответственности: если я не сделаю это, то этого не сделает никто. Здесь действует право творца и первооткрывателя. Но для многих оставшихся в городах почитателей и ценителей творчества Хайдеггера, для которых в свое время «Бытие и время» стало откровением, Поворот 30-х гг. остался непонятен. Многие ожидали объявленного продолжения «Бытия и времени», но Хайдеггер не удовлетворил этих ожиданий. Более того, его философствование стало совершенно другим. Многим показалось, что Хайдеггер «застыл в позе превосходства над всякой аргументацией», «опустился до ритуально инсценированной мысли-поэзии» (11: 81).

Преодоление метафизики — новая задача, которую Хайдеггер ставит перед собой после Поворота. Распознав в лице нацизма проявление «метафизики» в самом худшем смысле, Хайдеггер стал иначе относиться к использованию терминов традиционной метафизики в собственном философствовании и к самой метафизике. Если раньше у него шла речь о ее «обосновании», то в 1936 г. Хайдеггер начал собирать записи, вышедшие впоследствии (1954) под названием «Преодоление метафизики». «Метафизика» после Поворота определяется Хайдеггером как роковое для всей западноевропейской цивилизации «забвение бытия» ради сущего: «Метафизика — это забвение бытия и таким образом, история скрывания и ухода того, что дает бытие» (6: 184).

Переосмысление «бытия». До Поворота отношение человека к бытию характеризовалось Хайдеггером как «эк-зистенция», «вне-стояние», «выступление» из себя. То есть бытие в русле всей традиционной метафизики, трактовалось им как трансцендентное сущему. После Поворота ситуация меняется: хотя для того, чтобы получить переживание бытия, нужно еще пройти долгий путь осмысления, но само бытие — всегда здесь, путь к нему — это путь туда, где мы «и так всегда пребываем». Иными словами, теперь в бытии подчеркивается его имманентность сущему.

«Герменевтика языка». Работа с языком с самого начала была органичной частью герменевтического метода Хайдеггера. Уже в «Бытии и времени» Хайдеггером была поставлена проблема отношения между языком и бытием. Это отношение также могло быть «собственным» и «несобственным»: «Истолкование может почерпнуть понятийность в самом же сущем, а может силой загонять сущее в такие понятия, которым сущее противится по мере своего способа бытия» (4: 12). После Поворота Хайдеггер ставит задачу выработать язык, открытый для «истины бытия», которому должны быть свойственны «строгость осмысления, тщательность речи, скупость слова» (5: 220). С этой целью Хайдеггер разрабатывает своеобразную герменевтику языка.

Герменевтика, как правило, имеет дело с речью, письменной или устной, или с другими знаками. Хайдеггер с самого начала развития своей герменевтики очень расширил ее предмет: сначала он говорил об «истолковании действительности», потом предметом герменевтического вопрошания стало «Ничто». После «Поворота» сам язык становится предметом истолкования. Для традиционной герменевтики это нелепо: смысл может быть вложен в текст только автором, а если автор не сделает этого, текст будет бессмысленным. У языка же нет «автора», поэтому не может быть и смысла. Для Хайдеггера, наоборот, смысл, имеющий автора, всегда будет поверхностным и несущественным, его задача в том, чтобы «позволить языку говорить». «Оставим говорение языку. Мы не можем ни утверждать нечто о языке на основе чего-то иного, чем он не является, ни толковать посредством языка что-то иное» (15: 12–13).

Это истолкование языка разворачивается у Хайдеггера в двух направлениях. Первое из них — «вслушивание» в звучание корней слов. Осмысленное говорение должно «руководствоваться скрытыми богатствами, которые язык держит для нас в запасе так, что эти богатства имеют право требовать от нас сказания языка» (15: 91). Под «скрытыми богатствами» Хайдеггер понимает здесь нечто подобное «внутренней форме» слова по теории А. Потебни: звук или сочетание двух-трех звуков, несущих некий изначальный «атом смысла»¹. Ряд древних мыслителей, а в начале XX в. поэты-символисты, считали, что каждый звук в отдельности несет определенный смысл. Различные комбинации звуков означают и соединение заложенных в них смыслов. Хайдеггер не доходит до анализа смысла отдельных звуков, но рассматривает как осмысленные некоторые изначальные звуковые формы немецкого языка, используя даже данные сравнительного языкознания (его собственный пример: нем. *giessen*, *Guss*, «лить», соответствует в индогерманском *ghu*, что значит «жертвовать»). Хайдеггер рассматривает в этом аспекте язык как результат многовековой деятельности мысли. Каждое слово

¹ См., напр.: Потебня А.А. Мысль и язык. М., 1989. С. 90–98.

за то время, которое оно «удостаивалось» быть «непосредственной действительностью мысли», претерпело значительную эволюцию и стало живой памятью обо всех ее этапах. Хайдеггеру, однако, ценна не вся эта эволюция, последняя фаза которой проходила под знаком метафизики, а самые изначальные пласты смысла, которые лишь с трудом можно «расслышать» в корнях современных слов. На этих «изначальных смыслах» Хайдеггер старается строить терминологию своей герменевтики, ими же обусловлена та специфика, которая отличает эту терминологию от понятий традиционной метафизики.

«Понятия» метафизики — это слова, не продуманные до глубины, потому в них звучит только поверхностный смысл. Серьезный мыслитель должен, по Хайдеггеру, заново продумать всю терминологию. Подобно крестьянину, налаживающему плуг для пашни или мастерящему инструменты, Хайдеггер обрабатывает в истолковании смысл слов: не спеша, вдумчиво и неумоимо.

Природа языка: говорение и Сказ. Согласно знаменитому положению Хайдеггера, «язык есть дом бытия». Дело в том, что одно из определений *Dasein*, данных в «Бытии и времени», — «понимание», а сфера понимания устанавливается языком или сама есть язык. Соответственно, язык можно понимать как некую сферу, в которой разворачивается экзистенция *Dasein*, образно — как «дом его бытия».

Так же как и в других отношениях, в отношении к языку экзистенция *Dasein* может быть «собственной» и «несобственной». Для обычного внешнего («несобственного») понимания язык — это говорение. Как «говорение», язык вращается в сфере «наличного» сущего. Это понимание языка исходит из предположения, что «внутри» человека есть некоторые смыслы, которые он «выражает» вовне посредством слова. Язык здесь понимается, соответственно, как чисто вспомогательное средство выражения мысли. Именно так понимается язык в метафизике.

По Хайдеггеру, язык в его собственном смысле есть нечто гораздо большее. Философ определяет язык в этом смысле как Сказ. Язык не «говорит», он «сказывает».

Исходному предпониманию мира как лада, несущего человека, теперь сопоставляется некий «первозвук», «настрой бытия», который надо уметь слышать за всей полифонией наличного сущего. Это доступно только поэтам и философам. Вслушиваясь в этот «настрой бытия», человек может «дать ему слово».

Если основная вибрация, тон бытия — это основа (*Grund*), то есть, земля, почва, то слово, по образному сравнению Гельдерлина, любимого поэта Хайдеггера, — это бутон цветка, растущего из земли. Хайдеггер очень подчеркивает этот «земной» характер бытийности сказа: «Германские наречия называются *Mundarten*, [буквально] «виды рта», но этот «рот» не есть часть тела как организма. И тело, и рот есть часть земного течения и роста, в котором расцветаем мы, смертные, и от которого мы получаем звучность корней. Теряя землю, мы теряем корни. Гельдерлин сравнивает слово с цветком, с бутоном цветка, и мы слышим при этом, как звук поднимается из земли, из сказа, в котором получилось так, что появился мир» (15: 101). Все, что коренится в земле, произрастает сказом, сказ — это сила роста и сам рост всех произрастаний, а то, что произрастает на почве бытия, — это мир.

Язык как сказ разворачивается наиболее полно в мышлении и поэзии. «Земной звук сказа вновь указывает нам на соседство различных способов сказа — мышления и поэзии» (15: 101). Хайдеггер называет поэзию и мышление «обитающими на удаленных вершинах»: как две вершины, возвышающиеся над бескрайней равниной, будут близки друг другу, хотя бы расстояние между ними и было велико, так близки друг другу поэзия и мышление, возвышенные в своем отношении к бытию над морем неосмысленного говорения.

Интерпретация поэтических произведений — еще одно направление в хайдеггеровском «истолковании языка». Поэтический Сказ наделяется Хайдеггером неким бытийственным значением, родственным библейскому «да будет». Этот Сказ дает «существенное слово», в котором звучит «настрой бытия», — без этого слова не было бы возможно никакое сущее. Подтверждение тому Хайдеггер находит в стихотворении Стефана Георге «Слово»: «Не быть никакой вещи, где не хватает слова» (5: 302 — 312). Развитие этой же мысли Хайдеггер находит и в стихе Гельдерлина:

Но нам подобает, о поэты,
Под божьей грозой стоять с головой непокрытой.
И луч отца, его свет
Ловить и скрытый в песне
Народу небесный дар приносить.

Существо поэзии есть установление сущего в Сказе — так Хайдеггер толкует «приношение небесного дара». Но этот дар «скрыт» в песне. Чтобы раскрыть его, требуется интерпретирующая работа мышления. В этой работе проявляется «собственная» сущность мышления — «внимание» (Vernehmen). «Внимание» — категория, парная «Сказу»; оно должно внять его дару, принять его так, что этот дар откроется в осмыслении. «Мышление есть внимание. Внимание в смысле присвоения дара [того сущего, которое установлено в поэзии] и в смысле сосредоточения на слушании того, что высказывает себя нам» (15: 75 — 76).

Теперь специфика человека как «сущего особого рода» приобретает новый смысл. Не «выход за пределы сущего в целом» в «эк-стасисе», в переживании изначального ужаса «выдвинутой в Ничто», но спокойное, серьезное и ответственное внимание. «Человек — существо внимающее». Именно своим вниманием человек высветляет круг вещей своего жизненного мира. Во внимании вещи становятся «присутствующими» при человеке. Каждую вещь можно уподобить цветку, растущему из плодородной почвы «изначального звука» бытия. Но цветок, как и слово, несамодостаточен. Цветок раскрывается навстречу солнцу. Слово также остается только возможностью, даже воплотившись в звуке, пока оно не было внято, то есть, допущено к сердцу, к источнику внимания в человеческом существе.

Поэт подобен Богу: в творении своего мира он совершенно свободен, но несет и всю полноту ответственности. В эпоху, когда человек сам становится «поэтом» (греч. «творцом») действительности, творя свой, искусственный мир взамен старого, Хайдеггер напоминает человеку о «поэтической ответственности творца». «Фундаментальная настроенность» заботы, проанализированная в «Бытии и времени», получает теперь новое выражение: «Человек есть пастух бытия».

«Бытийная история». В кризисные 30-е гг., когда обострилась потребность в обретении смысла истории, Хайдеггер стал размышлять о так называемой «бытийной истории». Это была своеобразная философия истории, рассматривающая план «бытийных событий», развертыванием которых были эпохи и поворотные события в ходе истории.

Главное событие «бытийной истории» Европы, определившее всю ее судьбу, — «забвение бытия». Из метафизики как «забвения бытия» выросли новоевропейская наука и техника с их «набросками», никак не созвучными с «основным тоном» бытия. Стремление к техническому господству над природой привело к тому, что мир вокруг нас все больше наполняют пустые, неистинные вещи¹. «Вещи... все больше перекаладывают свое существование в неустойчивую дрожь денег». Происходит «опустошение сущего», достигающее в наши дни крайнего предела. «Опустошение» не значит просто «уничтожение», но — лишение смысла, глубины, существенности.

Более частными «событиями», в которых развертывалось указанное забвение бытия, были 1) переосмысление существа истины в платоновском образе пещеры, положившее начало метафизике (5: 345–361), 2) победа метода, совершившаяся в философии Нового времени (5: 131–134), 3) «смерть Бога», «сбывшаяся» в философствовании Ницше (4: 168–217), и 4) «разнуздывание» метафизики в господстве новоевропейской техники (5: 177–192). Настоящее время переживает, по Хайдеггеру, событие «конца метафизики». Эпоха господства метафизики завершается. Это неизбежно отразится на всех сторонах жизни европейского человечества. Поскольку западноевропейская история началась с началом метафизики, сейчас она заканчивается, переходя в историю мировую. Философия в традиционном смысле приходит к концу, — раскрепощенная от нее мысль должна принять новые формы — Хайдеггер старался их нащупать, но не претендовал на то, что ему это удалось. Техника и наука должны принять новые, человеческие формы существования. Как и поздний Гуссерль, Хайдеггер призывает к созданию новой науки, которая была бы «Dasein-соразмерной», т. е. исходила бы не из абстрактного субъекта, но из человека, живущего в мире, и служила бы полноте жизни (экзистенции). «Впервые начинающаяся сейчас мировая цивилизация преодолееет возникшую некогда технически-научно-индустриальную печать как единственный эталон пребывания в мире» (8: 263).

Влияние Хайдеггера на последующую философию широко и многогранно. В США, Японии и др. странах появляется множество исследователей хайдеггеровской философии, но все же наибольший импульс она сообщила европейской мысли. Самое значительное ее влияние испытали на себе 1) экзистенциализм; 2) философская герменевтика и 3) философская антропология.

¹ Из письма Райнера М. Рильке от 13 ноября 1925 г.: «Еще для наших дедов "дом", "колодец", хорошо знакомая башня и даже их собственная одежда, плащ, были чем-то бесконечно большим, были им роднее, почти всякая вещь служила сосудом, в котором они находили человеческий смысл, — для таких вещей они приберегали свое человеческое отношение. Теперь же из Америки, из-за моря, к нам навязчиво лезут пустые и безразличные вещи, вещи мнимые и ложные, всякие приманки...» (Письма из Мюзю).

Самое существенное в хайдеггеровском философствовании — сам способ и стиль философствования, он и оказал и продолжает оказывать наибольшее воздействие на мысль, призывая к «строгости осмысления, тщательности речи, скупости слова». Лишь в редких случаях влияние Хайдеггера выражается в заимствовании проблематики, как в труде Сартра «Бытие и ничто», или метода, как в «философской герменевтике» Ганса-Георга Гадамера.

Философская герменевтика. Ганс-Георг Гадамер (1900 – 2002). «Философская герменевтика» — философская концепция, вскрывающая «принципиальную языковость (соотнесенность с языком) в любом понимании [и] момент понимания во всяком познании мира» (13: 13) и, таким образом, претендующая на роль универсальной философской дисциплины.

Философствование Хайдеггера и было, по сути, универсальной философской герменевтикой, но Хайдеггер сознательно не ставил перед собой задачу разработки герменевтического метода как такового. Так же как отделение субъекта действия от действия, так и отделение правила действия от действия, по Хайдеггеру, есть следы метафизического понятийного способа представления. Герменевтический метод почти не рассматривается им отдельно от того или иного истолкования.

Гадамер, в отличие от Хайдеггера, прилагает в своей основной работе «Истина и метод» (1960) значительные усилия для прояснения концептуальных оснований герменевтического метода — прежде всего, природы понимания.

Согласно Гадамеру, истина — не только свойство высказываний о действительности, научно удостоверяемых; истина постигается и в ненаучном опыте. Так, истина «показывает себя» в произведениях искусства, истории, человеческом общении. Самообнаружение истины есть понимание как исторический процесс, свершение, в которое понимающий всегда уже заранее включен.

Гадамер творчески развивает хайдеггеровское учение о предпосылочности всякого понимания. Для него тезис Хайдеггера «понимание в своем бытии всегда исторично» означает, что «наше сознание является действенно-историческим (*wirkungsgeschichtlich*)¹, т. е. конституированным благодаря действенной истории, которая не оставляет свободным наше сознание в его отношении к прошлому». «Действенная история» — история, которая не ушла окончательно в прошлое, но продолжает воздействовать на настоящее и определять его. «Герменевтическое сознание должно быть действенно-историческим» — означает, что любое понимание должно сопровождаться осознанием своей обусловленности традицией, «встроенности» в нее. «В действительности не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории... Самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни». Вновь перефразируя Хайдеггера, Гадамер призывает к «бодрствованию действенно-исторического сознания».

Литература

1. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.
2. Хайдеггер М. Кассельские доклады. М., 1995.

¹ Хайдеггер говорил о «бытийно-историческом» сознании.

3. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М., 1997.
4. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993.
5. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
6. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М., 1991.
7. *Хайдеггер М.* Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб., 2003.
8. *Бимель В.* Мартин Хайдеггер сам о себе. Челябинск, 1998.
9. *Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер. М., 1999.
10. *Михайлов И.А.* Был ли Хайдеггер феноменологом? // Логос. М., 1994. № 6.
11. *Философия Мартина Хайдеггера и современность.* М., 1991.
12. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.
13. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.
14. *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Abt. 2: Vorlesungen, 1923 – 1944. Bd. 63. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* Fr. a.M., cop. 1988.
15. *Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1960.

Жан-Поль Сартр (1905 — 1980) родился в Париже в семье морского офицера Жана-Батиста Сартра (умершего, когда сыну было всего два года) и Анн-Мари Швейцер. Будущий писатель и философ вырос в семье деда Шарля Швейцера (знаменитый мыслитель-гуманист Альберт Швейцер был его племянником), академического преподавателя и автора учебников в духе вольтерьянского вольнодумства и ненависти ко всякой тирании. Огромная библиотека деда питала юный ум внука и предрасполагала к разнообразию его интересов. Семья жила в «буржуазном достатке», и ребенок был огражден от всяческих жизненных невзгод, будучи «пай-мальчиком», уверенным в благополучии всего мира, который он постигал через книги: «Я начал свою жизнь, как, по всей вероятности, и кончу ее — среди книг» (4: 381). Поскольку в Бога он не верил, то и обрел в книге «свою религию» и «свой храм» (4: 390, 479). Это детское безбожное («Все решает детство», считал Сартр) вылилось в сознательный атеизм будущего философа, а «лейбницевский оптимизм» счастливого ребенка — при столкновении с грубой и мучительной реальностью — трансформировался в резкое ее неприятие, бунтарство и цинизм. В 1924 г. Сартр окончил парижский лицей Генриха IV и получил звание бакалавра. В 1928 г. он завершил образование в элитной Высшей нормальной школе и поступил в философскую аспирантуру Сорбонны, где познакомился с Раймоном Ароном, Леви-Стросом, Мерло-Понти, Э. Мунье, будущими духовными лидерами Франции. Там же он встретил и Симону де Бовуар, впоследствии известную писательницу, награжденную Нобелевской премией, ставшую его женой и убежденной идейной соратницей. Она напишет несколько биографических книг: «Мемуары молодой девушки из хорошей семьи» (1958), «Сила возраста» (1960), «Сила вещей» (1963), в которых проследит жизненные и духовно-идейные перипетии совместной жизни с Сартром до 1960 г. В 1929 г. Сартр получил звание «агреже де философии» (соответствующее нашей степени кандидата философских наук), дающее ему право преподавать философию в лицеях и университетах. К такого рода деятельности он был психологически предрасположен примером обожаемого деда: «с младых ногтей я был подготовлен к тому, чтобы видеть в педагогической деятельности священнодействие, а в литературной — подвижничество» (4: 383). Отслужив в армии, Сартр преподавал философию в одном из лицеев Гавра (1931 — 1933). Однако высшее свое призвание он видел в писательской деятельности и создании собственной системы философии. В 1933 — 1934 гг. он стажировался во Французском институте в Берлине, где изучал феноменологию Э. Гуссерля, а также немецкий экзистенциализм с акцентом на филосо-

фию М. Хайдеггера, оказавшие на него сильное впечатление и послужившие теоретическими истоками его собственных взглядов. Как бы ни менял их динамичный Сартр, одно было неизменно — экзистенциальная тенденция его философии и художественного творчества. Центром притяжения его мысли был всегда человек, потаенный в своей глубине, неожиданный в своих реакциях, зачастую порочный в желаниях, сомнительный в поставленных целях, противоречивый страдалец и мучитель себя и других, ищущий свободы и независимости. «Экзистенциализм — это гуманизм», провозгласит Сартр в послевоенные годы и будет с увлечением читать лекции на эту тему (в том числе и в Америке), а в 1946 г. издаст брошюру с этим названием, на которую французский марксист Жан Канапа немедленноотреагирует опусом: «Экзистенциализм — это не гуманизм». Эта полемика добавит популярности Сартру, широко известному с момента выхода в свет в 1938 г. его романа «Тошнота», который сам автор хотел назвать «Меланхолия», но издатель настоял на более эффектной заголовке.

Надо сказать, что вокруг имени Сартра вечно возникали «турбулентные потоки» слухов, мнений, клеветы, разноречивых оценок. Слава его в XX в. была не только огромной, но и зачастую скандальной. Он любил шокировать не только французского обывателя (например, пьесой «Добродетельная проститутка»), но и западного интеллектуала, заявив в послевоенном труде «Критика диалектического разума» (1960) о своем «согласии» с марксизмом, увидев в историческом материализме «единственное приемлемое объяснение истории» (б: 25). Во время майских событий 1968 г. во Франции Сартр оказался «выше всех» на баррикадах, призывая бунтующую молодость «свершить революцию» и взять власть в свои руки. Обвинив французских коммунистов в «предательстве революции», он занял «ультралевую», промаоистскую позицию, примкнув к «рабочей левой» во Франции «в пику» «интеллигентской левой» (это он-то — «мелкобуржуазный интеллигент», как он любил себя называть), и стал издавать боевую газету «Красное знамя», на лицевой стороне которой красовался портрет «великого кормчего Мао». Считая себя в стратегическом плане сторонником коммунистического движения, он вечно ссорился с французскими коммунистами, резко критикуя их политическую тактику. При его гипер-критицизме по отношению ко всему «буржуазному» ему и с «правыми» было не по пути. Занимая совершенно уникальную позицию в политической борьбе, Сартр всем был неуютен, всех он раздражал, причем не только врагов, но и друзей, как, например, Альбера Камю, друга и соратника по движению Сопротивления, резко выступившего против Сартра в послевоенные годы по идейным и политическим мотивам, не принимавшего ни его «дружбы» с Советским Союзом, ни «прокоммунистической» ориентации, ни эволюции его экзистенциализма под влиянием марксизма.

Вызывающая деятельность Сартра породила такую ненависть к нему со стороны профашистской организации ОАС, что ее деятели бросили клич: «Расстрелять Сартра!». Наконец, укажем еще на один шокирующий эпизод из его жизни. В 1964 г. ему присуждают Нобелевскую премию в области литературы, от которой он демонстративно отказался, не желая себя связывать с ненавистными ему «буржуазными кругами». Да, этот яркий человек был блестящим писателем (роман-трилогия «Дороги свободы», 1945 — 1949, автобиографическая повесть «Слова», 1964, и др.) и драматургом (знаменитые пьесы «Мухи», 1943, «За закрытой дверью», 1944, «Дьявол и Господь Бог», 1951, и др.). Он был «задиристым» политическим борцом (за мир, демокра-

тию, свободу личности), систематически печатая свои политические эссе в сборниках «Ситуации».

Тем не менее «главное дело» его жизни — экзистенциальная философия, в которую он внес свой неповторимый и тоже «задиристый» вклад. Он создает свой уникальный вариант «классического экзистенциализма», опубликовав в 1943 г., в период фашистской оккупации Франции, свой академический труд «Бытие и Ничто», сознательно противопоставленный «эпохальной» книге «Бытие и время» (1927) Мартина Хайдеггера. По сравнению с немецким мыслителем Сартр развивает более субъективистский вариант экзистенциализма, провозглашая: «Субъективность человека — наш исходный пункт». Он считает свою философию человека более «конкретной» в отличие от объективистской трактовки существования у Хайдеггера и выражает недоумение по поводу его абстрактных «экзистенциалов» (Бытие-в-мире, Dasein, Забота, Настроенность, Бытие-перед-Смертью, Время, Ничто и др.) как всеобщих онтологических структур. Сам же Сартр понимает их конкретность, заменяя абстрактное «Бытие в мире» — «конкретными ситуациями», чистое Ничто — его реальными «лика́ми», Время — конкретным психологическим временем, а Смерть выводит за пределы человеческого существования, лишая ее экзистенциальной значимости. В итоге возмущенный Хайдеггер всю жизнь «открещивался» от экзистенциализма и «пикировался» с Сартром. Правда, оба мыслителя использовали феноменологический метод Гуссерля для построения экзистенциальной онтологии, но каждый трактовал его в своем духе, ставя перед собой задачу описания «духовных сущностей». В «Бытии и Ничто» Сартр излагает «строгое учение» о человеческой реальности в ее отношениях с высшим миром, с культом активности субъекта в любой ситуации и ее преодолении, с идеей «абсолютной свободы» личности и ее ответственности, с утверждением абсурдности мира и отчуждения человека от него и от других людей. В лекции «Экзистенциализм — это гуманизм» он популяризирует свой экзистенциализм, выдвигая ставшую знаменитой формулу «Существование предшествует сущности» и два метода исследования человеческой реальности: экзистенциалистский и эссенциалистский. Первый исходит из приоритета существования над сущностью, что характерно для человеческого бытия, а второй — сущности над существованием, что имеет место в мире вещей. Этой формулой Сартр, во-первых, указывает на специфику человека «в отличие от плесени или цветной капусты». Во-вторых, эта специфика связана с его сознанием, замыслами, проектами, активной устремленностью в будущее, словом, его свободой, тогда как вещи пассивно подчиняются условиям своего бытия. В-третьих, нет никакой наперед заданной объективной сущности человека, идущей от природы, социума или от самого Господа Бога. Она «завоевывается» самим человеком (трус или герой), является кристаллизацией его существования. В-четвертых, нет и не может быть раз и навсегда «завоеванной» сущности, ибо трус может перестать быть трусом, равно как и герой — утратить свой героизм, ибо человек всегда в пути, в движении, изменении, динамике. Он свободно выбирает «закон своей жизни» и несет полную ответственность за то, кем он становится. Все эти простые истины представляют, так сказать, «облегченный вариант» экзистенциализма, который Сартр активно пропагандировал и добился-таки его широкой известности, тогда как «строгое учение», изложенное в довольно сложном трактате «Бытие и Ничто», осталось для большой аудитории «тайной за семью печатями», хотя он переиз-

давался десятки раз, но стал в основном предметом научных, философских и культурологических исследований профессионалов.

Феноменологический метод. Перед началом философской деятельности Сартра Раймон Арон привлек его внимание к феноменологии Гуссерля, в которой Сартр увидел столь желанную возможность говорить о мире с точки зрения человеческого сознания и не впадать при этом в идеализм (в духе Беркли, Юма, махистов и др.), ибо весь мир находится «вне сознания», «трансцендентен ему». Со времен обучения в Сорбонне Сартр настроился резко против «университетского идеализма» (Брюнсвика, Лаланда, Мейерсона), доказывая в полемике с ними, что вещи существуют «вне сознания», и презрительно называл их идеализм и спиритуализм «пищеварительной философией» Духа-паука, который увлекал вещи в свою паутину, медленно их переваривал, превращая в «свою собственную субстанцию». В 1936 г. Сартр опубликовал работу «Трансцендентность Эго» (написана в 1934 г. по результатам стажировки в Берлине), в которой по-своему трактует идею «интенциональности сознания» Гуссерля, т. е. «направленности сознания на свой объект». Представьте себе, что вы заброшены в мир враждебный и опасный, говорит Сартр, не сводимый к вашему сознанию и не растворимый в нем, тогда вы схватите «глубокий смысл открытия» Гуссерля: всякое сознание есть сознание какой-либо вещи. Это означает, что «луч сознания» изначально направлен «вовне», а не на себя, в чем Сартр видит «несубстанциальность сознания» (против идеализма Декарта), а с нею избавление от идеализма. Нельзя, однако, думать, что он придерживается материалистических позиций, нет, не допустимо «растворять сознание в вещах» и детерминировать его вещами. Сартр считает себя «реалистом», который не теряет ни внешнего мира, ни свободы, суверенности сознания. Но при этом он не замечает, что идея интенциональности сама по себе не дает избавления от идеализма ни у Гуссерля, ни, как увидим ниже, у самого Сартра, который мог бы внимательнее читать «Картезианские размышления» немецкого мыслителя, вышедшие во Франции еще в 1928 г. В них Гуссерль совершенно ясно говорит о внешнем мире как коррелятивном сознанию, так что объекты суть предметы реально-го или возможного сознания и черпают «во мне самом весь смысл и всю экзистенциальную ценность». Вот на эту последнюю Сартр обращает особое внимание, ибо видит другую огромную заслугу Гуссерля в том, что он не сводит сознание о мире лишь к его познанию (гносеологическому типу интенциональности), но открывает возможности для эмоционального или духовно-нравственного отношения к миру. Скажем, это «дерево на горизонте» я могу не только познавать, но также и любить, и бояться, и ненавидеть. Сартр считает, что Гуссерль восстановил для нас «мир артистов и пророков с убежищем благодати и любви», более того, он вернул самим вещам ужас и очарование: лик японской маски ужасен сам по себе, а не в силу нашей субъективной реакции на кусок обработанного дерева. Знаменитые «субъективные реакции», которые М. Пруст всецело относил к «внутренней жизни субъекта, определяющей лишь способ, благодаря которому мы открываем мир. Сартру важно утвердить реальность экзистенциальных настроений» (заброшенность в мир равнодушный и враждебный, тоска, страх, тошнота и т. д.), а не полагать их лишь субъективной фантазией ипохондрика. Здесь уже можно видеть начало той экзистенциальной онтологии, которая будет развернута в «Бытии и Ничто», а «предтечей» ее можно считать отчужденный мир героя «Тошноты» Антуана Рокантена. Идею трансцендентности объекта сознания, ибо весь

мир лежит «вне него», Сартр затрагивает также в статье «Фундаментальная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность» (1939).

Усвоив феноменологический метод в теоретическом плане, он прежде всего применил его в психологии при анализе воображения и эмоций, посвятив им ряд сочинений: «Воображение» (1936), «Очерк теории эмоций» (1939), «Воображаемое. Феноменологическая психология воображения» (1940). Не отвергая эмпирической методологии при изучении психических явлений (идти от единичных фактов к общим сущностям), Сартр считает ее поверхностной, недостаточной и редукционистской (в смысле сведения сложного к простому, психического к биологическому, натуралистическому), тогда как необходимо изначальное и непосредственное постижение сущности психических актов в отличие от физиологических реакций, (на чем настаивал и Гуссерль, а раньше него Бергсон), их специфики в целостной структуре сознания, скажем, эмоции в отличие от воображения, что с успехом достигается посредством феноменологического метода. Однако конкретное объяснение, например, эмоций у Сартра является не столько феноменологическим, сколько экзистенциальным: эмоции страха, тоски, тревоги, разочарования и т. д. есть «магическая комедия бессилия» человека перед лицом мира, или просто бегства от мира». Точно так же в духе отчуждения сознания от реальности трактуются им образы воображения, которые уводят человека в «ирреальный, несуществующий мир», своеобразное «ничто» по сравнению с «Плотным миром вещей».

Наконец, в «Бытии и Ничто» Сартр в своем ключе разрабатывает феноменологический метод (поправляя «самого Гуссерля») и приспособливает его для нужд экзистенциально-феноменологической онтологии. Прежде всего он усматривает «прогресс современной мысли» в том, что с помощью идеи феномена удалось освободиться от дуализма внутреннего и внешнего, имманентного и трансцендентного, явления и сущности, сведя существующее к «монизму феноменов», его заменивших. Феномен в отличие от явления, скрывающего «позади себя» какую-то сущность (Кант), указывает «сам на себя», без посредников себя открывает нашему сознанию, «он и есть сущность, которая не заключена в объекте, но есть смысл объекта» (2: 12, 15). Снова, как и в «Трансцендентности Эго», Сартр спешит избежать упреков в берклианском идеализме, прибегая к идее интенциональности: «Всякое сознание есть сознание какой-нибудь вещи, это означает, что трансцендентности есть основная структура сознания, т. е. сознание рождает значение бытия, которым оно не является. Это то, что мы называем онтологическим доказательством» (1: 28). Речь идет о доказательстве существования внешнего мира и опять же об избавлении от идеализма. Он критикует и Гуссерля за привнесение идеализма в связи с «вынесением мира за скобки», считая эту операцию бессмысленной, ибо внешний мир нам всегда «уже дан» до всякой рефлексии в так называемом «дорефлексивном *cogito*», непосредственном знании о мире (я знаю стол, Петра и т. д.), направленном «вовне», а не на сознание, потому не субстанциональным и первичным по отношению к «рефлексивному *cogito*», направленному на сознание о вещах или на само сознание. Есть у него еще один аргумент против идеализма: «трансфеноменальность бытия», т. е. несводимость к сознанию, к феномену бытия. Однако следует отметить, что все «аргументы» Сартра против идеализма являются скорее декларациями, нежели доказательствами. Во-первых, интенциональность сознания отнюдь не утверждает «транс-

цендентный объект», как на этом настаивает Сартр, а напротив, имеет в виду имманентный сознанию предмет, о чем и Гуссерль говорил, борясь против «молоха трансцендентного» и разрабатывая метод «феноменологической редукции». Во-вторых, «дорефлексивное *cogito*» остается все-таки *cogito*, недаром ключевое понятие «Бытия и Ничто» — именно *cogito*. В-третьих, о «трансфеноменальном бытии» у Сартра нет речи, а бытие представлено именно как феноменальное, будь то внешний мир или «бытие самого сознания». Желание избавиться от идеализма, чуть ли не «экзальтированное желание» (чтобы не сказать «истерическое») порождено «книжным опытом» с раннего детства: «Платоник в силу обстоятельств, я шел от знания к предмету: идея казалась мне материальной самой вещи, потому что первой давалась мне в руки и давалась как сама вещь... хаотичность моего книжного опыта я путал с прихотливым течением реальных событий. Вот откуда взялся во мне тот идеализм, на борьбу с которым я ухлопал три десятилетия» (4: 387). Скажем заранее, что избавиться от идеализма Сартру так и не удалось во все периоды своего творчества.

Экзистенциально-феноменологическая онтология. В отличие от традиционного учения о бытии, или о сущем вообще, Сартр «выстраивает» конкретную онтологию, или учение о человеческом существовании, при этом заимствует у Хайдеггера один из «экзистенциалов» — «бытие-в-мире», трансформированное затем в «бытие-в-ситуации». Основные структуры экзистенциальной онтологии — В-себе-бытие (внешний мир) и Для-себя-бытие (человеческое сознание). Сартр ставит вопрос: «Каковы должны быть человек и мир, чтобы отношение между ними было возможным?» (1: 38). Этот вопрос «таит» в себе другой вопрос: «Каковы должны быть человек и мир, чтобы свобода человека была возможной?». Феноменологическое описание этих двух регионов бытия, во-первых, исходит не просто из противоположности, но из противостояния. Во-вторых, это описание должно быть непосредственным: «Бытие нам раскрывается некоторым непосредственным образом, через скуку, тошноту и т. д., и онтология будет описанием феномена бытия, как он себя обнаруживает, т. е. без посредника» (2: 14). Вместо гносеологического отношения к миру Сартра интересуют «экзистенциальные переживания», эмоциональные реакции на окружающее, «личностные смыслы», нравственные оценки и т. д. Сознание субъекта заполнено уникально-субъективным содержанием, так что *cogito* у Сартра отличается от картезианского и не имеет рационалистического характера. Сознание «не мыслит» мир, а феноменологически воспринимает его как нечто чуждое, противоположное себе, лишенное смысла, абсурдное, случайное, вызывающее «тошноту» и «головокружение» у героев сартровских романов.

В-себе — внешний мир, плотно-материальное бытие, характеристику которого Сартр исчерпывает тремя тезисами: «Бытие есть. Бытие есть в себе. Бытие есть то, что оно есть» (1: 34). Первый тезис фиксирует простую, беспредпосылочную наличность бытия, его фактичность. Второй тезис отвергает наличие в нем каких бы то ни было телеологических структур, ибо мир существует без смысла и цели и потому случаен и абсурден. Наконец, третий тезис означает, что бытие абсолютно тождественно самому себе, плотность его бесконечна. Оно не пассивно, не активно, не допускает ни малейшего раздвоения с самим собой, не заключает никакого отрицания, в нем нет тайны. Оно не знает изменения, ибо никогда не полагает себя как другое. В нем нет ни пустоты, ни «трещины», через которые в него могло бы проникнуть ничто. «Пе-

реходы, становление, все то, что позволяет сказать, что бытие не есть еще то, чем оно будет, и что оно есть уже то, что оно не есть, во всем этом ему отказано в принципе» (1: 33). Но если оно лишено всякого изменения и развития, то оно лишено и времени, поэтому у него нет ни прошлого, ни будущего. Бытие просто есть, вот и все. В-себе — царство антидиалектики, ибо вслед за Гегелем в принципе идентичности Сартр видит «принцип непротиворечивости». «Отрицание... появляется на поверхности бытия через человеческую реальность, а не через собственную диалектику в самом бытии» (1: 119). Такое толкование бытия напоминает умпостижаемое бытие Парменида: это жизненное бытие у Сартра есть просто «условие обнаружения» истинного бытия, или «подлинного существования», которое есть Для-себя. В-себе определяется лишь отрицательно, через отсутствие всех тех качеств, которыми в бытке обладает Для-себя: саморазвитие, внутренние импульсы к изменению, творчество, изобретение и т. д. Качественную характеристику В-себе получает только через Для-себя: «В этом смысле всякое позитивное определение бытия есть антитеза онтологического определения Для-себя в его бытии как чистой отрицательности» (1: 228). Единственной функцией В-себе является пассивное ожидание творческой мощи человека. Подобная трактовка В-себе и Для-себя весьма напоминает диалектику Я и не-Я в философии Фихте.

Для-себя — человеческая реальность, человек как сознание, *cogito*. Сознание есть «ничто», ибо, во-первых, весь мир находится вне него, а, во-вторых, оно есть антипод В-себе-бытия и по способу существования, и по своим характеристикам. Если В-себе подчиняется принципу идентичности, или непротиворечивости, то Для-себя — принципу противоречивости, антинормичности. Сартр выражает это формулой: «Для-себя всегда есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть». Онтологическим выражением принципа противоречивости сознания является как бы «присутствие с самим собой», «несовпадение с собой», что означает деградацию идентичности, т. е. самораздвоение, будь то в акте рефлексии или отрицании своего прошлого и настоящего, «подглядывании за собой», «вопросании о себе» и т. д., до бесконечности. Для-себя находится в состоянии вечной подвижности, текучести, становления, изменчивости. Поэтому время как «символ изменения» составляет существенную структуру Для-себя и понимается антропоморфически и психологически как прошлое, настоящее и будущее человеческой жизни. Человек в своем бытии как бы «линяет», сбрасывает свою «старую кожу», ускользая от своего прошлого, уже «ставшего бытия», и устремляясь в будущее. Особую роль при этом играет отрицание, одно из ключевых понятий «Бытия и Ничто», с которым тесно связана проблема небытия (*néant*). Сартр утверждает онтологическую вторичность небытия по отношению к бытию. В свою очередь «небытие обосновывает отрицание как акт, ибо оно есть отрицание как бытие» (1: 54). Он отвергает гегелевскую диалектику бытия и ничто, их логическую одновременность, имманентное взаимопроникновение, ибо в таком случае нарушается приоритет бытия над небытием. Этот приоритет настолько «мощен», что «всеобщее исчезновение бытия не могло бы породить господства царства небытия, но, напротив, привело бы к его полному исчезновению: небытие может существовать лишь на поверхности бытия» (1: 52). Сартр настаивает также на онтологическом приоритете В-себе над Для-себя, как бытия над небытием-ничто. Но поскольку В-себе не может порождать никакого небытия, постольку оно не может быть — при всем его приоритете! — источником Для-себя, которое онтологически также

не может порождать В-себе, зато гносеологически оно тотально его конституирует, т. е. придает ему только то значение и тот смысл, который его «душе угоден». Если онтологически В-себе и Для-себя не могут порождать друг друга, а по своим характеристикам являются антиподами, то при всем «механизме феномена» феноменологическое их описание у Сартра снова оборачивается их своеобразным дуализмом. Так в «силах противоречий» бьется мысль философа, избежать которых ему так же сложно, как проплыть между Сциллой и Харибдой.

Если небытие не может родиться в лоне В-себе, то остается один его источник — Для-себя, которое само есть небытие, ничто, «дыра в бытие» и обладает «магической способностью» вводить небытие в мир через отрицание (самого себя, окружающего, других людей и т. д.), которое играет в онтологии Сартра фундаментальную роль. Чтобы плотное аморфное В-себе приобрело инструментальную для человека организованность, необходимо через отрицание одного и утверждение другого «разделять и распределять большие массы бытия» на различные комплексы и отдельные вещи. Когда нечто интересует человека, то «луч сознания» высвечивает его из остальной массы бытия, которая подвергается «неантизации», т. е. погружается в небытие. Скажем, Пьер в кафе, с которым назначена встреча, «выхватывается сознанием» из общего фона, все остальное кафе погружается в небытие, которое сугубо относительно и антропологически осмысленно: «Очевидно, что небытие всегда появляется в границах человеческого ожидания» (1: 41) и сопровождается разными экзистенциальными состояниями: страхом, отвращением, разочарованием, тоской, но и надеждой, радостью, уверенностью и т. д. Вот почему Сартр говорит, что небытие «расцветивает мир, отливая цветами радуги на вещах» (1: 60). Но более верно сравнить его с черной краской на холсте художника, без которой все предметы на нем слились бы в одну аморфную массу. Продуцирование небытия сознанием не есть его реальное порождение, но важнейший элемент конституирования человеческого мира через отрицание, это способ видения мира, мироощущение. Бытие дано, его нельзя уничтожить, можно лишь изменить к нему отношение, т. е. уметь поставить себя вне бытия — не вне бытия вообще (это невозможно, ибо сознание есть всегда сознание какой-либо вещи), а вне какого-то конкретного бытия. Итак, во-первых, отрицание носит феноменологический и антропоморфический характер. Во-вторых, отрицание не есть атрибут развития, как у Гегеля, а «принцип организации» человеческого бытия. В-третьих, отрицание осуществляет связь между В-себе и Для-себя. Человек сначала «покоится в ложе бытия», а затем выделяется из него, осознавая его как нечто чуждое себе, как «все то, чем оно не является». Отсюда «первоначальное отношение к миру есть радикальное отрицание» (1: 230). Но и любое другое отношение к миру также связано с отрицанием. Поскольку мир воспринимается сознанием как абсурдный, лишенный смысла и цели, а посему непредсказуемый, опасный и враждебный, постольку фундаментальное отношение к нему — отчуждение, которое распространяется и на мир других людей, где конфликт и ненависть куда более распространены, чем любовь и гармония. Исследуя феномен любви, Сартр больше говорит о садизме и мазохизме, нежели о радостях любви. «Жаровен не надо. Ад — это другие», — говорится в пьесе «За закрытой дверью». И все-таки Для-себя с его неустойчивостью и непостоянством как бы «завидует» стабильности и полноте бытия В-себе и хотело бы их обрести, став единством В-себе-для-себя, со всей полнотой их характеристик. Если бы

это было возможно, говорит Сартр, то человек стал бы Богом, но, увы, этот «Абсолют» недостижим, да и Бога-то нет. «Основной проект человека» — стать чем-то значительным, постоянным, достичь «полноты бытия», а в действительности человек не является «ничем особенным», ибо «терпит фиаско» в своей жизни: «Человеческая реальность есть страдание в своем бытии. Она — по природе несчастное сознание, без возможности преодолеть несчастное состояние» (2: 134). Один из американских сартроведов назвал свою книгу, посвященную «Бытию и Ничто», «Трагический финал» (1960), что вполне отражает основное «умонастроение» этой книги.

Абсолютная свобода. Отрицание в экзистенциальной онтологии выполняет еще одну, едва ли не важнейшую функцию: обеспечивает человеку свободу во враждебном мире. «Отрицание привело нас к свободе» (1: 115) — безапелляционно заявляет Сартр и развивает в «Бытии и Ничто» свою знаменитую концепцию «абсолютной свободы». Он не вполне адекватно считает, что подобное понимание свободы было уже в древности у стоиков (абсолютная духовная свобода), а затем в Новое время у Декарта (абсолютная свобода мысли). Как «никто не может умереть за меня» (Хайдеггер), так «никто не может помыслить за меня» (Декарт). В конце концов, надо сказать да или нет и «одному решить об истине всего Универсума», интерпретирует Декарта Сартр в статье «Картезианская свобода», предваряющей издание текстов из сочинений Декарта в 1946 г. В ней философ дает такую формулу свободы: «Быть свободным не означает добиться того, чего хотят, но хотеть того, что можно», ибо если нельзя реализовать то или иное действие, то можно воздержаться от желания его осуществить. Способность отрицания тех или иных проектов неограниченно расширяет сферу наших возможностей, о чем и свидетельствует «абсолютная свобода». В «Бытии и Ничто» Сартр отличает свое «философское» понимание свободы от «обыкновенного» («добиться того, чего хотят») и дает ее дефиницию: свобода означает «автономность выбора, т. е. независимость его от каузальных связей мира». Речь идет о духовной, внутренней свободе, свободе сознания, «поэтому успех ничего не значит для свободы».

Свобода — это способ бытия сознания, его коренная сущность, отсюда сознание должно быть сознанием свободы. Поскольку сознанием одарен каждый человек от природы, постольку свобода есть универсальное онтологическое свойство человека. Вот почему Сартр настаивает на том, что «человек не мог бы быть то свободным, то рабом: он всегда и полностью свободен или он не существует» (1: 516). Отрицая «степени свободы» и ступени ее реализации, он утверждает ее абсолютную и безусловную данность как сущность духа и сознания. Свободное сознание не знает иной мотивации, кроме самого себя: «Иначе надо было бы предположить, что действующее сознание себя не сознает» (1: 22). Отсюда Сартр составляет резкую оппозицию Фрейду, у которого сознание детерминируется бессознательным.

Претендуя на «философию конкретного», философ помещает свободу в ситуацию. Речь идет о соотношении конкретного автономного выбора и «фактичности», «данного». Прежде всего Сартр спешит объявить, что никакая ситуация не может детерминировать свободу, она не является ни «причиной», ни «условием», ни «основанием» свободы, но лишь конкретным фоном для человеческих проектов: одни проблемы у раба, другие — у господина, третьи — у буржуа, четвертые — у рабочего и т. д.: «Коэффициент враждебности вещей не может быть аргументом против нашей свободы, ибо именно благодаря нам, т. е. через предварительное полагание цели, он и возникает»

(1: 562). Приведем знаменитый пример Сартра со скалой, которая в зависимости от нашего проекта («передвинуть» ее или обозреть с нее прекрасный пейзаж) будет выступать либо в качестве непреодолимого препятствия, либо превосходного средства реализации нашего выбора. В любой ситуации — через отрицание неугодных или невозможных выборов — мы можем отстоять суверенность нашего сознания, т. е. «абсолютную свободу». Исходя из этого Сартр делает следующие выводы: 1) «нет ситуации, в которой данное своей тяжестью могло бы задушить свободу»; 2) нет ситуации, в которой Для-себя было бы более свободно, чем в других ситуациях» (1: 634). Формула человека в соответствии с принципом субъективности: «Человек есть то, что он сам из себя делает». Человек — это *causa sui*. Из «абсолютной свободы» логически следует «абсолютная ответственность» за себя и за все, что совершается в мире. «Человек несет тяжесть всего мира на своих плечах», говорит Сартр. У него есть на первый взгляд абсурдная мысль: «Никогда мы не были более свободными, чем во время немецкой оккупации Франции», но если мы в ней заменим только одно слово, она приобретает свой глубокий смысл: «Никогда мы не были более ответственными, чем во время немецкой оккупации Франции», ибо тогда каждый француз должен был решить: сотрудничать с немцами или примкнуть к движению Сопротивления. Во многом сама идея «абсолютной свободы» возникла у него в период нацистской угрозы, которой надо было сказать «нет». Отсюда акцент на отрицательной свободе, независимости от любой враждебной ситуации, любой тяжелой необходимости. Вполне логично Сартр не принимает известную дефиницию «Свобода есть познанная необходимость». Скорее для него «свобода есть преодоленная необходимость». Хотя у него нет этой формулы, но она вполне отражает его трактовку соотношения свободы и необходимости. В человеческом бытии, считает Сартр, не является существенным принцип каузальности, ибо в нем «детерминизм возникает в основе проекта — Будущее есть детерминирующее бытие...» (1: 170, 172). Из всех временных измерений человек более влечется к будущему, нежели «оседает» в прошлом или настоящем. Этот психологический феномен отмечал еще Паскаль, говоря, что «мы не живем, а только собираемся жить». Но у Сартра этот «психологический курьез» есть необходимый элемент экзистенциалистского видения человека как «субъекта неограниченных возможностей», а не как «объекта убогой действительности». Существование и в этом смысле «предшествует сущности», поэтому в человеческой реальности вместо закона причинности действует принцип «превращенной каузальности»: доминирующей причиной оказывается не то, что есть, а «то, чего еще нет», что выступает в качестве возможности в будущем.

При всем многообразии проблем в «Бытии и Ничто» (здесь и проблемы диалектики В-себе и Для-себя, и скрупулезный анализ Временности, и проблемы отчуждения, межличностных отношений с Другими и др.) в этом трактате Сартр выступает прежде всего как «певец свободы», озабоченный отстоять свободу человека «во что бы то ни стало», в любой ситуации. И все же один вопрос «мучил» его и на последней странице он его поставил: «Может ли свобода, которая является самоцелью, избежать любой ситуации или же, напротив, она зависит от нее?» (2: 722). Он положительно ответит на него в «Критике диалектического разума» и продемонстрирует эволюцию своих взглядов под влиянием К. Маркса. Еще одну «слабину» своей концепции «абсолютной свободы» чувствовал сам Сартр: «крен» в сторону отрицательной «свободы от» и неразработанность положительной «свободы для». Он исправит и этот

«дефект» своей концепции в послевоенные годы. Однако при всех своих недостатках и «уязвимости» для критики концепция «абсолютной свободы» поставила ряд реальных проблем духовной свободы человека: 1) отрицание и преодоление «враждебной фактичности», 2) вечный поиск и устремленность в будущее, 3) творческие искания в момент выбора, 4) моральная честность при выборе, 5) глубокая личная ответственность за свой выбор.

Послевоенная эволюция. С «Капиталом» Маркса и «Немецкой идеологией» Сартр познакомился еще в период учебы в Сорбонне, но это чтение совершенно не изменило его. Сознательное усвоение марксизма началось после войны и, по его субъективному убеждению, за 10 лет он был «приведен от экзистенциализма к марксизму», все надо было «передумать в свете марксизма», поэтому он написал «Критику диалектического разума» (1960).

Далее эта однозначная оценка уточняется, конкретизируется и оказывается весьма противоречивой. Сартр не может быть «просто марксистом», ибо он согласен с «самим Марксом» и резко противостоит «современному марксизму», обвиняя его и в «предательстве революции» и в «стагнации теоретической мысли», чего не было у Маркса. Кроме того, он принимает исторический материализм Маркса и отвергает диалектический материализм Энгельса, считая его «диалектику природы» «незаконной экстраполяцией» социальной диалектики Маркса, ибо еще в «Бытии и Ничто» Сартр обосновывал невозможность диалектики в Бытии-в-себе: диалектика может быть присуща только человеческой реальности. «Проблемы метода» (1957) предваряют «Критику диалектического разума», а затем входят в нее целиком, и посвящены критике марксизма и попытке «дополнить» марксизм рядом «посредствующих звеньев». Сартр высоко ценит «открытия Маркса» и его конкретные социально-исторические исследования, особенно «18 брюмера Луи Бонапарта»: «Марксизм — это не только грандиозная попытка созидания истории... это и попытка овладеть историей практически и теоретически...» «Он остается философией нашего времени: его невозможно преодолеть, потому что еще не преодолены породившие его обстоятельства» (6: 110, 36).

Что же касается экзистенциализма, то теперь он называет его «паразитической системой», «идеологией», противостоящей знанию (Кьеркегор), а сейчас пытающейся интегрироваться в него (Ясперс). Но свой экзистенциализм он не считает таковым, ибо он «развился на границе марксизма, а не в противоборстве с ним» (6: 9, 20). Если «всякий иной» экзистенциализм «претерпевает закат», то «свой, родной, сартровский» имеет радужные перспективы в «синтезе с марксизмом».

Сартр видит в «ключевом понятии» *praxis* у Маркса фундамент для своей нынешней трактовки человека и истории, ибо «люди делают свою историю сами, но на базе предшествующих обстоятельств» — это открытие более не может быть поставлено под вопрос. Оно импонирует философу, испытавшему опыт войны и постигшему не только «силу разума», но и «силу вещей», желающему понять конкретного человека как активного деятеля, творца истории. Сартр изменил свою «формулу человека»: он сейчас не «чистая *causa sui*», но есть то, «что он сумеет сделать из того, что сделали из него» (6: 112). Согласен он с Марксом и в том, что «труд определяет человека», опосредует его отношения с миром, природой и другими людьми, являясь «реальной основой организации социальных отношений». И это открытие тоже больше не может быть поставлено под вопрос (2: 1, 225). Трудовая деятельность осуществляется через «синтезы обработанной материи» (техника, инструменты,

орудия труда как «овеществленный труд предшествующих поколений»). «Инертная целостность материи» как «социальная память всех» обеспечивает «преодоление каждой исторической ситуации во всеобщем процессе истории» (2: 1, 200). «Сила инерции материи» может преподносить активным творцам истории «свои сюрпризы» в виде результатов, которые не ожидались, что Сартр выражает понятием «контр-финальности» (контр-конечной цели), т. е. цели, реализуемой «без автора». Этим он хочет подчеркнуть активный ход исторического процесса и заявляет об этом в своем духе: «исторический закон кончает тем, что избегает всех» (2: 1, 133).

Выступая против «робинзонады» в истории, он большое внимание уделяет «теории практических ансамблей», выделяя активные объединения — группы, пассивные «коллективы и серии» (как «молекулы воска скреплены печатью») и классы, которые могут быть и активными и пассивными. Чем более цели и задачи объединения «прозрачны», понятны конкретным деятелям, тем они активнее, тогда как в «бюрократизированных объединениях» активность деятелей резко падает (таковы современные Коммунистические партии, по оценке Сартра). Класс, не осознавший себя «как класс», испытывает «инертную практику» (*pratico-inerte* в отличие от *praxis*), которая есть его необходимость и судьба, отчуждение и бесчеловечность.

Соглашаясь с марксистскими положениями о роли базиса в обществе, конфликте производительных сил и производственных отношений, классовый бой как «мотор истории», «опредмечивании и распредмечивании» практики и т. д., Сартр как экзистенциалист уделяет особое внимание «конкретному человеку» с его переживаниями, сознанием и свободой. Он признает теперь и социальные детерминации личности, и «предсозданное бытие человека», т. е. его «априорную сущность» как представителя того или иного класса (2: 1, 289, 294), но по-прежнему человек им определяется через «проект» (с учетом инструментальных возможностей, материальных условий), а главное — через «преодоление ситуаций» (в труде, действиях, поступках, борьбе за свободу). Он осознал ущербность «отрицательной свободы» и стал говорить о положительной свободе как «логике творческого действия» (2: 1, 156). Естественно, что свободной он считает *praxis*, а не *pratico-inerte*. И теперь он называет «экзистенцией не устойчивую, покоящуюся в себе субстанцию, а постоянную потерю равновесия», «преодоление самих себя всеми силами» (6: 186).

Однако «современный ленивый марксизм», по мнению Сартра, застывший в абстрактных схемах «макроанализа» социальных движений, классов, коллективов и других «крупных форм», не хочет видеть за ними «конкретных реальных людей», превращая их в «символы своих мифов» или делая предметом «абсурдной павловской психологии». Он ссылается на Г. Лукача, который не смог понять ни философию, ни личность Хайдеггера, пытаясь «втиснуть его в заранее отлитые формы», не удосужившись ни прочитать, ни вникнуть в их смысл. Между прочим, сам же Лукач, иронизирует Сартр, называл эту марксистскую «псевдофилософию волюнтаристским идеализмом» (6: 66, 103, 46, 33). Марксисты считают свои «абстрактные схемы», полагает Сартр, уже готовым знанием истории, тогда как его еще предстоит создать. Марксистский макроанализ он хочет дополнить экзистенциальным «микроанализом» семьи, малых групп, конкретных людей, словом, «экзистенциальных измерений бытия». Для этого он предлагает «систему посредствующих звеньев»: 1) социально-исторический метод Анри Лефевра с фазой феноменологического описа-

ния; 2) конкретный социологический анализ; 3) экзистенциальный психоанализ детского возраста (в отличие от сексуальных абсолютизаций Фрейда), который Сартр продемонстрировал в повести «Слова»; 4) прогрессивно-регрессивный метод «понимания» практики реальных деятелей с восходящим движением от настоящего к будущему, а затем нисходящим движением от будущего к настоящему и прошлому, выявляя как конечные цели и результаты действия, так и все его первоначальные условия. Успех «понимания» практики другого зависит и от «степени соучастия» в ней, и от усмотрения «внутренних пружин» человеческих мыслей, чувств и действий. Он отличает «понимание» как от интеллектуализма Абсолютного знания, так и от иррационализма в духе Кьеркегора.

При всей сложности, неоднозначности и противоречивости послевоенного мировоззрения Сартра, можно констатировать определенную эволюцию его экзистенциализма под влиянием Маркса. От философии *cogito* в «Бытии и Ничто» он переходит к философии практики в «Критике диалектического разума», от человека *causa sui* — к социально детерминированной личности, от «абсолютной отрицательной свободы» к положительной свободе творческого действия, от чисто феноменологического метода — к разнообразию приемов исследования человеческой реальности, от дуализма В-себе и Для-себя — к их синтезу в *praxis*, от абсурдистской трактовки окружающего мира — к обретению его смысла через историческое действие, от резкого отчуждения между людьми — к утверждению их солидарности в борьбе за социальную справедливость, демократию и свободу. И все же Сартр остался своеобразным экзистенциалистом с его культом суверенной личности, воинствующим гуманизмом, акцентом на «преодолении ситуации» через «проект», отрицании раз и навсегда данной сущности человека. Так что в этом смысле он не отказался от формулы: «Существование предшествует сущности».

Литература

1. Sartre J. P. L'Être et le Néant. P., 1948.
2. Sartre J. P. Critique de la raison dialectique. T. 1. P., 1960.
3. Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. М., 2000.
4. Сартр Ж.-П. Стена («Тошнота», «Мухи», «Слова» и др.). М., 1992.
5. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.
6. Сартр Ж.-П. Проблемы метода («Марксизм и экзистенциализм» и др.). М., 1994.
7. Кузнецов В.Н. Сартр и экзистенциализм. М., 1969.
8. Стрельцова Г.Я. Критика экзистенциалистской концепции диалектики (Анализ философских взглядов Ж.-П. Сартра). М., 1974.
9. Филиппов Л.И. Философская антропология Сартра. М., 1977.
10. Киссель М.А. Философская эволюция Сартра. Л., 1976.

Бертран Рассел родился в 1872 г. в семье старинного аристократического рода Великобритании. Внук премьер-министра Великобритании Джона Рассела, крестник Милля, с отличием закончил Кембридж, имел титул лорда и прожил почти сто лет — он умер в 1970 г., — приняв участие в наиболее острых философских битвах XX в.: по проблемам математики и логики, по вопросам методологии научного знания и языка науки, по проблемам атеизма и современного свободомыслия, по поводу ангажированности интеллектуалов в политической жизни (последний раз он оказался в тюрьме в возрасте 89 лет за участие в митинге за ядерное разоружение), наконец, по современной интерпретации истории философии. В 1949 г. он получил орден «За заслуги» Соединенного королевства, а в 1950 г. — Нобелевскую премию по литературе. Он выступил как яркий популяризатор философии и светского философского мышления, чьи идеи актуальны и по настоящий день. Его имя связывается прежде всего с идеями логического позитивизма, который возникает после Первой мировой войны и обозначает ориентацию на логические методы обоснования науки. Первоначально этим термином обозначается деятельность Венского кружка (М. Шлик, О. Нейрат, Р. Карнап и др.), затем к этому направлению были отнесены и А. Д. Айер, и сам Рассел как основоположник его разновидности — логического атомизма.

Для британской философской мысли было характерно критическое отношение к традиционной философии, которое основывалось на анализе обычного языка и проблематизации самого процесса познания. Б. Рассел и А. Уайтхед в фундаментальной работе по математической логике «Principia Mathematica» (1910–1913) систематизировали формальные логические методы. Логицизм, предложенный Расселом и Уайтхедом в этой работе, не только определил дальнейшее развитие математической логики, но и ответил на оставшиеся без ответа вопросы, поднятые кризисом в математике XIX в., связанным с экспериментальным характером Евклидовой геометрии и арифметики числа. Самые острые проблемы были сняты созданием Г. Кантором (1845–1918) теории множеств и введением в 1889 г. принципов аксиоматизации арифметики Дж. Пеано. Однако оставались проблемы, в том числе и связанные с парадоксами в математике. Логицизм предположил жесткую аксиоматическую зависимость арифметики от формальной логики, прежде всего от пропозиционального исчисления, кроме того, в этой работе Рассел предложил теорию типов — специфичную иерархию логических понятий, — устранявшую целый ряд парадоксов, в том числе и так называемый парадокс Рассела. Его юмористичная формулировка звучит как парадокс «Брадобрей» и отчасти напоминает известный еще в Античности парадокс лжеца (критянин Эпименид говорит, что все критяне — лжецы): брадобрей бреет всех тех

и только тех в горном (т. е. изолированном) поселке, кто не бреет себя сам, — соответственно, он должен и не должен брить самого себя. Множество, если следовать сформулированному определению, должно и не должно включать себя как элемент этого множества — логические антиномии возникают из-за небрежности словоупотребления — их разрешением должно быть соблюдение принципов теории типов. При утверждении обо всех случаях определенного вида следует ограничить возможные значения аргумента (по типам: аргументы индивидуального порядка, аргументы, обозначающие свойства индивидуумов, аргументы, обозначающие свойства свойств индивидуумов и так далее). Тогда вывод о новом случае — принадлежит он или не принадлежит обозначенному множеству — не будет противоречивым.

Эти конкретные решения, предложенные Расселом, неоднократно подвергались критике: так, например, Гедель сформулировал идею о существенной неполноте аксиоматических систем арифметики и теории множеств — это означает, что в этих системах нет средств для того, чтобы доказать те утверждения, которые эта система формулирует. Формализм Д. Гильберта, исходивший из того, что целый ряд понятий в арифметике необходим для изложения самих логических законов, опроверг возможность аксиоматизации арифметики на основе единственной логики и ввел критерии аксиоматических формальных систем вывода — непротиворечивость, полнота и независимость. Сам Рассел задавался вопросами, связанными с аксиомами существования, например, аксиомой о бесконечности предметной области логики. Не случайно, что мы можем встретить противоречивые интерпретации окончательных суждений Рассела о существовании математических объектов и т. д.

Рассел считал, что философия, вооружившись средствами математической логики, может анализировать возможности логического конструирования мира из чувственных данных. Для этого принципиальное значение имеет логическая форма языка. Предложенная Расселом в «*Principia Mathematica*» теория дескрипций различала непосредственное обозначение предмета или лица (имена собственные) и описание, характеризующее предмет по его свойствам, т. е. в отрыве от предмета (дескрипции, которые являются в этом смысле неполными символами). Так, предложения, содержащие одни дескрипции, не предполагают существования предмета.

Значение, таким образом, приобретается в соединении обозначений. Идея особого места пропозиции стала основой более широкой философской концепции Рассела — логического атомизма. И именно эта идея подтолкнула Л. Витгенштейна к созданию «Логико-философского трактата». В ее основе лежит представление о том, что язык и действительность взаимно однозначно соответствуют друг другу, важно только правильно употреблять соответствующие обозначающие выражения. Именно предложение корреспондирует с миром. Атомарное предложение изоморфно атомарному факту. Это означает, что оно указывает, имеет ли определенный предмет определенное свойство. Молекулярное предложение содержит в качестве частей атомарные предложения, и его истинность складывается из истинности составляющих его частей. Истинность понимается как значение — вслед за Г. Фреге и согласно еще лейбницевскому принципу субституции, — тождественными считаются вещи, которые могут взаимно заменять (субституировать) друг друга, причем истина останется неизменной (классический пример: одно значение восхода Венеры по-разному выражено и имеет разные смыслы в выражениях «восходит Утренняя звезда» и «восходит вечерняя звезда»).

Пропозициональная функция задает структуру частей предложения: какое-либо высказывание, содержащее в себе несколько неопределенных составляющих, становится предложением, как только неопределенные составляющие определяются. В статье «Об обозначении» (1905) Рассел рассматривает три случая обозначения: выражение может быть обозначением, ничего не обозначая, например, «нынешний король Франции»; выражение может обозначать определенный объект, например, «нынешняя королева Великобритании»; выражение может обозначать нечто неопределенное, например, «мужчина». Анализ предложения призван сделать предложения логически прозрачными — свести, если это возможно, к тому, с чем мы непосредственно знакомы. Аналитическая работа, которая станет основополагающим методом аналитической философии, таким образом, — это работа по логическому прояснению предложений.

Для этого принципиальным становится различие Расселом знания-знакомства и знания по описанию, о котором он пишет в работе «Проблемы философии» (1912). Под «знанием-знакомством» Рассел понимает непосредственное знание, т. е. чувственные данные, а также универсалии, или общие идеи о качествах и отношениях. Рассел отличает «знание-знакомство» от ощущений и самого акта чувственного восприятия. По мысли исследователей, это важное замечание, поскольку предлагает понимать под сознанием именно эту способность быть знакомым с тем, что не зависит от него. Именно поэтому его позицию относили к реализму, на что Рассел в статье «Логический атомизм» заметил, что фундаментальной в концепции является логика. Согласно этой аргументации, объекты науки конструируются из чувственных данных (позже Рассел введет специальный термин «сенсibiliи», чтобы отделить чувственные данные, а также объект сознания от данного чье-либо сознания): «высшая максима научного философствования такова: где возможно, на место выводимых сущностей должны подставляться логические конструкции». Знание «по описанию» — знание выводное, т. е. оно основывается на первом. Как писал еще Юм, чтобы проверить значение идеи, надо спросить, от какого впечатления она происходит, правда, он не включал универсалии в свое понимание впечатлений. Именно знание «по описанию» представляет нам физические предметы, сознание, других людей — все это является совокупностью чувственных данных. Знание дается с помощью слов и выражений, поэтому вопрос об объективном существовании может быть решен только в рамках «знания-знакомства».

Ссылаясь на гипотезу здравого смысла, одну из важных для нашего познания инстинктивных верований, Рассел утверждает, что проще и лучше объясняет нашу жизнь убеждение в том, что вещи существуют объективно. Д. Э. Мур называл это исходным уровнем познавательной деятельности, осведомленностью. Но, как пишет Рассел в работе «Мистицизм и логика» (1917), это не означает субъективности знания как такового, отличая каузальную зависимость от органов чувств, нервов и мозга. Во многом под влиянием Витгенштейна и пытаясь противостоять английскому неогегельянскому монизму, Рассел излагает плюралистический взгляд в «Философии логического атомизма» (1918). Подхватывая махистские рассуждения о функциональном различии психического и физического, Рассел в «Анализе духа» (1921) отмечает, что «...и дух, и материальный предмет как логические конструкции... образованны из материалов, которые существенно не различаются, а иногда действительно тождественны».

Везде Рассел подчеркивал, что объект физической науки отличается от чувственных данных, хотя верифицируется на их основании. Специально этому посвящена работа «Анализ материи» (1927), где Рассел, скептически оценивая достижения какой-то одной методологической позиции, предлагает истолковывать физику «способом, тяготеющим к идеализму», а восприятие — «способом, тяготеющим к материализму». Эта скептическая позиция окончательно была сформулирована Расселом в своеобразном итоге — «Моя философская биография» (1959): «Что я утверждаю, так это то, что мы можем видеть или наблюдать то, что происходит в наших головах, и что мы вообще не можем видеть или наблюдать что-либо еще...». При этом он выдвинул несколько постулатов научного вывода, внеопытных и внелогичных, построенных на основании здравого смысла, которые «предназначаются для создания предварительной вероятности, необходимой для оправдания индуктивных обобщений». Как это было заявлено еще в ранней работе «Проблемы философии», «ценность философии в действительности во многом необходимо искать в самой ее недостоверности» (1: 272).

Следует отдельно сказать о расселовских атеистических работах: поздний вариант «Мистицизм и логика», «Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию?», «Религия и наука», «Почему я не христианин». Он был в гуще борьбы за свободомыслие. В 1940 г. в Нью-Йорке он даже был арестован и лишен права преподавать в городском колледже за свои атеистические взгляды. В Лондоне это были живые дискуссии — с епископом Гором (1929), с историком-иезуитом Ф. Коплстоном (1948). Для Б. Рассела за религией стоит догматический способ мышления. Свою позицию он определяет как агностическую — делая акцент прежде всего на естественно-научном подходе к мировоззренческим проблемам. В этот ряд можно поставить и те главы «Истории западной философии» (1948), которые посвящены католической философии.

По истории философии Расселом написано множество работ, как специальных (о философских концепциях Лейбница, Джеймса, Гегеля, Дьюи, Сантаяны, Милля, Витгенштейна и других), так и общих обзоров («История западной философии» и «Мудрость Запада. Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами»), которые сделали философию популярной во всем мире. Активная жизненная позиция Рассела распространялась прежде всего на те практические следствия философских концепций, которые проявляются в политике (не случайно, среди его ранних работ «Немецкая социал-демократия» (1896), переведенная затем на русский язык) и умонастроении обычных людей.

Литература

1. Рассел Б. Проблемы философии // Джеймс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии. М., 2000.
2. Рассел Б. История западной философии. Т. 1 — 2. М., 1993.
3. Рассел Б. Искусство мыслить. М., 1999.
4. Рассел Б. Мудрость Запада. Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами. М., 1998.

Жизнь Витгенштейна, как и в случае с Кьеркегором, не представляется чем-то вторичным по отношению к его философскому творчеству. Витгенштейн искал себя в жизни точно так же, как искал себя в философии, а значит, его биография и философские труды дополняют друг друга. Родился Витгенштейн в 1889 г. в Вене в семье сталелитейного магната Карла Витгенштейна. Учился в школе в Линце, затем в высшей технической школе в Манчестере, в Англии. Вначале Витгенштейн проработал какое-то время у Фреге. Затем, по совету Фреге, в 1911 г. он едет в Кембридж к Расселу, чье учение его серьезно интересовало и с которым ему удалось (по крайней мере на некоторое время) наладить самые дружеские отношения. 1913 г. — год смерти отца Витгенштейна, когда оказалось, что молодой философ унаследовал большое состояние. Значительную часть наследства Витгенштейн пожертвовал деятелям австрийской культуры (в числе которых были Райнер Мария Рильке и Георг Траэль), а от оставшейся части наследства отказался в пользу своих сестер и братьев.

Европа в те годы стояла на пороге катастрофы — Первой мировой войны. Как и двое его братьев, Витгенштейн считал своим долгом защищать родину и в 1914 г. вступил в австрийскую армию добровольцем. Свое самое знаменитое произведение — «Логико-философский трактат» — Витгенштейн пишет во время войны и завершает в 1918 г. В 1919 г., после освобождения из итальянского плена, Витгенштейн возвращается в Австрию, где сразу же приступает к переговорам с издателями. Однако издатели не торопились с публикацией столь неординарного произведения. Первые два издания вышли в 1921 и 1922 гг.: сначала на немецком в Германии, затем на английском и с предисловием Рассела в Лондоне. Сам Витгенштейн в это время был уже далеко от городов и интеллектуальной суеты — он отправился в глухую деревушку в Австрийских Альпах, где устроился учителем начальных классов. Учителем Витгенштейн проработал около 5 лет, до 1926 г. Затем Витгенштейна посетило желание стать монахом, затем какое-то время он проработал садовником, и, наконец, принимал непосредственное участие в строительстве дома для своей сестры Маргарет в Вене, на Кудмангассе.

В 1927 г. Витгенштейн более или менее регулярно посещал собрания Венского кружка, для представителей которого он уже успел стать культовой фигурой. Однако «профессиональное» возвращение к философии происходит только в 1929 г., когда Витгенштейн возвращается в Кембридж, где в том же году защищает диссертацию. Последние 20 лет своей жизни Витгенштейн провел в Кембридже, читая лекции по философии. В этот период своего творчества Витгенштейн много писал и практически ничего не публиковал. В 1935 г. он побывал с визитом в Советском Союзе. Цель посещения была так же неординарна, как и весь стиль жизни философа, — он хотел жить и работать в стране пролетариата. Известно, что Витгенштейн овладел русским настолько хорошо, что мог читать в подлиннике Достоевского. В Советском Союзе его приняли хоро-

шо, предлагали занять кафедру философии в Казанском университете, но вот желание возделывать поля или стоять у станка удовлетворить никак не желали. Вернувшись из Страны Советов, Витгенштейн ни с кем и никогда не обсуждал свою поездку. Чтобы позиция Витгенштейна стала хоть сколько-нибудь понятной, добавим, что своим лучшим ученикам в Кембридже Витгенштейн советовал найти работу в каком-нибудь большом магазине или фирме, где можно встретить обыкновенных людей и получить тот необходимый опыт, который остается недоступным до тех пор, пока человек погружен в «бескислородную» среду университета. Во время Второй мировой войны Витгенштейн работал санитаром в одном из госпиталей Лондона, поскольку считал недостойным преподавать философию в то время, когда немцы бомбили столицу Англии. Умер Витгенштейн от рака в ночь на 29 апреля 1951 г., сказав жене врача, дежурившей у его постели: «Передай им, что у меня была прекрасная жизнь».

При жизни Витгенштейна были опубликованы только две его работы: книга «Логико-философский трактат» (1921) и статья в «Трудах аристотелевского общества» — «Несколько рассуждений о логической форме». Следует упомянуть еще одно «нефилософское» произведение — «Словарь для народных школ», который был издан в 1928 г. в рамках школьной реформы, в которой Витгенштейн наряду с представителями Венского кружка принимал самое деятельное участие. Все остальные труды Витгенштейна были опубликованы уже после его смерти. Самое важное из них, подводящее итог «поздней» философии Витгенштейна, — «Философские исследования» — было издано в 1953 г., спустя два года после смерти философа.

Витгенштейн не только получил блестящее образование, но и был очень начитанным человеком. Из его книг, дневников, а также из воспоминаний его друзей и коллег, мы знаем, что его интересовали труды Августина, Шопенгауэра, Кьеркегора, Шпенглера, а также Достоевского и Толстого. Определенное влияние на философию Витгенштейна оказал также и Кант. Об этом свидетельствует увлечение Шопенгауэром и Фреге, которые во многих своих рассуждениях опираются на философию Канта. Известно также, что, будучи в итальянском плену, австрийский философ читал и обсуждал Канта с Людвигом Ханзелем. По мнению Э. Стениуса, ранний Витгенштейн задает вопрос, аналогичный по форме кантовскому: Кант спрашивал о том, как возможно суждение, а Витгенштейн (в «Трактате») о том, как возможны предложения.

Ранний Витгенштейн — «Логико-философский трактат». «Логико-философский трактат», основное произведение раннего Витгенштейна, ознаменовал целую эпоху в философии XX в. и прежде всего в англоязычной философии. Идеи, получившие свое развитие в «Логико-философском трактате», были сформулированы первоначально в работах, заметках, дневниках и письмах, которые Витгенштейн писал на протяжении 1913–1921 гг. Сам Витгенштейн дал рукописи название «Der Satz», т. е. «предложение» или «пропозиция». Свое латинское название (Tractatus Logico-Philosophicus) книга получила незадолго до публикации — его предложил Дж.Э. Мур, которому книга Витгенштейна напомнила труды Спинозы.

«Логико-философский трактат» Витгенштейна получил известность после английского издания, предисловие к которому написал Рассел. При всем глубоко уважении, которое питал Витгенштейн к Расселу, его предисловием он был крайне недоволен, поскольку в нем рассматривались исключительно логические, а не мировоззренческие аспекты работы. С точки зрения Рассела, в «Трактате» Витгенштейн исследует условия, необходимые для построения

логически совершенного языка и одновременно постулирует необходимость для обычного языка стремиться к этому идеалу. Указанная идея согласуется с содержанием трехтомной *Principia Mathematica* (1910–1913), написанной Расселом совместно с Уайтхедом.

Разъясняя действительную цель написания «Трактата», Витгенштейн писал своему другу Людвигу Фон Фикеру: «Цель книги этическая... Моя работа состоит из двух частей: первая часть представлена здесь, а вторая — все то, чего я не написал. Самое важное — именно эта вторая часть. Моя книга как бы ограничивает сферу этического изнутри. Я убежден, что это единственный строгий способ ограничения». Таким образом, «Логико-философский трактат» с самого начала, исходя из собственной характеристики автора, предстает как книга неоднозначная, которая провоцирует множество интерпретаций и «скрывает» свои основные и главные идеи.

Задача «Логико-философского трактата», как о ней говорит в предисловии сам Витгенштейн, заключается в том, чтобы «провести границу выражению мысли», а смысл книги можно было бы сформулировать так — «то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, о том же, что сказать невозможно, следует молчать». Неудивительно, почему Рассел в предисловии к лондонскому изданию определяет общую проблему «Трактата» как проблему построения логически совершенного языка (точнее, построение правильной символической системы, которая бы дала возможность получить логически совершенный язык).

Итак, Витгенштейн исследует в «Трактате» возможности выражения в языке знаний о реальности, или иначе — условия, которые позволяют всякому естественному языку выполнить его функции по описанию действительности. Однако прежде чем перейти к рассмотрению основных положений «Трактата» необходимо отметить несколько важных идей, которые последовательно обособываются и раскрываются в книге. Первая заключается в том, что онтологически первичным является вопрос не о бытии, существовании или не существовании, а о выражении (и его формах — изображении, показывании, означивании и наделении смыслом). Данная идея является принципиальной, поскольку критерий выразимости является основным для разграничения области реального и области мистического. В соответствии со второй идеей, мышление неотделимо от языка. Поставив границы языку, следовательно, можно одновременно поставить границы мышлению. Третья касается того отношения, в котором находится мир и язык или онтология и семантика: онтологические (логические) и семантические (лингвистические) понятия зеркально отражаются друг в друге. Наконец, в-четвертых, Витгенштейн обращает особое внимание на роль философии, которая сводится к прояснению языковых выражений и является не учением, а деятельностью. Таким образом, основными предметами, которые обсуждаются в «Трактате», являются мир, язык, логика и мышление. Прояснение их структуры и соотношения, согласно Витгенштейну, позволяет провести границы человеческому познанию. Именно в этом отношении позицию Витгенштейна необходимо признать критической. В процессе прояснения границ выражения мысли или границ познания получает свой статус область мистического как принципиально невыразимого. Вопрос о функциях и задачах философии носит двойственный характер, поскольку философией оказывается не только та философия, которой выносит свой приговор автор «Трактата» — необходимость ограничиться критикой языка, — но и все содержание «Трактата» как собственно философского произведения.

Для онтологии «Трактата» главным понятием является «объект» (Gegenstand). Объекты, а не вещи или предметы составляют субстанцию (онтологическую основу) мира. Вещи, предметы — это то, что может быть воспринято чувствами. Заметим, что Рассел считал «объекты» Витгенштейна «чувственными данными» (sense data), но «Логико-философский трактат» не дает основания для такой точки зрения. Объекты не воспринимаются чувствами и представляют собой некоторые элементарные формы, которые лежат в основании мира. Поскольку объект прост, он не обладает никакими свойствами и не принадлежит действительному миру. Объекты, далее, имеют логический характер, поскольку существуют в логическом пространстве. В этом смысле объекты лишь реализуют требование логико-семантической теории Витгенштейна, составляя предел логического анализа предложения, и предназначены прежде всего для того, чтобы решить главную логическую проблему — как возможен содержательный (значимый) язык.

Следующим звеном онтологической структуры является «событие» или «положение дел» (Sachverhalt). Объекты соединяются в положения дел — т. е. некие элементарные фактические ситуации. То, что Витгенштейн называет «фактом» (Tatsache), складывается из структур событий (положений дел). При этом если в событии объекты определенным образом соотносятся друг с другом, то на уровне факта, когда речь идет о соотношении событий, в действие вступает принцип атомарности: события (положения дел) могут образовывать сложные конфигурации, но в то же время они остаются полностью независимыми.

Сложнее дело обстоит с «миром» (Welt), который Витгенштейн определяет как «действительность во всем ее охвате» (2.063). Дело в том, что предметом познания, как следует из содержания «Трактата», могут быть лишь различные элементы мира, но не мир в своей целостности, который принадлежит уже области мистического (6.44).

Перейдем теперь к вопросу о соотношении онтологии и языковой реальности. Главная семантическая функция объектов — это значение имен. Имена — элементарные знаки, предел лингвистического деления языка. Имена обозначают объекты, т. е. объект есть значение имени. Имена обладают значением, но не обладают смыслом. Совокупность имен образует предложение. В основе нашего знания о мире лежат элементарные предложения — образы элементарной ситуации или события (положения дел). Элементарные предложения могут составлять вместе сложные предложения. Элементарные предложения — функции самих себя, а потому не противоречат друг другу. Сложные предложения обозначают факты. Лучше всего обозначают факты сложные предложения естествознания, которые обладают смыслом, т. е. могут быть истинными или ложными. Область осмысленного — область логически возможного. Ложные предложения выводят нас за пределы реальных фактов, в иной возможный (с точки зрения логики, но не реальности) мир.

Адекватность «отражения» мира в языковом и логическом пространстве гарантирует такое понятие как «логическая форма» (logische Form). Однако, чтобы понять содержание и функциональную нагрузку, которые несет логическая форма, необходимо сказать несколько слов еще об одном понятии — «картине» (Bild), через которое Витгенштейн вводит принцип изобразительности. Картина представляет собой «модель действительности», поскольку между элементами картины и элементами действительности существует изобразительное родство. Родство в данном случае означает не простое сходство, но определенное тождество. Картина способна изображать действительность в силу того, что в определенном отношении ей тождественна, а именно — она

имеет форму этой действительности, т. е. логическую форму. Предложение — это «картина действительности» (4.021). Образцом картины или картиной в чистом виде являются предложения естествознания. То, что картина изображает, составляет ее смысл (2.201; 2.221). Предложения обладают смыслом, поскольку они могут быть истинными или ложными, т. е. истинно или ложно изображать действительность (события и факты). Особым статусом обладают предложения логики. Они ничего не обозначают, лишены смысла, но показывают структуру языка, показывают границы мира. Хотя логические предложения и лишены смысла, нельзя сказать, что они бессмысленны. Логические предложения ничего не могут о себе сказать, но они обладают логической формой, которая позволяет другим предложениям правильно отражать мир.

Описанную концепцию Витгенштейна принято называть «логическим атомизмом». Возникает, следовательно, вопрос об отличии данной концепции от логического атомизма Рассела. Рассел полагает, что возможен непосредственный контакт между физическим и ментальным (понятие «чувственных данных» и «знания-знакомства»). Согласно Витгенштейну, между миром и нашим языковым сознанием устанавливаются отношения особого рода — предложения изображают действительность. Следующее отличие связано со способом обоснования логического атомизма: в случае Рассела, приоритетом обладает эмпирическое обоснование, в случае Витгенштейна, — речь идет о логической необходимости. Наконец, логический атомизм представляет собой лишь часть философского учения Витгенштейна, над которым надстраивается область мистического, находящегося за пределами логики и языка. В философии Рассела не существует места для мистического или его аналогии.

В связи с тем, что основной задачей «Трактата» является установление границ мыслимому, особое значение приобретает оригинальное истолкование понятия «субъекта». Субъект характеризуется в «Трактате» двояко — как метафизический и как волящий субъект. Оба субъекта находятся вне мира и не могут быть описаны. О субъекте как о воле мы не можем сказать ничего, кроме того, что он существует. Этот субъект не имеет никакого отношения к миру (6.374) и обладает только этическими атрибутами, о которых говорить невозможно (6.423). Нас будет интересовать прежде всего метафизический субъект.

Так как субъект не может быть составным (5.5421), то его нельзя трактовать как совокупность мыслей, чувств и ощущений. Понимая субъект как нечто простое, мы можем предположить, что он является одним из объектов, но Я не является частью мира (5.631, 5.632, 5.633, 5.641) и, следовательно, не может быть объектом. Законно говорить о субъекте, согласно Витгенштейну, можно лишь в том случае, если подразумевать под субъектом «границу мира» (5.632).

Чтобы понять особенное отношение Витгенштейна к субъекту, следует иметь в виду два момента. Во-первых, в качестве модели для размышления о мире от первого лица Витгенштейн использует понятие «визуального поля», границей которого является глаз. Во-вторых, Витгенштейн отказывается от традиционного деления на субъект и объект.

По аналогии с «полем зрения», которое не позволяет видеть глаза, мы не можем обнаружить метафизического субъекта в мире (5.633). К определению субъекта как «границы мира» нам нечего прибавить. Иными словами, невозможно определить субъекта как такового, без соотнесения его с миром, нельзя «изолировать» субъекта. Соотнесенный с миром субъект выступает не в качестве части мира, а в качестве точки на его границе (5.641). Субъект как граница находится в тесной связи с пониманием основной задачи философии. Философия должна

установить границы мыслимого, а они могут быть установлены только изнутри, т. е. внутри того, что может быть сказано. Так как сущность языка определяется его логической формой, то границы языка устанавливает именно логика. Язык может описывать только факты, но субъект не является фактом (так как факты принадлежат миру, а субъект не является частью мира), а потому не может быть описан. В отличие от логической формы он также не может быть показан, но тем не менее существует как граница, где мир и «мой мир» совпадают.

По мнению Витгенштейна, солипсизм подразумевает, что «мир есть мой мир». С другой стороны, солипсизм совпадает с реализмом, поскольку субъект «сжимается до непротяженной точки», и, говоря о моем мире, мы всегда говорим о просто мире. Так как субъект не может быть частью мира, он является в отношении мира либо всем, либо ничем. Положение Витгенштейна о том, что солипсизм есть реализм, свидетельствует о том, что оба решения эквивалентны. Действительно, можно говорить, что все есть субъект, так как мир есть мой мир, но также можно говорить, что все есть мир, так как субъект вне мира есть ничто (существующее). Солипсизм есть реализм также и потому, что субъект никак не влияет на факты мира, не сообщает ему никакого личного характера. Субъект занимает столько же места в моем мире, сколько он занимает в мире вообще. Когда мы отказались от мыслящего Я, то одновременно отказались и от дуалистической интерпретации солипсизма, когда существующими полагаются и субъект, и мир. Реализм, для Витгенштейна, представляет собой способ избежать психологизма (психологического субъекта) и говорить исключительно о реальности (событиях и фактах).

Необходимо обратить внимание на то, что Витгенштейн отрицает существование субъекта, но не души, которая является предметом психологии (5.641). Так как мир разделен на факты, то психологическое Я состоит из фактов, составными частями которых являются мысли, боль, желания и т. п.

Целью «Трактата» было установление «границы выражения мысли» через анализ логики языка. Границы выражения мысли, как мы выяснили, являются одновременно границами мира, так что логика языка дает нам полное представление о логике мира. При этом Витгенштейн полагает, что лучше всего логику мира должен отражать «знаковый язык» — в нем будут отсутствовать ошибки, навязываемые повседневным языком, который «переодевает мысли». Таким образом, единственной логике мира в идеале (в принципе осуществимом) соответствует единственный язык, подчиняющийся «логической грамматике» (3.325). Если к этому прибавить понятие субъекта (согласно которому субъект хотя и соотносится с миром, но ничего в нем не меняет), то становится очевидным, что в «Трактате» нет места для эпистемологических вопросов: проблематичным является не познание, а его границы.

Область мистического. Исследование соотношения языка, логики и реальности для Витгенштейна не было самоцелью. Язык — это индикатор границы мира, методологическое средство в познании мира и показывании того, что является общим между действительностью и познанным. Но что же находится за пределами мира? То, о чем нельзя говорить. За пределами языка (мира фактов, науки и логики) находится бессмысленное. Это экзистенциальная область, «мистическое», область самого ценного для человека. Все, что относится к мистическому, невыразимо с помощью осмысленных предложений-картин, отображающих факты, но оно показывает себя (6.522). В качестве мистического, неотображаемого в виде факта, у Витгенштейна, выступают субъект (5.631, 5.632, 5.633), Бог (6.432), этическое и эстетическое (6.421, 6.422), а также метафизика,

включая собственные утверждения автора «Логико-философского трактата» (6.54). Ранние интуиции Витгенштейна, касающиеся мира, воли, метафизического Я, эстетики и этики, которые нашли свое отражение в «Трактате» и «Дневниках», имеют своим источником соответствующие идеи Шопенгауэра. Как и Шопенгауэр, Витгенштейн выводит этику за пределы мира и отделяет ее от разума. В этом пункте он полностью отходит от Канта, но зато следует основным постулатам философии жизни. Такие высказывания «Трактата», как «Мир есть мой мир» (5.641) и «Мир и жизнь суть одно» (5.621), а также некоторые другие, нередко получают истолкование в свете шопенгауэровского учения.

Существуют различные точки зрения на соотношение мистического и бессмысленного у Витгенштейна. Так, Э. Стениус отождествляет данные понятия. Однако при таком решении вопроса Витгенштейн автоматически предстает в виде представителя логического позитивизма, поскольку мистическое как бессмысленное в этом случае следует отбросить, изгнать из сферы познания. В пользу такой позиции обычно приводится параграф 6.53 «Трактата», где речь идет о «единственно строгом» (*einzig streng*) методе в философии. Но необходимо учитывать также и следующее обстоятельство: «бессмысленность» в «Логико-философском трактате» является характеристикой не одного, а двух классов предложений — предложений философии (6.54) и предложений логики (6.124). Способность не говорить о самих себе ничего, но при этом показывать свою суть, есть еще одна общая характеристика логики и философии (6.522, 6.124). Проблема в том, что предложения логики связывают нас с миром, а предложения философии позволяют выйти за его пределы. Первым мы невольно следуем, поскольку живем в мире, вторые мы должны постоянно «преодолевать», иначе они просто не нужны. Взаимосвязь между проговариванием и экзистенциальной сменой мировоззрения, совершаемой в бессловесной области (области молчания), выражается в понимании философии не как учения, а как деятельности.

Поздний Витгенштейн — «Философские исследования». В предисловии к «Философским исследованиям», главному произведению позднего Витгенштейна, опубликованному после его смерти в 1953 г., автор называет свою книгу «философскими заметками» (*philosophische Bemerkungen*) и просто «альбомом» (*Album*), отмечая крайнее разнообразие тем и отсутствие единства в ее коротких параграфах. «Философские исследования» выросли из заметок, которые делал Витгенштейн в течение 16 лет. Вначале он попытался собрать их воедино так, чтобы мысль следовала от одного предмета к другому, не прерываясь, но достичь этого так и не удалось.

По словам самого Витгенштейна, публикацию незавершенного труда можно было бы объяснить, с одной стороны, предвзятым и неверным истолкованием идей, высказанных им в лекциях, рукописях и дискуссиях, с другой — радикальным изменением в его «способе мышления» и желанием исправить «серьезные ошибки», которые имели место в «Логико-философском трактате», а также стремлением «побудить кого-либо к собственным размышлениям».

Насколько неоднозначно и противоречиво само произведение австрийского философа, настолько же разнообразны и часто противоположны его общие оценки среди последователей и комментаторов. Одни считают, что оно знаменует качественно новый период в его философском творчестве, а его совместная публикация с «Логико-философским трактатом» рассматривается как отречение автора от последнего. Другие, напротив, говорят о последовательном развитии идей Витгенштейна, которое продолжалось в течение всей его жизни, что исключает противопоставление двух его главных книг. Позицию автора называют и «карте-

зианской», и «бихевиористической», и «лингвосемантической», тем самым, однако, не исчерпывая богатого содержания «Философских исследований».

Изменение общей философской позиции Витгенштейна связано прежде всего с его обращением к повседневному языку общения. Смена установки, как считается, произошла уже в 1930 г., т. е. гораздо раньше, чем началась работа над «Философскими исследованиями». Об этом свидетельствует относительно недавняя (1980 г.) публикация его кембриджских лекций 1930 — 1932 гг., в которых под грамматикой понимается уже не свод вечных и неизменных грамматических правил (не чистая грамматика «Трактата»), а грамматика нашего повседневного языка.

В «Философских исследованиях» на первый план выступает проблема того, как мы познаем, т. е. эпистемологическая проблема. Исследование по-прежнему ограничивается рамками языка, но место «логики», общей для всех языков, занимает «грамматика естественного языка», а место «логической формы» — «формы жизни». Если, скажем, у Аристотеля, логика и грамматика совпадают, поскольку процесс сравнения и объединения вещей по общим признакам выражен прежде всего в языке, в его грамматических категориях, то у позднего Витгенштейна логика и грамматика обладают различным содержанием, так как под грамматикой подразумевается глубинная грамматика естественного языка, которая занимается «языковыми играми», «формами жизни», а под формальной логикой — одна из языковых игр. Обращение к естественному языку означает одновременно отказ от «монистической» позиции: о мире мы можем говорить только как о совокупности возможных и действительных «языковых игр» и «форм жизни».

Осмысленность нашей жизни целиком зависит от возможности ее вербального выражения. Что же понимает Витгенштейн под языком вообще? Явления, которые мы называем языковыми, а в целом обозначаем словом «язык», не имеют ничего общего, что бы заставляло нас употреблять одно и то же слово для всех. Однако они соотносятся друг с другом различными способами: «Именно благодаря этой взаимосвязи или этим взаимосвязям мы называем их "языком"» (ФИ, § 65). Под «взаимосвязями» языковых явлений Витгенштейн подразумевает «семейное подобие» (ФИ, § 67), которое означает, применительно к понятию языка, что в явлениях, которые мы называем языковыми, различные элементы постоянно повторяются, но ни один из них не является общим для всех. Итак, не существует единственного определения языка, которое бы подходило для всех языков, однако существуют необходимые требования, предъявляемые к функционированию слов в языке. В их числе можно назвать понимание значения как употребления и наличие правил употребления. Таким образом, под языком Витгенштейн понимает именно «работающий» язык, язык, который мы употребляем. В этом языке нашего повседневного общения нет места для понятия «языка», «мысли», «мира» как таковых, поскольку языковая игра, в которой бы эти понятия употреблялись, отсутствует (ФИ, § 96). Представление Витгенштейна о языке непосредственно связано с его представлением о функциях и возможностях философии. Если основной задачей философии является описание языковых игр и форм жизни, то она не может нам сказать больше, чем говорят сами эти игры, и, следовательно, познание сущности языка, мысли и мира выходит за пределы компетенции философии.

Жизнь играет в поздней философии Витгенштейна роль «метафизического предела», и ближе всего мы подходим к жизни, понятию, которое не поддается какой-либо концептуализации, в анализе понятия «формы жизни». Взаимодействие двух изначальных способностей, присущих человеку, — способности

к действию и способности к языковому выражению — порождает дорефлексивное поле первичных человеческих ориентаций, которое Витгенштейн называет «формой жизни». Такое взаимодействие может осуществляться различными способами, поэтому число «форм жизни» ограничивается только актуальностью их употребления. Формы жизни призваны структурировать исключительно человеческую жизнь в целом, быть ее подосновой, их функция не может быть распространена на более частные явления. Не обладая объяснительной силой, формы жизни не могут быть использованы в построении социологических теорий, которые неизбежно сообщили бы им рационалистический характер, им не свойственный. *Lebensformen* уникальны в том смысле, что в противоположность формальным элементам математики и логики они не могут быть осознаны, но только пережиты и даны в опыте. Это означает, что формы жизни никогда не могут быть предметами *Erkennen*, т. е. познания, но только категориями *Erleben*. Поэтому Витгенштейн считает, что мы должны относиться к ним как к данным: они не могут быть оправданы, рационализированы или объяснены теоретически. Отметим, что в учении позднего Витгенштейна о «языковых играх» и «формах жизни» просматривается очевидное влияние философии О. Шпенглера. К примеру, влиянием Шпенглера можно объяснить высказывание Витгенштейна относительно невозможности понять чужой народ, даже если мы освоили его язык.

Проблема «чужих сознаний» была в центре философских дискуссий в 60-е гг. Обоснование существования «чужих сознаний» в «Философских исследованиях» содержится главным образом в аргументах от «личного языка», которые затрагивают большую часть тематизируемых Витгенштейном понятий. Вопрос о существовании личного языка заключается в следующем: возможен ли язык для передачи внутреннего опыта, непосредственных частных ощущений (ФИ, § 243)? За необходимое условие принимается невозможность понять этот язык другим человеком. Процесс создания личного языка на первый взгляд кажется довольно простым: меня заинтересовало какое-либо из моих ощущений, я концентрирую на нем свое внимание, придумываю для него соответствующий знак или слово, а затем употребляю это слово всякий раз, когда у меня возникает это ощущение.

Анализу личного языка в «Философских исследованиях» посвящены параграфы 243 — 280, однако большинство исследователей склоняется к тому, что сама постановка проблемы, а отчасти и ее решение, заложены как в предшествующих, так и в последующих параграфах. Проблема «чужих сознаний» становится для Витгенштейна одной из ключевых тем именно в поздний период творчества, когда на первый план выходит эпистемология, а лингвистический солипсизм «Логико-философского трактата» перерастает в методологический солипсизм «Философских исследований». Методологический солипсизм принципиально отличается от метафизического и эпистемологического солипсизма, так как Я является для него первичным лишь на определенном этапе. Конечно, отношение к другим сознаниям может быть только опосредованным (что находит подтверждение в анализе предложений от третьего лица), но употребление нашего языка свидетельствует о том, что сомнение по поводу их существования у нас отсутствует. На чем же основано наше право выносить подобные суждения?

Приведем некоторые из аргументов, опровергающих существование личного языка. (1) Подвергая анализу естественный язык, Витгенштейн приходит к выводу о том, что естественное выражение ощущений (крик, стон и т. п.) при освоении языка необходимым образом замещается (а не описывается) языковым выражением, что становится возможным только благодаря существенному сходству между ощущениями различных людей. Таким образом, о личном ха-

рактере ощущений следует говорить прежде всего в смысле непосредственности их переживания, а не в смысле их отличия от ощущений других людей. (2) Далее, необходимость внешнего выражения ощущений ставит под сомнение существование личного языка, поскольку делает возможным сопоставление слов этого языка с соответствующим поведением, результатом чего является понимание личного языка другими. (3) Для решения проблемы существования личного языка ключевым понятием является именно язык, а не личный характер ощущений. При идентификации ощущения человеку необходимо различать между правильным и неправильным употреблением слова. Но правила в языке задаются грамматикой и соблюдаются всеми членами языкового сообщества. Из этого вытекает, что в личном языке отсутствует понятие правила.

Метод философии, согласно Витгенштейну, является дескриптивным — философия ничего не объясняет, а только описывает. Описание как прояснение того, что скрыто в обычном способе употребления языка, не может быть имманентно этому способу и подразумевает смену установки, или, в терминах феноменологии — эпохэ, которое тематизирует обычный язык. Кроме того, следует иметь в виду, что грамматическое описание в философии языка не имеет ничего общего с грамматическим описанием в лингвистике. Грамматика, в понимании Витгенштейна, является «глубинной грамматикой», и должна описывать то, что является существенным в языковых играх, т. е. то, что связывает язык как символическую систему с жизнью. Результатом подобного грамматического анализа является выявление целого ряда понятий, с помощью которых описывается функционирование обычного языка. Такая концептуализация, однако, не означает создание полной и совершенной модели языка, что, согласно Витгенштейну, невозможно. Сделав предметом своего анализа обыденный язык, Витгенштейн ставит перед собой задачу не покидать «твердой почвы» (ФИ, § 107), что фактически происходит при любой попытке формализовать повседневный язык. Таким образом, австрийский философ ставит себя в достаточно затруднительное положение, когда, с одной стороны, требуется найти закономерности, выделить существенное, а с другой стороны, сохранить по возможности язык таким, каков он есть, в его естественном употреблении. Витгенштейн решает эту задачу, признавая за языком изначальную неоднозначность, которая должна оставаться нетронутой при любом философском анализе.

В связи с изменением метода, в поздней философии Витгенштейна изменяется также и понятие Я (субъекта). В «Философских исследованиях» субъект рассматривается грамматически, а не формально-логически. Исходной точкой для такого рассмотрения является употребление личного местоимения «я», а также лингвистические действия говорящего. Первичное единственное Я «Трактата» было непротяженной точкой, не имеющей содержания, метафизическим условием опыта. Субъект в «Философских исследованиях» становится условием грамматическим: «Я» — это слово, обладающее единственной в своем роде грамматикой.

Что касается понимания «сознания», то в поздней философии Витгенштейна оно носит критический характер. Задачей, которую ставил перед собой Витгенштейн, была жесткая критика теории познания как части философской метафизики, с его точки зрения ложной и потому малоэффективной. Если проводить историко-философские параллели, то критику, предпринятую Витгенштейном, можно было бы сравнить с критикой понятия «Я» в эмпириокритицизме и прагматизме, когда указанное понятие признается не более чем «знаком», употребление которого, возможно, и целесообразно в повседнев-

ной практике, но в науке оно только порождает неразрешимые и иллюзорные проблемы. Но если у Авенариуса или Джеймса критика осуществляется с позиции эмпирических дескрипций, в первом случае посредством редукции к ощущениям, а во втором — к состояниям сознания, то Витгенштейн разоблачает философско-психологические понятия посредством критики языка. Критика теоретических установок, полагаемых незыблемыми, у Витгенштейна дополняется критикой интерпретаций психологических состояний с позиций «здорового смысла». Источником ошибок и в первом и во втором случае следует считать формы нашего повседневного языка, устроенного таким образом, что определенные идеи кажутся естественными и потому принимаются за истинные, хотя и не являются таковыми в действительности.

При рассмотрении позитивного ядра философии сознания Витгенштейна необходимо прежде всего обратить внимание на то, что предложенная им концепция сознания является составной частью общего концептуального подхода к философским и научным проблемам. Иными словами, философия сознания, как она представлена в «Философских исследованиях», представляет собой закономерное развитие идей, заложенных в философии языка как продуманной теоретической установке, а значит, адекватное ее понимание невозможно без учета более широкого контекста. В отношении сознания непосредственным предметом изучения для Витгенштейна становится функционирование психологических понятий, т. е. ответ на вопрос, как именно они работают. Сознания как внутренней сущности, к которому у субъекта существует привилегированный доступ, согласно Витгенштейну, просто не существует. То, что мы привыкли называть «сознанием» (а также его различными состояниями и актами), есть прежде всего понятие и потому всегда уже контекстуально, включено в ту или иную языковую игру и связано с теми или иными обстоятельствами. Конечно, заметную роль в данном выводе играет переход от внутреннего к внешнему, выразимому в языке и реализуемому в поведении. Последнее послужило причиной причисления Витгенштейна к представителям бихевиоризма. В литературе этот вопрос остается предметом острых дискуссий. Хотя все основные признаки данной позиции у Витгенштейна присутствуют, его собственную точку зрения определяет «поправка» на творческое конструирование языковой реальности: поведение становится осмысленным лишь в той мере, в какой оно соизмеряется с языковой игрой, т. е. получает языковую интерпретацию.

Употребление языка, его означающая функция являются социальными по своей природе, т. е. характер социальности присущ им изначально. Связь мышления и языка также полагается изначальной, а значит, любое понимание, любой (полагаемый внутренним) ментальный акт вправе называться таковым лишь в силу своей языковой проявленности. Феномены понимания, полагания, воления, воображения и т. п., с точки зрения Витгенштейна, не представляют собой изолированные процессы или функции сознания и, следовательно, не могут отсылать к какой-то однозначной дефиниции и объяснению. Как и в случае с языком мы имеем дело лишь с «семейными подобиями»: феномены сознания классифицируются не в соответствии с видовыми и родовыми признаками, которые подразумевают конечную редукцию к общему признаку, а в соответствии с множеством языковых игр, в которых они показывают себя. Реальность феноменов сознания, таким образом, — это реальность употребления соответствующих понятий. В отличие от реальности традиционно и при этом неоправданно приписываемых им значений реальность употребления раскрывает их подлинный смысл. В этом смысле, язык ничего не скрывает, однако, требуется особая

методика, чтобы проследить принципы и особенности его работы, чем, собственно, и должна заниматься, как полагал Витгенштейн, стоящая философия.

Тезис о социальности языка имеет следствие и иного рода. Фактически сняв проблему солипсизма, Витгенштейн тем не менее остается плюралистом, т. е. отстаивает несводимость различных «форм жизни» (и соответствующих им культур) друг к другу. Но там, где общее проявляется лишь в форме «семейных подобиий», разговор о нахождении смысловых эквивалентов, переводе значений одной культуры в другую, становится проблематичным. Иными словами, взаимопонимание требует общего поля, а, согласно Витгенштейну, поиск таких точек соприкосновения далеко не всегда может привести к положительному результату.

Концепцию языковых игр Витгенштейна, таким образом, можно рассматривать как альтернативу психологическому словарю традиционной философии сознания. Место, которое в философии сознания, ориентированной на субъекта, занимает описание процесса познания и понимания, в философии Витгенштейна занимает дескрипция языковых игр, в контексте которых (и нигде помимо него!) слова и интенции обретают смысл. Уже с другой стороны мы вернулись к высказанному ранее тезису о запрете на дефиниции и обобщения в области психологии и философии сознания — любой смысл, приписываемый понятиям (словам) помимо языковой игры, оказывается пустым или ложным.

Картина мира, выстроенная в соответствии с философией языка позднего Витгенштейна, не имеет ничего общего с картиной мира, в которой язык репрезентирует наличные предметы и положения дел или события. В действительности представление о соотносительности языка и мира у позднего Витгенштейна отличается не только от идей «Логико-философского трактата», но и в целом от парадигмальной для европейской философии картины мира. Языковые игры не отражают и не описывают мир, а создают мир, выкраивая его по меркам своей праосновы — «формы жизни». Собственно деятельность и область невысказываемого при такой постановке вопроса определяют ту или иную «заданность» мира, но остаются за его пределами. Миром оказывается то, что было осмыслено или, что то же самое, на чем лежит печать языка.

Литература

1. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958.
2. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994.
3. Витгенштейн Л. Дневники. 1914 — 1916 (сокращенный перевод) // Современная аналитическая философия. Вып. 3. М., 1991. С. 167 — 178.
4. Wittgenstein L. Schriften. Ed. by Friedrich Waismann. Suhrkamp, 1960.
5. Руднев В. Божественный Людвиг. М., 2002.
6. Фон Вригт Г.Х. Витгенштейн и двадцатый век // Вопр. философии. 2001 № 7. С. 33 — 46. Вступительная статья: М.С. Козлова. Витгенштейн: новый образ философии. С. 25 — 32.
7. Грязнов А.Ф. Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнианства. М., 1991.
8. Грязнов А.Ф. Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна: Критический анализ. М., 1985.
9. Козлова М.С. Был ли Л. Витгенштейн логическим позитивистом? // История философии. 1999. № 5.

10. Сокулер З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX века. Долгопрудный, 1994.

Глава 19

ВЕНСКИЙ КРУЖОК

Деятельность Венского кружка открывает особый этап в развитии философского позитивизма — **неопозитивизм**. Эволюционируя, Венский кружок во многом определил проблематику различных направлений современной мысли — от логического позитивизма в вариантах Б. Рассела и А. Айера и постпозитивизма К. Поппера, сформировавшегося как критика Венского кружка, до новейшей аналитической философии. Первоначально термин «логический позитивизм» относился непосредственно к Венскому кружку и обозначал критическое отношение к традиционной (метафизической) философии и использование логических приемов анализа языка в качестве универсального метода построения эмпирической науки. Вряд ли можно считать принципиальным влияние этих идей на науку, но в философии идеи венцев оказали заметное воздействие.

Венский кружок представляет собой уникальное для философии XX в. явление устойчивого и организованного членства в научном философском семинаре, проходившем с 1922 г. на кафедре индуктивных наук Э. Маха в Венском университете. Хотя многие исследователи датируют начало деятельности кружка двумя годами раньше — 1920 г. Организатором выступил новый заведующий кафедрой, физик **Мориц Шлик** (1882 — 1936), занимавшийся теорией относительности Эйнштейна, автор манифеста кружка «Революционный переворот в философии», постоянными членами были **Отто Нейрат** (1882 — 1945), логик и математик **Рудольф Карнап** (1891 — 1970). Представлены были и немецкие ученые **Карл Гемпель** (1905 — 1998), **Ганс Рейхенбах** (1891 — 1953). Были и временные члены кружка, работавшие где-то по полгода — англичанин **Альфред Юлиус Айер** (1910 — 1989), американец **Уиллард ван Орман Куайн** (1908 — 2000). Кружок посещали такие знаменитости, как математики Гедель и Ган. Историком кружка был Виктор Крафт. В работе кружка участвовал и Филипп Франк, автор «Философии науки», переведенной на русский язык. У большинства было либеральное политическое прошлое: например, Нейрат был министром культуры в Баварской республике, коммунист.

На первом этапе Венский кружок выдвинул задачу создания синтаксиса научного знания. К этому периоду относится работа Карнапа «Логическая структура мира» (1928), на появление которой, как считается, большое влияние оказал Витгенштейн. В работе «Логический синтаксис языка» (1934) Карнап отказывается и от проекта идеального языка, а также подвергает критике «метафизический» логический атомизм Рассела, занимая в этом вопросе позицию, сходную с Витгенштейном. Однако следует отметить, что для позитивизма Венского кружка характерно понимание языка прежде всего с точки

зрения его репрезентативных функций, в отличие от Рассела и раннего Витгенштейна, для которых язык был прежде всего знаками системы универсальной логики.

На следующем этапе — семантическом — они задействовали аппарат математической логики **Г. Фреге** (1848—1925), изменив терминологию для ее большего соответствия специфичной проблематике. Так, Карнап использует термины «интенционал» и «экстенционал» для того, чтобы разделить проблемы того, как обозначается и что обозначается соответственно. Именно на этом этапе венцы вплотную подошли к такой актуальной для философии языка сегодня проблеме, как теория возможных миров. В 1930—1939 гг. Венский кружок издавал журнал «Erkenntnis» («Познание»), который пропагандировал идеи логического позитивизма.

Кружок существовал до 1938 г., до аннексии Австрии, большинство ученых переехали в США и, начиная с 1938 г. и до 60-х гг. говорят о физикалистском этапе Венского кружка. Они работают над идеей создания унифицированной науки. В этот момент, как никогда более, очевидно возвращение к исходной претензии позитивизма — синтезировать научное знание. Универсальным для ученых становится язык физики, обладающий интерсубъективным характером. Т. е. язык науки фиксирует «объективное» состояние вещей, без «субъективной» оценки переживаний наблюдателя. Этим отличается физика. В отличие, например, от языка биологии, теологического и антропологического. Идеи физикализма оказали существенное влияние на философию и отчасти на науку 50-х—60-х гг. Открытие физики микромира ставит проблему интерсубъективности как внутреннюю проблему самой физики.

В центре интересов венцев было определение критерия научной осмысленности знания — оно может быть и ложным. Но его следует отличить от научно неосмысленного знания, которое не может быть даже ложным, так как оно бессмысленно. В науке должны остаться два класса научных предложений — аналитические истины, не имеющие предметного содержания, и фактические истины, эмпирические факты конкретных наук, значение которых может быть проверено особым способом — принципом верификации. Представители Венского кружка исходят из того деления знания на аналитическое и синтетическое, которое было предложено Юмом и в отличие от кантовского не предполагало существования априорно-синтетического знания. Аналитическое знание — априорное в логическом смысле, т. е. все логико-математическое знание не информативно и носит разъясняющий характер, как его описывал Кант. Синтетическое — все эмпирическое знание, которое составляет индуктивную науку.

Исходная идея венцев состоит в том, что знание основано на простых утверждениях наблюдения. И поскольку форма выражения научных идей — языковая, то сильным средством их анализа должен стать логический анализ значения протокольных предложений — прямых фиксаций переживаемого опыта. Еще Э. Мах писал о чем-то подобном, говоря о «фактах переживаний». Философия науки должна быть ориентирована именно на такие прямые констатации.

Критерием включения протокольных предложений в научную теорию, другими словами, критерием истинности, должен стать принцип верификации (подтверждения): протокольные предложения могут быть воспроизведены. Научными могут считаться и те предложения, которые могут быть реду-

цированы (сведены) к протокольным по логическим правилам вывода. Таким образом, верификация была критерием истинности, но одновременно и способом выявления значения, и принципом разграничения эмпирического осмысленного знания и метафизического, спекулятивного, неосмысленного.

Однако вскоре стало очевидным, что такой прямой верификационизм невозможен в тех случаях, когда мы имеем дело с событиями прошлого, с общими суждениями и т. д. Тогда этот критерий был ослаблен и появился критерий принципиальной верификации, или верифицируемости: оговаривались условия практической проверки того или иного факта. Типичным примером стало в те годы рассуждение об обратной стороне Луны, которое в принципе можно будет подтвердить, когда будет построен летательный аппарат, который облетит Луну.

Уязвимым было и само понятие протокольных предложений. Внешним критиком выступал К. Поппер, считавший, что следует вводить принцип фальсификации (опровержения) в качестве критерия научности. Но была и внутренняя критика: например, Нейрат считал, что в науке не существует чистой констатации восприятий, так же, как не может быть и «чистого опыта», т. е. не может быть опыта, свободного от каких бы то ни было концептуальных теоретических форм.

Главной мишенью Венского кружка была метафизика, сфера научно неосмысленного знания. Философия создала слишком много спекулятивных систем. При этом Карнап использовал фрейдистские образы: метафизику он определял как выражение бессознательного чувства жизни, подавляемого сознанием. Кстати, проблематика некоторых концепций аналитической философии, на первый взгляд отмежевывавшихся от позитивизма 20 — 50-х гг. XX в., так или иначе связана с проблемой выражения (репрезентации) бессознательного в духе этого высказывания Карнапа.

Литература

1. *Крафт В.* Венский кружок. М., 2003.
2. *Швырев В.С.* Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966.
3. *Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung: Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises.* В., 1985.

Глава 20**АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СЕРЕДИНЫ XX В.**

В середине XX в. в аналитической философии, возникновение которой традиционно связывается с именами Г. Фреге, Б. Рассела, Дж.Э. Мура и Л. Витгенштейна, произошли серьезные изменения, в результате которых одна из ее ветвей трансформировалась в так называемую философию обыденного языка, или лингвистическую философию. Это удивительный феномен в истории новейшей мысли. Многие вообще отказывались называть ее философией. Ведь с призванием философа не очень вяжется практика перебора обыденных употреблений самых разных слов. И прежде всего надо разобраться, откуда взялась эта практика. Ранние аналитики считали, что обыденный язык — это не более чем верхушка логического айсберга и что задача философа состоит в выявлении идеально четких глубинных структур. Однако эта программа наталкивалась на трудности. Обыденный язык плохо поддавался такой редукции. В конце концов у многих возникло ощущение, что в самой этой программе что-то не так, а именно то, что, возможно, не существует никакого идеального языка и однозначного логического синтаксиса. Что же в таком случае должны делать философы? По-видимому, оставаться на поверхности, анализировать обыденный язык во всем его многообразии в надежде найти в этой сфере решение философских вопросов.

Именно этот подход был характерен для позднего Витгенштейна. Но сразу надо подчеркнуть, что здесь он был не одинок. Он получал поддержку со стороны оксфордских философов Г. Райла и Дж. Остина. Кому из них принадлежит приоритет? Райл был хорошо знаком с Витгенштейном, дружил с ним и испытал его влияние. С другой стороны, Витгенштейн как-то заметил, что его, Витгенштейна, оригинальность — это «оригинальность почвы, а не зерен». То есть зерна новых идей бросали в него другие, а он лишь проращивал их. Существует мнение, что корни лингвистической философии уходят в дискуссии Венского кружка, который, казалось бы, отстаивал совсем другую философскую идеологию. Так или иначе, но три главных проponenta лингвистической философии, поздний Витгенштейн, Райл и Остин, при всем их сходстве, существенно отличаются друг от друга. В самом общем виде это отличие можно представить себе следующим образом. Витгенштейн был убежден, что у философии нет собственных проблем и что она должна всего лишь распутывать лингвистические «головоломки». Райл, однако же, считал, что прояснение обыденного словоупотребления может способствовать позитивному решению кардинальных философских проблем, прежде всего проблемы «сознание-тело». Остин же сделал главной философской проблемой изучение самого обыденного языка, уяснение его структуры и функций «речевых актов».

О позднем Витгенштейне и его главной работе «лингвистического периода», «Философских исследованиях», уже шла речь выше. Напомним лишь, что в ней он обозначает новое понимание языка. Его иллюстрирует понятие «игра». Витгенштейн говорит об «языковых играх». Что такое «языковая игра»? Ответ на этот вопрос подразумевает определение «игры». Но Витгенштейн сразу дает понять, что строгое определение дать невозможно. Существует множество игр, и практически невозможно найти такую их характеристику, которая непременно присутствует во всех играх. Скажем, соревновательность — кандидат на такое свойство — отсутствует в детских играх. То же самое с другими характеристиками. Тем не менее мы обычно уверенно говорим, можно ли назвать то или иное действие игрой. Значит, все же есть какие-то качества, объединяющие такие действия? Да, есть, отвечает Витгенштейн, но они не имеют фиксированного характера. Речь идет, как утверждает Витгенштейн, всего лишь о «семейном сходстве». Скажем, игра А может быть похожа на игру В в чем-то одном, а на С — в совсем другом. И хотя игры В и С могут в таком случае совсем не иметь общих характеристик, их можно называть играми, так как они имеют точку пересечения — игру А.

Используя выражение «языковые игры», Витгенштейн хочет подчеркнуть тот факт, что употребление слов в обыденном языке всегда является контекстуальным и что существует множество взаимосвязанных контекстов такого рода, лишенных, однако, какой-то единой синтаксической или семантической подосновы. В частности, это означает, что употребление слов «не всецело очерчено правилами». Кроме того, этот термин подчеркивает связь языка с действиями, с тем, что можно было бы довольно точно назвать «практикой».

Иными словами, язык — это компонент деятельности или «форма жизни». Форм жизни, так же как и культур, может быть множество, и все они относительно самостоятельны. Значение понятия «форма жизни» и в том, что оно показывает, что, несмотря на плюрализм языковых игр, в них не все дозволено. Ведь язык встроен в реальность, в которой существует не все, что могло бы существовать.

Реальность, о которой идет речь, это прежде всего реальность человеческих взаимоотношений. Иными словами, в языковые игры нельзя играть в одиночку. Это всегда игра с кем-то. Если согласиться с этим тезисом и довести его до конца, то можно будет сделать вывод, что «личный», или «приватный», язык невозможен. Витгенштейн так и утверждает. Но как понимать приватный язык? Самая простая интерпретация — язык как феномен сугубо индивидуальной жизни. То есть индивид не нуждается в языке и, более того, не может, как индивид, пользоваться им, так как язык предполагает правила, правила предполагают обязательность и должны быть неподвластны произволу. Это означает, по Витгенштейну, что они должны быть учреждены не самим индивидом. А отсюда, в свою очередь, следует, что индивид как таковой не сможет пользоваться языком.

Но Витгенштейн идет еще дальше отрицания возможности индивидуального языка в указанном смысле. Он заявляет, что невозможность приватного языка означает еще и невозможность выражения наших приватных чувств и переживаний, таких как желания, эмоции, качества ощущений и т. п. О таких состояниях вообще ничего нельзя говорить, можно говорить только об их внешних проявлениях. Отсюда понятен и интерес Витгенштейна к бихевиоризму.



Итак, радикально пересмотрев понимание языка и понизив статус языка математической логики из «Трактата» до одной из языковых игр, Витгенштейн тем не менее не отказался от положения о существовании девиантных лингвистических случаев, т. е. от тезиса о нарушении правил игры в языке, связанных, в частности, с попытками говорить о приватных состояниях. Но если раньше он считал, что эти нарушения происходят вследствие отклонения обыденного языка от идеального логического синтаксиса, то теперь он заявляет, что они связаны с отклонением словоупотребления от тех контекстов, в которых употребляются слова в повседневной жизни.

Иными словами, болезни языка — это болезни атипичного употребления слов. Слово в атипичном употреблении лишается какого бы то ни было ясного значения. Предложения, возникающие в таком случае, просто бессмысленны. Метафизика состоит из таких бессмыслиц, связанных с атипичным употреблением слов. А философия должна лечить язык, это некая терапия. Она должна браться за лингвистические «головоломки» и показывать, что они возникают из-за нарушения границ обыденного языка. Показывая эти нарушения, философия не посягает на то, чтобы давать какие-то предписания языку. «Она оставляет все так, как есть», лишь описывает его. И в этом еще одно важное отличие «Философских исследований» от «Трактата». Философ не должен ничего редуцировать, он просто всматривается в язык и видит, где имеет место нарушение правил языковых игр. Как только это нарушение зафиксировано, головоломка исчезает, ничего не оставляя взамен. Вот показательный и к тому же актуальный пример — на нем отчетливо видны плюсы и минусы подхода Витгенштейна. Речь идет о вопросе «может ли машина мыслить?». Ответ Витгенштейна — слово «мыслить» не употребляется нами по отношению к машинам, а только относительно людей.

При таком понимании философии как языковой терапии возникает один парадокс, точнее, видимость парадокса. Можно предположить, что метафизические головоломки возникают только в умах философов. При этом задача философии сводится к устранению таких головоломок. Получается, что философия имеет значение только для самой же философии. Не может ли в таком случае философ остаться без работы, устранив все головоломки? Витгенштейн иногда сам поддерживал такую интерпретацию и говорил, что после разрешения всех проблем надо сменить профессию и заняться общественно полезным трудом. Ряд учеников он отговорил от философии.

И все же эта картина неполна. Метафизические псевдопроблемы существуют не только и не столько в умах философов, сколько в умах так называемых «обычных людей», которые не знают о философии. Их тоже надо лечить от метафизики. Но в любом случае поздний Витгенштейн, по-видимому, отрицает существование каких-либо позитивных задач, стоящих перед философией. И в этой связи некоторые упрекают его в непоследовательности. Ведь его рассуждения о «формах жизни», о семейном подобии языковых игр, о невыразимости мира приватных чувств трудно истолковать иначе как позитивные философские тезисы. Более последовательной в этом плане кажется позиция Гилберта Райла. Он считал, что лингвистический анализ способствует формированию позитивных доктрин.

Гилберт Райл родился в Брайтоне в 1900 г. С 1924 г. работал в Оксфордском университете. Долгое время был главным редактором журнала *Mind*. Умер в 1976 г. Главные работы Райла — статьи «Систематически дезориенти-

рующие выражения» (1931), «Категории» (1939), и книги «Понятие сознания» (1949) и «Дилеммы» (1954).

Главным текстом Райла справедливо считается книга «Понятие сознания». Именно здесь он показывает позитивные аспекты лингвистического анализа. И именно эта книга оказала громадное влияние на последующую мысль. Но прежде чем говорить о конкретных идеях этой книги, несколько слов о сопутствовавшей им идеологии. Райл исходил из того, что обыденный язык может подталкивать к так называемым «категориальным ошибкам». Понятие это напоминает нам о более ранней стадии аналитической философии. Пример категориальной ошибки — приписывание сходного онтологического референта таким, к примеру, понятиям, как «армия» и «дивизия». Армия состоит из дивизий, и если приписать им равный статус, то мы, к примеру, будем долго ждать на параде, глядя на марширующие дивизии, когда же, наконец, после дивизий пойдет армия. Задача философии состоит в построении «логической географии наших концептуальных схем». Создание такой географии оградит нас от категориальных ошибок и их последствий.

Эта задача опять же напоминает скорее о Расселе, Карнапе или раннем Витгенштейне с их идеей экспликации логического синтаксиса языка. Но направленность исследований у Райла ближе позднему Витгенштейну. Дело в том, что он обосновывает свои тезисы о категориальных ошибках при посредстве анализа обыденного словоупотребления. Для иллюстрации обратимся к «Понятию сознания». Эта книга начинается с обсуждения «картезианского мифа» о «привидении в машине», т. е. декартовской теории о том, что человек есть некая составная сущность, состоящая из души и тела.

Декарт полагал, что душа и тело, ментальное и физическое равноправны в онтологическом смысле. Райл утверждает, что, не желая по религиозным и моральным соображениям соглашаться с механическим истолкованием человека, как у Гоббса или Гассенди, Декарт пришел к выводу, что слова ментального словаря обозначают особую реальность: «Сознания есть вещи, но вещи, отличные от тел; ментальные процессы — это причины и действия, но причины и действия иного рода, чем причины и действия телесных движений».

Сознания стали рассматриваться «как дополнительные центры каузальных процессов», подобно тому как иногда рассматривают университет как нечто дополнительное к составляющим его колледжам. Райл именует такой подход «пара-механической гипотезой». Мотивы Декарта, считает он, понятны, но это не отменяет имеющейся здесь категориальной ошибки. На деле, утверждает Райл, ментальные состояния вовсе не составляют особого пласта реальности.

В действительности — это просто диспозиции, предрасположенности организма к тем или иным внешним действиям. Неудивительно, что позиция Райла обозначается как «логический бихевиоризм». Но тезис Райла, конечно, нуждается в доказательстве. И чтобы найти его, Райл как раз и прибегает к анализу обыденного употребления ментальных слов. Возьмем, к примеру, такое, казалось бы, чисто ментальное качество как сообразительность и посмотрим, в каких контекстах соответствующее слово работает в языке. Сообразительным мы называем человека, который может быстро решить математическую задачу, легко сориентироваться в новой ситуации и т. п.

Присмотримся к этим и сходным с ними случаям. Очевидно, что значение слова задается в них вовсе не отсылкой к каким-то внутренним состояниям, а к вполне конкретным внешним действиям в определенных ситуациях. Поэто-

му вполне корректно, с точки зрения Райла, определить сообразительность как предрасположенность организма к определенным действиям. Ту же самую процедуру можно проделать и с большинством других «ментальных» понятий.

Райл, правда, признает особую трудность осуществления такой экстериоризации по отношению к ощущениям, вроде ощущения красного. Эта уступка ментализму дала стимул для новых изысканий, о чем еще пойдет речь в последующих главах. Пока же отметим, что мощный стимул для дальнейших разработок дал и другой философ обыденного языка, **Джон Остин** (1911 – 1960). Остин получил образование в Оксфорде и был преподавателем этого университета.

Остин, пожалуй, доказал, что является еще более тонким знатоком повседневной речи, чем Райл. Он умел прямо-таки растворяться в ее стихии, обозревая десятки обыденных значений тех или иных философски нагруженных терминов, таких, к примеру, как «знание», «значение», «чувство», и пытаясь таким образом отсеять ложные теории.

Погружение в обыденный язык и нарушающие его философские тексты (Остин нередко брал в качестве отправной точки какой-либо философский текст и комментировал его) делало Остина «нелитературным» философом, причем в буквальном смысле — он читал много любопытных лекционных курсов, но довольно мало публиковался. После его смерти некоторые его лекции были расшифрованы и изданы. Самые известные работы, возникшие из расшифровки лекций, — книги «Смысл и сенсibiliи» и «Как совершать действия с помощью слов». Обе они были опубликованы в 1962 г.

В первой работе Остин пытается показать, что обыденное словоупотребление не благоприятствует популярной среди ранних аналитиков концепции «чувственных данных» (прежде всего он критикует работу «Основания эмпирического знания» известного Оксфордского философа **Альфреда Айера**, принесшего в Англию идеи Венского кружка). Впрочем, Остин не особо приветствует и альтернативную концепцию непосредственного восприятия материальных вещей. Ведь в обыденном языке нет места ни той, ни другой.

А если им нет места в обыденном языке, то эти концепции по меньшей мере подозрительны. Другой пример лингвистического анализа представлен в статье Остина «Чужое сознание». Здесь идет речь о знании субъективных состояний других людей. Кажется, что вопрос о том, как можно узнать о субъективных состояниях других людей, представляет из себя глубокую философскую проблему. Но Остин пытается показать, что никакой проблемы, собственно, нет. Слово «знание» функционирует в обыденном языке таким образом, что можно, к примеру, правильно говорить «Я знаю, что этот человек рассержен», судя исключительно по внешним данным. Таким образом, по Остину, получается, что можно «знать» о внутренних состояниях и без непосредственного проникновения в них.

В работе «Как совершать действия с помощью слов», выросшей из Гарвардских лекций 1955 г., Остин как бы мимоходом осуществляет некую модификацию лингвистической философии, настолько существенную, что позже она была обозначена Дж. Сёрлом как поворот от лингвистической философии к философии языка.

Детально рассматривая различные случаи словоупотребления, Остин натолкнулся на вопрос о том, что, собственно, это такое — словоупотребление. Словоупотребление интересовало лингвистических философов прежде

всего в плане исследования ими способности предложений отображать действительность. Но все ли высказывания, могущие служить изображением той или иной ситуации, служат этой цели? Остин отвечает «нет». Некоторые изобразительные или констатирующие по форме предложения скорее не изображают, а порождают действительность, как в случае «Согласен!» при вступлении в брак. Такие высказывания Остин назвал «перформативами». Произнесение этих высказываний равносильно совершению определенных действий. В отличие от констатирующих высказываний, они не могут быть истинными или ложными, хотя могут быть удачными или неудачными. Далее он, однако, обращает внимание на необходимость более точной дефиниции понятия действия. Ведь и произнесение какой-то констатации тоже своего рода действие.

Развивая данную мысль, он разработал новаторскую теорию «речевых актов», которая должна была бы учесть все разнообразие деятельной природы речи. Речевой акт прежде всего имеет собственно языковую сторону, включающую слова, синтаксис, значение слов и смысл предложений. Эту сторону Остин называет «локутивной». Далее предложения всегда произносятся зачем-то, например для констатации чего-то, для обещания или для убеждения. Эта сторона речевого акта называется им «иллокутивной». Наконец, речевой акт может рассматриваться со стороны порождаемых им последствий, примерами которых являются эмоции или иные реакции, которые он вызывает у слушающего. Эта сторона речевого акта именуется Остином «перлокутивной».

Еще раз обратим внимание на смещение акцентов — от исследования обыденного употребления философски значимых слов к исследованию самой структуры словоупотребления и, стало быть, к исследованию самого языка.

Все эти вещи были лишь контурно обозначены Остином. Его ученик **Джон Сёрл** придал им строгую систематическую форму, и их совместная теория стала одним из бесспорных достижений философии языка за последние десятилетия. Кроме того, систематизируя идеи Остина, Сёрл пришел к выводу, что для построения исчерпывающей теории речевых актов необходимо включить философию языка в философию сознания, трактовать ее как «ветвь» последней. С этого, собственно, начался новый этап развития аналитической философии, приведший к выдвиганию на первый ее план философии сознания. Определенную роль в этом также сыграл один из учителей Сёрла — оксфордский философ **Питер Стросон** (1919–2006). Он приспособлял к нуждам аналитической философии кантовскую трансцендентальную аргументацию, выявляющую необходимые условия опыта, которые можно интерпретировать как всеобщие формы человеческого сознания.

Главные труды Стросона — «Индивиды» (1959) и «Пределы смысла» (1966). Упомянем также сборник «Сущность и тождество» (1997). Пожалуй, наибольший резонанс вызвала работа «Пределы смысла». Она имеет отношение к тому вкладу Стросона в аналитическую философию, о котором только что было сказано. На первый взгляд, это историко-философский труд. Стросон анализирует в нем «Критику чистого разума» Канта. Его анализ был настолько глубок, что он заслужил широкое признание кантоведов. Важно, однако, понять, что Стросон не преследовал в этой книге исключительно историко-философские цели. Основная задача, которую он решал, состояла в том, чтобы отделить в теоретической философии Канта ценные идеи от оши-



бочных концепций и показать, какую позитивную роль эти ценные идеи могут сыграть в контексте аналитической философии. Главной ошибкой Канта Стросон объявил «трансцендентальный идеализм», т. е. учение о пространстве и времени как априорных формах чувственности и вытекающее из него учение о необходимости различения всех предметов на явления и вещи в себе.

Это учение, по Стросону, самопротиворечиво, и его надо отбросить. Но что же останется от Канта после устранения учения о явлениях и вещах в себе? Останется, пусть и в усеченном виде, его трансцендентальная программа. Суть этой программы в определении априорных, всеобщих и необходимых условий возможности опыта. Скажем, одним из существенных компонентов опыта является идентификация вещей, когда мы говорим: «Это та же вещь, что и раньше». На каких же предпосылках основывается это наше суждение? Ответ на этот вопрос состоит в том, что идентификация вещей невозможна без предположения, что вещи существуют в пространстве и времени и что они существуют в каузальной среде, т. е. в такой среде, где не происходит беспричинных событий. Можно ставить и другие подобные вопросы об условиях возможности опыта. И ответить на них может только философия, понятая в кантовском ключе, «дескриптивная метафизика», как ее называл Стросон.

Но позитивная стросоновско-серловская линия аналитической философии, а также другие разновидности аналитической философии как концептуального анализа (делающие ее современным вариантом классической философии) не без труда удерживаются на передовых позициях. И связано это с сильной разрушительной тенденцией, возникшей внутри самой аналитической философии. Поэтому сейчас мы поговорим о тех мыслителях, которые как раз и пытались изнутри подорвать центральные положения аналитической философии, до такой степени, что некоторые даже заговорили о ее закате.

Это прежде всего У. Куайн и Хилари Патнэм. **Уиллард ван Орман Куайн** — одна из знаковых фигур философии XX в. Как и многие другие влиятельные аналитические философы, Куайн вышел из Венского кружка. Он посещал его собрания в 30-е гг., в тот же период, что и Айер. Как и Айер, он испытал сильное влияние самого радикального из венцев, Карнапа (хотя Карнап уже уехал из Вены, когда Куайн и Айер находились там). Но если Айер не пошел дальше популяризации венских идей и защиты их от нападок Поппера, то Куайну предстояло трансформировать эти идеи и в каком-то смысле разрушить их. Дело в том, что Куайн усомнился в основе основ аналитической философии, как ранневитгенштейновско-карнаповского, так и поздневитгенштейновско-райловского типа, а именно в корректности резкого различения аналитических и синтетических предложений. В этом плане он пошел дальше Райла и Остина, и в том числе поэтому его надо рассматривать после них.

С Остином, однако, Куайна роднит то, что он интересовался не столько искажениями обыденного языка, сколько его собственной природой. Так, он занимался детальным анализом английской грамматики. Впрочем, этот анализ интересовал его в плане отыскания ответов на вопрос, который подробно не обсуждался предшествующими аналитическими философами, но который имеет большое значение, а именно вопрос о том, как происходит усвоение языка.

Напомним, что и Витгенштейн, и Райл рассматривали язык как публичный феномен, в жесткой привязке к внешнему поведению. И отчасти поэтому они проявляли интерес к бихевиоризму. Этот интерес разделял и Куайн. И он попытался описать механизмы усвоения языка в терминах бихевиористской психологии. Решиться на этот шаг ему было не так уж сложно. Ведь в Гарварде, где работал Куайн, преподавал и знаменитый **Беррес Скиннер** (1904 — 1990), который был лидером всего бихевиористского движения и тоже занимался проблемой «вербального поведения». Известно, что Куайн много общался с ним. И раз речь зашла о биографических деталях, еще несколько слов о жизни Куайна.

Куайн родился в 1908 г. в Акроне, штат Огайо, получил образование в Оберлинском колледже, потом перебрался в Гарвардский университет, где он работал с 30-х гг. до конца жизни, а умер он в 2000 г. Куайн опубликовал десятки книг и статей. Одна из них — «Две догмы эмпиризма» (1951) — считается одной из самых обсуждаемых философских статей XX в. Из книг Куайна отметим «Слово и объект» (1960) и «В поисках истины» (1990).

Куайн пользовался исключительным авторитетом в философской среде. Но, несмотря на то что он опубликовал две автобиографии (в которых в основном описывает свои поездки по миру), личность его остается энигматичной — сказывается, возможно, то, что он работал в разведке во время Второй мировой войны. Хотя, конечно, многое известно. Так, известно, что главной его страстью была страсть к путешествиям. Он посетил более сотни стран. Известно также, что с юности он интересовался компьютерами, но набирал свои работы на древней печатной машинке, в которой он заменил некоторые клавиши, в частности, избавился от вопросительного знака. «Я работаю с тем, что не вызывает вопросов», — говорил он.

Уже отмечалось, что Куайн продолжил усилия своих предшественников в философии языка и обратил внимание на проблему его усвоения. И мы уже знаем, что о механизмах усвоения языка он говорил на языке бихевиоризма. Что это за язык? Это язык внешних «стимулов», внешних «реакций» и «подкрепления». Это основные бихевиористские категории. Как же с их помощью можно объяснить процесс усвоения человеком языка? Самое простое — объяснить семантический аспект языка. Ребенок, к примеру, видит красный мяч, слышит от родителей «красное» и после этого выговаривает похожее слово. Родители поощряют его, т. е. позитивно подкрепляют его реакцию на данный стимул. В следующий раз он видит, скажем, красный ковер. Красный ковер ассоциируется у него с красным мячом, и он опять произносит «красное». Родители вновь поощряют его. Но он замечает, что красный ковер и красный мяч — не одно и то же. Общий у них только цвет. Значит, красное — это слово, обозначающее именно данный цвет, а не, к примеру, форму.

Но язык — это не только семантическая, но и синтаксическая система. Как объяснить усвоение ребенком грамматических основ языка? Куайн считает, что это решаемая задача. Ведь грамматика языка отражает структуру мира. Скажем, каждый объект в чем-то уникален. Эту особенность отражают собственные имена. С другой стороны, многие вещи сходны. Эту особенность фиксируют общие имена. Вещи изменяются и как-то взаимодействуют или соотносятся между собой. Соответственно в языке существуют глаголы и иные способы выражения упомянутых отношений. И т. д. Этот параллелизм мира и грамматики в принципе позволяет так комбинировать стимулы и

поощрять вербальные реакции, чтобы человек научился комбинировать слова в соответствии с грамматическими правилами.

С другой стороны, обучение языку невозможно без действия индуктивных механизмов, «аналогического синтеза», как он говорил, предполагающего перенесение уже имеющихся данных на новые случаи. А такое перенесение, и это Куайн особо подчеркивал, всегда имеет предположительный, а значит, гипотетический характер. Обучение языку сродни выдвижению гипотез и их проверке. Поэтому в грамматике есть элемент произвольности и поэтому различные грамматики отличаются друг от друга. Кроме того, гипотетические обобщения никогда не могут быть окончательно подтверждены опытными данными. В применении к языку это означает, что точный смысл слов и предложений всегда остается лишь предположительным. Значит, всегда имеется опасность неверного понимания. Она может быть уменьшена, но никогда полностью не устранима.

С этим обстоятельством связан знаменитый тезис Куайна о так называемой «неопределенности перевода». В книге «Слово и объект» он проиллюстрировал ее ситуацией, когда лингвист, что называется в «полевых условиях», изучает некое туземное племя. И вдруг этот лингвист видит, как на поляну выскакивает кролик, и слышит, как туземец говорит: «Гавагай!» Обоснована ли догадка лингвиста, что «гавагай» означает «кролик»? Куайн считает, что хотя такая догадка может быть обоснована, ее нельзя превратить в некую безусловную истину. Может быть, гавгай — это не кролик, а местные насекомые, которые вьются вокруг него, или какая-то «неотделяемая часть кролика»? Решить, утверждает Куайн, невозможно.

Можно, конечно, запротестовать, и не без оснований, а почему, собственно, это невозможно? В конце концов, лингвист может поработать биологом и внимательно изучить кролика на наличие насекомых. Может он отсеять и другие варианты. Но Куайн и не спорит с этим, он хочет сказать лишь, что такая отбраковка неверных интерпретаций не может быть завершена. А это значит, что перевод с одного языка на другой невозможен. Более того, невозможным оказывается и понимание собственного языка. Иначе говоря, выходит, что слова, которыми мы пользуемся, лишены для нас четкого смысла, и их употребление не может быть исчерпывающе описано правилами — об этом афористически говорил и поздний Витгенштейн. Но Куайн додумывает этот вывод до конца. Во-первых, из него следует так называемая «онтологическая относительность» — если слова имеют плавающий смысл, то плавают и их референты, т. е. сам мир. Во-вторых, если употребление слов не может быть исчерпывающе объяснено правилами, то приходится усомниться в возможности существования точных синонимов, которые, по определению, есть разные знаки, употребление которых подчиняется одним и тем же правилам. Но если не может быть точных синонимов, делает следующий радикальный шаг Куайн, то приходится поставить под сомнение существование аналитических предложений. И если это действительно так, то рухнет одна из основ аналитической философии.

Присмотримся к этим его высказываниям повнимательнее. Что такое аналитическое предложение? Можно сказать, что это такое предложение, противоположное которому содержит противоречие. Иными словами, аналитическое предложение должно выражать закон тождества. Но если оно делает это напрямую, формулой «А есть А», то это будет просто тавтология, сам логический закон тождества. Существование логических законов Куайн сомне-

нию не подвергает. Однако есть и более интересный вид аналитических предложений. Эти предложения второго вида имеют форму «А есть В», но при этом, как утверждается, все же выражают закон тождества.

Как такое может быть? Ответ очевиден — такое может быть в том случае, если выражение «В» строго синонимично выражению «А». Тогда В можно подставить на место А и превратить предложение «А есть А» в «А есть В». Тут мы и сталкиваемся с проблемой. Как понять, что В есть синоним А? Один из напрашивающихся ответов — они синонимы, если объемы соответствующих понятий совпадают — неверен, так как тогда, по Куайну, пришлось бы признать синонимами, скажем, такие выражения, как «существо, обладающее почками» и «существо, обладающее сердцем», что очевидно неверно. Можно, конечно, просто объявить какие-то слова синонимами, но это можно сделать только в искусственном языке, и такая декларация будет совершенно произвольной и по сути дела бесполезной.

Единственный надежный способ обнаружить синонимию В и А имел бы место в том случае, если бы нам было известно, что «А есть В» — аналитическое предложение. Но ведь мы хотели узнать, что «А есть В» аналитическое предложение, обращаясь к синонимии А и В. Это круг. И он означает, что различение аналитических и синтетических предложений лишено реального смысла, так как с этим различием нельзя работать в естественном языке. При этом надо помнить, что Куайн не отрицает прагматической привлекательности такого различения. Ведь аналитические предложения мыслятся как совершенно независимые от фактов, синтетические, напротив, зависят от фактов. И он утверждает, что любое истинное предложение содержит как экстралингвистические, так и лингвистические условия истинности. Например, предложение «Москва — самый большой город в Европе» могло бы утратить свою истинность как в случае иной демографической ситуации, так и в случае, если бы слова «Москва» и «Европа» означали что-то другое. И он не отрицает, что в одной истине лингвистическое условие может преобладать над фактическим, в другой — фактическое может преобладать над лингвистическим.

Полное отсутствие фактических условий истинности в том или ином истинном высказывании и означало бы, что перед нами аналитическое предложение. Но заведомо такое отсутствие имеется только в логических законах. Во всех других случаях ситуация такова, что уровень чисто фактических условий по отношению к лингвистическим, во-первых, не является постоянной величиной, так как предложения всегда существуют в контексте других предложений, и этот контекст может меняться в самых широких пределах, а, во-вторых, не является нулевой величиной, по крайней мере если речь идет о естественных языках. А это означает, что все нетавтологические предложения являются в той или иной мере эмпирическими. Куайн это и утверждает. Он убежденный эмпирик. Его эмпиризм затрагивает и философию. Ранние аналитические философы считали, что философия может быть строгой, что она включает в себя корпус аналитических предложений, разъясняющих основные понятия и правила словоупотребления. Но если аналитических предложений не существует, то философия лишается своей строгости и ничем по сути не отличается от эмпирического естествознания. Соответственно, не надо противопоставлять эти дисциплины.

Философия, считает Куайн, должна скорее смыкаться с естествознанием. Кардинальные вопросы, относящиеся к ведению философии, должны быть

исследованы при опоре на эмпирическую методику. Но это не означает полной утраты философской специфики. Философия может, так сказать, освещать путь науке. Эта куайновская идея натурализации философии оказала значительное влияние. В наши дни мы видим немало философов, которые пытаются восстанавливать союз философии и экспериментальной психологии, философии и физики и т. п. Речь идет о новом издании «индуктивной философии», задача которой в спекулятивном заполнении пробелов эмпирических наук, в надежде, что эти спекуляции смогут указать науке новые перспективные направления ее исследований.

Одним из самых заметных продолжателей этой куайновской программы является ученик Куайна, **Дэниел Деннет**. К этой программе примыкает и Хомский, хотя в других отношениях Хомский является оппонентом Куайна. Вернемся, однако, к Куайну и его «эмпиризму без догм». Этот недогматичный эмпиризм не столь радикален, как можно было бы вначале подумать. Дело в том, что, отбросив догму аналитических и синтетических суждений, Куайн разделяется и с другой догмой, именуемой им догмой редукционизма.

Догма редукционизма, которая, кстати, связана с первой догмой, гласит, что все теоретическое содержание нашего знания может быть однозначно редуцировано к наблюдениям. Но мы уже видели, что это не так. Между теориями и наблюдениями всегда остается непреодолимый разрыв. Мы должны совершать прыжок от наблюдений к теории. Из этого следует тезис об относительной автономности теорий. Причем то, какая именно теория создается на основе наблюдений, обусловлено другими существующими теориями, правилами игры, принятыми в данном научном сообществе. Поэтому теоретическое знание о мире есть некая квази-автономная сеть предложений, причем «холистская», т. е. единая и целостная.

С наблюдениями эта сеть смыкается только на своей периферии. Причем в случае, если выявляется противоречие отдельных предложений и наблюдений, нет никакой необходимости отказываться от отдельных предложений, даже периферийных. Сеть всегда можно изменить так, что периферийные предложения не будут противоречить наблюдениям. В крайнем случае можно модифицировать ее так, что наблюдения будут признаны иллюзиями. Иными словами, Куайн ставит под сомнение попперовский принцип фальсифицируемости как действенный критерий проверки гипотез. Вернее, правда, сказать, что он уточняет его в том плане, что в нем нет абсолютности (впрочем, и сам Поппер отчасти признавал это). Фальсификация отдельной гипотезы — это еще не окончательный крах гипотезы, хотя, возможно, его предвестник. Ведь речь всегда идет не об отдельной гипотезе, а об их системе. Поэтому гипотезу можно спасти, внося изменения в систему. Таким образом, с наблюдениями пересекаются не отдельные положения, а целостные теории.

В сходном с Куайном направлении работали примерно в то же время такие известные эпистемологи, как Кун и Лакатос. Но для многих особый интерес представляли попытки внедрить куайновский холизм в учение о сознании. Эти попытки предпринимались учеником Куайна, **Дональдом Дэвидсоном** (1917 — 2003), а также еще одним его последователем — гарвардским философом Хилари Патнэмом. Дело в том, что традиционный бихевиористский подход к психике, разделяемый и Куайном, содержал слишком много лакун. Вместе с тем своими собственными идеями Куайн указывал на возможные пути заполнения этих лакун. И Патнэм решил эту задачу.

Патнэм родился в 1926 г. в Чикаго. Учился в университете Пенсильвании. Получил там степень бакалавра. Докторскую защитил в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе. Затем переехал на восток Америки и преподавал в Принстоне, Массачусетском технологическом институте и, наконец, с 1965 г. по настоящее время — в Гарвардском университете. Патнэм специализируется на статьях, объединяемых в сборники. Один из них — «Слова и жизнь» (1994). Упомянем также работы «Разум, истина и история» (1981), «Реализм с человеческим лицом» (1990) и «Этика без онтологии» (2004).

Кажется, что Патнэм не может написать и страницы, не вступая с кем-либо в спор. Неудивительно, что он тепло относится к истории философии и сам пишет историко-философские эссе — это вообще характерная черта современной философии, когда многие крупные мыслители являются одновременно историками мысли. Однако любовь Патнэма к истории философии имеет и оборотную сторону. Собственная его позиция не всегда очевидна. Он сплошь и рядом отклоняется от заявленных тем, и нередко его мысль и аргументы остаются непрозрачными. Ситуация усугубляется тем, что он часто меняет свои взгляды по ключевым вопросам. В этом он похож на Рассела: неудивительно, что их иногда сравнивают.

Но читать Патнэма всегда интересно. Он мастер живых примеров и блестящих мысленных экспериментов — он ввел моду на них. И не надо думать, что он спорит ради спора и скорее реагирует на теории других, чем продуцирует свои. Это весьма инновативный автор, и вот о его новациях сейчас и пойдет речь. Начать лучше всего с его углубления райловской версии бихевиоризма. Напомним, что Райл пытался интерпретировать ментальные состояния в терминах физических предрасположенностей организма к каким-то действиям. Внешний стимул накладывается на эти предрасположенности и дает реакцию. Стимулы и реакции законосообразно связаны, поэтому по их сочетанию можно судить и о самой предрасположенности. Как элемент объяснения ее можно элиминировать. Наоборот, сопоставление стимулов и реакций позволяет объяснить соответствующую предрасположенность, а значит, и само ментальное состояние.

Патнэм, однако, обратил внимание на то, что реальная ситуация более сложна. Предрасположенность организма к действию — это не какое-то элементарное самодостаточное состояние. Точнее, внешние проявления той или иной предрасположенности зависят не только от внешних стимулов, но и от отношения данной предрасположенности к другим диспозициям. К примеру, желание отдохнуть можно истолковать как предрасположенность среагировать на стимул типа «диван» реакцией типа «принятие горизонтального положения». Но ясно, что не всякий диван, даже самый удобный, вызовет такую реакцию. Для этого должен быть соблюден ряд дополнительных условий, начиная с убеждения в том, что этот диван не иллюзия, что я имею право расположиться на нем и т. д. В действительности можно придумать мириады причин, по которым мы не среагируем на этот диван так, как, казалось бы, должны были бы среагировать.

Итак, действенные характеристики любого ментального состояния зависят от характеристик множества других ментальных состояний, сплетенных в некую сеть и образующих единое целое в «холистском» куайновском смысле. Эту внутреннюю сеть ментальных состояний нельзя игнорировать. И если это так, классический бихевиоризм оказывается несостоятельным. Вну-

тренние состояния надо не элиминировать, а изучать. Но к ним нужен верный подход.

Какой же это может быть подход? Размышляя на данную тему, Патнэм натолкнулся на продуктивную мысль, открывшую целое направление исследований. Мы уже отмечали, что реакция на стимул опосредована внутренним миром, который является своего рода функцией (отсюда термин «функционализм», изобретенный Патнэмом для обозначения такого подхода и апробированный в статье 1960 г., вышедшей под названием «Сознания и машины»), преобразующей данные на входе в организм в данные на выходе. Это сложная функция, которая может быть расписана как конъюнкция различных «если — то», причем многие из этих «если» имеют внутренний характер. И у Патнэма возникла заманчивая аналогия с компьютерной программой. Ведь всякая программа тоже своего рода конъюнкция условий, «если — то». А что, если попытаться соотнести ментальный мир человека, т. е. его сознание, с программой? А мозг, в таком случае, с компьютером? Чтобы это отождествление было ясным, нужно, конечно, четкое понимание того, что такое компьютер. Но такое понимание уже имелось в середине XX в.

Оно было заложено в 30-е гг. XX в. британским математиком **Аланом Тьюрингом** (1912 — 1954), архитектором современных компьютерных технологий. Предложенная им модель универсального вычислительного устройства получила название «Универсальной машины Тьюринга». Не вдаваясь в детали, скажем о сути его предложений. Вычисления, полагал Тьюринг, предполагают наличие неких алгоритмов, т. е. последовательности элементарных действий. Обработываемая же в процессе вычислений информация, может быть представлена в виде простого кода. При выполнении этих условий самое примитивное механическое устройство, исполняющее лишь несколько элементарных операций, а именно умеющее печатать, условно говоря, ноль или единицу, стирать их и сдвигать ленту, находящуюся в печатающем устройстве, может производить сколь угодно сложные вычисления. Это, собственно, и есть компьютер.

Разумеется, то, какие знаки будет стирать или печатать Машина Тьюринга, зависит от того, какие инструкции, алгоритмы, или «внутренние состояния», будут заложены в эту машину. Они могут быть сложными, но суть от этого не меняется. Компьютер останется компьютером. Так вот, Патнэм объявил человеческий мозг материальной частью Машины Тьюринга. На входе имеются внешние данные, кодируемые последовательностями нейронных импульсов, имеющих двоичный характер, — либо нейрон дает импульс, либо не дает (реальная ситуация сложнее, но это игнорировали), на выходе — поведение, опосредованное сложными ментальными алгоритмами.

Соответственно, ментальные состояния аналогичны вычислительным состояниям. Впрочем, на первый взгляд неясно, какая польза от этой метафоры. Но польза есть. Во-первых, если сознание — это всего лишь программа, инсталлированная в мозг, то эту программу можно изучать независимо от изучения нейрофизиологических особенностей мозга. Ведь одна и та же программа может быть инсталлирована на разных носителях, и она, по большому счету, может быть независима от этих носителей. Значит, их можно не принимать во внимание. Сознание можно изучать независимо от мозга.

Это удивительный вывод, вдохновивший многих и породивший так называемую «когнитивную науку». Действительно, заманчиво, что можно избавиться от нейрофизиологии — самой темной области современной науки,

особенно если говорить о середине XX в. Кроме того, компьютерная метафора позволяет рассматривать сознание как предмет, в изучении которого можно достичь точного знания. Сознание пронизано логикой и может быть «вычислено».

Но прошли годы и оптимизм пошел на убыль. На пути развития когнитивной науки были выявлены серьезные препятствия. И примечательно, что сам Патнэм стал одним из ее самых резких критиков. Со временем он осознал, что внутренние ментальные состояния не могут быть в полной мере описаны на вычислительном, программном языке. Все началось, по словам самого Патнэма, с его размышлений о природе референции: мы возвращаемся в сферу естественного языка и начинаем обсуждать возможность его перевода на программный язык. Вот мы произносим: «Вода». Говоря это слово, мы на что-то указываем. Может ли это указание быть эксплицировано на языке внутренних ментальных вычислительных состояний?

На первый взгляд, почему бы и нет? В чем тут, собственно, проблема? Чтобы продемонстрировать ее, Патнэм рассматривает мысленный эксперимент, предложенный им еще в 1973 г. и вызвавший много откликов. Представим, что где-то существует двойник Земли. На этой Земле-2 все то же самое, за одним исключением, а именно жидкость, заполняющая водоемы, имеет другой химический состав, это не H_2O , а некое XYZ. При этом внешние свойства воды и этого вещества очень близки, хотя и не тождественны. Но различить их могут только эксперты в соответствующей области науки. Допустим теперь, что мы находимся в 1750 г., когда химическая структура воды еще не была открыта. И представим, что на Земле-2 есть некий двойник хотя бы какого-то из людей. Назовем этих двойников Оскарами, Оскар-1 и Оскар-2. У обоих одинаковый внутренний мир, и оба называют ту жидкость «водой». Но не забудем, что жидкости разные. Значит, их слова имеют разное значение.

Из этого Патнэм делает радикальный вывод: «значения не находятся в голове», т. е. ментальные состояния не могут быть определены только посредством их внутреннего описания, что, однако, предполагается компьютерной метафорой. Иными словами, в сознании не существует никакого алгоритма референции. Сознание, таким образом, тесно интегрировано в мир, настолько, что даже не может интерпретировать само себя без учета самих по себе случайных, контингентных фактов своего внешнего окружения. Можно, конечно, попробовать, в свою очередь, интегрировать мир в компьютерную метафору, трактовать сознание как часть громадного вычислительного процесса, но Патнэм считает это совершенно бесперспективным и по сути дела химеричным занятием. Миф рушится.

Зато тезис о сущностной зависимости сознания от внешнего мира может быть использован как аргумент в пользу реализма — это одна из постоянных тем англо-американской философии XX в. Патнэм прошел здесь сложный путь. Поначалу он выступал как сторонник так называемого «научного реализма», т. е. позиции, согласно которой именно наука в процессе своего развития позволяет составлять все более адекватное представление о действительном устройстве мира. В дальнейшем, однако, осознав все трудности физической интерпретации квантовой механики и других современных теорий, а также испытав влияние неореалистов типа Р. Рорти, он изменил свои взгляды и стал сторонником «внутреннего реализма».

Внутренний реализм — доктрина, в чем-то близкая Канту, как утверждает сам Патнэм. С одной стороны, в ней признается невозможность создания

подлинной картины мира, с другой — не отрицается прогресс научного знания и идеал объективности. Теории сменяют друг друга, все более приближаясь к истине. Но оценивается степень этого приближения не через сопоставление с самим миром, а по внутренним критериям, т. е. с прагматическо-прогностической точки зрения. Таким образом, Патнэм искал некоего компромисса.

Однако эта позиция казалась ему недостаточно устойчивой и защищенной от эпистемологического релятивизма, и он захотел подкрепить ее на пути так называемого «естественного реализма». Естественный реализм — это доктрина, согласно которой мы контактируем с миром не через посредство ментальных образов или представлений, а напрямую, в «непосредственном восприятии». Не исключено, что это единственно перспективный путь опровержения эпистемологического релятивизма. Другое дело, что его трудно пройти. Очень трудно избавиться от этих ментальных посредников, «идей», как говорили в Новое время, между воспринимающим Я и вещами.

Едва ли аргументы, приводимые Патнэмом, безупречны, и было бы поспешно утверждать, что он действительно показывает корректность «естественного реализма». Тем не менее его позиция, равно как его аргументы, заслуживает внимания. И один из самых интересных доводов в пользу реализма можно извлечь из еще одного мысленного эксперимента, прочно ассоциирующегося с его именем.

Речь идет об эксперименте, получившем название «мозги в бочке» и опубликованном еще в сборнике «Разум, истина и история». Допустим, говорит Патнэм, что наука достигла таких высот, что мы можем изолировать мозг человека, поместить его в питательный раствор в бочке и подключить к электродам так, что мы сможем симулировать воздействия на этот мозг, точно повторяя импульсы, приходящие в него в естественной среде из внешнего мира.

В таком случае мозгу будет казаться, что он воспринимает реальный мир. И теперь вопрос: где гарантия, что мы не являемся такими мозгами в бочке? Кажется, что никакой гарантии дать нельзя, так как это предположение не противоречит законам природы. Мой мир может быть сплошной иллюзией — это новое издание знаменитого декартовского «злого демона». Патнэм, однако, пытается доказать, что, несмотря на сказанное, мы точно не «мозги в бочке».

Делает он это, опираясь опять-таки на свою теорию референции. Задумавшись, может ли человек в таком состоянии, т. е. будучи мозгом в бочке, высказать истинное утверждение «Я есть мозг в бочке». Кажется, а почему бы нет? Но давайте посмотрим, говорит Патнэм, что означают слова, которыми пользуется такой человек? Слова «мозг» и «бочка» по идее должны относиться к реальным пространственным вещам, т. е. к мозгу и бочке. Но дело в том, что все слова мозга в бочке соотнесены не с реальными, а с иллюзорными вещами. Поэтому для него референция к реальным вещам попросту невозможна. Значит, предложение «я мозг в бочке» для мозга в бочке имеет другой смысл, чем для обычного человека, а в корректном смысле, утверждает Патнэм, он просто не может его произнести.

Иначе говоря, мозг в бочке не может высказать истинное предложение «я мозг в бочке», и таким образом это предложение оказывается всегда ложным. Это в свою очередь означает истинность обратного, т. е. то, что мы не мозги в бочке. Этот аргумент в пользу реализма, а также и в пользу непосредственно-

го восприятия кажется каким-то фокусом: неужели анализ значений может накладывать реальные ограничения на законы природы? Похоже, в своем рассуждении Патнэм уже исходит из того, что мы не являемся мозгами в бочке. И тогда этот мысленный эксперимент Патнэма скорее может рассматриваться в качестве иллюстрации языкового бума, охватившего во второй половине XX в. аналитическую и континентальную философию. В иной ситуации трудно было бы даже представить, чтобы кто-то решился на утверждение, что анализ природы референции имеет решающее значение для определения устройства мира.

Отчасти все эти эксцессы объясняются тем, что в трактовке самой референции в это время происходили самые серьезные изменения. Кто-то даже говорил о революции. И Патнэм как раз принадлежит к числу революционеров, к числу тех, кто отстаивал так называемую «новую теорию референции». Но знаменем всего этого референциального переворота был все же не Патнэм, а легендарный американский мыслитель **Сол Крипке**. Родился Крипке в 1940 г. в штате Небраска. Уже в 12 лет прочитал Декарта. В 16 лет получил приглашение на работу в Принстонский университет, которое он отклонил, сославшись на то, что «мама сказала, что мне надо сначала окончить школу». Учился в Гарвардском университете и вскоре после его окончания стал профессором Принстонского университета. Сейчас работает в Городском Университете Нью-Йорка (CUNY). Личность Крипке опутана всякими историями и анекдотами. Этому способствует и его научный стиль. В отличие от Патнэма он мало пишет и далеко не всегда разрешает публиковать свои лекции, что порождает множество слухов. В жизни он производит впечатление рассеянного человека, но мыслит Крипке очень сосредоточенно. Его тексты и лекции изобретательны, провокативны и ясны.

Крипке широко известен как интерпретатор Витгенштейна. Его книга «Витгенштейн о правилах и приватном языке» (1982) породила много споров. Но самый большой резонанс вызвала другая его книга — «Именование и необходимость», которая вышла в 1972 г. (монографический вариант 1980 г.). Это расшифровка лекций 1970 г.

Главные темы книги обозначены в ее заглавии. Крипке предлагает здесь принципиально новую трактовку собственных имен, а также, как бы продолжая дело Куайна, разрушает еще один, как он считает, миф аналитической философии, а именно миф о том, что необходимыми могут быть только аналитические предложения.

Итак, Крипке решительно отвергает классическую теорию именования и референции, восходящую к идеям Фреге. Суть этой концепции в необходимости различения смыслов и значений имен, или их интенционалов и экстенционалов. Смысл, по Фреге, это информация, которую мы связываем с именем и которая может быть зафиксирована в дескрипциях. Значение — это, собственно, предмет, к которому отсылает имя, причем отсылает через свой смысл. Именно смысл имени позволяет вычленить его предмет из бесконечного множества предметов и тем самым зафиксировать его. К примеру, я говорю «Аристотель», и все мы понимаем, на кого именно я указываю. Но если спросить «на кого же?», то мы получим ответ, к примеру, что «на греческого философа, ученика Платона и автора "Никомаховой этики"». Вот это описание, дескрипция, и выражает в данном случае смысл имени «Аристотель». И если это так, то имя «Аристотель» можно трактовать как сокращенную дескрипцию.

На эту вполне логичную на первый взгляд теорию Крипке и нападает. Суть его критики в следующем. Если бы имя «Аристотель» относилось к самому Аристотелю через некие дескрипции, то было бы невозможно сконструировать такое, к примеру, предложение: «Аристотель в действительности не учился у Платона и не написал "Никомахову этику"». Но такие предложения вполне осмысленны. Значит, имя относится к предмету не через дескрипции. А как же? И Крипке выдвигает так называемую «каузальную теорию референции». Некий человек был когда-то назван Аристотелем, и эта связь имени и предмета по каузальной цепочке передавалась из поколения в поколение. Были, разумеется, и другие Аристотели, но их цепочки оборвались, поэтому для нас «Аристотель» означает именно того Аристотеля, который написал «Никомахову этику» и другие книги, — но только вовсе не потому, что он их написал.

Если все это так, то, во-первых, референция имеет не индивидуальный, а социальный характер — здесь очевидно сходство с Патнэмом. Во-вторых, имена могут быть жестко связаны с референтами, т. е. связаны с ними независимо от того, какие изменения могли бы произойти в референтах, или, иными словами, связаны с ними во «всех возможных мирах» (такие имена Крипке называет «жесткими десигнаторами»). И из этого следует, что некоторые предложения, будучи эмпирическими, сохраняют свою истинность во всех возможных мирах, т. е. окажутся строго необходимыми. Скажем, если говорить уже не о собственных именах, а об обозначении естественных видов, то если «вода — это H_2O » и если слово «вода» работает подобно тому, как работает имя «Аристотель», то предложение «вода есть H_2O » будет истинным во всех возможных мирах, т. е. необходимым, несмотря на свой эмпирический характер. Такую необходимость Крипке называет «метафизической». По этому поводу было много дискуссий, но в любом случае не вызывает сомнений, что Крипке в самом деле расшатал один из устоев аналитической философии. До Куайна и Крипке все было просто: есть априорные аналитические предложения, разъясняющие правила словоупотребления, и есть синтетические эмпирические предложения о вещах, которые в силу незавершенности всякого опыта не могут быть необходимыми.

Теперь же оказалось, что мнимые аналитические предложения лишились своей необходимости, а некоторые эмпирические, напротив, приобрели ее. Это выглядит как хаос. Впрочем, хаос относительный. В действительности не произошло ничего необратимого. В самом деле, старые различия все-таки можно сохранить. Так, предложения типа «вода есть H_2O » все же можно трактовать как аналитические: синтетические предложения могут превращаться в аналитические. Так же и наоборот. Границы между ними плавающие, но из этого не следует, что само различие мнимое. И не отменяется главное: философия может и должна прояснять неясности в наших представлениях о мире и самих себе. Неясности в представлениях, а не в словах. Слова и предложения — это подручное средство.

На Крипке, как считают некоторые историки аналитической философии, заканчивается определенный этап этого движения. Но на нем не заканчивается аналитическая философия. Размывание теорий языка под влиянием Куайна и Крипке заставило аналитических философов обратиться к самим вещам, и прежде всего к анализу человеческого сознания, о результатах которого еще пойдет речь.

Литература

1. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1 – 2. М., 1994.
2. Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М., 2003.
3. Куайн У. Слово и объект. М., 2000.
4. Остин Дж. Избранное. М., 1999.
5. Остин Дж. Три способа пролить чернила: Философские работы. СПб., 2006.
6. Патнэм Х. Философия сознания. М., 1998.
7. Патнэм Х. Разум, истина и история. М., 2001.
8. Райл Г. Понятие сознания. М., 1999.
9. Kripke S. Naming and Necessity. Cambridge MA, 1980.
10. Strawson P.F. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. L., 1964.
11. Strawson P.F. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. L., 1966.
12. Quine W.V. The Ways of Paradox. N. Y., 1966.
13. Quine W.V. Pursuit of Truth. Cambridge MA, 1990.
14. Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. М., 2006.
15. Макеева Л.Б. Философия Х. Патнэма. М., 1996.
16. Пассмор Дж. Сто лет философии. М., 1998.
17. Пассмор Дж. Современные философы. М., 2002.
18. Gibson R.F. The Philosophy of W.V. Quine: An Expository Essay. Tampa, 1982.
19. Lycan W.G. Philosophy of Language: A Contemporary Introduction. N. Y., 2000.
20. Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. V. 1 – 2. Princeton, 2003.
21. Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. N. Y., 2000.

Глава 21

ПОСТПОЗИТИВИЗМ

Этим термином принято обозначать работы нескольких философов середины XX в., тематически объединяющиеся вокруг вопросов методологии науки и подвергающие переосмыслению понятия классической рациональности. Среди наиболее известных представителей постпозитивизма: К. Поппер, Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд, М. Полани, К. Хьюбнер. По сути, недалеко от этого движения мысли М. Фуко. Поздний постпозитивизм дал начало социологии науки.

В целом для постпозитивизма характерна проблематизация возможности познания (не только научного, но и любого) — от сдержанных сомнений в том, что научные теории отражают фактическое положение дел (Поппер) до бескомпромиссных утверждений о том, что наука является служанкой власти (Фейерабенд).

Общая схема этого движения выглядит следующим образом. Истоки его лежат в области, которая на первый взгляд кажется далекой от философии, — в математике и физике начала XX в. Центральной темой для осмысления в то время была разработка теории относительности (далее — ТО). Теория эта разрабатывалась для весьма специфических условий, прежде всего для скоростей, близких к скорости света. Однако в ее рамках были получены результаты, общеполитическая интерпретация которых потрясала умы: относительность одновременности, отсутствие абсолютного времени, отсутствие абсолютного и неподвижного пространства. Релятивизированы оказались также пространственные характеристики тел, их масса и так далее (одно время казалось даже, что под вопрос поставлен закон сохранения энергии).

Характерно, что все это в физическом смысле совершенно не затрагивает наш мир, однако метафизические формулы, содержащие понятие релятивизма, через 100 лет стали общераспространенными не только для описания нашего мира, но и для формулирования должного философского состояния. Релятивизм из математического результата стал этико-методологическим предписанием. ТО спустилась в умы масс и превратилась в состояние постмодерна, утратив качество описательности и приобретя качество идеологии.

Весь этот процесс был тесно связан с философской рефлексией науки. Методология науки и философская рефлексия двигались рука об руку в одном направлении.

Философских ответов на вопрос, как относиться к открытиям ТО, было дано несколько. Н. Гартман, например, считал что в случае ТО математика была неадекватно применена к области, в которой она работать не может. Другой ответ дал **Анри Пуанкаре** (1854–1912): понятия, которыми мы пользуемся,

по существу представляют собой соглашения, конвенции. Развитие этой идеи, а она приобрела широкую известность, получило название конвенционализма.

Конвенционализмом может называться также идея о том, что результатом соглашения являются научные теории. Тогда по существу конвенционализм совпадает с инструментализмом. Пуанкаре же придерживался конвенционализма понятий, т. е. ставил под сомнение не теорию, а понятия, в которых она формулируется. В его релятивизации понятий угадывается стремление спасти теорию, которое связано с его интуитивизмом — об этом см. далее.

Еще одним ответом на вызов ТО был инструментализм, который, впрочем, имеет длительную историю. Такое название получила идея о том, что теории сами по себе ничего не говорят о реальности, они представляют собой только инструменты, которые позволяют связать между собой наблюдаемые факты, формализовать их замеченные регулярности и делать предсказания. Инструментальное понимание теории было давно предложено в астрономии, как к тем теориям, которые были позднее отвергнуты (теория о периодах), так и к тем, которые были позднее приняты (теория Коперника). Совершенно естественно, что инструменталистское толкование было предложено и для ТО.

Пуанкаре, рефлексировав собственное математическое творчество, очень ярко заострил идею интуиции, лежащей в основе всякой теории. По его мысли, теория представляет собой только последующую формализацию первоначальной интуитивной идеи. Иллюстрировал он это не только на материале ТО, а и на материале множества своих других блестящих открытий в математике. При этом он ссылался на модную тогда идею бессознательного.

Позже в математике и логике возникло движение интуиционизма, для которого работы Пуанкаре сыграли роль пускового толчка. Интуиционизм представлял собой рефлексию идеи интуитивного логического творчества. Логические и математические интуиционисты требовали, чтобы для того, чтобы объект/высказывание можно было назвать истинным, было известно его построение, происхождение. Этот подход отличается от классической логики, которая работает с уже данными высказываниями.

Контрастным фоном к обозначенному движению мысли является логический позитивизм (Венский кружок. См. предыдущую главу). Как свойственно вообще позитивизму, логический позитивизм первоначальным материалом познания считал эмпирические данные. Наука, по мнению логических позитивистов, должна быть корректным обобщением фактов. Метафизику они объявляли бессмысленной. Критерием правильности теории они считали ее соответствие фактам — подтверждаемость, верифицируемость (т. н. эмпиристский джастификационизм). Удивительно, но они почти не рефлексировали, что и собственный их логический позитивизм никоим образом не является обобщением каких-либо фактов, а чисто априорным предписанием, поэтому он не представляет собой науку и, следовательно, бессмыслен!

Карл Раймунд Поппер (1902 — 1994) родился в Вене. Изучал естественные науки и психологию, готовился работать преподавателем. Одновременно был увлечен музыкой и даже хотел стать профессиональным музыкантом, но оставил эту идею, заподозрив, что недостаточно талантлив. Философией интересовался непрофессионально, однако при присущей ему основательности овладел ею в совершенстве. В молодости принимал участие в социальной работе совместно с последователем Фрейда Адлером. Через него он познако-

мился с психоанализом, что позже сыграло важную роль для его идеи фальсифицируемости как критерия научности.

Взгляды Поппера на существо научного знания формировались под влиянием идей Пуанкаре и в полемике с логическим позитивизмом. У Пуанкаре он позаимствовал идею о том, что в основе научного творчества лежит озарение, иными словами, первичный познавательный акт — это выдвижение гипотезы. Теории, о которых писали логические позитивисты, — это теории с точки зрения логики индуктивные — выводящие общие утверждения из единичных. Возражения логическим позитивистам Поппер формулирует в виде критики индукции, указывая, что с точки зрения логики эта операция незаконна. Поппер указывает на фундаментальную асимметрию: для опровержения любой теории (как и вообще любого общего высказывания вида «Все А есть В») достаточно единичного факта, но никакое количество фактов не может доказать теорию. Столь же незаконно, указывает он, принимать теорию лишь на основании ее верификации (подтверждения).

Таким образом, по Попперу, теорию нельзя убедительно подтвердить, но можно опровергнуть. Для того чтобы теория была опровергнута, достаточно единичного опровержения. Опровержение теории единичным фактом Поппер называет фальсификацией.

На прогресс знания Поппер смотрит оптимистически. Развитие научного знания Поппер видит так: выдвижение гипотез — их опровержение — выдвижение новых гипотез и так далее. Если Пуанкаре в объяснении того, откуда берутся гипотезы, ссыался на работу бессознательного, то Поппер эту проблему оставил без ответа.

По Попперу, чрезвычайно невероятно, что какая-либо гипотеза окажется верной на все 100 %. Он не верит в это даже принципиально, по Попперу, человеческое знание обречено оставаться несовершенным (он называет этот постулат фаллибилизмом). Свою модель роста знания Поппер назвал эволюционной эпистемологией, потому что выдвижение гипотез и дальнейший отбор из них наиболее «приспособленных» — тех, которые дольше не фальсифицируются, — напомнили ему дарвиновскую эволюцию.

Подобно тому как эволюция, по его мнению, приводит к прогрессу в организации и развитии организмов, так в процессе эволюции научных теорий выживают лучшие из них, что в целом позволяет говорить о росте знания и понимания.

Отрицательно относится Поппер к конвенционализму и инструментализму. Инструментализм он объявлял несовместимым с духом научного поиска. К теории, которая объявляет себя инструментом, невозможно применить критерий научности — фальсифицируемость. Теория-инструмент не может входить в противоречие с фактами, а может быть просто не применима в какой-либо области. (Хороший пример приводит отечественный комментатор А.Л. Никифоров: если я попытался побриться топором и потерпел неудачу, то я не объявляю топор «вообще фальсифицированным»; он продолжает оставаться адекватным в собственной для него области: в рубке дров (см. 9: 63). Так можно рассуждать потому, что топор — не теория. Теория же, по Попперу, потерпев неудачу в применении к каким-либо фактам, фальсифицируется «вообще»).

Для Поппера, и это очень важно, теории — не соглашения, не инструменты, а искренние попытки объяснить мир. Только при таком условии они могут быть шагами по пути бесконечного роста человеческого знания. При таком подходе, лучше совершенно ложная, но выдвинутая с серьезностью тео-

рия, нежели такая, которая оказывается правильной случайно, хотя выдвигается как конвенционалистская, из соображений удобства.

Очень важную роль в его рассуждениях играет так называемая проблема демаркации. Проблему эту поставили логические позитивисты, которые пытались найти критерий отличия «настоящей» науки от метафизики. По мнению Поппера, они решили ее неверно. Они видели этот критерий (по существу, критерий эмпиричности) в том, что теория должна быть основана на фактах. Однако тот, кто вообще не приемлет законность индуктивных построений, не может придерживаться этого критерия. В качестве критерия эмпиричности/научности теории Поппер выдвигает фальсифицируемость. Теория должна быть построена так, чтобы запрещать определенные виды событий — тогда обнаружение таких событий явным образом фальсифицирует теорию.

Нефальсифицируемые теории Поппер называет «метафизическими», заимствуя терминологию у Венского кружка. В отличие от логических позитивистов он не считал любые нефальсифицируемые высказывания бессмысленными. Более того, по его критерию «метафизическими» оказывались даже обычные фактуальные высказывания вида «А существует», ибо их невозможно эмпирически опровергнуть. К метафизике в собственном смысле слова, т. е. к умозрительным философским построениям, он тоже относился без осуждения. Он сам создал несколько метафизических теорий (см. далее).

К чему Поппер относился с осуждением, так это к теориям, которые объявляют себя научными, но при этом на практике их нельзя фальсифицировать. В качестве примера он приводит психоанализ. Он пишет, что каковы бы ни были экспериментальные данные, психоанализ способен объяснить их все, т. е. в принципе невозможно придумать такую ситуацию, которая опровергла бы их. Теория Фрейда, так сказать, умеет идеально выкручиваться из любых ситуаций.

Он пишет: «Я могу проиллюстрировать это на двух существенно различных примерах человеческого поведения: поведения человека, толкающего ребенка в воду с намерением утопить его, и поведения человека, жертвующего жизнью в попытке спасти этого ребенка. Согласно Адлеру, первый человек страдает от чувства неполноценности (которое вызывает у него необходимость доказать самому себе, что он способен отважиться на преступление), то же самое происходит и со вторым (у которого возникает потребность доказать самому себе, что он способен спасти ребенка)».

Подобным же образом он трактует марксизм.

Несовместимым с его моделью он объявляет также конвенционализм. Против него он выдвигает обвинение, что конвенционалистские теории, чтобы избежать опровержения, при любой фальсификации защищаются выдвижением гипотез *ad hoc* (подходящим к данному случаю). Не вполне ясно, следует ли это из внутренней сути конвенционализма, или Поппер заключил это из наблюдений за реальной практикой тех, кто придерживается конвенционалистских воззрений.

В целом позицию Поппера в отношении науки можно охарактеризовать как призыв стремиться к постижению мира, быть смелым в выдвижении гипотез, беспощадным в их опровержении (так формулирует это Лакатос) и не поддаваться искушениям конвенционализма и инструментализма.

Помимо философии науки Поппер известен как социальный философ, автор книги «Открытое общество и его враги». В ней исследуются философские истоки тоталитаризма.

В книге «Объективное знание. Эволюционный подход» изложена его оригинальная — впрочем, вполне в духе философии конца XX в. — концепция трех автономных миров: 1) мира физических предметов; 2) мира состояний сознания; 3) мира идей/теорий. Эта концепция представляет собой логический мостик от традиционного платонизма к модной в постмодерне теории об автономии дискурса.

Совместно с Дж. Экклзом Поппер написал книгу «Самость и ее мозг», в которой он обсуждает темы взаимодействия между душой и телом с позиции дуализма. Он ставит вопрос о свободе воли и совместимости этой свободы с нейронной организацией мозга, отрицая в области воли природный детерминизм.

В 1962 г. вышла книга **Томаса Куна** (1922 — 1996) «Структура научных революций», которая стала следующим шагом на пути критического отношения к позитивистской трактовке научного познания. Кун придерживается исторического подхода, уделяя много внимания реальной истории науки. На первый взгляд книга его не изобилует философскими утверждениями, однако введенное им понятие «научной парадигмы» несет в себе скрытую разрушительную силу в отношении идеи прогресса научного знания.

Идея Куна состоит в следующем: развитие научного знания не является кумулятивным. Оно имеет нелинейный характер и состоит из этапов, которые характеризуются не только определенным развитием собственно научной теории, но и специфической для каждого этапа организацией научной деятельности. Он выделяет «допарадигмальный» этап, а затем — череду сменяющих друг друга периодов нормального развития и кризисов.

0. Для «допарадигмального» состояния некоторой области знания характерно отсутствие единства, наличие множества школ.

1. Затем появляется парадигма. Этим словом Кун чаще всего называет научную теорию, которой придерживается большинство ученых. Два необходимых условия, чтобы теория стала парадигмой: она должна быть а) «беспрецедентной», чтобы поглотить альтернативы; б) достаточно открытой, чтобы в ее рамках могли найтись проблемы для дальнейшей разработки. Период господства парадигмы Кун называет нормальной наукой. В период нормальной науки возможен кумулятивный рост знания. В общих чертах парадигма изложена в учебниках.

Для периода «нормальной науки» характерно прежде всего то, что ученые относятся с полным доверием к той парадигме, в рамках которой они работают, и если какая-либо головоломка не поддается решению, они не ставят парадигму под вопрос. Чаще всего они предполагают, что для решения ее они не имеют достаточно данных или не достаточно оснащены. Возможно, они предлагают некие дополнения к парадигме — «гипотезы *ad hoc*» по Попперу.

2. Накапливаются нерешенные головоломки, парадигма перестает удовлетворительно объяснять новые факты. Ученые перестают объяснять неудачи собственными проблемами и ставят под вопрос парадигму. Возникает кризис, затем наступает революция; появляется новая теория, завоевывает признание и становится парадигмой. Самым ярким признаком этого становится написание новых учебников.

Во втором издании своей книги Кун подробнее останавливается на анализе философского существа парадигмы. Если в первом варианте парадигма у него — это теория, обычно классическая книга, принципы которой в течение долгого времени не оспариваются (например, «Физика» Аристотеля, «Начала» Ньютона), то во втором варианте парадигма понимается более обобщенно. Это набор правил, которыми руководствуется научное сообщество для постановки задач. Парадигма представляет собой также объяснительную схему, правила для интерпретации результатов. Иногда Кун заменяет понятие «парадигма» другими, например, понятием «дисциплинарная матрица».

Итак, философское содержание теории Куна состоит в том, что наука рассматривается не как процесс накопления знания, а скорее как совокупность способов его получения и интерпретации. Кун более скептичен в отношении прогресса, чем Поппер, чья конкурентная борьба теорий все же приводила к выживанию лучших. В понятие парадигмы заложена идея полного отсутствия прогресса. Правда, следует заметить, что сам Кун эту идею не формулирует (Кун сторонился радикальных выводов и специально указывал, что считает прогресс неотъемлемым для науки). Однако он пишет о принципиальной несопоставимости парадигм, что делает их сравнение на предмет прогрессивности бессмысленным. Эта идея позже будет доведена до логического завершения Фейерабендом. Поскольку парадигма становится основной для интерпретации фактов, каждая новая парадигма считает себя лучше предыдущих. Может казаться, что она включает их в себя, становится их расширением, они же — ее «предельными случаями» (именно так обычно говорят о соотношении ньютоновской механики и теории относительности: первая является предельным случаем второй). Однако это не обязательно так. Старые парадигмы могли содержать ценные мысли, которых не содержит новая, подразумевать возможность поиска в таких направлениях, которые закрыты в новой. В теории Куна заложены семена релятивистической философии науки, которая возникла позже.

Любопытно, что теория Куна стала типичной парадигмой для ее последователей, тем самым отчасти подтвердив сама себя (даже показав, что парадигмы бывают не только в эмпирической науке, но и в философии, о чем Кун не писал), а отчасти опровергнув, точнее, ограничив (т. е. продемонстрировав, что учение о парадигмах, будучи само парадигмой, так же ограничено, как любая парадигма, и непременно подразумевает альтернативы себе).

Настоящая фамилия **Имре Лакатоса** (1922 – 1974) — Липшиц. Он родился в Будапеште. Взял псевдоним Лакатос (по-венгерски «столяр»), трудился на государственной службе, был репрессирован по политическому обвинению. После выхода из тюрьмы ему удается в 1956 г. эмигрировать в Англию, и он попадает к Попперу, учеником которого становится.

Лакатос развивает попперовскую идею эволюционной эпистемологии, согласно которой фальсифицированные теории заменяются другими, которые до определенной поры оказываются нефальсифицированными, а затем заменяются следующими и т. д. В такой версии эта схема — прогрессистская, а новые тенденции того времени требовали усиления скептического отношения к науке. К тому же после Куна, чья книга была чрезвычайно богато иллюстрирована примерами из истории науки, философия науки все более переходила от построения идеальной методологии к анализу реальной практики и теории науки, а эта реальность не соответствует схеме Поппера.

Поэтому Лакатос называет первую версию попперовской теории «наивным фальсификационизмом».

В более изощренном варианте та же схема (он приписывает ее идею также Попперу, но Поппер ее не развивал) выглядит следующим образом. Развита научная теория состоит из «твердого ядра» и «защитного пояса». В твердое ядро теории входят принципиальные для нее положения, фальсификация которых требует отказа от теории. Защитный пояс формируется из положений и гипотез, принимаемых для защиты твердого ядра *ad hoc* (Поппер таких гипотез не признавал). Защитный пояс, таким образом, может меняться без изменения твердого ядра, твердое ядро и защитный пояс методологически неоднородны.

Модель Лакатоса сложнее модели Поппера. Поэтому он перестает говорить просто о теории и вводит понятие исследовательской программы. Каждая программа в своем твердом ядре содержит творческий потенциал — перспективу постановки задач и новых оригинальных гипотез (Лакатос называет его «позитивная эвристика»). В процессе постановки и решения этих новых задач может потребоваться некоторое преобразование программы, необходимость которого принимает на себя защитный пояс. Так осуществляется некоторое видоизменение всего комплекса исследовательской программы, продвижение ее вперед. Лакатос пишет о «позитивном сдвиге проблем», т. е. о возможности исследовательской программы давать новое эмпирическое знание. Именно возможность позитивного сдвига отличает хорошо работающую, продуктивную исследовательскую программу. Вместе с тем защитный пояс состоит также из гипотез, введенных для защиты твердого ядра от фатальных фальсификаций; по существу, такие гипотезы не являются творческими, они составляют некий балласт программы (Лакатос называет это «негативной эвристикой»). При превышении доли негативной эвристики над позитивной программа приходит в состояние застоя и кризиса. Возникает «регрессивный сдвиг проблем».

Следующим шагом Лакатоса на пути построения его философии науки стало обращение к истории науки. Его теория истории науки слагается в полемике с Куном, идеи которого Лакатос считает слишком иррационалистическими. В реконструкции истории науки он вводит две части — внутреннюю и внешнюю, подобно двум частям исследовательской программы. Внутренняя история науки слагается из такой истории научных идей, которая может быть рационально реконструирована на основе анализа самих идей. Внешняя история включает в себя «посторонние» с точки зрения логики идей факторы — во-первых, случайности, которых много в любой истории, в том числе в истории науки, во-вторых, внешние влияния на науку, например, со стороны культуры, политики и так далее.

Лакатос рассматривает четыре типа философских платформ, на основании которых можно строить и философию науки, и ее историю. При этом он указывает, что только та платформа хороша для построения философии науки, которая эффективна для реконструкции ее реальной истории. Эти типы:

1. Индуктивизм (иногда в сходном значении он употребляет термин «джастификационизм»).
2. Конвенционализм (из подходящих теорий выбирается более простая).
3. Фальсификационизм (в наивном виде).
4. Его собственная методология исследовательских программ.

Легко показать, пишет Лакатос, что первые три платформы не пригодны для реконструкции реальной истории науки, так как наука никогда не развивалась ни по законам индуктивизма, ни по законам конвенционализма, ни согласно предписаниям попперовского фальсификационизма. На основе же методологии исследовательских программ, считает Лакатос, историю науки реконструировать можно. Эта методология сложнее и потому более гибкая, она допускает многочисленные отклонения от того пути, который ретроспективно кажется оптимальным, но при этом не объявляет неоптимальное движение нерациональным. Особенно гибким исторический метод Лакатосу позволило сделать его различие внутренней и внешней истории науки; хотя уже само понятие исследовательской программы столь реалистичное и гибкое, что позволяет включить во внутреннюю историю то, что при более жестких методологиях (особенно индуктивистской) неизбежно пришлось бы отнести к внешней истории. Например, так обстоит дело с противоречием между тем, что предсказывает теория, и тем, что реально наблюдается. С точки зрения остальных трех методологий развитие ученым теории, которая допускает подобные противоречия, нужно объявить иррациональным. Но поскольку методология исследовательских программ выделяет в теории жесткое ядро и защитный пояс, она может отнести противоречие в область защитного пояса и совершенно справедливо показать, что зачастую противоречие с фактами стимулирует развитие теории, способствует «позитивному сдвигу» программы. Лакатос идет настолько далеко, что пишет: «Любая теория рождается в океане противоречий», — и не находит это положение противоречащим рациональности.

Лакатос хотел создать такую теорию науки, которая, с одной стороны, соответствовала бы канонам рациональности в широком смысле слова, т. е. позволяла рассматривать науку как инструмент познания, приближения к истине. В этом он следует Попперу. С другой стороны, он стремился к тому, чтобы его теория науки, будучи применена к реконструкции истории науки, не шла вразрез с реальностью. Реальность же науки не проста. Решение, которое предложил Лакатос, — рассматривать не научные теории, а исследовательские программы — сложно, во всяком случае сложнее, чем упрощенные модели многих других философов науки. Но, по-видимому, среди всех рациональных учений о существовании науки его можно считать оптимальным.

Хотя **Пауль (Пол) Фейерабенд** (1924–1994) — современник и ровесник и Лакатоса, и Куна, его взгляды на теорию науки намного ближе к идеологии постмодерна, с характерным для нее скепсисом в отношении познания истины. Они представляют собой попытку доведения до логического конца тех путей мысли, которые были намечены до него. В отличие от рассмотренных ранее мыслителей Фейерабенд — антисциентист. Он не видит блага в научно-техническом прогрессе и склонен подчеркивать зло, которое может нести с собой наука и ее применение, — от загрязнения окружающей среды до изгнания «донаучных» типов знания и утраты тех ценных идей, которые, возможно, в них содержались. Он — типичный представитель шестидесятников, исполненных бунтарских настроений в отношении всего, что только допускает бунтарское умонастроение. Такая позиция в отношении ценности науки дает ему возможность критиковать ее слабость в деле познания истины более свободно и беспощадно, чем это удавалось его предшественникам.

Если Лакатос продолжал линию Поппера, то Фейерабенд продолжает линию Куна. Он берет у него понятие парадигмы — не уставая при этом это по-

нятие критиковать, но отбрасывает всякую мысль о возможности познавательного прогресса. Он развивает идею о принципиальной несоизмеримости и несопоставимости парадигм. Фейерабенд приводит много аргументов в пользу такой несопоставимости. Например, указывает он, теории всегда оказывают обратное влияние на наблюдаемые факты (эта мысль была и у Поппера); в разных теориях даже одни и те же на вид термины получают разное определение; у двух теорий нет общей, так сказать, «субстанции», где они могли бы встретиться для сравнения. Они могут бороться друг с другом не с помощью аргументов, поскольку принципиально не способны понять аргументы друг друга. Поле борьбы у них — вненаучное и внерациональное (например, мода). Фейерабенд пронизательно пишет о невозможности создать единый и ясный язык для науки, к чему стремились логические позитивисты. Возможно даже, замечает он, что явное определение изменяет смысл определяемого слова. Тем более разными становятся значения слов и предложений — в т. ч. предложений наблюдения — в зависимости от разных контекстов, от теоретической нагруженности и т. д. (эта мысль появлялась уже у Поппера).

В качестве двух принципов, с помощью которых можно описать развитие науки, Фейерабенд предлагает принцип пролиферации (размножения) гипотез и принцип упорства теории. Он соглашается с Куном в том, что существуют периоды нормального развития науки и периоды революций. Упорство теории характерно для первых периодов, пролиферация гипотез — для вторых. Упорство, с одной стороны, и пролиферация — с другой — в целом составляют своеобразную диалектику. Однако Фейерабенд не ставит эту диалектику в зависимость от согласия теории с фактами. Он не пишет, например, что пролиферация гипотез начинается вследствие кризиса теории, вследствие того, что теория перестает объяснять новые наблюдения и т. п. Борьба упорства с пролиферациями составляет внутреннее существо науки. Это, так сказать, игра научных страстей, не имеющая отношения к предмету познания.

Естественным в этой связи выглядит обращение Фейерабенда к социальной реализации науки, к ее организации с точки зрения распределения власти, идеологических влияний и так далее. Фейерабенд впервые ставит вопрос: что есть наука как культурное, социальное и политическое явление. Сам он дает типично антисциентистские ответы, например, он пишет: «Освободим общество от власти науки, как наши предки освободили нас от власти Единственной Истинной Религии».

Большое направление эмпирической социологии — социология науки — естественным образом включается в эту же линию, мыслящую науку как социальное явление, а не как орган постижения истины, чьи характеристики следует выводить из его предмета. Линия Кун — Фейерабенд — социология науки выводит характеристики науки из характеристик не предмета науки, а тех, кто в ней работает, и их сообществ.

Выше были кратко рассмотрены теории Поппера, Лакатоса, Куна и Фейерабенда. Ими, разумеется, не ограничивается список мыслителей, которые в середине и в начале второй половины XX в. подвергли переосмыслению классическую философию науки.

Майкл Полани (1891–1976) ввел понятие «скрытого знания» (*tacit knowledge*), которое всегда присутствует в работе ученого и может значительным, но неявным ему самому образом направлять его мысль.

Курт Хьюбнер (род. 1921) заострил вопрос о близости научного мышления к мифологическому и обусловленности науки каждой эпохи ее культурными особенностями.

М. Фуко, принадлежащий, правда, другой традиции и не пользовавшийся понятиями постпозитивизма, но идейно близкий к нему — указывал на тесную связь знания с властью, на зависимость науки от ее социальной организации и т. п. Фуко показывал это на примере психиатрии (что, несомненно, выигрышнее, чем физика).

В 80-е гг. критический накал в отношении науки уменьшился, постпозитивизм как цельное течение сошел на нет.

Мы видели, что в постпозитивизме можно выделить две линии, одна из которых возводится к Попперу, другая — к Куну. Для линии Поппера характерно внимание к эпистемологическим вопросам, отсутствие крайнего скепсиса, в целом позитивное отношение к такому предприятию человеческого разума, как научное знание; анализ разных типов рациональности именно как рациональности. Поэтому всю линию в целом можно условно назвать рационалистической. Та линия, которую начал Кун, в конце концов пришла к полному скепсису в отношении научного знания. Она занимается изучением науки как социального или политического предприятия, оставляя почти без внимания рационально реконструируемое познавательное движение. Из нее вышла современная социология науки. Для некоторых ее представителей характерен антисциентизм. Очень грубо ее можно назвать иррационалистической, хотя нужно при этом иметь в виду, что по своим методам эта философия сама никоим образом иррационалистической не является, это слово означает здесь только то, что она занимает более или менее скептическую позицию в отношении научной рациональности.

Литература

1. *Поппер К.Р.* Логика и рост научного знания. М., 1983.
2. *Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги. Т. 1 — 2. М., 1992.
3. *Popper K.R., Eccles J.C.* The Self and its Brain. An Argument for Interactionism. B. N.Y. L., 1977.
4. *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ // Т. Кун. Структура научных революций. М., 2001.
5. *Лакатос И.* История науки и ее рациональные реконструкции // Т. Кун. Структура научных революций. М., 2001.
6. *Кун Т.* Структура научных революций. М., 2001.
7. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
8. *Полани.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.
9. *Никифоров А.А.* От формальной логики к истории науки. Критический анализ буржуазной методологии науки. М., 1983.
10. Современная философия науки: знание, рациональность ценности в трудах мыслителей Запада: Хрестоматия / Под ред. А.А. Печенкина; Вступительная статья и комментарии А.А. Печенкина. М., 1996.
11. Структура и развитие науки. М., 1978.

Глава 22

СТРУКТУРАЛИЗМ

Направление в гуманитарных науках, получившее в более поздней классификации обозначение структурализма, появилось в начале XX в. и было связано прежде всего с концепцией структурной лингвистики швейцарского лингвиста и философа **Фердинанда де Соссюра** (1857 – 1913). Эта концепция существенно повлияла на антропологические исследования **Клода Леви-Строса** (1908), единственного, кто сам называл себя структуралистом, психоаналитическую теорию Ж. Лакана (см. главу «Психоанализ»), эпистемологическую концепцию знания **Мишеля Фуко** (1926 – 1984), литературную критику **Ролана Барта** (1915 – 1980) и многих других.

Проблема структуры. Основанием отнесения к структурализму стало внимание к понятию «структура» и проблеме, с которой было связано определение «структуры». Впервые термин зафиксирован как философский в работе Лаланда «Философский словарь технических и критических терминов» (1926, переизд. 1986, 2004): структура — то целое, что состоит в связи между отдельными ее частями и из отношений между ними. Оно является своеобразным итогом определений, существовавших в архитектуре, где структура рассматривалась как взаимосвязь частей и целого, и в биологии, где она определялась как органическое единство между частями. Верное по сути, т. е. приложимое к любому типу организации, это определение не фиксировало различия исследовательского — методологического — порядка: что в исследовании организации дается на эмпирическом уровне, а что вводится в ходе теоретической реконструкции. Дискуссия развернулась во второй половине XX в. и в рамках определения структуры в антропологии: Альфред Рэдклифф-Браун в своей статье «О социальной структуре» (1940) сделал вывод о том, что социальная структура — это совокупность социальных отношений, организованных как система, а значит, что ее можно обнаружить в результате эмпирических исследований так называемой социальной организации. Клод Леви-Строс, опираясь на определения, которые были даны структурной лингвистикой, сформулировал свою, противоположную позицию: социальная структура — модель, которая строится на основании исследования эмпирической реальности, представленной совокупностью социальных отношений. Леви-Строс опирался на один из аспектов определений, введенных в научный оборот 1928 г. Р. Якобсоном совместно с Н. Трубецким и С. Каржевским на основе идеи системности де Соссюра: асинхроническая целостность с инвариантными соотношениями элементов. Это перекликалось с понятием структуры, которое разрабатывалось математиками кружка Бурбаки: структура — это форма константных соотношений терминов в ак-

сиоматически определенном множестве. Леви-Строс подчеркивал, что цель социально-структурных исследований состоит в том, чтобы понять социальные отношения с помощью моделей.

Однако понимание структуры как модели теоретического конструирования привело к дальнейшим дискуссиям — уже 70-х гг. Основной вопрос этих дискуссий сводился к тому, можно ли понимать структуру как форму и делать соответствующие выводы о ее соотношении с содержанием. Леви-Строс считал, что форма сама определяется своеобразной противоположностью материалу, а у структуры нет иного содержания, чем логическая организация реального. На этом основании он критиковал В. Проппа за формализм. Пропп, предлагая концепцию своей «Морфологии волшебной сказки», и А.-Ж. Греймас, излагая концепцию семиотического поля, исходили из того, что структура — это некая универсальная форма, которая может быть приложена к любому содержанию. Другие исследователи, например Мишель Серр, считая, что любое содержание культуры может быть исследовано только как структура, соглашались с Леви-Стросом, что математический индифферентизм неприменим к социальному содержанию.

Структурная лингвистика Ф. де Соссюра. Философское значение концепции языка Ф. де Соссюра состоит в том, что именно в лингвистике и применительно к языку были сформулированы основные идеи противопоставления эмпирического анализа единичного как части системы и структурного анализа системы как целостности и ее внутренней самообусловленности. Именно Соссюр ввел определение языка как системы знаков. Значение отдельных знаков определяется их положением в системе. Под языковым знаком понимается физический объект, представляющий единство означаемого (того, к чему отсылает знак, предмет мысли) и означающего (обозначение предмета мысли), как объяснял Соссюр — как две стороны одного бумажного листа. Значение слова (знака), таким образом, определяется не предметом, к которому это слово отсылает, и не индивидом, который это слово употребляет, а тем смыслом, который является результатом взаимодействия слов в языке, т. е. структурой языка. Показательно, что Соссюр отличал индивидуальное говорение — речь — от языка как целостной системы, которая существует независимо от индивидуальных актов высказывания. Без языка не может быть речи. Получалось, что язык говорит посредством индивидуального говорения, но индивид бессознательно использует внеличностную структуру языка. Эта идея, контекстуально содержащаяся в концепции Соссюра, позже была развита в так называемых постструктуралистских концепциях, где воле отдельного индивида противостоит безличная власть языка.

Для последователей Соссюра это означало, что лингвистика должна изучать не отдельные знаки, а их соотношение в системе. В качестве иллюстрации Соссюр приводит пример ценности шахматной фигуры в ходе шахматной игры: она определяется ее положением по отношению к другим фигурам на поле и их совместным взаимоперемещением. Но тогда следует различать различные подходы к исследованию языка. Соссюр вводит понятия диахронии и синхронии применительно к языку. Синхроническая лингвистика изучает сосуществование явлений в рамках одной системы вне временных изменений как единое целое. Диахрония представляет явления как последовательную цепь изменений, предметом интереса становится связь отдельных элементов, следующих друг за другом во времени. Эти идеи были изложены в главном труде Соссюра «Курс общей лингвистики» (1916), который был

подготовлен его учениками по материалам его лекций 1908 г. Таким образом, с точки зрения Соссюра, исследование образования значения должно рассматриваться не исторически, а функционально — с точки зрения отношений в системе, в том числе и негативного соотношения с другими элементами системы (хрестоматийным примером, содержащим и новую проблему, связанную со структурными определениями значений, считается значение слова «мальчик», которое имеет смысл только по отношению к тем словам, которые обозначают объекты, которые мальчиками не являются). Эту работу развернули члены Пражского лингвистического кружка (1929–1939) — Н. Трубецкой, Р. Якобсон, В. Матезиус. Из их концепций вырастает направление так называемой функциональной лингвистики, которая все больше противопоставляет планы содержания и выражения и исследует то, как существует язык в его литературном выражении, как социально-историческое единство. Под влиянием в том числе этих идей появляется так называемая гипотеза лингвистической относительности Сепира — Уорфа, согласно которой определяющим для типа языка является тип общественной организации, тип коллективного поведения, обуславливающий тип мышления. Развитие современной лингвистики как семиологии, отталкивающейся от принципа синхронического исследования объективно существующего языка как системы знаков, предполагало движение от описания языка к теоретическим моделям языка, в которых описывались бы общие свойства языка: дескриптивная лингвистика включает в себя как теорию уровней языка (Блумфильд, Хоккет), так и исследование нелингвистических факторов (Энн-Арборская группа), опирающееся в том числе и на концепцию Сепира, вплоть до исключения фактора значения из лингвистического исследования (Йельская школа). На первый план выходит проблема разведения в лингвистическом исследовании «субстанции» и формы — здесь функциональная лингвистика тесно смыкается с различными вариантами того, что получило условное обозначение глоссемантики (к этому направлению относят Копенгагенскую школу лингвистики и прежде всего Л. Ельмслева (1899–1965), продолжавшего исследование в области языка науки Б. Рассела, А. Уайтхеда, Р. Карнапа).

Но наиболее очевидно для гуманитарного знания в целом стало влияние идей структурной лингвистики Соссюра в сфере антропологии.

Структурная антропология К. Леви-Строса. Леви-Строс совершил настоящий переворот в исследовании культуры первобытных народов, которая до него определялась в основном по ее негативным признакам — бесписьменная, неиндустриальная, нецивилизованная и т. п. Например, с точки зрения Л. Леви-Брюля, автора книги «Первобытное мышление» (1910), между нашей культурой и культурой архаической лежит пропасть разных ментальностей — логической и дологической. Структурный подход позволил рассмотреть культуру как единую систему смыслов. В знаменитых книгах «Печальные тропики» (1955) и «Структурная антропология» (1957), а позже в своей работе «Первобытное мышление» (1962) Леви-Строс предложил объективные методы исследования, взяв за основу семиотические методы — язык рассматривался как система бессознательно функционирующих означающих культуры. В мифах, ритуалах, правилах брака, терминах родства — везде мы можем вычленивать бинарные оппозиции, на которых выстраиваются «пучки дифференцированных признаков». Леви-Строс сосредоточился на конкретном материале, который доказывал связь языка с социальными обычаями племен, — он обнаружил, что система родства организована так же, как система фонем. То есть то, как по-

нимаются фонемы — гистемы, — соответствует системе фонем. Так, в «Мифологиях» (1964, 1966, 1968, 1971) поэтапно рассматривается дихотомия «сырое — приготовленное», закрепленная в языках и, соответственно, ритуалах и первичных мифах южноамериканских племен, которая на практике выстраивает цепь означающих, наделяющую различную деятельность более глубоким ритуальным смыслом: несъедобное — съедобное, недоступное — доступное для совокупления, животное — растительное, природное — культурное, утраченное — приобретенное и т. д. Исходное противопоставление «обрастает» новыми смыслами — приготовленное наполовину, пережженное, свежее, стгнившее. Соединение гистем определяет еще более подвижные смыслы — мифемы, смысл которых есть соотношение значений, которые использованы в них. Значение, таким образом, оказывается частью системы, которую следует понимать целостно, из отношений внутри системы.

Это позволяет говорить об антропологии, которая основывается на полевых этнографических исследованиях. Синтез соматических характеристик этнологии приводит к целостной культурной и социальной антропологии. Социальная антропология с помощью социологии и психологии рассматривает предметы материальной культуры как специфичные социальные явления, как об этом писал Э. Дюркгейм, т. е. с точки зрения выполняемой общественной функции, как социальный фактор. Личностное, таким образом, понимается как обобщенное и опосредованное вещами, как означающее, которое должно быть изучено самостоятельно. Культурная антропология, привлекая данные археологии и лингвистические концепции, представляет систему отношений, связывающую между собой все аспекты социальной жизни, — эта система, с точки зрения Леви-Строса, играет более важную роль в передаче культуры, чем каждый из ее отдельных аспектов.

Идея целостности этой системы во многом, как об этом писал позже М. Мерло-Понти, была инспирирована идеями **Марселя Мосса** (1872 — 1950). Другим предшественником структурной антропологии сам К. Леви-Строс считал Ж. Дюмезиля, автора целого ряда работ по сравнительной мифологии (например, «Индоевропейское наследство Рима» (1949)). Мосс, чье влияние распространяется и на постструктуралистские идеи, в своих работах «Опыт о природе и функции жертвоприношения» (1899), «О некоторых примитивных формах классификации» (в соавторстве с Э. Дюркгеймом — 1901 — 1902), «Опыт о даре» (1825) подчеркивает культурную обусловленность естественных функций и привычек человека, символический характер практик обмена, прежде всего практики дарения. Мосс обнаружил, что в племени тана не было определенных значений для обмена дарами — каждый раз дар определялся участвующими сторонами, конкретной ситуацией общения, произнесенными речами, демонстрацией отношения к другой стороне и т. д. Мистическая сущность дара, жертвоприношения показывает, что суть человеческих отношений — обозначение поля возможных смыслов, то, что будет позже обозначено Ж. Батаем как трансгрессивность — возможность преодолевать фиксированные значения. У Р. Жерара в «Фундаментальной антропологии» эта идея развивается до детализированной теории социализации как двойного замещения вездесущего насилия, своеобразного мимезиса репрезентации желания.

Структурализм в литературоведении и постструктурализм. Показательно влияние идей структурализма в литературоведении и философии литературы, которая все больше смыкается с психоанализом и собственно фило-

софской проблематикой. **Ролан Барт** (1915 — 1980), один из основателей Центра по изучению массовых коммуникаций (1960) и руководитель кафедры литературной семиологии, в первой же философской работе «Исходный / Нулевой / уровень письма» (1953) заявил основную тему этой философии: «трудность литературы заключается в том, что она вынуждена самовыражаться посредством несвободного письма». Показательна литературоведческая деятельность целого ряда философов, связанных с идеями структурализма, — это история журнала «Тель-Кель», издававшегося с 1960 по 1983 г., объединившего в числе своих сотрудников Р. Барта, Ф. Соллерса, Ю. Кристеву и др. и, по сути дела, сформировавшего умонастроение французской интеллигенции как структуралистское. С 1963 г. вокруг нового редактора Ф. Соллерса объединяются такие писатели, как Ж. Рикарду, Ж. Тибо, Ж.-П. Фай, поэты Д. Рош, М. Плени, а также философы Р. Барт, Ж. Деррида, П. Булез, Ю. Кристева (с 1970 г. — член редколлегии). Задача, декларируемая в 1964 г., связана с попыткой представить систему символических образов современной литературы. Сотрудники журнала опираются на идеи структурализма и психоанализа. Работа критика оказывается тождественна работе писателя — оба создают смыслы. Журнал открывает теоретическую полемику по таким темам, как новый роман, сюрреализм, марксизм. Выходит несколько страноведческих выпусков — о Китае, Алжире и др. Следующие работы Р. Барта, посвященные Мишле (1954), Расину (1963), иллюстрируют метод так называемой «новой критики», активно использующей психоаналитическую теорию и основывающейся на понимании символической природы произведения. «Новая критика» поставила задачу рассмотрения целостности литературного произведения, и поэтому центральной становится проблема специфики объекта литературной критики — средства выражения, язык, т. е. то, чем пользуется сама критика. В этом смысле новый критик оказывается писателем. С точки зрения Барта, это закономерный процесс «консолидации внутри двойственной — поэтической и критической — функции письма», но это одновременно и революция в культуре — смещение самого принципа «иерархической организации ... типов письма». Источником «объективности» новой науки о литературе должна стать «интеллигибельность», заключенная в объективности символов — «лингвистика дискурса» должна будет соответствовать вербальной природе литературы. Это означает, что такая наука будет «описывать логику порождения любых смыслов таким способом, который приемлем для символической логики человека». В связи с этим Барт разрабатывает новаторскую концепцию информативного изображения, в которой проводит анализ различных типов сообщений и делает вывод об особой роли символического сообщения, анализом которого призвана заниматься риторика образа, тесно связанная с идеологией. Целый ряд статей Барта стали «программными»: «Воображение знака» (1962), «Структурализм как деятельность» (1963), «Основы семиологии» (1965). Язык рассматривается как инструмент конституирования культурных значений и в этом смысле никогда не может быть рассмотрен как деполитизированный, свободный. Материалы становятся более политизированными, для журнала второй половины 60-х гг. характерно сочувствие коммунистическому движению, после разрыва отношений с французской компартией в 1971 г. — сближение с маоизмом (представители журнала были даже приглашены в Китай в 1974 г.). Растет популярность журнала среди студентов, а с ней и тираж (огромный для

подобного рода изданий — 4 тысячи экземпляров, отдельные номера, например, посвященные Барту, и страноведческий номер о Китае — 10 тысяч).

Барт рассматривает функционирование различных мифов в обществе, систему значений, навязываемых в различных формах человеческой жизнедеятельности: «Мифологии» (1957), «Элементы семиологии» (1964), «Система моды» (1967). Большой вклад внес Барт в так называемую метариторику как принципиальной постановкой проблемы места риторики в семиотическом проекте, так и конкретными исследованиями риторических вторичных кодов.

Исследователи считают период с 1967 г. постструктуралистским, связывая это с изменением философской позиции Р. Барта, с активными выступлениями Ж. Деррида. Однако еще в 1968 г. выходит собрание эссе, ставшее своеобразным политическим манифестом — его название — «Теория единства», а после майских событий редакцией журнала организуется теоретический семинар. Последние номера «Тель-Кель», посвященные Джойсу и страноведческий — США, вышли в 1982 г.

Новый этап в философии Барта знаменует собой работа «С\3» (1970) — исследование текста Бальзака приводит Барта к рассмотрению проблемы сексуальности и кастрации и выводу о множественности возможных кодов, содержащихся в тексте. Эссе, посвященные де Саду, Фурье, Лойоле ставят Барта над новой критикой: он приходит к выводу о конце исторического мифа об авторе и произведении, а также о произведении и критике. Задачей семиологии становится снятие закрепленной иерархии жанров и лежащего в их основе нарратива — метатекста, предписывающего построение текстов. В работах «Удовольствие от текста» (1973) и «Ролан Барт о самом себе» (1975) Барт приходит к идее сосуществования, взаимопроникновения читателя и текста, которое дает намного больше, чем простое знание, — дух человечества.

Литература

1. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М., 1999.
2. Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987.
3. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 2001.
4. Леви-Строс К. Мифологии: В 4 т. Том 1. Сырое и приготовленное. М.; СПб., 1999.
5. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.
6. Барт Р. Избранные работы: Семиотика, Поэтика. М., 1989; 2-е изд. 1994.
7. Структурализм: «за» и «против». М., 1975.
8. Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977.

Глава 23**ПОСТМОДЕРНИЗМ**

В последнее время для обозначения специфики мировоззренческих установок новейшей, «постсовременной» культуры в целом, связанной прежде всего с поливариантным восприятием мира, а также с акцентированной проблемой самоидентификации культуры, используют термин «постмодернизм». Широко используемый как интердисциплинарный, он до сих пор не имеет однозначного определения, и функционирует одновременно как внешнее исследовательское определение и как внутренний конституирующий принцип, реализующий себя в различных сферах человеческой деятельности — искусстве, политике, экономике, философии, литературе, психологии, науке и так далее. Более широко, словами У. Эко, культура постмодерна предлагает особый язык, способный описать ее собственные достижения.

В связи с реализацией этой задачи теоретиками философского постмодернизма считают философов-нео- (или пост-) структуралистов: М. Фуко (позднего периода), Ж. Деррида, Р. Барта (позднего периода), Ж. Лакана (позднего периода), Ф. Гваттари, Ж. Делеза и др. — тех, кто предложил новую, в отличие от структурализма небинарную стратегию исследования текста. Часто под постмодернизмом понимают движение деконструктивизма, в узком смысле этого термина — практику анализа постмодернистских художественных текстов (развитую прежде всего в США Йельской школой), более широко — практику анализа любых явлений как текстов, пользуясь методикой, в основе которой лежит метод деконструкции, предложенный Деррида, как метод восстановления смысла текста путем обнаружения связанных с ним других смыслов, других текстов. С точки зрения постмодернизма лишь такой подход демонстрирует наглядно — в деконструктивистской практике — бесконечную природу мышления, его процессуальный, динамический характер: философия находит адекватный инструмент для исследования самого философского мышления.

«Постмодернизм» этимологически закрепляет не только постериорное отношение новейшей культуры и философии к культуре и философии модерна, но и рефлексию, по большей части критическую, по отношению к предшествующему способу существования в культуре и философии. Постмодернизм предполагает принципиально новый, не приемлющий статики и однозначных определений взгляд на мир. В общефилософскую позицию эта идея превращается на основе теории новейшего, прежде всего неоавангардистского искусства и культуры. Считается, что первым термин «постмодернизм» употребил — как уничижительную характеристику человека декаданса — Р. Панвиц в работе «Кризис европейской культуры» (1917). В современном значении —

как обозначение специфики культуры периода после Второй мировой войны — он появляется в работе Ч. Дженкса «Язык архитектуры постмодернизма» (1975) для определения всеядности архитектурного стиля, появившегося в конце 60-х — начале 70-х гг. Затем термин распространяется на изобразительное искусство как легитимация эксперимента с цветом, формой и даже жанром, на литературу как констатация появления «нового романа» и его влияния на стилистику художественного текста. Но главным оказывается принципиально новый подход к субъекту культуры — нет предданного, «готового» зрителя или читателя, как нет и неизменного, «культового» автора. Основные категории теории культуры размываются, само понятие культуры оказывается предельно общим, не считая нужным выделять ни концептуальное, ни ценностное ядро. Общество, культура, словами Ж. Деррида, «децентрируются». То, что было в центре искусства модерна — субъективное, — тоже понимается как изменчивое и относительное. Субъект «наименовывает» себя в процессе общения, восприятия и экспрессии. Самоидентификация субъекта — то, что для традиционных концепций было условием существования и понимания культуры, — в постмодернистской перспективе оказывается исходным мотивом. И как со времен Вавилона нет единого языка (один из любимых образов философа постмодерна Ж. Деррида), так нет единого способа самовыражения: как писал Р. Барт, «число языков равно числу желаний». Поэтому нет и не должно быть одного метода, стиля.

Как не может быть единственно верного варианта интерпретации, так и не должно быть единого метода этой интерпретации, на котором строились бы единообразные, а значит, иерархические социальные отношения. Постмодернизм пытается избежать главной опасности тоталитарного мышления — политического тоталитаризма. Не случайно распространение термина «постмодернизм» на философию связано с появлением работы Ж.Ф. Лиотара «Ситуация постмодерна» (1979) и его определением основной проблемы современной философии как проблемы «философствования после Освенцима». Лиотар полемизирует с Ю. Хабермасом, считавшим преступления XX в. следствием неправильной реализации просветительского проекта построения единого мира и видевшим задачу культуры в восстановлении ценностей модернизма. В интерпретации Ж.Ф. Лиотара, Освенцим — результат реализации проекта модерна, и выходом является кардинальное изменение восприятия мира: переход от иерархии, устанавливаемой метадискурсом «больших нарративов» (здесь используется литературоведческий термин, обозначающий повествовательный уровень, т. е. определенную — в данном случае иерархическую — организацию текста и закрепленную в нем речевую деятельность), к принятию множественности самостоятельных и равноправных элементов, существующих в виде полиморфных и диверсивных языковых игр.

Меняется и статус философии: постмодернистская «парадигма» философии парадоксально оказывается началом разрушения парадигмального способа мышления. Центральной проблемой становится проблема осмысления текста. Постмодернизм исследует текст, как это уже принято в философии XX в., но не в том альтернативном аспекте противопоставления объективного — субъективному, замысла создающего текст — позиции воспринимающего, а с точки зрения естественного единства того и другого.

Идеи философии постмодерна появляются на основе ауторефлексии структурализма и феноменологии: центральным становится вопрос о много-

значности тех определений, которые появляются в конституированном сознании. Одним из тех, кто наиболее точно в этом смысле подвел итог философских поисков первой половины XX в., был французский феноменолог-экзистенциалист **Морис Мерло-Понти** (1908 – 1961). В своих основных работах — «Структура поведения» (1942), «Феноменология восприятия» (1945), «Смысл и Бессмыслица» (1948), «Приключения диалектики» (1955), «Знаки» (1960), «Видимое и Невидимое» (1961) и др., основываясь на феноменологической методологии, подвергая при этом критике определение чистого сознания, симпатизируя марксистскому анализу исторической реальности, не принимая при этом экономического объяснения истории, М. Мерло-Понти создал свою версию «философии экзистенции», в 50-е гг. противопоставив ее экзистенциализму, сохранявшему, по мнению Мерло-Понти, метафизический, т. е. антитетический способ постановки философских вопросов: либо в «идеалистической» традиции, рассматривающей любой объект как объект сознания; либо в «реалистической», понимающей сознание как продукт реальности. Мерло-Понти пытается преодолеть противопоставление свободы и необходимости, объективного и субъективного. Не случайно Мерло-Понти апеллирует к работам М. Мосса и других этнографов, обнаруживших относительность тех понятий и ценностей культуры, которые мы традиционно считаем универсальными и абсолютными. Центральной проблемой становится восприятие и описание пережитого опыта: философия Мерло-Понти эволюционирует от анализа восприятия к анализу видения и идее «плоти», снимающей противоречие между субъектом и объектом, и восстанавливающей, по мысли Мерло-Понти, онтологический статус воспринимаемого мира. Интенциональный мир представляется как уже дорефлексивно наличествующий, а не конституирующийся в процессе рефлексии. Субъект, определяемый как «трансценденция к миру», вписан в конкретный исторический, культурный, наконец, биологический контекст, смысл которого он может осознать даже для самого себя только через столкновение своего опыта с опытом других. Мир понимается как «символ» взаимопроникновения, «междумир», связывающий Я и других людей, человеческое сознание и природу. Социальная философия Мерло-Понти оказывается прежде всего философией интерсубъективного опыта человека.

Особое значение придается «живому языку, существующему в языковом сообществе». Подобно телу, он соединяет в себе объективное и субъективное, будучи не только закрепленной системой форм выражения, но и «актом означения», который Мерло-Понти связывает с живым творческим речевым актом — «плавающее означающее», обнаруженное в первобытных культурах М. Моссом. Исследование лингвистических связей между людьми должно прояснить, по мысли Мерло-Понти, общий закон символических отношений в рамках единой истории. Мерло-Понти предлагает новое настроение: «понимания без принятия, свободы совести без шельмования» в политике и «множественности перспектив» в философии, — получившее у исследователей определение «философии двусмысленности», или «философии обращаемости понятий». Своеобразной яркой реализацией этого завета стала творческая деятельность **Жоржа Батая** (1897 – 1962), который в своих художественных произведениях (под псевдонимами выходит целый ряд работ достаточно смелого содержания, например «Синь небес», «История глаза» и др.), в литературной критике (знаменитая «Литература и Зло» выходит в 1957 г.), в социально-политических исследованиях (например «Психологическая структура фа-

шизма», 1933), в выступлениях о современном сюрреалистическом искусстве (Батай — один из авторов «Второго манифеста сюрреализма») и философских работах (прежде всего «Внутренний опыт», 1940) обратился к проблеме границ допустимого и перехода, выхода за эти границы. Вокруг произведений Батай каждый раз разворачивалась острая дискуссия, где М. Бланшо, М. Лейрис, а однажды и М. Хайдеггер, были на его стороне, а Ж.-П. Сартр — на противной. Вызов, порыв — в противовес регулярности и определенности, — это традиционно рассматривалось как зло, однако, с точки зрения Ж. Батай, именно пределы и оказываются не определены жестко ни человеческой культурой, ни человеческой психологией. Отталкиваясь от идей Бергсона, Ж. Батай сформулировал вывод о том, что проблема трансгрессии (термин заимствован у Гегеля — Батай был одним из слушателей интерпретации «Феноменологии духа» А. Кожевом) связана с внутренней неопределенностью, двусмысленностью и противоречивостью границ. Культура определяет границы, включая в это определение саму возможность нарушения этих границ.

Одним из первых французских философов, проделавших путь от структурализма к постструктурализму и, по сути, распространившим новое умонастроение за пределы Франции, был **Мишель Фуко**. Его жизнь стала примером перехода всех границ, характеризующих слишком стремительное освобождение от запретов, — он умер от СПИДа, которым он заразился в садомазохистских экспериментах в Сан-Франциско (США). С первых же работ 50-х гг. М. Фуко исследует различные способы психологического самовыражения человека — прежде всего воображаемое, сновидения и т. д. — как формы опыта, всегда связанные с «проговариванием» и «обозначением». Однако первой зрелой работой сам Фуко считал «Историю безумия в Новое время» (1961), в которой он выделяет специфическую область интересов, характерную практически для всех его исследований — историю «мутации» идей. Смысл каждой идеи, существующей в культуре определенного исторического периода, оказывается необходимо обусловлен всем контекстом функционирующих в данный момент смыслов, и его определенность формируется в виде значимой для этого культурного периода оппозиции: с точки зрения Фуко, для Нового времени характерна сформировавшаяся к XVII в. оппозиция «безумие — рациональность».

Следующая работа «Появление клиники, археология медицинского взгляда» (1963) формулирует ключевое понятие первого этапа философской эволюции Фуко — «археология», предполагающее исследование предмета с точки зрения его языкового подтверждения, его высказанности, — как уже существующего и функционирующего явления культуры. Свой метод Фуко назвал «критической историей», поскольку в центре внимания оказываются исторические — мыслительные и культурные — предпосылки, условия появления той или иной идеи. Фуко использует слово «дискурс» (дословно — рассуждение) для обозначения соединения этих различных представлений в новом смысловом значении, закреплённом в языке. Сначала этим термином Фуко описывает характерный для классической философии способ последовательного изложения хода мысли. Позже «дискурс» охватит по существу все варианты языковой практики, все виды человеческой деятельности, так или иначе выраженные в языке. В получившей наибольшую известность работе «Слова и вещи» (1966) с подзаголовком «Археология человеческого знания» Фуко рассматривает исторические изменения эпистемы — смыслового ядра, вокруг организуются в определенный период различные сферы знания, —

подвергая резкой критике современную сциентистскую эпистему. Объекты различных наук образуются по правилам, заданным конкретной исторической ситуацией, а не непосредственно «вещами» или «словами», т. е. предметами или логикой познания. Определяющим оказывается дискурс — исторически обусловленная безличная языковая практика, которая по определенным правилам соединения дискурсивных элементов — совмещения, выведения, подстановки и др. — формирует понятия. Единой археологической почвой обладают выделенные Фуко концепции основных составляющих эпистемы с начала XIX в. — жизни, труда и языка. В философии языка центральным, по мнению Фуко, как в концепциях Фрейда и феноменологов, так и в концепциях Б. Рассела и структуралистов становится «рассмотрение предела», в одном случае — предела интерпретации, в другом — предела формализации языка.

«Археология знания» (1969) — исследование «основных методов, границ, тем истории идей». По мысли Фуко, это первая часть большой работы, которая позже была подытожена им, созвучно ницшеанской идее, как «генеалогический анализ», рассматривающий исторические формы конституирования истины, власти, морали. Техника репродукции власти оказывается в центре внимания в работе «Надзирать и наказывать» (1975). Отношения господства — подчинения воспроизводятся на семантическом уровне бинарных смысловых оппозиций даже на периферии власти. Любой коммуникационный акт пронизан властными отношениями, поскольку коммуникация, даже в самом упрощенном варианте, как акт прямой передачи информации, предполагающей по крайней мере двух участников, асимметрична. Используя гегелевскую диалектику раба и господина, Фуко показывает неуничтожимость этой асимметрии и генетическую связь асимметричных властных отношений с асимметрией по отношению к информации, в более широком смысле, к знанию. Грандиозный незавершенный проект Фуко — «История сексуальности» (было заявлено шесть томов, подготовлено оказалось четыре, из них издано три): «Воля к знанию» (1976), «Использование удовольствий» и «Печаль о себе» (1984), «Свидетельства плоти», — предполагал поэтапное рассмотрение формирования западноевропейского «вождедующего человека».

Показательным вниманием к соединению философии и психоанализа отмечен своеобразный манифест постмодерна — «Что такое философия» (1991) **Жюль Делеза** (1925–1995) и **Феликса Гваттари** (1930–1992). Он явился итогом совместного анализа современного общества как «шизофренического» — т. е. неопределенного и многофакторного: «Капитализм и шизофрения» вышел в двух томах: «Анти-Эдип» (1972) и «Тысяча поверхностей» (1980). Человеческое желание представлено как базисное, производительное. Как деятельная сила, желание разворачивается как воля к власти, реализуясь в порядке, устанавливающем отношения в обществе. Само по себе желание противоречиво и может предстать и как реактивная сила, как желание угнетения — ложное сознание, сознание вины. Ключом к пониманию современного состояния капитализма становится идея буржуа, являющегося «рабом самого себя», представленная А. Кожевом во «Введении в чтение Гегеля». Проблема высказывания из тисков социальных расписаний и возвращения к исходной «вождедующей» субъективной реальности поднимается в работах Ф. Гваттари «Шизоанализ и трансверсальность» (1972), «Молекулярная революция» (1977), «Машинное бессознательное» (1978), «Шизоаналитические картографии» (1989). Тогда пассивность может быть преодолена лишь путем своеоб-

разной — внутренней — активизации — шизофрении: «Шизофрения как процесс — производство желания, но таковой она предстает в конце как предел социального производства, условия которого определяются капитализмом. Это наша собственная болезнь. Конец истории не имеет иного смысла». В центре философских идей Делеза — повторение. С первой же своей работы «Ницше и философия» (1962) он подчеркивает, ссылаясь на Ф. Ницше, что истинная философия призвана «ввести в философию понятия смысла и ценности» и для этого надо обнаружить за представлениями смысл. Рационалистическая философия этого сделать не способна, так как она не может найти отличия между ре-презентациями — повторяющимися представлениями, сводя все к разнице двух способностей представлять — рассудком и чувствами. Ж. Делез считает, что он дает действительно критическое и «натуралистическое», подразумевая концепции Б. Спинозы и Ф. Ницше, развитие кантианства. Этому посвящены центральные работы Ж. Делеза — «Различие и повторение» (1969), «Логика смысла» (1969) и — «Кино 1, 2» (1983, 1985), «Критика и клиника» (1993). Эта своеобразная философия воли номадического субъекта возникает как способ схватывания «рассеивания в пространстве однозначного и неделимого бытия». Номада — означает изменяющееся, не привязанное ни к чему определенному, не имеющее основания, базы, буквально — кочевое. Повторение продуктивно в двух смыслах — оно дает существование и выставляет напоказ, предъявляет то, что есть. По мысли Ж. Делеза, И. Кант в трансцендентальной эстетике указывал на чувственность как разнообразие различного априори, направленную на любой возможный опыт, — следует поэтому обратить внимание на это все «вновь обнаруживаемое в опыте». Так возникает в философии Делеза и Гваттари идея концепта, который диссонирует с традиционной концептуализацией, а ассоциируется контекстуально с перцептом и аффектом. Они обладают плотностью как некой внутренней непротиворечивостью, осмысленностью, они — в постоянном перестраивании в связи с появлением иных измерений и иных концептов. Однако это не хаотичное возникновение — исчезновение, а перманентный процесс становления. Ссылаясь на Бергсона, он отмечает, что различие не есть отличное, отличное есть данное, но различие — это то, через что данное есть данное. Суть развития ницшеанской идеи вечного возвращения: это не циклическое утверждение одного и того же или отличного, а повторение и различие. С точки зрения Ж. Делеза, Ницше писал о возвращении только сильных, утверждающих свое отличие, но при этом своим возвращением они отрицают отличия, поскольку возвращаются другими. Смысл тогда конституируется как поверхности (планы), пересекающиеся с другими, множачие свои измерения. Эта интерференция принципиально не локализуема. Это важнейшая дополнительная, функция языка. Смысл схватывается как изменчивая недихотомичная (т. е. без внутреннего противопоставления, так называемых бинарных оппозиций) напряженность, сингулярность. Каждый раз мы пытаемся «детерриториализировать», и нам удастся это только тогда, когда мы различим не отдельные детали — понятия или образы, а проникнем в ландшафт, который, как у Сезанна, предполагает отсутствие художника: «Философии нужна понимающая ее не-философия, ей нужно не-философское понимание, подобно тому, как искусству нужно не-искусство, а науке — не-наука... В глубине всех трех «не-» заложена не-мыслящая мысль, подобная неконцептуальному концепту Клее или внутреннему безмолвию у Кандинского» (9, 279).

Постмодернизм переворачивает, таким образом, смысл всех традиционных концептов, в первую очередь знака и текста. Проблематизируется самый знак как различение означающего и означаемого. Наиболее методологически об этом заявлено в философии **Жака Деррида** (1930 — 2004). Философия понимается прежде всего как критическое прочтение текстов, под этим углом зрения Деррида обращается к философии Гегеля, к феноменологии, к античной философии, а также к современным философским и литературным текстам Левинаса, Арто, Батая и др. Исходя из «двусмысленности» семиологии де Соссюра, связанной, по выражению Р. Якобсона, с «двоякостью лингвистического знака» — с одной стороны *signans* (соссюрское означающее), с другой стороны *signatum* (означаемое), — Деррида стремится показать, что «семиологический проект» одновременно оказывается способен подтвердить или поколебать традиционные установки философского мышления. Традиционная метафизика сделала предметом философствования наличное бытие, и соответствующим средством мыслить был логос — озвученная проговоренная мысль, которая самим актом «говорения» фиксировала наличествующее настоящее. Традиционный концепт знака предполагал «трансцендентальное означаемое», которое в определенный момент не функционирует как означаемое, т. е. оказывается концептом, независимым от языка. Результатом такого мышления стала антитетическая философия, вынужденная основываться на презумпции противоположностей, чтобы продемонстрировать приоритет одного из членов бинарной оппозиции: присутствия или отсутствия, вещи или образа, прошлого или будущего, внешнего или внутреннего и т. д. Прежняя метафизика, как пишет Деррида, «сплавленная со стоической и средневековой теологиями», содержательно оказалась «онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентричной». Вокруг концепта знака, в котором, с точки зрения Деррида, по метафизическим причинам Соссюру существенной казалась его связь со звуком, возникает целая совокупность концептов, определяющих специфику классической философии. Среди прочих Деррида выделяет концепт коммуникации, который по сути дела предполагает передачу, призванную переправить от одного субъекта к другому тождественность некоего обозначенного объекта, некоего смысла или некоего концепта, формально позволяющего отделить себя от процесса этой передачи и от операции означивания. То есть в качестве исходных в метафизике предполагаются субъекты и не подлежащие трансформации объекты, или смыслы, а операция означивания мыслится как средство такой прозрачной трансляции. В этой системе тема перевода, например, оказывается однозначной и ясной и не представляет собой проблемы. То есть смысл в процессе общения не формируется, а лишь воспроизводится. Следствием такой трактовки знака, по мысли Деррида, и вопреки изначальной позиции лингвистики, язык оказывается кодом, а перевод — чистым «переносом» означаемых «инструментом» означающего. С точки зрения Ж. Деррида, метафизическое, или «идеалистическое», представление о языке и тексте исходит из преданности и неизменности транслируемых смыслов, во-первых, и абстрактных субъектов языка, во-вторых, — т. е. предполагается некое «трансцендентальное означаемое», некий независимый от языка концепт, в какой-то момент не работающий в качестве означаемого. А «говорящие субъекты», таким образом, и то, к чему отсылают говорящие в прошлом или будущем, формально отделены от самого процесса смыслопредставления — текста.

На самом деле ни один текст не является самодостаточным, а оказывается «текстом, продуцирующимся лишь в порядке трансформации какого-то другого текста», означаемое функционирует и как означающее, а коммуникация — процесс формирования смыслов, поливариантный по своему характеру. Деррида по-новому подходит к проблеме озвученного/звучащего языка и языка письменного: речь в противоположность письму фиксирует высказанный здесь и сейчас смысл, в то время как понимание смысла лежит в поиске многих вариантов смысла. То, что у Р. Барта, например, будет противопоставлено как денотативные значения и коннотативные. Но таким образом создается иллюзия мгновенной отсылки к настоящему, наличному, реальному, обозначенному — означаемому. Деррида пытается переосмыслить концепт знака прежде всего с точки зрения неотделимости означаемого от означающего, их взаимообратимости, процессуальности самого акта означивания, расширяя понимание средств выражения смыслов. Эта попытка связана с критическим переосмыслением всей истории философии и преодолением «естественных» стереотипов философского мышления: «надо внутри семиологии трансформировать эти концепты, стронуть их с места, повернуть против их же предпосылок, пере-включить их в другие цепочки, мало-помалу видоизменить область проработки и создать таким путем новые конфигурации» (6, 42). На самом деле, по мысли Деррида, настоящее нецельно и всегда предполагает отсутствующее. Для прояснения своей позиции он предлагает два ключевых понятия, заявленных в названии работы 1967 г. «Письмо и Различение». Единственное, что можно сказать о настоящем — это различие в нем «отголоска» прошлого и «наброска» будущего, различие возможности присутствия и невозможности его утраты. Развивают эту тему и другие работы Ж. Деррида этого периода — «О Грамматологии» (1967), «Голос и Феномен» (1967). Новый концепт письма, или «граммы», или «разнесения» («различения»), призван разглядеть возникновение смыслов в разрыве метафизических представлений. Только «архиписьмо» может мыслить отсутствующее, поскольку обращает внимание на следы речи и мысли, на смысл, который возникает и функционирует в разрыве метафизических понятий и представлений. Как пишет Ж. Деррида, дело идет о «практической деконструкции философской оппозиции между философией и мифом, между логосом и мифом», и «осуществить это невозможно иначе, как на путях какого-то другого письма».

Предложенный метод текстологического анализа — деконструкция — ставит своей задачей воспроизведение «следов» других текстов. Деконструкция предполагает изначальную нетождественность текста самому себе, его переключку с другими текстами, и поэтому задачей философа становится поиск «следов следов», тех опорных понятий, которые указывают на эту несамотождественность. В этом смысле любой текст оказывается потенциальной цитатой, т. е. он вписан в более широкий текст — контекст значений. Вывод, к которому приходит Деррида, состоит в том, что нет и не может быть единства языка понятий, не может быть единственно верной оценки или ядра интерпретации: ситуация в языке повторяет ситуацию в обществе и культуре — это может быть обозначено как процесс децентрации и рассеяния. Цель грамматологии — выявление «граммов», изначальных для данного текста метафор, которые, кстати, в свою очередь, могут обнаружить более «ранние» копии. Грамматология призвана обнаружить письмо, воплощающее принцип различения. Развивают и конкретизируют эту тему «Рассеивание»

(1972), «Шпоры. Стили Ницше» (1978), «Психея. Изобретение Другого» (1987), «Подписано: Понж» (1988), «О праве на философию» (1990), «Призраки Маркса» (1993) и др.

На основе принципа текстологического анализа Ж. Деррида появляется целый ряд литературоведческих, социологических, политических исследований, получивший общее наименование деконструктивизма. Деконструктивизм достаточно условно типологизируется: географически — различают американский (см. ниже), английский (например, Э. Истхоуп), немецкий (например, В. Вельш) и французский (прежде всего это французские постструктуралисты Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Лакан и Р. Барт позднего периода их творчества, Ю. Кристева и др.) деконструктивизм; тематически, преимущественно в рамках американского деконструктивизма, — выделяют литературоведческий (прежде всего Йельская школа с П. де Мэном, М. Блумом, Д. Хартманом и др.), социологический, иногда его называют «левым» (Т. Илтон, Д. Брэнкман и др.), герменевтический (выделяют прежде всего У. Спейнос), феминистский (ограниченность такого деления очевидна: во Франции его представителями оказываются «классики» постструктурализма — Ю. Кристева, Л. Иригарэй, Э. Сиксу и др.; в США — Ж. Роуз, А. Снитоу, С. Бордо, Ю. Батлер и др.); а также по отношению к марксизму: разделяют немарксистски (например, Д.Х. Миллер, Д. Брэнкман и др.) и неомарксистски, а точнее «реалистически» (Ф. Джеймсон, М. Риан и др.), ориентированные течения.

Деконструктивизм исходит из дерридеанского понимания многослойности, неоднозначности текста и необходимости особого текстологического анализа — деконструкции, выявляющей такие опорные понятия и метафоры, которые указывают на несамостоятельность текста, на переключку его с другими текстами. Деконструкция, по мысли Ж. Деррида, должна сделать очевидной внутреннюю противоречивость сознания и привести к новому письму, воплощающему «различение». Однако этот принцип, предложенный Ж. Лаканом в 1964 г., как считается, под влиянием М. Хайдеггера, и развитый в метод Ж. Деррида в 1967 г., по-разному конкретизировался в различных концепциях, что спровоцировало неверное понимание деконструкции как деструкции.

Последователи Лакана делали акцент на акте смыслополагания, затем пытались, опираясь на идеи других постструктуралистов, прежде всего М. Фуко и Р. Барта об области бессознательного, телесной экспрессии как единственной возможности противостоять репродуцирующим иерархию структурам языка, найти отличные от господствующей языковые практики — так формировался, например, философский постмодернистский феминизм. У Ю. Кристевой (р. 1942) семиотическая, доэдипова, процедура формирования знания, не контролируемая сознанием, в отличие от символической, способна наиболее адекватным, плюралистическим способом выразить желание и сформировать субъективную идентичность; у Сиксу этот утопический выразительный язык получает наименование «женского письма», в противоположность бинарному, артикулируемому «мужскому»; у Л. Иригарэй на смену фаллическому символизму должен прийти вагинальный. Несмотря на разнообразие предлагаемой терминологии, феминистская критика демонстрирует тесную связь идеи деконструкции с идеей децентрации. Речь идет о новом понимании языка, в котором нет центральных понятий, категорий, смыслов — в более широком смысле слова, это преодоление того «лого-фалло-онто-тео-фо-

ноцентризма», о котором писал Ж. Деррида, это переход к новой модели культуры, не воспроизводящей иерархической ситуации «колониальности».

Деконструктивизм критичен (синонимичным является понятие «деконструктивистская критика») и ориентирован на задачу снятия иерархических оппозиций, прежде всего в языке. Именно поэтому деконструктивизм оказывается одновременно практикой деконструкции — конкретным опытом анализа того или иного текста, выявлением маргинальных смыслов и рядов метафор. Появление деконструктивизма исторически связывают с первыми демонстрациями деконструктивистского текстологического анализа в работах Р. Барта «С\3» (1970) и Ю. Кристевой «Семиотика: исследования в области семанализа» (1969).

Последователи М. Фуко, к их числу можно отнести, например, представителей так называемых герменевтического и социологического деконструктивизма, больше внимания уделяют проблеме взаимообусловленности дискурсов. Специфические «формы знания» различных научных дисциплин образуют единый свод прескрипций, воспринимаемый индивидом на бессознательном уровне. «Левый деконструктивизм», прежде всего неомарксистский, или «реалистический» деконструктивизм, делает акцент на критике соответствующих институциональных практик того или иного исторического периода, предлагая все многообразие деятельности людей, понимаемой в структуралистской традиции как дискурсивные, т. е. речевые, практики рассматривать как некий «социальный текст». Согласно этой точке зрения общекультурный дискурс идеологически «редактируется» и служит господству определенной части общества над другой. Задача философа — демистифицировать идеологические мифы путем деконструкции различных типов дискурсивных практик как «риторических конструкторов».

Литературная критика Йельской школы опирается на интерпретацию понятия деконструкции, данную П. де Мэном, которая, в свою очередь, восходит к ницшеанскому перспективизму: прочтение текста и придает ему смысл, который также, в свою очередь, оказывается неоднозначным. Литература и критика, таким образом, совпадают по своим задачам. Нет и не может быть окончательной интерпретации, и задача исследователя-критика-читателя — выявить в тексте те «разрывы смысла», в которых мы можем найти эту неоднозначность интерпретации текста в целом. Критичность дерридеанского принципа иногда становится апофатической: проблематичным становится даже «непонимание». Основные идеи Йельской школы, изложенные в так называемом «Йельском манифесте» — сборнике 1979 г. «Деконструкция и критика», считаются основополагающими для современного американского литературоведения.

Исследователи отмечают и ряд «национальных» особенностей деконструктивизма: так, для французского деконструктивизма в целом характерна направленность деконструкции на «весь культурный интертекст», а для американского — характерен интерес к деконструкции конкретных художественных произведений. Кроме того, к американским постмодернистам, хотя и с оговорками, относят, например, **Ричарда Рорти**. Рорти проходит долгий путь творческой эволюции от аналитической философии, изложенной им в работе «Философия и зеркало природы» (1979), до позиции так называемого неопрагматизма («Истина и прогресс, 3», 1998). Он согласен, что язык не способен передать достоверную истину, однако человеческая культура — суть диалогичное общение, в процессе которого мы различаем степени досто-

верности, вырабатывая необходимые для этого общения механизмы, такие как, например, толерантность, демократия. Ценность философии — педагогическая, поэтому она скорее должна сохранять и использовать выработанные идеи, чем радикально изменять их.

Особо следует выделить философию **Жана Бодрийара** (р. 1929), не сделавшего академической карьеры, но во многом определившего темы и настроение постмодерна. Сам он считал своей задачей выстроить критическую социальную теорию, показать, что эра знаков начиная с эпохи Возрождения постепенно приходит к формированию трех современных типов дискурсов, маскирующих, симулирующих амбивалентность жизни и смерти — экономическому, психоаналитическому и лингвистическому. Под этим углом зрения Ж. Бодрийар в работах «Система вещей» (1968), «Зеркало производства» (1973) и «Символический обмен и смерть» (1976) рассматривает современные теории личности, прежде всего психоаналитические, теорию политической экономии К. Маркса, способ функционирования общества. Символическое отражение смешивает реальное и воображаемое, символическая система становится определяющей и диктует свои собственные законы. В современных объяснительных схемах знак в конце концов утрачивает всякую связь с реальностью, он основывается сам на себе, т. е. становится самореференциальным и создает гиперреальность со своими гиперпространством, гиперкаузальностью и т. д. Особенность современной симуляции, согласно работам «Соблазн» (1979), «Симулякры и симуляция» (1981) и другим статьям и интервью Бодрийара, состоит в том, что выстраиваемое реальное не поддается однозначному определению, это завораживающая пустота. Эти идеи Бодрийара во многом сформировали новейшую литературу постмодерна, в том числе отечественную.

Литература

1. Лиотар Ж.Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // *ad Marginem*. М., 1994.
2. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977; 2-е изд. СПб., 1994.
3. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.
4. Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.
5. Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996.
6. Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996.
7. Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.
8. Кристева Ю. Силы ужаса. СПб., 2003.
9. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998.
10. Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.
11. Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
12. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
13. Deconstruction and criticism / By Bloom M. et al. N.Y., 1979.

Глава 24**ДЕРРИДА**

В предыдущей главе был дан общий обзор французской философии эпохи постмодерна. В этой и следующей главах мы более подробно рассмотрим двух самых ее характерных представителей. Начнем с Деррида. В известном смысле он может рассматриваться как радикальный продолжатель идей Фуко, тем более что он учился у Фуко. Если Фуко считал, что всякая культура базируется на определенных отношениях между означающим и означаемым и тем самым может быть истолкована как текст, то Деррида пошел еще дальше и заявил, что «вообще не существует ничего, кроме текста». Это заявление, если вдуматься, совершенно провокативно. И Деррида — провокативная фигура. Он вышел из академической философии, но бросил ей вызов. И академические философы платили ему той же монетой. Когда в начале 90-х гг. встал вопрос о присвоении Деррида почетной степени Кембриджского университета, философский факультет этого университета выступил против. К протестам присоединились и философы из других мест, в частности У. Куайн, а также Д. Армстронг, Х. Альберт и многие другие. В открытом письме они утверждали, что, хотя Деррида называет себя философом, своей славе он обязан прежде всего внефилософским кругам и что его тексты не имеют философского значения, не выдерживая критериев строгости мысли.

Отвечая на это письмо, Деррида, все-таки получивший то звание, заметил, что в нем содержится противоречие, так как, защищая строгость мысли, авторы забывают о ней и переходят на язык эмоций.

Деррида родился в 1930 г. в Алжире, который был тогда колонией Франции. Это не обещало ему легкой жизни. И впрямь, неприятности начались еще в детстве. Его исключили из школы по причине его еврейской национальности. Позже ему с первого раза не удалось поступить в Эколь Нормаль. Но в 1952 г. все-таки удалось. Именно в этом самом престижном учебном заведении Франции Деррида слушал Фуко. Потом он уехал в Бельгию и занялся философией Гуссерля. С 1960 по 1964 г. работал в Сорбонне, а с 1965 по 1984 г. преподавал в Эколь Нормаль. При этом докторскую диссертацию он защитил очень поздно, лишь в 1980 г. В 1983 г. он создал Международный философский колледж. С 1983 г. и до самой смерти в 2004 г. работал в Высшей школе социальных наук в Париже. С 1987 г. был также профессором Калифорнийского университета в Ирвайне.

В 70–80-е гг. в Северной Америке был настоящий расцвет дерридианства. Особым успехом Деррида пользовался на филологических кафедрах и среди искусствоведов. Кое-где шла настоящая война между этими кафедрами и отделениями философии, которые гораздо более скептически относились к его идеям. Война эта закончилась поражением Деррида и его сторонников. При-

чин было несколько. Одна из них имеет отношение скорее не к философии, а к особенностям американского менталитета. Метод деконструкции, который предложил Деррида, получил теплый прием влиятельного американского литературного критика Поля де Мана. Однако вскоре после смерти Поля де Мана в 1983 г. выяснилось, что в молодости, когда он еще жил в Бельгии, этот ученый был нацистом и антисемитом. Для американцев — и, конечно, не только для них — такие вещи имеют большое значение. Деконструктивизм стал ассоциироваться у них с нацизмом. А Деррида лишь усугубил ситуацию, не став публично осуждать своего друга. Постепенно влияние этого философа стало сходить на нет. Все стали говорить о закате деконструктивизма и время от времени спрашивали Деррида, согласен ли он с тем, что его интеллектуальное детище погибло. На это Деррида отвечал, что его больше волнует перспектива собственной смерти.

По его словам, он все время думал о смерти, чтобы понять природу выживания. В последнем интервью за несколько месяцев до смерти он заметил, что так и не научился жить и, соответственно, не научился умирать. И он говорил, что именно тема смерти является главной в его сочинениях. На это стоит обратить внимание, так как на первый взгляд пишет он совсем о другом.

А писал Деррида очень и очень много, не останавливаясь вплоть до 2003 г. Но главные его работы появились в 60-е и 70-е гг. Так, в 1967 г. он опубликовал знаменитый текст «О грамматологии», а также «Письмо и различие» и «Голос и феномен», а в 1972 г. издал «Позиции» и «Диссеминация». Из поздних работ Деррида выделим «Апории» (1993) и «Призраки Маркса» (1993).

Но восхождение Деррида началось не с книг, а с конференции по структурализму, которая проходила в американском Балтиморе (Мэриленд) в 1966 г. Деррида выступил с докладом «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук». Считается, что этот доклад положил конец эпохе структурализма. В самом деле, если Фуко еще можно причислять к структуралистам, то Деррида критикует структурализм, причем критикует изнутри. Поэтому его часто называют отцом и главным представителем постструктурализма.

Критика структурализма. Итак, в чем же суть дерридианской критики структурализма? Начнем с упомянутого доклада, а потом подключим «О грамматологии» и другие работы. В докладе 1966 г. он, с одной стороны, нападал на конкретного ученого, Леви-Строса, с другой — высказывал общие тезисы. Деррида предложил как бы изнутри взглянуть на понятие структуры. Структура — это определенный набор отношений между некими элементами. Важно понять, что речь идет именно об определенном наборе отношений. Стоит убрать эту определенность, как структура разрушается. Но возникает вопрос, что, собственно, означает, что эти отношения определены? Деррида, который занимался философией математики, трактует тезис об определенности в геометрическом ключе. Указание пределов — что-то вроде очерчивания окружности. Но такое очерчивание возможно лишь при наличии неизменного центра. Значит, определенность всякой структуры предполагает наличие у нее некоего центра.

Этот центр есть неизменный компонент структуры. Структура может трансформироваться, но пока в ней есть что-то неизменное, т. е. этот центр, трансформацию этой структуры можно понимать как нечто законосообразное. Итак, структура включает как изменчивое, так и неизменное. Ее элементами можно свободно играть, но в центре структуры всякая игра пре-

кращается. Центр структуры — это некая точка репрессии, место подавления свободы.

Но выдерживает ли непредвзятую критику такое понятие? Деррида уверен, что нет. Вполне в гегелевском стиле Деррида провозглашает, что центр структуры оказывается ее противоположностью. А раз так, то он должен быть вынесен за ее пределы, что, в свою очередь, означает, что структура должна утрачивать центр. Но, теряя центр, она перестает быть определенной структурой, растекается. Если говорить о структуре языка, то это неизбежно должно приводить к размыванию смыслов слов. Ведь смыслы слов задаются их отношениями к другим словам (что особенно очевидно при размышлении о природе дефиниций), и если эти отношения утрачивают свою фиксированность, то смыслы начинают попросту «плавать».

Присмотримся к этому тезису, составляющему самую сердцевину пост-структурализма. Очевидны переключки этой идеи Деррида с концепцией неопределенности перевода, которая была сформулирована примерно в те же годы Куайном, тем самым Куайном, который выступал против присуждения Деррида почетной степени Кембриджского университета. Конечно, Куайн отталкивался от традиции аналитической философии, а Деррида вырос на фоне структурализма. А эти традиции почти не пересекались. Возможно, они не пересекались из-за того, что у них были разные области приложения. Аналитики ориентировались на естествознание, а структуралисты на гуманитарные науки. Но концептуальные схемы чуть ли не совпадали. Ранние аналитики искали идеальный язык для естествознания, а структуралисты — объяснительные схемы для того, что можно было бы назвать вненаучными феноменами человеческой культуры. Но у обеих традиций все же была точка совпадения — анализ языка. И когда они зашли в тупик, оказалось, что критики этих традиций, Куайн и Деррида, совпадают здесь почти до буквализма.

Теоцентризм. Однако Деррида пошел дальше Куайна. Он еще и проанализировал исторические корни наивного, недеконструированного понятия структуры. Напомним, что структура в классическом смысле представляется чем-то устойчивым, т. е. у нее допускается некий центр, точка опоры. Эта точка опоры не может находиться в означающих компонентах структуры, ведь они произвольны и изменчивы. Неизменный центр, таким образом, должен быть на стороне означаемого. Если допустить существование такого центра, то им должен быть какой-то определенный смысл. Но этот смысл должен быть не произвольным, а действительно присутствовать в мире, быть устойчивым и неотменимым. В истории философии ему давались разные имена. Платоновские идеи или эйдосы — яркий пример такого рода неизменных сущностей, придающих устойчивость и осмысленность в остальном изменчивому миру.

Но самое подходящее имя для этого «трансцендентального означаемого», как говорит Деррида, это, конечно же, Бог как вездесущая полнота бытия. Чтобы прочувствовать необходимость появления здесь Бога, повторим сказанное на другом материале. Деррида считает, что за означающими нет неизменных смыслов и что допустить их существование — значит признать бытие Бога. Означающим может быть что угодно. Возьмем в качестве означающего наш чувственный опыт и вспомним мысленный эксперимент Декарта из «Метафизических размышлений». Чувственный опыт может быть иллюзией, говорит он. Иначе говоря, этот опыт можно интерпретировать и как нечто

реальное, и как нечто иллюзорное — но лишь пока мы не доказали бытие Бога. Если мы знаем о его бытии, мы можем отбросить вариант с иллюзией и однозначно интерпретировать опыт.

Итак, бытие Бога, по Деррида, это условие однозначности означающих, которые формируют мир человеческого существования. Но доказать бытие Бога невозможно, так как чтобы однозначно доказать его, надо уже предположить его существование. Почему же тогда по сути вся европейская метафизика была теоцентрична и логоцентрична, почему она предполагала осмысленность мира? Прежде чем вместе с Деррида ответить на этот вопрос, заметим, что строгая осмысленность мира, однозначность его интерпретации, вещи вовсе не безобидные. Ведь такой теоцентричный и телеологичный мир накладывает запрет на свободное порождение смыслов, а также на их бесконечное самопорождение. По сути, такой мир лишен жизни, он мертв. Поэтому Деррида соглашается с Ницше, что европейская метафизика и теология олицетворяет борьбу с самой жизнью.

Фоноцентризм и логоцентризм. Но откуда все-таки эта интенция? Все дело в фоноцентризме, отвечает Деррида. Язык по умолчанию понимался как вокальный феномен (вспомним Соссюра, согласно которому знаки включают в себя акустическую составляющую и концептуальное означаемое, смысл). И хотя язык может существовать и в форме письма, и с этим никто не спорил, письмо всегда рассматривалось как нечто вторичное. Письмо, как считалось, состоит из визуальных образов, означающих, отсылающих к другим означающим, а именно к звукам. Иначе говоря, письмо считалось некой деградированной речью. Но почему? Потому, к примеру, что вокальная, голосовая речь предшествует письму. Но самое важное: в голосовой речи возникала иллюзия соприсутствия означающего и означаемого. Здесь слово непосредственно связано с вкладываемым в него смыслом. Иными словами, голосовая речь навязывает нам такой взгляд на язык, согласно которому за означающими стоят определенные смыслы. Поэтому в фоноцентризме действительно можно усмотреть истоки логоцентризма, т. е. положения, что всякий дискурс может быть наполнен однозначным смыслом.

Прото-письмо. В письме же связь означающего и означаемого разорвана, ведь означающие оторваны здесь от их создателей, существуют сами по себе. Тексты состоят из означающих, отсылающих к другим означающим, там есть лишь следы означаемых. Неявленность смысла текстов и заставляла трактовать письмо как нечто вторичное, ущербное. Деррида, однако, показывает, что хотя письмо в обычном смысле действительно производно от голоса, в основе самой голосовой речи лежит так называемое прото-письмо. Чтобы доказать это, он обращается к гуссерлевскому анализу конституирования потока сознания. Сознание, которое должно продуцировать смыслы, темпорально, т. е. предполагает время. Это значит, что осознание настоящего невозможно без удержания непосредственного прошлого и предвосхищения будущего. В самом деле, время, с одной стороны, делимо, с другой — для осознания чего-то необходимо, чтобы это что-то пробыло какое-то время перед нами (нельзя увидеть быстро летящий предмет). Если бы мы не удерживали непосредственное прошлое в памяти, то любое событие пребывало бы перед нашим взором лишь какое-то ничтожное мгновение и не могло бы быть осознано. Значит, осознание чего бы то ни было предполагает удержание прошлых моментов времени в памяти (и предвосхищение будущих — иначе все было бы для нас неожиданным). Таким образом, сознание предполагает раз-

личение, причем не застывшее, а деятельно-страдательное — его Деррида называет «различанием» (различание — это и различение, и откладывание, и выжидание) — этих моментов времени. Сознание настоящего, тем самым, невозможно без отсылки к прошлому и будущему, которые, заметим, непосредственно отсутствуют. Таким образом, любой осознанный момент времени оказывается в роли означающего — потому, что он отсылает к чему-то другому, к другому моменту, который, в свою очередь, отсылает к чему-то еще, т. е. тоже является означающим.

Итак, сознание устроено как текст, т. е. как письмо. Но сознание предшествует голосовой речи и продуцирует ее. Значит, письмо изначальнее голосовой речи, — разумеется, в качестве прото-письма. Более того, в этом прото-письме, составляющем ткань человеческого сознания, обнаруживается та существенная особенность, которая выше была названа ссылкой на отсутствующее. Причем отсутствует именно означаемое, которое и должно придавать однозначный смысл. Так что традиционную европейскую метафизику присутствия надо заменить новой философией отсутствия, отсутствия Смысла. Но отсутствие Смысла для Деррида — это вовсе не абсурд, как могли бы сказать Сартр или Камю. Скорее это стимул для бесконечного порождения разнообразных смыслов, некий импульс к творчеству. Человек должен творчески толковать самые разные тексты.

Деконструкция. Напомним, что текстом, по Деррида, может стать все. Не существует ничего, кроме текста. Только надо научиться толковать их. Не надо исходить из того, что возможно однозначное толкование текстов. Наоборот. Даже если тексты хотят навязать нам какое-то толкование, мы должны, всматриваясь в них, найти возможности других интерпретаций. Кто ищет, тот находит. При отыскании других интерпретаций тексты словно переворачиваются. Они не разрушаются, но как бы раскрываются и становятся источником все новых и новых образов, так или иначе ассоциированных с ними. Такое обращение с текстами Деррида называет деконструкцией.

Деконструкцию не надо мыслить как нечто негативное. Скорее это аналог гегелевского «снятия». То есть это нечто позитивное, но не такое позитивное, которое полностью исключает негативное. Это, конечно, не «нет», а «да», но «да» удвоенное — «да, да», своего рода отрицание отрицания, так как второе, рефлексивное «да» возникает из преодоления отрицания первого и несет дополнительные смыслы по отношению к нему. Сама возможность отрицания отрицания как позитивного (которое Деррида иллюстрировал зачеркиванием слов, но таким, когда зачеркиваемое слово именно зачеркивается, а не вычеркивается) есть почти чудо. Поэтому Деррида иногда называл деконструкцию «даром». Разумеется, это при том, что он отказывался давать точное определение методу деконструкции — поскольку вообще-то ничему нельзя дать точное определение. Он говорил лишь, что это скорее даже не метод, а некое событие, происходящее при работе с текстом, событие свободного замыкания его смыслов.

Большая часть сочинений Деррида есть не что иное, как реальный опыт деконструкции. Кого он только не деконструировал — от Платона и Гегеля до Джойса и Леви-Строса. Да и не только тексты этих и других авторов, но и действительность: он предостерегал от смешения текста с языком. Скажем, в 1990 г. он побывал в СССР. Его привлекало это название страны, такое абстрактное и открытое для деконструкции. И позже он вспоминал, что ему говорили, что нашу перестройку, затеянную Горбачевым, правильнее было

бы назвать именно деконструкцией. По итогам он написал текст, деконструирующий это путешествие. Там почти ничего не сказано о самом путешествии, зато приведено множество литературных ассоциаций, которые возникали у Деррида накануне и во время этой поездки.

В общем, Деррида никогда не изменял своей философии, даже в повседневной жизни. Говорят, что в последние годы он любил смотреть телевизор. Смотрел все, от новостей до мыльных опер. «Я не просто смотрю, — признавался он, — я все время деконструирую». Мы видим, таким образом, что за его идеями стоит некоторая практическая философия, т. е. Деррида — это автор, который не просто теоретизирует, но и говорит о том, как надо жить или, точнее, «выживать», как он выражался, как оставить «след», — «след», кстати, одно из любимых его понятий и образов, — как не исчезнуть из памяти людей. Эта практическая философия может быть выражена призывом к творческому продуцированию смыслов, не ограниченному никакими иерархиями. Это означает, что такое продуцирование не может быть подконтрольно и разуму (в последние годы Деррида часто рассуждал о парадоксальности человеческих действий): в любом творческом решении есть, как говорит поздний Деррида, некий момент «сумасшествия», или, если посмотреть с другой стороны, абсолютной свободы. Все это звучит очень по-постмодернистски. Постмодернизм, как и экзистенциализм, традицию которого, кстати говоря, Деррида продолжает, — мировоззрение анархическое, отрицающее любое принуждение, подчеркнем: любое, в том числе принуждение логической аргументацией. Деррида не так много писал об этом, но другие теоретики постмодернизма, прежде всего **Жан-Франсуа Лиотар**, опубликовавший в 1979 г. книгу «Состояние постмодерна», прямо заявил, что постмодернизм отрицает существование так называемых «метанарративов», т. е. предельных объяснений, подчиняющих себе все остальные, и что за попыткой дать такие объяснения всегда просматривается отчаянная воля к власти.

Литература

1. Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.
2. Деррида Ж. Призраки Маркса. М., 2006.
3. Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург, 2007.
4. Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2007.
5. Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. *Differance*. Томск, 1999.
6. Royle N. Jacques Derrida. N. Y., 2003.

Глава 25**ДЕЛЕЗ**

Жиль Делез, как считалось, долгое время оспаривал неофициальный титул первого философа Франции у Жака Деррида. Делез действительно во многом альтернативен Деррида. Деррида рассуждал об Отсутствии, Делеза интересовало Бытие, Деррида прославился методом, Делез — результатами, Деррида имел школу, Делез был одиноким мыслителем (несмотря на то, что некоторые работы написал в соавторстве), Деррида постоянно, чуть ли не с раннего детства, ездил по миру, Делез сидел в Париже, Деррида выглядел вполне ordinarily, Делез, напротив, был большим оригиналом, к примеру, он носил длинные ногти (хоть и не был геем) и т. п. Вплоть до мелочей: Деррида с упоением смотрел все подряд телевизионные передачи, а Делеза прямо-таки тошнило от телевидения. Но есть у них и нечто общее — они вызывали бурю в академической среде.

Делез родился в Париже в 1925 г. Он изучал философию в Сорбонне с 1944 по 1948 г. Затем преподавал в разных лицеях, университетах, пока, наконец, не осел в университете Париж VIII, где он работал до 1987 г. Он много публиковал, хотя и не так много, как Деррида. Делез специализировался на истории философии, написал работы по Лейбницу, Юму, Канту, Ницше, Бергсону. Но любимым его персонажем был, конечно, Спиноза. А самым нелюбимым — Витгенштейн. Он считал, что витгенштейнианство убивает философию.

Писал он и на другие темы, к примеру, о литературе, кино. Есть у него и собственно теоретические работы. Главные из них — «Различие и повторение» (1968) и «Что такое философия» (1991). Последняя работа написана в соавторстве с психологом Ф. Гваттари. В содружестве с ним он издал еще один важный труд — двухтомник «Капитализм и шизофрения». Первый том, «Анти-Эдип», вышел в свет в 1972 г., второй, «Тысяча плоскостей», появился в 1980 г.

Все эти работы сделали Делеза большой знаменитостью. Его друг Мишель Фуко даже как-то сказал, что наш век будет назван «веком Делеза». Но несмотря на широкую известность, Делез не был публичным человеком. Он рано ложился спать, ненавидел конференции (главным образом из-за навязчивого общения). И он почти не давал интервью. Исключения, впрочем, бывали. Один раз он согласился на многочасовое телевизионное интервью, но с тем условием, что оно будет показано лишь после его смерти. Условие, впрочем, не было выполнено — интервью было показано еще при его жизни. У Делеза долгое время были серьезные проблемы со здоровьем. В 90-е гг. состояние его резко ухудшилось, и 4 ноября 1995 г. он выбросился из окна своей парижской квартиры.

После его смерти многие говорили, что особую трагичность этому событию придает то, что отказался от жизни человек, который всегда призывал к тому, чтобы освободить ее от искусственных запретов, призывал каждого занять как можно большее жизненное пространство, разрушив все иерархические перегородки — такую стратегию существования Делез называл «номандическим распределением», т. е. «кочевническим» — в противоположность оседлому.

Делез и в самом деле жизнеутверждающий философ. Он много рассуждал о ценности уникального и сингулярного в существовании людей. Но сейчас хотелось бы сделать акцент на другом: в отличие от многих его современников, он не отказывался от слов «философия» и «философ» и пытался понять, что они значат. Ответу на этот вопрос посвящена его книга-бестселлер «Что такое философия?».

Метафилософия. Итак, что же такое философия? По Делезу, философия — это творчество. Но что творит философ? Делез утверждает, что философ творит концепты. Чтобы разобраться в этом понятии, т. е. в понятии концепта, вначале отличим их от «проспектов», «перцептов» и «аффектов». Перцепты и аффекты создает художник, проспекты — ученый. Перцепты — это, грубо говоря, некие идеализированные образы, аффекты — их эмоциональное наполнение. Произведения искусства соединяют в себе оба этих компонента.

Но нас интересует прежде всего философия. И чтобы понять, что она такое, надо отличить концепты от проспектов, которые создает ученый. Проспекты — это научные понятия. Их отличительная особенность в том, что они отсылают к каким-то вещам, их положениям и состояниям. Они выражают функции, преобразующие одни положения вещей в другие и позволяющие предсказывать изменения этих положений при определенных условиях. Нацеленность научных понятий на вещи и их состояния позволяет Делезу сказать, что эти понятия существуют в так называемом «плане референции».

Теперь, действуя методом исключения, мы можем приблизиться к пониманию, что же такое концепты, т. е. философские понятия. Они не являются образами, они не нацелены на эмоциональное аффицирование, и они не отсылают к вещам. К чему же они отсылают? Ведь, не отсылая ни к чему, они рискуют оказаться бессодержательными. Делез говорит, что они самореферентны, т. е. отсылают к самим себе и к смежным с ними концептам. Философские понятия сплетены в некую сеть, образующую сложные сцепления и переходы. Сама эта сеть выкладывается по определенному плану. Делез называет этот концептуальный план «планом имманенции».

Имманентность — это сфера свободы. Для обоснования данного тезиса Делез ссылается на Спинозу, который определял свободное действие как действие, осуществленное по необходимости собственной природы. Собственная природа есть нечто внутреннее, т. е. имманентное. Итак, философия как свободное творчество концептов, по Делезу, может существовать только в плане имманенции. Этому плану противостоит другой план — «план трансценденции».

Переход в план трансценденции равносителен отрицанию самодостаточности мысли, утрате свободы и подчинению мысли каким-то внешним инстанциям. Такими трансцендентными инстанциями могут быть, к примеру, платоновские Идеи, кантовский трансцендентальный Субъект или герменевтиче-

ский Другой. Соответственно, есть три типа псевдофилософии, предающей свободу мысли: созерцательная платоническая философия, рефлексивная философия кантовского покроя, а также философия коммуникации, выстраивающаяся на представлении об идеальном коммуникативном сообществе. Об этой философии Апеля и Хабермаса еще пойдет речь далее.

Делез считает, что сорваться в план трансценденции очень просто. Но вернемся к истинной философии, разворачивающейся в плане имманенции, то есть в свободном, неподконтрольном ничему внешнему пространстве мысли. В каком-то смысле она остается философией, даже срываясь в трансцендентное. Ведь срывается она все-таки из плана имманенции. Иначе это не философия, а что-то другое. Но она не должна туда срываться, в этом вся суть.

Так или иначе, но план имманенции, в котором существует философия, есть, как уже отмечалось, место рождения концептов. Рождение это не происходит случайно, оно спланировано их творцом. Иными словами, в основе порождения понятий всегда лежит какая-то интуиция, причем дофилософская. Эта интуиция и направляет творчество философа. Интуиция всегда связана с решением какой-то проблемы. И концепты, рождаемые философом, оформляют это решение, причем в двух аспектах, а именно ментального и телесного. Иными словами, философ создает концептуальную схему материи и мышления. Надо, правда, иметь в виду, что эти аспекты, по Делезу, находятся, так сказать, на одной поверхности, хотя и кажутся противостоящими друг другу: тело — внешнее, мысль — внутреннее. В действительности это мнимое противостояние, точно так же как мнимым является оппозиция двух сторон ленты Мёбиуса (лента Мёбиуса — это, как известно, односторонняя поверхность). Так и здесь. Мышление и телесность — одна поверхность, разве что мышление составляет некую «складку» на этой поверхности. Но складки могут возникать в самых разных местах. Так и с мыслью. Иными словами, интуиции, направляющие мысль философа, могут быть самыми разными. Разными могут быть и их концептуальные сети.

Совершенно невозможно утверждать, полагает Делез, что одна концептуальная сеть истиннее, чем другая. Скорее они несоизмеримы. Таким образом, по Делезу, невозможно опровергнуть великую философскую систему. Но какая система, можно спросить, является великой? Где критерий великой философии? Ответ прост: велик тот философ, который выявляет новые проблемы и придумывает новые концепты. Самые же великие философы изобретают не только проблемы и концепты, но и порождают концептуальных персонажей — создают некие стили философствования, как у платоновского Сократа.

После всех этих уточнений Делеза все же могут остаться неясности относительно того, что же именно он понимает под концептами. Делез, к счастью, иллюстрирует свои идеи. Классическим примером философского концепта является декартовское *cogito*. Это не нечто элементарное, в декартовском *cogito* обнаруживается множество компонентов, это и существование, и сомнение. Точкой их «сгущения» оказывается Я. Компоненты Я — сомнение, мышление, существование — словно «вибрируют», живут своей жизнью. Они переливаются от одного к другому, вместе и различаясь, и совпадая.

Но это еще не все. *Cogito* — не изолированный концепт, он связан с другими концептами, в частности с концептом «Бог». И сугубо декартовскими эти концепты становятся лишь благодаря специфике связи между ними и с

другими концептами. А сама эта специфика задается, напомним, некой основополагающей интуицией, предрешающей какую-то проблему. В случае Декарта это была интуиция субъективности как сферы очевидного, а проблема, на решение которой нацелен Декарт, — проблема предельного обоснования знания.

Эту проблему можно, конечно, решать и иначе, но Декарт решает ее опираясь на интуицию субъективности. И именно она задает конкретный план его дискурса. Но где же, можно спросить, концептуальный персонаж, который тоже должен был быть создан Декартом в дополнение к концептам и плану? Такой персонаж, считает Делез, присутствует у Декарта, хотя и не очень заметен. Этот персонаж — простец, буквально «идиот», пытающийся непредвзято взглянуть на вещи. Подобные сплетения планов, концептов и персонажей мы находим и у других великих философов. Скажем, у Ницше план имманенции — это «бесконечные движения воли к власти», концепты — «ценность, становление, жизнь». И все это проговаривается Заратустрой и другими концептуальными персонажами.

Таким образом, Делез создает оригинальную концепцию истории философии. Причем, несмотря на несоизмеримость великих философов, эта история мыслится им как нечто цельное. Все дело в том, что он не отрицает наличие прогресса в философии. Критерий этого прогресса таков: сравнительная способность того или иного философа удерживаться в плане имманенции, или свободы.

Отсюда понятны его историко-философские предпочтения — Спиноза, Лейбниц, Юм, Бергсон, Ницше. Но подлинной чистоты имманентного, плоскостного мышления по сути так никому достичь и не удалось. Это означает, что в своей историко-философской концепции Делез оставляет место и для себя. Ведь его философский проект и есть попытка реализации мышления на поверхности. И как и полагается в таком случае, он придумывает свои собственные концепты и своего концептуального персонажа. Что это за персонаж, станет ясно ниже. Сейчас мы обсудим главные концепты собственно делезовской философии. Напомню, что главный враг Делеза — Витгенштейн. Но неприятие Витгенштейна, особенно позднего, не означает, что Делез вообще не учитывает идеи этого мыслителя и ряда других аналитических философов. Напротив, он согласен с ними в том, что, если трактовать философские концепты по аналогии с научными, философские пропозиции могут быть бессмысленными. Поэтому он так и озабочен обоснованием отличия философских концептов от научных понятий. И если это обоснование верно, то о том, о чем, как считал Витгенштейн, можно только молчать, в действительности все же с полным правом можно говорить. И поэтому если Витгенштейн утверждал, что философия может лишь распутывать лингвистические головоломки, а никакой метафизики быть не может, то Делез, напротив, уверен, что ей-то, т. е. метафизикой, точнее, ее частью, онтологией, философия только и может быть. «Философия сливается с онтологией», — говорит он в «Логике смысла».

Онтология. Важно осмыслить это обстоятельство, а именно метафизическую позитивность Делеза, и это важно сделать в свете того, что иногда философия постмодерна рассматривается как нечто, противоположное метафизике. Итак, Делез — философ, нацеленный на метафизику, точнее, на онтологию (в слове «метафизика» есть нежелательные Делезу «неимманентные» оттенки). Главным концептом его онтологии является понятие

«однозначности бытия», которое он возводит к Дунсу Скоту. Как говорит сам Делез в «Различии и повторении», «всегда существовало только одно онтологическое предположение: Бытие однозначно. Всегда была лишь одна онтология, онтология Дунса Скота, дающая бытию лишь один голос». Но что же означает этот базовый тезис? Он не означает, что все сущее, индивидуальное есть эманация единого бытия. При таком понимании от индивидуального ничего не остается. Делез же уверен, что именно индивидуальное, различное является подлинно сущим. Но поскольку в каждом индивиде, в каждой сингулярности есть однозначное для всех бытие, всякая индивидуальность, различенность оказывается сплетенной со всем остальным и в каком-то смысле неравной себе. Это неравенство порождает становление, становление, нацеленное на то, чтобы уравнивать себя с собой. Уравнивание себя с собой в потоке становления есть не что иное, как повторение. Отсюда интерес Делеза к концепции вечного возвращения Ницше. Важно только избавить это понятие от физических коннотаций. И важно усвоить юмовскую мысль, что даже самое точное повторение не избавляет от различий, по крайней мере от различий в его осознании. Повторение события, к примеру, заставляет предположить некую регулярность в его течении — а ведь это предположение отсутствовало при первоначальном осознании такого же события.

Итак, нет повторения без различия. Повторение, знающее о собственном отличии от повторяемого, Делез называет симулякр. Симулякр есть, таким образом, то, что лишь симулирует тождество. Тождества симулятивны, подлинной реальностью обладают различия. Соответственно, различия не следует понимать в гегелевском ключе как нечто производное и зависимое от тождества. Неверно понимать различия и как нечто отрицательное. Как говорит сам Делез, «отрицание — это различие, но различие, увиденное искоса, увиденное снизу. Напротив, различие, выпрямленное во весь рост, — это утверждение». В самом деле, утверждая нечто, мы утверждаем что-то, и это что-то должно отличаться от иного. Таким образом, подлинная онтология должна быть плюралистичной. Реальность, как то, что выражается утвердительными предложениями, образована различиями и различным, уникальным и сингулярным, а однозначность бытия лишь стягивает эти сингулярности в единую, но неиерархизированную сеть. Для характеристики этой сети лучше всего подходит не понятие структуры, а понятие корневой системы или грибницы — «ризомы». Мир, и прежде всего мир человеческого существования, есть великая корневая система, громадная ризома.

Сингулярности распределяются или должны распределяться в ризоме не по какому-то заранее установленному территориальному принципу. Территориализация чревата тоталитаризмом и подавлением сингулярного. Ризомное существование предполагает некую детерриторизацию, а потом ретерриторизацию. При этом происходит оптимальное распределение сингулярностей. Такое распределение, идущее не сверху, а снизу, Делез называет номадическим. Все сказанное имеет и практические следствия. По сути, Делез предлагает универсальный жизненный рецепт: каждый индивид должен взять от жизни все. Но что такое все для каждого индивида, может решить только он сам, это нельзя предписывать ему откуда-то извне.

Машины желаний. Но что такое индивид и как он осваивает свое жизненное пространство? Делез дает ответ и на этот вопрос. Каждый из нас, доказывает он в «Анти-Эдипе», есть некая «машина желаний», продуцируемых в

глубинах нашего бессознательного. И освоение жизненного пространства происходит как раз через наши желания. Использование концепта бессознательного, кстати, не означает, что Делез причисляет себя к фрейдистам. Напротив, он критикует фрейдизм. В детали этой критики мы не будем вдаваться, тем более что здесь многое идет не от Делеза, а от его соавтора Ф. Гваттари. Отметим лишь, что они были несогласны с фрейдовской трактовкой бессознательного как некоего «семейного театра». Такая трактовка затемняет «производительную» суть бессознательного. Эта производительность реализуется через желания. Делез считал, что сумел существенно прояснить их природу. Любое желание, подчеркивал он, не есть нечто однонаправленное. Напротив, оно имеет комплексный характер, имеет природу агрегата. Этим Делез хотел сказать, в частности, то, что, желая что-то конкретное, мы одновременно желаем и много чего еще. Скажем, сексуальные желания — это не только сексуальные желания, но и желания определенного образа жизни или положения в обществе. Именно в силу комплексной, агрегативной природы желаний мы способны обустраивать жизненное пространство в своем номадическом движении по миру.

Итак, даже в наших желаниях различия предшествуют тождеству. Наш мир — это мир различий, становления, случайностей. Но это и есть жизнь. Мы словно постоянно бросаем кости, и каждый бросок вбирает в себя полноту бытия. Мы существуем на поверхности, здесь нет никакой глубины, но есть складки и неровности, и мы со страшной скоростью скользим по этим случайностям жизни.

Остался, по сути, один вопрос: какой концептуальный персонаж предполагается таким представлением о мире? С позиции кого говорит Делез? Бессмысленно отвечать: «С позиции самого себя», так как сразу же возникает новый вопрос: «А кто он такой?». Между тем, на вопрос о концептуальном персонаже у Делеза есть как бы два ответа. Первый. В мире переплетения сингулярностей и различий вообще не может быть устойчивого концептуального персонажа. Сам он должен различаться и распадаться на части. И Делез изобрел способ презентации такого персонажа. Этот способ — соавторство.

Не случайно, таким образом, что он писал некоторые работы в соавторстве с Гваттари. Это — концептуальный ход, проговариваемый в главе о ризоме в «Тысяче плоскостей»: тексты при этом утрачивают однозначного автора, становятся «шизофреничными», мозаичными, хотя и сохраняют ризомные связи. Но есть у Делеза и другой ответ. Концептуальный персонаж, который может возвещать о делезианском мире, — это человек, находящийся в наркотическом опьянении. Мир Делеза — это мир глазами наркомана, как дает понять он сам. Не следует, однако, делать вывод, что Делез призывает к употреблению наркотиков. Сам он по крайней мере уверял, что к этому не призывает. Наркотики скорее для него симулякры подлинной философии. И призывает-то он именно к свободной, незакомплексованной мысли. Путь к свободе лежит через философию, верность самому себе в мысли, или просто через верность мысли.

В общем, по Делезу, философ — это единственный, кто в нашем мире может обойтись без наркотиков. Отчасти сама философия Делеза является своего рода лекарством против наркотиков. И в этом смысле наш век действительно можно назвать «веком Делеза».

Литература

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. СПб., 1998.
2. Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.
3. Делез Ж. Логика смысла. М., 1998.
4. Делез Ж. Эмпиризм и субъективизм. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007.
6. Багью А. Делез. Шум бытия. М., 2004.
7. Кузнецов В.Н. Туманные вершины мировой философии: от Платона до Делеза. М., 2001. С. 122 – 139.
8. Colebrook C. Gilles Deleuze. N. Y., 2002.

Ричард Рорти родился в 1931 г. в Нью-Йорке. Он учился сначала в университете Чикаго, а потом закончил аспирантуру Йельского университета. Преподавал в различных университетах и колледжах США: с 1961 г. в Принстонском университете, с 1982 г. в университете штата Виргиния и с 1998 г. в Стэнфордском университете. Рорти умер в 2007 г.

В последней четверти XX в. Рорти стал одной из знаковых фигур, воплотивших в себе новый облик современной философии. При этом ему вряд ли можно приписать авторство каких-то оригинальных философских решений, новых направлений в философии или создание фундаментальных трудов. Его популярность объясняется скорее тем, что он попытался занять наиболее широкую, понятную большинству позицию в философии и тем самым выразил наиболее общую тенденцию современной философской мысли. Это сочетание общедоступности со своеобразием отразилось даже на внешнем облике его философствования. Его философия представлена в основном статьями, единственная монография «Философия и зеркало природы», опубликованная в 1979 г., содержит не столько целостную концепцию автора, сколько развивает ряд ее положений, и вполне естественно, что свое продолжение она получила во множестве статей, охватывающих самый широкий спектр философских дискуссий.

Элиминативный материализм и дарвинизм. Впервые Рорти как самостоятельный философ выступил в середине 60-х гг. со своим вариантом решения классической проблемы «сознание — тело», «mind-body problem». Решение Рорти отличало не столько направление, в котором двигалась его мысль, сколько радикальность и решительность, с которой он собирался избавить философов от одной из «вечных» проблем. Общая логика рассуждений Рорти базировалась на том, что разделение «ментальное и физическое» не может обнаружить своих оснований в самом опыте и, следовательно, может и должно искать их и, соответственно, путь своего разрешения в области языковой практики. Дилемма «ментальное» и «мозговые процессы» разрешалась Рорти однозначно в пользу языка нейрофизиологии, описывающего человеческие состояния в терминах нейронов и возбуждений коры головного мозга. Того, что привычно называется «ощущениями», просто не существует. Обычный язык, ссылающийся на некие внутренние состояния, привилегированный и безошибочный доступ к которым имеет «ощущающий» человек, должен быть вытеснен из обращения. Свою позицию Рорти определяет в то время как элиминативный материализм и солидаризируется с одним из своих учителей, Полом Фейерабендом, который ранее также категорично настаивал на устранении духовных сущностей и утверждении физикализма. Специфику своей позиции Рорти видит в том, что его теория тождества ментального и физического устанавливает особое соотношение между

языком науки и обыденным языком. Язык нейрофизиологии, рассказывающий о нейронах, так же относится к языку, пользующемуся выражениями вроде «ощущения», «намерения», как язык современной физики к языку физики прошлых эпох. Если раньше ученые говорили «теплород», то сейчас говорят «кинетическая энергия молекул». И если прежде говорили о внутренних самоощущениях, то теперь правильнее говорить о состоянии нейронов головного мозга. Высказывания об ощущениях должны исчезнуть и уступить свое место новым выражениям. Если раньше люди говорили о демонах, ведьмах или молниях Зевса, а сейчас говорят о разрядах атмосферного электричества и людях, страдающих определенными галлюцинациями, то дело не в различной эмпирической базе, а в преимуществах того или иного языка. Язык нейрофизиологии не лишает человека привилегии безошибочного выражения своих внутренних ощущений, но устраняет его претензии на «окончательный эпистемологический авторитет» в этом вопросе. По Рорти, его эмпирическая и номиналистическая по сути позиция предполагает такое состояние исследования, когда «не будет вообще такой ситуации, когда абсолютный эпистемологический авторитет будет гарантированно принадлежать кому-либо» (8: 51). Аналогичным образом, разделения на «обозреваемое» и «недоступное обозрению», «частное» и «публичное», связываемые с разделением на внутренний мир сознания и внешний мир тела, должны быть сняты за счет обращения к различным языковым практикам, поскольку только они отвечают за то, каким образом складываются наши отношения как особого организма, принадлежащего миру, с этим миром в целом. «Знание того, как работает наше сознание, имеет не больше значения для развития или исправления наших воззрений, чем знание того, как работают наши железы или наши молекулы» (9: 233). Главное — это приспособление нашего организма к окружающему миру, но и сама эта приспособленность, за которую мы можем благодарить биологическую эволюцию, оказывается связанной с тем, как мы понимаем те цели, к достижению которых направлены наши действия. Эту позицию, которая позволяет не только избавиться от понятия «сознание» как особой духовной сущности, противопоставленной миру (вину за подобную ошибку Рорти, как и многие современные философы, возлагает на декартовский рационализм), но и помещает человека как биологический организм в общую структуру причинно-следственных связей, которым подчинены все животные, Рорти связывает с дарвинизмом и шире — с натурализмом. С эволюционной точки зрения не существует никакого принципиального разрыва между тем, как амеба приспосабливается к температуре окружающей ее воды и тем как люди изменяют свои представления в науке, искусстве и политике. Люди — это такие же животные, которые в ходе эволюции изобрели особые орудия приспособления к миру в виде различных языковых практик. Соответственно, единственное, что может определять эти практики — это их успешность и согласие людей ими пользоваться. Здесь уже совершенно очевидно проявляется общий прагматический подход, который и впоследствии будет определяющим для философии Рорти.

В этот период Рорти выступает еще вполне как лингвистический философ (см. его введение к работе «Лингвистический поворот» (*The Linguistic Turn*, 1967)), однако его подход ориентируется не столько на особую лингвистическую позицию в философии, сколько на то, чтобы предоставить философии возможность быть независимой не только от языка науки, но и от противопоставления языка и действительности. Поэтому в дальнейшем Рорти не только усиливает свое критическое отношение к аналитической философии и обращается в сторону альтернативной ей европейской современной философии,

но и последовательно движется от элиминативного материализма и дарвинизма дальше в направлении к выработке собственной философской позиции.

Прагматизм и проект образовательной философии. Следующий важный этап становления концепции Рорти — это книга «Философия и зеркало природы». В этой работе он предстает как уже сложившийся философ, полностью уверенный в избранной им линии философствования. Ее общее направление вполне сознательно определяется им как прагматизм. Однако в числе ведущих ориентиров, им избранных, он помимо Дьюи также упоминает Хайдеггера и Витгенштейна. Что же касается содержательных вопросов, то здесь позиция Рорти практически поровну распределяется между той критикой аналитической философии, которую уже до него успешно проделали сами философы-аналитики: Куайн, Селларс, Дэвидсон, и которую Рорти использует уже в готовом виде. К этому материалу добавляются его симпатии к отдельным представителям европейской философии: Хайдеггеру и Сартру, Гадамеру и Деррида. Сотрудничество с ними Рорти носит крайне ограниченный характер: американский философ обращает внимание лишь на отдельные моменты их учений, которые, как ему представляется, могут подкрепить его собственную позицию.

Что же касается самокритики аналитической философии, то здесь ситуация обратная. Рорти самым основательным образом опирается на те значительные по общему признанию разработки аналитических философов, которые позволили ей отойти от традиционных эмпирических предпосылок и раскрыли рационалистические предрассудки там, куда прежняя эмпирическая философия не заглядывала. Одно из таких движений в рамках аналитической философии связано с именами У. Куайна, У. Селларса, Д. Дэвидсона, другое направление связано с историческим подходом к науке и представлено именами Т. Куна и П. Фейерабенда.

От последних Рорти заимствует исторический подход к развитию научных знаний и вообще всех человеческих представлений, однако отклоняется от следования позитивистскому приоритету научности ради признания исторического и структурного разнообразия различных направлений культуры. Он утверждает, что в процессе развития познания мы не переходим от старых решений к новым решениям проблем, а пересматриваем наше представление о самих проблемах. Эти выводы применяются им в первую очередь к представлениям о философии вообще и в частности к ее отношениям с наукой и культурой в целом. Мыслитель категорически отказывается от позитивистского наследства в виде «трехсотлетней риторики о важности строгих разделений между наукой и религией, наукой и политикой, наукой и искусством, наукой и философией и так далее» (9: 330). Все эти разделения были призваны обосновать особый статус научной философии или эпистемологии в культуре, и как и от всех остальных культурных привилегий от них следует отказаться. Рорти распространяет на все сферы культуры исторический подход, настаивает на преодолении разделений на естественные и гуманитарные науки, а также на пересмотре прежних представлений о философии, которые отводили ей роль главного арбитра в решении всех научных споров и противоречий внутри культуры. Такое представление о философии Рорти связывает прежде всего с эпистемологией как главной наукой, отвечающей за сами научные методы и за основательность тех или иных точек зрения как «научных», так и иных областей культуры. В своей атаке на эпистемологию Рорти мобилизует ту критику общей эмпирической платформы аналитической философии, которую проделали другие философы. В результате этой критики, по мнению Рорти, само пред-

ставление о философии как эпистемологии можно считать разрушенным. Мы не можем утверждать что наши знания отталкиваются от некоей структуры, находящейся вне их и служащей критерием их научной ценности. Язык эпистемологии, претендующей на то чтобы быть нейтральной и универсальной точкой зрения, наукой о знании или о взглядах полностью отбрасывается. Мы не можем подходить к сознанию как особому предмету специальных философских познаний, точно так же, как мы не можем утверждать, что некое свойство данности сознанию или осознанность предоставляет фундамент нашим эмпирическим высказываниям и вообще предшествует языку. Мы должны отказаться от репрезентативности наших отношений к окружающему миру, строящемуся на том же, устаревшем, как считает Рорти, представлении о сознании как особой сущности, о нашем уме как «зеркале природы», на разделении на духовное и материальное. Отвергается также разделение на объективное и субъективное, «объективность» — это не что иное, как «свойство теорий, которые после тщательного обсуждения были выбраны путем согласия рациональных собеседников» (9: 338). Вместо понятия об истине предлагается «социальное оправдание верования» (9: 170), «согласие между исследователями» (9: 335). Вообще нет единого критерия, который позволял бы философии или эпистемологии отделять оправданные верования от неоправданных.

При этом Рорти не забывает сделать оговорку и откреститься от обвинений в идеализме: «отвергать существование какой-то «рациональной реконструкции», которая может узаконить текущую научную практику, не означает утверждать, что атомы, волновые пакеты и так далее, обнаруженные физиками, являются творениями человеческого духа» (9: 345). В качестве защиты от идеализма Рорти прибегает к прагматистскому критерию истины и практической реалистической позиции: мы не отражаем мир, а приспосабливаемся к нему. Бесконечность и неисчерпаемость окружающего мира делает невозможным существование единственного и универсального способа общения с ним и как раз открывает бесконечную перспективу перед человеческим исследованием.

Неустойчивость всех этих разделений, или эпистемологических демаркаций, о которых говорит Рорти, лишает философию права выступать в качестве некоего твердого фундамента наших знаний и нашей культуры в целом. В этом отношении не может считать себя в привилегированном положении и так называемая «лингвистическая философия», поскольку, подчеркивает Рорти, «это величайшее искушение думать, что объяснение того, как работает язык поможет нам увидеть то, каким образом язык прицепляется к миру, и то, как таким образом истина и знание оказываются возможными» (9: 265).

Взамен философия должна выступить исключительно в терапевтической роли посредника между различными языковыми практиками и культурами. Это как раз то, чему, по мнению Рорти, учит современная герменевтика. Культура в целом — это поле, где сталкиваются самые различные языковые практики и словари, она не может выстраиваться по иерархическому принципу. Философия — это всего лишь «голос в разговоре человечества», говорит Рорти, ссылаясь на выражение английского философа М. Оукшотта по поводу поэзии. Никакого единого и нейтрального словаря для всех или единого универсально соизмеримого текста не может существовать. Развивая дальше эти мысли, Рорти вполне закономерно приходит к критическому отношению вообще к философии как особой профессии, которая выступает как конечная инстанция, «получающая верно факты и говорящая нам, как нам жить» (9: 385).

За отсутствием собственно теоретических критериев, концепция Рорти вынуждена обращаться к сфере общественной жизни. Поскольку за всеми теоретическими разделениями, по мысли Рорти, стоят люди, их взаимные отношения и социальные условия их жизни, это значит, что самым фундаментальным различием мы можем считать различие между «нормальным» и «ненормальным» дискурсом. Если за первым стоит большинство сообщества или «согласие исследователей», и «выражение «соответствует самим вещам» есть скорее стандартный комплимент в адрес успешного нормального дискурса» (9: 372), то сторонники последнего — это маргиналы, отдельные личности. Их языки могут варьироваться от обыкновенного безумия до гениальных прозрений в науке и искусстве. Проект «образовательной философии» Рорти заключается в том, чтобы улучшить состояние человечества, «поскольку образовательный дискурс предполагается быть ненормальным, выводить нас за рамки наших прежних личностей за счет своей странности. Помогать нам становиться новыми существами» (9: 360). В конечном счете, как очевидно, Рорти приходится прибегать опять-таки к прагматистскому критерию. Этот критерий заставляет самого Рорти весьма определенным образом пользоваться такими категориями, как «безумие», «абсурд», «недостаток образованности», «недостаток такта» или «плохой вкус» и, наоборот, «лучшая идея», «лучший и новый способ говорить». «Прибегать к ненормальному дискурсу изначально, не будучи способным осознать нашу собственную ненормальность, есть сумасшествие в самом буквальном и ужасном смысле слова. Настаивать на герменевтической практике там, где достаточно воспользоваться эпистемологией — сделать нас неспособными увидеть нормальный дискурс в терминах его собственных мотивов и способными видеть его только с точки зрения нашего собственного ненормального дискурса — это не безумие, но явное свидетельство недостатка образования» (9: 366). В другом месте философ отмечает, что «недостаток такта» в науке скорее зависит от «недостатка питания и тайной полиции» (9: 389). Тем самым философ обращается к сфере морали и политики и уже выясняет отношения не столько с философами и учеными, сколько с моралистами и политиками и вообще общественным мнением.

Постмодернистский буржуазный либерализм и этноцентризм. Солидаризируясь в целом с либерализмом философии Просвещения, как это явно следует из его сочинений, Рорти, однако, выступает против теоретических конструкций, на которых основывался либерализм Просвещения и гуманизм. Он отказывается от представления о некоей человеческой природе, о человеческой самости как структуре с неким центром, сущностью или природой, для него человек — это скорее «гибкая система верований, желаний и убеждений, в произвольном порядке друг с другом сплетенных, как наборе атрибутов без субстрата-подлежащего, без центра» (6: 204). Кантианское разделение на моральность и благоразумие смягчается им до неразличимости. Человек лишь двусторонняя самость, состоящая из двух типов верований: моральных, общих с другими членами группы, и благоразумных, определяемых прагматическим, индивидуальным опытом. Опору либеральные институты должны находить не в интеллектуалах, теориях и словесных конструкциях, а в солидарности со своим сообществом. Современная либеральная демократия не нуждается в «представлениях о «разумной и нравственной природе», «естественных правах» и «достоинстве» человека», «апелляции к принципам солидарности и взаимной помощи вполне достаточно, чтобы продуктивно действовать» (6: 202). Предпосылкой и исходным пунктом формирования нравственного облика индивида является осознание им собственной принадлежности к определенному кон-

кретно-историческому сообществу (или традиции), и такое представление не является «ни безответственным, ни социально вредным или опасным» (6: 203).

Свой этноцентризм, как откровенно называет его философ, Рорти противопоставляет космополитизму, представленному некой якобы нейтральной и научной культурологией, и сам ратует за космополитизм этноцентричный. «Представление, что любая традиция «достаточно» рациональна и нравственна, т. е. не менее, но и не более «прогрессивна», чем какая-либо другая и все традиции, взятые вместе, — это представление сверхъестественно, не-человечно, поскольку оно в такой сильной мере абстрактно, что исключает всякое сомнение, вопрошание и опытное исследование, поскольку оно уводит нас от проблем истории и культурного диалога к созерцанию и метаповествованию» (6: 209). Различие, которое эксплуатирует культурология, между «межкультурным» и «внутрикультурным» отвергается Рорти на прежних основаниях как и все аналогичные различия между внутренним и внешним. Рорти не нуждается в представлении об «универсальной транскультурной рациональности» в духе эпохи Просвещения. Вместо этого он предлагает придерживаться прагматистских критериев при оценке собственного отношения к другой культуре. «Различие между различными культурами не отличается по существу от различия между различными теориями, выдвигаемыми членами одного культурного сообщества» (12: 9). При этом «мы или признаем особую привилегию за нашим собственным сообществом, или мы претендуем на невозможную терпимость по отношению к любой другой группе» и, заключает Рорти: «Мы должны сказать, что мы должны на практике дать привилегии нашей собственной группе, хотя для этого и не может быть никаких иных оправданий кроме круговых» (12: 12). Свое сообщество Рорти определяет как «сообщество либеральных интеллектуалов светского современного Запада» (12: 12). Хотя он выражает свою приверженность идеалам и институтам Просвещения, единственную возможность для подкрепления собственной приверженности к ним он находит в случайности своей культурной принадлежности к Западу.

Литература

1. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996.
2. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
3. Рорти Р. Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века. М., 1998.
4. Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 29 — 34.
5. Рорти Р. Прагматизм без метода // Логос. 1996. № 8. С. 155 — 172.
6. Рорти Р. Постмодернистский буржуазный либерализм // Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001. С. 199 — 210.
7. Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997.
8. Rorty R. Mind-body Identity, Privacy, and Categories // The Review of Metaphysics. 1965. V. 19. № 1. P. 24 — 54.
9. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979.
10. Rorty R. Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982.
11. Rorty R. Philosophical Papers. Vol. 1 — 3. Cambridge, 1991 — 1998.
12. Rorty R. Solidarity or Objectivity // Post-Analytical Philosophy. N.Y., 1985. P. 3 — 19.
13. Rorty and Pragmatism. Nashville, 1995.

Глава 27**ДЕННЕТ**

Философия XX в. проходила под знаком исследований языка. Постепенно этот уклон обретал все более резкий характер. Бытие и сознание растворялись в языке, и мир оказывался огромным текстом без Автора и смыслового центра. Над западной мыслью нависла угроза релятивизма и «деконструкции» рациональности. Однако в последние десятилетия XX в. в философском климате произошли радикальные изменения. Философия вновь оказалась востребована в своей позитивной функции. Отчасти это было связано со стремительным развитием средств коммуникации и интеграцией мирового сообщества, заставлявшей людей думать о «человеческих универсалиях» на фоне множества культурных различий. Оказалось, что только философия способна построить унифицированную теорию человеческой природы. И она является тем языком, который может объединить представителей разных эмпирических дисциплин — эволюционной психологии, нейронауки, когнитивной науки, этнографии и др. — в их попытках найти точки соприкосновения своих концепций. Неудивительно поэтому, что философская антропология и философия сознания оказались на передовой линии интеллектуальных работ конца XX в. В эту область устремились лучшие умы из разных сфер знания: биологи, нобелевские лауреаты Ф. Крик, Дж. Эдельман и Дж. Экклз, физик Р. Пенроуз, психолингвист С. Пинкер, когнитивисты, аналитические философы, эпистемологи и феноменологи. Одним из пионеров современной философии сознания, пронизанной эволюционизмом, идеями когнитивной науки с ее компьютерной моделью сознания и объединительными тенденциями был американский философ Дэниел Деннет.

Деннет родился в Бостоне в 1942 г. в семье историка. Он учился в Гарвардском университете, где стал бакалавром по философии в 1963 г. В 1965 г. в Оксфорде Деннет защитил докторскую диссертацию по философии, которая заложила основу для его первой книги — «Контент и сознание» (1969), содержащей проект всей его будущей системы. С 1965 по 1971 г. Деннет работал в Ирвинском университете. В 1971 г. он перешел в университет Тафта и в 1975 г. стал его профессором. В последующие годы Деннет опубликовал ряд книг, принесших ему широкую известность в мире: «Мозговые штурмы: философские эссе о психике и психологии» (1978), «Пространство для движения: какая свобода воли нам нужна» (1984), «Интенциональная установка» (1987), «Объясненное сознание» (1991), «Опасная идея Дарвина: эволюция и смыслы жизни» (1995), «Виды психики: на пути к пониманию сознания» (1996), «Дети мозга: эссе о проектировании психики» (1998) и «Эволюциони-

рующая свобода» (2003). В 2006 г. Деннет опубликовал книгу «Разрушая чары», в которой проанализировал религию как культурный феномен.

Последовательный материализм и сциентизм были характерны для Деннета уже в студенческие годы. Вскоре после поступления в университет он ознакомился с «Размышлениями о первой философии» Декарта и озадачился проблемой соотношения ментального и физического, о которой идет речь в этой работе. Дуализм духа и материи, провозглашенный Декартом, не мог устроить Деннета. Дух, ментальное, понял он, должны трактоваться так, чтобы не подрывать единство научного знания и универсальность физических законов. Но нельзя, считал Деннет, устранять дуализм, игнорируя ментальное или делая вид, что его вовсе не существует. Так поступали, к примеру, знаменитый бихевиорист Б.Ф. Скиннер и философ-аналитик У. Куайн. Оба они преподавали в Гарварде во времена студенчества Деннета. Отвергая радикальность их подходов, он тем не менее усвоил от них общий бихевиористский тезис о необходимости изучения психики «с точки зрения третьего лица». В отличие от Куайна он, однако, считал, что ментальные понятия можно переформулировать в терминах функционирования материальных систем. Такой тактике больше соответствовали философские опыты Л. Витгенштейна и британского аналитика и «логического бихевиориста» Г. Райла, хотя позже Деннет признал, что его построения согласуются с положением Куайна о «неопределенности перевода» ментального в физическое, и объявил свои теории продуктом «скрещивания» идей Куайна и Райла.

Райл, под руководством которого Деннет работал над докторской диссертацией, утверждал, что декартовское «привидение в машине» можно изгнать, если соотнести ментальное с какими-либо поведенческими диспозициями и уяснить, что понятия ментального и физического относятся к разным «категориям», так что говорить об их онтологической рядоположенности или, наоборот, пытаться продемонстрировать «нереференциальную» природу ментальных понятий, т. е. показать, что термины «народной психологии», такие как «боль», «желание» или «убеждение», не обозначают самостоятельного или субстанциального пласта реальности, а отсылают к определенным функциям человеческого мозга.

Линия на уяснение объективного функционального содержания ментальных понятий, однако, должна совмещаться с анализом специфики ментального, данного нам в интроспекции. Поэтому полноценная теория психики (mind), утверждал Деннет, должна включать как функционалистский компонент, так и учение о данных интроспекции. Первая часть в силу указанных причин именуется им теорией «контента», или содержания, вторая — теорией «сознания» (consciousness). Адекватная теория сознания, уверен Деннет, может быть построена только на базе функционального анализа психики, с выводами которого должны быть соотнесены данные интроспекции. Он противопоставляет свой подход позиции Т. Нагеля и других мыслителей, считающих, что философия сознания (philosophy of mind) должна базироваться именно на анализе субъективных данностей сознания, специфики «точки зрения от первого лица». Такой путь, полагает он, не позволяет уйти от убеждения в «нередуцируемости» ментальных феноменов и разгадать тайну сознания.

Первая, **функционалистская часть теории психики** подробно изложена Деннетом в сборнике «Интенциональная установка». Это название не слу-

чайно. Характерным свойством психического Деннет, вслед за Ф. Брентано, готов признать «интенциональность», т. е. нацеленность на предмет или смысл. На лингвистическом уровне эта нацеленность выражается «интенциональными идиомами» — «убежден», «желает» и т. п. (5: 60). Интенциональным идиомам присущ интенциональный, а не экстенциональный оттенок, так как подстановка равнозначных терминов в предложения, в состав которых они входят, не всегда сохраняет истинность последних (к примеру, из того, что я убежден, что Венера — Утренняя звезда, еще не следует, что я убежден, что она Вечерняя звезда). Материальные системы, деятельность которых может быть охарактеризована при помощи интенциональных идиом и предсказана, исходя из «интенциональной установки» (*intentional stance*), т. е. вследствие приписывания таким системам убеждений и желаний, именуются Деннетом «интенциональными системами». Интенциональные системы следует отличать от физических систем и артефактов, прогнозирование «поведения» которых осуществляется из «физической» и «дизайнерской» установок (см. 7: 15 — 17).

Физическая установка продуктивна при рассмотрении природных процессов, управляемых всеобщими законами, такими как закон тяготения. Знания этих законов и начального состояния системы оказывается достаточно для определения ее последующих состояний. Дизайнерская установка предполагает представление о цели той или иной вещи. К примеру, оценивая некий предмет как будильник, мы можем прогнозировать, что он будет издавать резкие отрывистые звуки через определенный промежуток времени, вычисляемый на основании положения его частей в данный момент. Интенциональная установка отчасти близка дизайнерской, так как она тоже подразумевает представление о цели, заложенной в материальную систему. Но дизайнерская установка не требует приписывания «разумности» и самостоятельности ее объектам. Интенциональная же установка не может обойтись без этих допущений.

Сделав эти различия, Деннет обращает внимание на то, что интенциональная установка применяется нами не только по отношению к живым существам, но и по отношению к компьютерам. Область ее приложения можно расширить и на другие предметы, такие как термостаты, или даже на все вещи вообще (к примеру, твердость каких-либо физических объектов можно рассматривать как следствие их нежелания изменяться и т. п.), но реальную прогностическую эффективность интенциональные интерпретации приобретают именно по отношению к живым существам и компьютерам. Скажем, игра с шахматным компьютером (излюбленный пример Деннета) просто немыслима без приписывания ему интенциональности, т. е. определенных желаний, намерений и убеждений.

Изоморфизм психической деятельности, реализуемой мозгом, и инсталлированных компьютерных программ, обнаруживающийся при рассмотрении этой деятельности «с точки зрения третьего лица», позволяет Деннету трактовать саму психику в компьютерном смысле. Психика тоже своего рода программа или вычислительная активность мозга. Правда, в отличие от компьютерных программ, имеющих фиксированную логическую структуру, психические алгоритмы, считает Деннет, не поддаются однозначной интерпретации. Хотя он не отрицает наличия объективных «схем» (*patterns*) в мозге, соответствующих интенциональным состояниям, но поскольку в нем одновременно происходит громадное множество вычислительных процессов, суммирующих свои результаты, оказывается невозможно точно определить, какие именно

схемы порождают то или иное интенциональное состояние. Поэтому «убеждения и желания... лучше всего рассматривать в качестве абстракций — больше похожих на центры гравитации или векторы, чем как индивидуализируемые конкретные состояния некоего механизма» (10: 85).

Эти различия, однако, не отменяют важного сходства, имеющегося между психикой и компьютерными программами, — их телеологичности, функциональности. Функциональность программ состоит в том, что они позволяют добиваться каких-то конкретных целей. Психика тоже служит конкретной цели — выживанию организмов и продолжению их рода. Деннет не спорит, что компьютерные программы имеют лишь «производную интенциональность». Иными словами, интенциональность вложена в них людьми, программистами. Но и сами люди обладают производной интенциональностью. В качестве их Программиста выступает «Мать Природа», а именно длительный процесс естественного отбора.

Поскольку «стрела интенциональности» направлена в будущее (поэтому главные интенциональные состояния — это желания, задающие цели, и убеждения, позволяющие определить средства для их достижения), эволюционирование интенциональных систем проходило именно в отношении их возможности выстраивать или предвосхищать будущее. Деннет выделяет четыре этапа этого процесса. На первом прогностические возможности организмов практически отсутствуют, они жестко генетически соотнесены со своим наличным окружением. Такие организмы Деннет называет «дарвиновскими созданиями». На втором этапе возникают «скиннеровские создания», способные варьировать поведение в зависимости от положительных или отрицательных подкреплений своих конкретных действий, что предполагает создание ими некоего образа будущего. Для третьего этапа характерно появление «попперовских созданий», способных проигрывать будущие действия в своей внутренней информационной среде еще до их реального совершения. Наконец, на четвертом этапе возникают «грегорийские создания» (по имени психолога Р. Грегори), а именно люди, для которых характерен качественно новый уровень насыщения этой внутренней среды, достигаемый во многом благодаря возникновению в результате длительного эволюционного процесса развитой способности к научению (см. 9: 374 — 378).

Дарвиновская теория эволюции является, таким образом, одной из основ теории психики у Деннета. Неудивительно, что он затратил немало сил, чтобы показать отсутствие реальных альтернатив учению об эволюции путем естественного отбора в связи с участвовавшими выпадами креационистов против эволюционистских воззрений. Изящность стиля Деннета способствовала тому, что его эволюционистский труд, «Опасная идея Дарвина», получил хороший прием у публики и высокие оценки критиков как один из лучших современных трактатов по теории эволюции. В этой работе Деннет разъясняет центральные положения дарвинизма и предлагает ряд идей (в частности, концепцию «подъемных кранов», которые ускоряют эволюцию), устраняющих трудности данной теории. Вместе с тем он не ограничивается оборонительными мероприятиями. Поддержав смелое начинание биолога Р. Доукинса, он пытается распространить принципы дарвиновского эволюционизма на культуру.

В работе «Эгоистичный ген» (1976), разошедшейся по миру тиражом в миллион экземпляров и оказавшей громадное влияние на современную западную культуру, Доукинс предложил смотреть на эволюцию с точки зрения

генов, а не организмов или видов, и трактовать живые существа как машины для сохранения генов, «заботящихся» только о своем успешном копировании. Он также провозгласил, что принципы дарвиновской теории эволюции независимы от их конкретных материальных воплощений, и могут быть реализованы на других носителях, в частности в сфере культуры. Культурные аналоги генов Доукинс назвал «мемами» (memes). Примером мемов являются «мелодии, модные словечки и выражения, способы варки похлебки и сооружения арок» и т. п., в общем, любые «идеи», способные к реплицированию, т. е. пересаживанию из ума одного человека в ум другого. Как и гены, мемы имеют неодинаковую способность к выживанию и могут мутировать при копировании. Эволюция культур может быть, по Доукинсу, объяснена из этих посылок. Правда, в «Эгоистичном гене» эта мысль высказана им, по сути, мимоходом, и сам Доукинс признает, что все значение своей гипотезы мемов он осознал по итогам ее детальной проработки Деннетом, после которой многие всерьез заговорили о создании новой науки — «меметики».

Меметика. Впрочем, сам Деннет осторожно относится к перспективам меметики как науки о культуре. Замечания С. Пинкера, С.Дж. Гулда и других авторов, указывавших на не случайный, а направленный характер мутаций мемов, на гораздо большую частоту таких мутаций, на то, что различные меметические линии, или «идеи», постоянно объединяются, чего не бывает с генетическими линиями, заставили Деннета усомниться в возможности прямого переноса законов биологической эволюции на трансформацию культуры. Ценность концепции мемов состоит скорее в том, считает Деннет, что она позволяет взглянуть на культуру с новой точки зрения, которая в некоторых отношениях оказывается перспективнее других подходов. Так, трактовка человека как устройства для сохранения паразитирующих на нем эгоистичных мемов, в сумме составляющих культуру, помогает, с одной стороны, понять, почему некоторые культурные технологии, к примеру, связанные с наркотиками, работают во вред использующим их индивидам (мемы «думают» прежде всего о собственном умножении), с другой — уяснить, почему в целом культура способствует благосостоянию людей (своекорыстные мемы достигают наилучших результатов, заботясь о своих хозяевах).

Но главная польза концепции мемов, по Деннету, состоит в том, что она помогает уточнить природу человеческого сознания. Дело в том, что сознание трактуется им как «громадный комплекс мемов (или точнее мемо-эффектов в мозге)», организованный как «виртуальная машина», т. е. временная структура, «сделанная скорее из правил, чем из проводов» с последовательной «тьюринговской» или «неймановской» архитектурой, накладывающейся на «параллельную архитектуру мозга, не предназначенного для подобной деятельности» (8: 210—211). Правила для этой виртуальной машины, собственно, и задаются мемами, своего рода культурными программами, в числе которых оказываются, в частности, этические кодексы. Для эффективного функционирования необозримого множества этих конкурирующих программ они должны получать разный приоритет, позволяющий устанавливать очередность их исполнения, соотносенную со сменяющимися друг друга во времени управляющими инстанциями. Все это, по мнению Деннета, предполагает создание виртуального «бутылочного горла» для информационных потоков в мозге, которое и превращает этот орган из параллельного в квази-последовательное устройство. Инсталляция мемов в мозг осуществляется в процессе речевой коммуникации, предрасположенность к которой присуща человеку

на генетическом уровне. Возникновение в мозге виртуальной машины мемов, считает Деннет, значительно увеличивает природные способности этого вычислительного органа, что наглядно подтверждается биологическими успехами цивилизованного человека.

Сознание, таким образом, способствует адаптивной деятельности человека. Его предпосылкой, по Деннету, был процесс автостимуляции мозга, зародившийся в ситуации вопрошания самого себя (поводом для которого могли стать ошибочные убеждения людей, что рядом кто-то есть, они обращались к спутнику за помощью, никто не отвечал, но они с удивлением замечали, что сами могут с пользой ответить себе), исторически позволившего наладить внешние каналы связи между системами мозга, которые были не соединены генетически закрепленными переходами. Подобные «софтверные» связи и получили развитие в культуре, проникновение которой в мозг наделяет его сознанием.

Учение о сознании, образующее, напомним, вторую часть теории психики в системе Деннета, изложено в одной из самых интригующих его работ — «Объясненном сознании». Его теория имеет достаточно сложную структуру. Кажется, что она должна была бы быть описанием феноменологического опыта человека, субъективных качеств и состояний, которые с времен Декарта многими считаются незыблемой реальностью. Нетрудно, однако, заметить, что рассуждения Деннета о сознании как продукте инфицирования мозга мемами, которое позволяет добиться эффективного функционирования интенциональной системы «человек», велись с точки зрения третьего лица. Это не случайно, и он прямо заявляет, что его объективистская теория интенциональности используется для того, чтобы показать, как человеческое сознание возникает как «частный феномен внутри этой теории». Тем самым Деннет отрицает наличие четких границ между первой и второй частями своей теории психики. И хотя это не означает, что он вообще игнорирует так называемый феноменологический опыт, но при его рассмотрении он, как и прежде, пытается сохранять объективность, используя «гетерофеноменологический метод», сводящийся к принятию все той же интенциональной установки по отношению к исследуемым субъектам. Такой подход позволяет выстраивать «нейтральные» интерпретации субъективных состояний, отвлекаясь от вопроса об их соответствии реальности и уподобляя их фиктивным мирам художественных текстов.

Конечно, гетерофеноменологический метод основан на переносе интенциональных состояний исследователя на других субъектов. Но Деннет настаивает, что и интенциональные состояния последнего должны быть истолкованы в гетерофеноменологическом ключе, поняты как условные, фиктивные сущности. Это вступает в явное противоречие с декартовским тезисом о достоверности субъективных состояний и непосредственности доступа к ним. Но Деннет вовсе не считает этот тезис истинным. Он отрицает, что феноменологический опыт является сферой безусловной очевидности. Наоборот, этот опыт перегружен ложным теоретизированием. Используя данные современной экспериментальной психологии, Деннет убедительно показывает, что люди и в самом деле плохо представляют, чем же в действительности является их внутренний мир. Таким образом, задача теории сознания состоит в том, чтобы разрушить миф о самоочевидности субъективного опыта, устранить его догмы и заменить их объективистской позитивной теорией.

Главной мишенью Деннета выступает метафора «картезианского театра», места, где «все сходится вместе» в сознании. Признание такого места означало бы либо допущение особой духовной сущности в теле, что восстанавливало бы дуализм, либо впадение в «картезианский материализм», предполагающий существование некоего участка мозга на «водоразделе» его входящих и исходящих импульсов (в том числе вербальных), являющегося местопребыванием сознания. Нейронаука, однако, доказывает, что такого места в мозге просто не существует. Это значит, что «картезианский театр» — не более чем иллюзия. В сознании отсутствует подлинный центр, и в мозге нет Зрителя или Толкователя.

Образ картезианского театра Деннет заменяет более плодотворной, по его мнению, метафорой «множественных набросков» (*multiple drafts*). Эта метафора, или модель, лучше соответствует изначальной параллельной архитектуре мозга, возникшей в результате эволюционного наслоения его функций. Согласно модели множественных набросков, в мозге одновременно происходит множество адаптивных процессов обработки информации. По сути, они и являются реальными «феноменологическими данностями», очищенными от псевдоинтроспективных наслоений, причем равноправными, хотя при многократном «редактировании» этих «набросков» при самом непосредственном участии виртуальной мемутической машины лишь некоторые из них попадают в области мозга, ответственные за вербальные отчеты, «пресс-релизы» субъекта. Только о таких «набросках» мы говорим, что осознаем их, хотя это и не вполне точно.

Критика традиционной феноменологии и замена реального единого Я абстрактным «центром нарративной гравитации» не означает, уверен Деннет, отказа от трактовки наших субъектов как интенциональных систем (хотя это понятие уточняется после замены картезианских образов новыми метафорами, и эти системы лишаются изначально предполагавшегося в них единства), а также от традиционных понятий «народной психологии». Одним из важнейших понятий такого рода является «свободная воля». Деннет посвятил этой проблеме две книги, причем последняя из них, «Эволюционирующая свобода», по существу, подводит итог всей его системе, вбирая в себя темы других его трактатов.

Деннет уверен в реальности свободы воли. Вместе с тем он считает ошибочным противопоставление свободы детерминизму. Ведь вовсе не детерминизм, а наоборот, его противоположность — индетерминизм на деле подрывает понятие ответственности, тесно связанное с представлением о свободе. Эволюционно-детерминистический же взгляд на вещи позволяет объяснить появление существ, способных избегать неблагоприятных ситуаций на основе предварительной оценки различных вариантов поведения. Только в этом контексте и следует говорить о свободе. Реальное содержание этого понятия сводится к констатации того факта, что разумный человек живет в ситуации постоянного выбора.

В учении о свободе, как и в других частях своей системы, Деннет старается избегать резких суждений, подчеркивая гипотетический или модельный характер ряда своих построений. Тем не менее многие воспринимают его как философского экстремиста. Прежде всего это связано с настойчивым стремлением Деннета показать достаточность объективистского подхода к сознанию. Он прямо заявляет о возможности «дисквалифицировать» субъективные состояния, или «качества» (*qualia*), и отрицает правомерность разного

рода мысленных экспериментов, задуманных для демонстрации нередуцируемости субъективного компонента сознания, в частности гипотетического отличия сознательных человеческих существ от их лишенных сознания поведенческих близнецов — зомби. Деннет скорее готов объявить всех людей зомби, чем согласиться с выводом о нередуцируемости сознания, иллюзия которой возникает в связи с неполнотой нашего знания о мозге. И хотя некоторые философы, к примеру Р. Рорти, поддерживают эти взгляды Деннета, неудивительно, что они вызывают резкие возражения у других авторов. Одним из самых агрессивных оппонентов Деннета является американский философ Дж. Серл, которому посвящена следующая глава.

Литература

1. Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М., 2004.
2. Деннет Д. Постмодернизм и истина. Почему нам важно понимать это правильно // Вопросы философии. 2001. № 8.
3. Хофштагтер Д., Деннетт Д. Глаз разума. Фантазии и размышления о самосознании и о душе. М., 2003.
4. Dennett D.C. Content and Consciousness. Boston, 1969.
5. Dennett D.C. Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology. Cambridge, 1981.
6. Dennett D.C. Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting. Cambridge, 1984.
7. Dennett D.C. The Intentional Stance. Cambridge, 1987.
8. Dennett D.C. Consciousness Explained. Boston, 1991.
9. Dennett D.C. Darwin's Dangerous Idea. N. Y., 1995.
10. Dennett D.C. Brainchildren: Essays on Designing Minds. L., 1998.
11. Dennett D.C. Freedom Evolves. N. Y., 2003.
12. Дубровский Д.И. В «Театре» Дэниела Деннета (по поводу одной популярной концепции сознания // Философия сознания: история и современность. М., 2003. С. 196 — 208.
13. Юлина Н.С. Д. Деннет о проблеме ответственности в свете механистического объяснения человека // История философии. М., 2001. № 8.
14. Юлина Н.С. Дэниел Деннет: самость как «центр нарративной гравитации» или почему возможны самостные компьютеры // Вопросы философии. 2003. № 2.
15. Юлина Н.С. К. Поппер и Д. Деннет: архитектура сознания согласно «открытой» и «закрытой» Вселенной // Философия сознания: история и современность. М., 2003. С. 208 — 216.
16. Elton M. Daniel Dennett. Reconciling Science and Our Self-Conception. Cambridge, 2003.

Джон Сёрл родился в Денвере (штат Колорадо) в 1932 г. С 1949 по 1952 г. он учился в университете Висконсина, а затем поступил в Оксфорд, где оставался до 1959 г. В том году он защитил докторскую диссертацию, вернулся в США и обосновался в университете Беркли, где он работает уже более четырех десятилетий. В 1967 г. Серл стал профессором этого университета и через два года выпустил свою первую книгу «Речевые акты: эссе по философии языка». За ней последовал ряд других монографий и сборников статей, в том числе «Выражение и значение: исследования по теории речевых актов» (1979), «Интенциональность: эссе по философии сознания» (1983), «Психика, мозг и наука» (1984), «Открывая сознание заново» (1992), «Конструирование социальной реальности» (1995), «Тайна сознания» (1997), «Сознание и язык» (2002), «Психика: краткое введение» (2004). Следует также особо отметить работу 1998 г. «Сознание, язык и общество философия в реальном мире», в которой Серл попытался объединить главные темы своих изысканий.

Философия языка. В студенческие годы Серл испытал влияние идей основателей аналитической философии Г. Фреге и Л. Витгенштейна. Определенное воздействие на него оказали также Г. Райл и идеолог возвращения аналитической философии к метафизике П. Стросон. Еще больше Серл был обязан своему научному руководителю в Оксфорде Дж. Остину. Остин совершил поворот от популярной в то время «лингвистической философии», занимавшейся анализом метафизических искажений обыденной речи, к «философии языка», исследующей фундаментальные структуры речи, и заложил основу теории «речевых актов», т. е. осмысленных высказываний. Он полагал, что речевой акт включает три составляющие — 1) собственно говорение, 2) цель говорения и 3) последствия говорения. Рассматриваемый в первом аспекте, он именуется «локутивным актом», во втором — «иллокутивным», в третьем — «перлокутивным». Остин также предпринял попытку систематизации иллокутивных актов, образующих основу речи, но не успел завершить этот проект. Серл подхватил его начинание и разработал детальную классификацию иллокутивных актов, получившую широкое признание в лингвистической среде: «ассертивы» (цель — отражение реального положения вещей), «директивы» (побуждение кого-нибудь к действию), «комиссивы» (связывание обязательством самого говорящего), «декларации» (изменение действительности самим фактом речевого акта, как в случае торжественных формул при заключении брака и т. п.) и «экспрессивы» (выражение состояний говорящего).

Иллокутивные акты, подчеркивает Серл, всегда имеют коммуникативный аспект, который, однако, предполагает наличие у них репрезентативной составляющей. Но сами по себе произносимые слова и предложения ничего не репрезентируют и не обозначают. Эта их роль производна и атрибутируется им говорящими и слушающими. Подобное атрибутирование, считает Серл, возможно лишь при наличии у таких субъектов ментальных состояний, структуру и содержание которых, собственно, и отражают иллокутивные акты. К примеру, приказание, отдаваемое одним человеком другому, предполагает некое желание первого, а также его убежденность в возможности добиться исполнения этого желания с помощью того, кому дается директива. Учитывая фундирующую роль ментальных состояний в конституировании речевых актов, Серл заключает, что «философия языка является ветвью философии сознания» (5: VII).

Интенциональность. Анализ языка, таким образом, перерастает у Серла в исследование ментальности. Поскольку речевые акты, зависящие от определенных ментальных состояний, репрезентативны, логично предположить, что и сами эти состояния могут быть таковыми. И хотя Серл признает существование нерепрезентативных ментальных состояний, таких как беспричинное беспокойство, важнейшие ментальные состояния, по его мнению, действительно имеют репрезентативную природу. Серл называет их «интенциональными», т. е. нацеленными на какой-то объект. Репрезентативный аспект понятия интенциональности раскрывается учением об «условиях реализации» интенциональных состояний. Скажем, условием реализации убежденности человека в существовании элементарных частиц является действительное существование последних, которое данное интенциональное состояние, таким образом, репрезентирует. Направление соответствия между этим состоянием и миром — от состояния (или его вербальной формулировки) к миру. В случае желаний направление меняется на противоположное, и условием реализации желаний оказывается приведение мира в соответствие с желаемым положением дел.

Интенциональные состояния, по Серлу, всегда имеют «аспектуальный» характер, т. е. представляют вещь «как-то», под определенным углом или в соотношении с какой-то категорией. От них также неотделима та или иная настроенческая тональность. Кроме того, «всякое интенциональное состояние, — утверждает Серл, — имеет интенциональное содержание и психологический модус» (5: 12). Изначальными психологическими модусами, по его мнению, являются восприятие и намерение, но в классификационных целях в качестве базовых модусов лучше рассматривать их производные формы — убеждение (belief) и желание (desire). Все другие интенциональные состояния включают какие-нибудь убеждения и желания, «и во многих случаях интенциональность таких состояний может быть объяснена какими-либо убеждениями и желаниями» (5: 35).

В ранних работах Серл признавал наличие не только сознательных, но и бессознательных убеждений и желаний, и утверждал, что они складываются в Сеть (Network) интенциональных состояний, поддерживающих друг друга. К примеру, осознанное желание человека участвовать в президентской гонке предполагает его убежденность в существовании института президентства, конституции и т. п., причем далеко не все подобные убеждения могут актуально осознаваться. В программной работе «Открывая сознание заново» Серл, однако, отказался от тезиса о существовании бессознательных интен-

циональных состояний и обвинил Фрейда в навязывании философам XX в. этой ошибочной теории. Все ментальные состояния, заявлял теперь Серл, должны сопровождаться сознанием, хотя не все они осознаются в равной степени — это зависит от уровня внимания. Помимо сознания в мозге есть только нейронные процессы. Некоторые из них, не имеющие отношения к актуальным интенциональным состояниям, в прошлом были связаны с ними и при случае вновь могут вызвать их. Такие процессы соответствуют тому, что он прежде называл бессознательными интенциональными состояниями Сети. При этом Серл отмечал, что, независимо от трактовки Сети, интенциональные состояния не являются самодостаточными, поскольку нельзя задать однозначные условия реализации конкретных состояний такого рода ни самими этими состояниями, ни их Сетью. Иллюстрацией сказанного является вариативность буквального значения слов в речевых актах. Так, слово «резать» имеет разные значения в предложениях «режь траву» и «режь торт», хотя в обоих случаях речь идет о буквальном, а не метафорическом значении. Конкретное значение слова, таким образом, определяется контекстом. Но этот контекст нельзя в полной мере выразить другими словами в силу аналогичной семантической недостаточности последних. Это верно не только для речевых актов, но и для других интенциональных актов и состояний. Чтобы избежать опасности бесконечного регресса, Серл предлагает допустить существование неэксплицированного и неинтенционального Фона (Background), задающего условия реализации интенциональных состояний.

В онтологическом смысле Фон, как и Сеть, являет собой совокупность нейронных процессов в мозге. Сеть можно даже рассматривать как часть фона. Но специфически фоновые процессы обычно не связаны с интенциональными состояниями, а формируют то, что можно назвать диспозициями, «способностями» и привычками, иначе говоря, «культурными и биологическими ноу-хау» (5: 148).

Серл, таким образом, полагает, что контекст интенциональных состояний может создаваться не только универсальными биологическими диспозициями людей, вроде способности к прямохождению, а также «установками по умолчанию» (default positions), такими как «доинтенциональные» предположения о существовании материального мира вне нашего сознания, о возможности непосредственного контакта с этим миром и т. п. — Серл называет все это «глубоким фоном», — но и «локальными культурными практиками» (8: 109). Это, однако, не означает, что социокультурная реальность существует независимо от человеческой интенциональности. В «Конструировании социальной реальности» Серл, напротив, доказывает, что эта реальность производна от особой, «коллективной интенциональности»: «мы хотим того-то», «мы убеждены в том-то» и т. п. Коллективная интенциональность зарождается в совместных действиях, таких как охота. Серл уверен, что она «не может быть редуцирована к индивидуальной интенциональности» и являет собой продукт эволюции, «биологически изначальный феномен» (6: 24).

Уже одно наличие коллективной интенциональности позволяет говорить о «социальных фактах». Но коллективная интенциональность есть и у животных. Специфика же человеческой социальной жизни состоит в существовании общественных институтов. Они возникают, когда коллективная интенциональность обогащается языком, что позволяет придавать каким-либо естественным объектам символическое значение, наделять их «статусом», влекущим за собой те или иные функции, не вытекающие из их физической

природы. Социальные институты эпистемологически объективны и общезначимо маркированы, но в онтологическом плане они не обладают существованием, независимым от мыслящих человеческих существ. К примеру, деньги являются деньгами, пока люди считают их таковыми. Каждый социальный институт может быть описан набором правил, определяющим его функциональное значение. Но из этого не следует, что все люди должны заучивать эти правила, чтобы ориентироваться в социальной реальности. Многие просто привыкают к ней, вырабатывая соответствующие схемы поведения, входящие в состав Фона.

Онтология. Рассуждения Серла о субъективной природе социальной реальности встроены в более широкий контекст создания им унифицированной онтологической картины мира. Трудность этой задачи, по его мнению, состоит в том, что хотя «фундаментальнейшие черты мира описываются физикой, химией и другими естественными науками» (6: 1), в нем есть громадное множество фактов, которые не относятся к естественным наукам. Их надо тем не менее каким-то образом базировать на «грубых фактах» физического мира. Анализ природы институциональных фактов и социальной реальности являет собой первый шаг в этом направлении. Социальная реальность, как показывает Серл, не может быть названа объективной реальностью, и она зависит от ментальных состояний человеческих субъектов.

Главная проблема, однако, в том, как объяснить отношение самих ментальных состояний к миру атомов и молекул. Впрочем, Серл не считает ее очень сложной. Он полагает, что сознательные ментальные состояния каузально порождаются мозгом и реализуются в нем. Такой подход позволяет Серлу говорить о сознании как естественном биологическом феномене. Хотя, в отличие от других феноменов такого рода, сознание чисто субъективно, тем не менее оно может оказывать влияние на физиологические процессы, когда, к примеру, осознанное желание сделать что-то вызывает соответствующее поведение. Чтобы проиллюстрировать возможность подобной «интенциональной каузальности», Серл проводит аналогию между сознанием как феноменом, порождаемым взаимодействием множества нейронов в мозге, и комплексными природными явлениями, в которых свойства целого не могут быть сведены к свойствам составляющих их частей. Скажем, вода текуча, но этого нельзя сказать об образующих ее молекулах. Между тем очевидно, что текучесть воды может играть каузальную роль в физических процессах. То же можно сказать о сознании и интенциональных состояниях.

Споры о сознании. Таким образом, заключает Серл, социальная реальность, речевые акты и фундирующие их ментальные состояния могут быть органично встроены в физическую картину мира, что и надо было показать. Но Серл не ограничивается изложением своей позитивной доктрины. Он также отбраковывает альтернативные концепции. В частности, он отвергает дуалистический подход к решению проблемы сознание — тело (*mind-body problem*), возрожденный К. Поппером и Дж. Экклзом, так как считает его противоречащим физическому единству мира. Отрицательно он относится и к попыткам «онтологической редукции» сознания, предпринятым «элиминативными материалистами», такими как Р. Рорти и П. Фейерабенд, а также сторонниками «теории тождества» Г. Фейглом, Д.Д. Смартom и др., которые хотят нейтрализовать ментальное и приравнять психические состояния к нейронным процессам. Эти философы либо предполагают, что психические состояния необходимо тождественны нейронным событиям, чему, однако, про-

тиворечит то, что они могут мыслиться раздельно (в этом вопросе Серл солидарен с С. Крипке), либо говорят не о сущностном, «типовом» тождестве, а только о том, что конкретные ментальные состояния тождественны конкретным нейронным событиям, хотя последние могут быть разными у разных индивидов. В этом случае, однако, для объяснения данного обстоятельства приходится прибегать к функционалистским аргументам и говорить, что «нейрофизиологическое состояние становится определенным ментальным состоянием благодаря своей функции» (1: 57). Но функционалистские объяснения сознания, либо впадающие в бихевиоризм (имеющий в последние годы тенденцию к возрождению под именем коннективизма), либо приравнивающие сознание к компьютерным программам или вычислительным процессам, вызывают ничуть не меньшее неприятие Серла, а теорию Д. Деннета, последовательно проводящего «компьютерную линию», он вообще объявляет продуктом «интеллектуальной патологии» (7: 112).

Доказывая ложность компьютерной теории сознания, Серл еще в 1980 г. выдвинул — вызвавший громадный резонанс — мысленный эксперимент, который он назвал «аргументом китайской комнаты». Он предложил представить человека в запертой комнате с набором китайских иероглифов, совершенно непонятных для него, и правилами их комбинирования для адекватных ответов на вопросы на китайском, задаваемые людьми, находящимися за стеной. Такой человек может быть приравнен к компьютеру с установленной программой для общения на китайском языке. Хотя его собеседникам будет казаться, что он понимает по-китайски, очевидно, что это не так. Этот человек просто механически комбинирует символы, совершенно не представляя, о чем его спрашивают, и что он отвечает. Смысл данного эксперимента прост: искусственный интеллект не может отождествляться с естественным. Принципы их работы совершенно различны. Первый сводится к операциям с символами, к чистому синтаксису, второй наделен реальной интенциональностью, позволяющей ему иметь не только синтаксис, но и семантику.

«Китайская комната», таким образом, опровергает «сильную версию» искусственного интеллекта (ИИ), т. е. мнение о том, что обладание сознанием тождественно установке компьютерной программы. Вместе с тем Серл поддерживает «слабую версию» ИИ, согласно которой ментальные процессы могут быть смоделированы программой такого рода. Он решительно выступил против Р. Пенроуза, который, опираясь на знаменитую теорему Геделя, попытался доказать неалгоритмизируемость человеческого сознания. Но компьютерное моделирование ментальной жизни, считает он, так же мало может породить сознание, как моделирование грозы — вызвать дождь. А трактовать человеческий мозг как «цифровой компьютер», по мнению Серла, некорректно. Ведь компьютеры, в отличие от мозгов, лишены объективной реальности, так как природные феномены, задействуемые при создании этих устройств, не существуют как вычислительные процессы, а всего лишь интерпретируются нами в качестве таковых. Поэтому, хотя людей по праву можно называть «мыслящими машинами», именование человеческого мозга цифровым компьютером является примером неточного словоупотребления.

Резкие выпады Серла в адрес оппонентов порождают волны ответной критики, которая тем более опасна, что его теории не лишены внутренних проблем. Один только аргумент китайской комнаты вызвал сотни критических откликов, многие из которых состояли в попытке доказать, что Серл неправомерно отожд-

дествляет человека в комнате с субъектом понимания китайского языка, которым должна быть, по их мнению, признана вся система, т. е. вся комната в целом. Много нареканий вызывает и учение Серла об интенциональной и ментальной каузальности. Он и впрямь не вполне четко разъясняет, как сознательные состояния могут вызывать телесные движения и как это согласуется с существованием чисто нейрофизиологических причин последних. Он говорит, что ментальная каузальность — это просто высокоуровневое описание нейронной каузальности, но не поясняет, как подобный редукционизм согласуется с тем, что низкоуровневое и высокоуровневое объяснения, по его же словам, соотношены с разными типами существования, с объективной и субъективной онтологиями. Кроме того, Серл провозглашает единство сознания, «трансцендентальное единство апперцепции», фундаментальной чертой ментальной жизни, но остается не до конца ясным, как мозаичные нейронные процессы могут обеспечивать это единство. В этом смысле более адекватной данным современной нейронауки выглядит деннетовская теория «множественных набросков». Деннет считает, что учение Серла о сознании к тому же лишено позитивной исследовательской программы. Это обвинение может показаться странным, но оно имеет свои резоны. Хотя Серл подчеркивает, что сознание является «системным свойством» мозга, он не дает внятных объяснений, каким образом надо изучать каузальный механизм его порождения. Разбирая в «Тайне сознания» работы Ф. Крика и Дж. Эдельмана, выдвинувших конкретные гипотезы о нейрофизиологических основах сознания, он замечает, что, даже если они подтвердятся, «тайна» или хотя бы «проблема» останется.

Суть в том, что хотя Серл согласен, что первоначальный ответ на вопрос о причинах сознания может быть дан в таких нейрофизиологических терминах, как «синапс», «пептид», «ионные каналы», «40 Гц» (гипотеза Крика и К. Коха), «нейронные карты» (Эдельман) и т. п., «так как они составляют реальные черты реального механизма, который мы изучаем», но он подчеркивает, что «впоследствии мы можем открыть более общие принципы, позволяющие нам абстрагироваться от биологии» (7: 176). Иными словами, говоря о том, что сознание каузально обусловлено мозгом, Серл вовсе не имеет в виду, что нейронные или иные процессы в мозге являются необходимым условием сознания. Речь идет лишь о достаточном условии, из которого впоследствии могут быть удалены все необязательные компоненты и экстрагировано некое каузальное ядро, зная которое в принципе можно будет сконструировать сознающие небиологические объекты, если, конечно, не выяснится, что чисто биологические компоненты входят в его состав. Проблема, однако, в том, что Серл считает, что в настоящее время мы не только не можем указать это ядро, но и представить, чем оно в принципе может быть. Неудивительно, что такой подход может показаться бесперспективным, в отличие от различных проектов компьютерного моделирования сознания.

Преодолеть недостатки теории сознания Серла и компьютерно-функционалистского подхода к психике посредством радикального объединения их сильных сторон попытался **Дэвид Чалмерс**. С одной стороны, как и Серл, он показывает нередуцируемость субъективного опыта человека. С другой — утверждает, что все внешние проявления этого опыта могут быть эксплицированы в терминах функционалистской теории психики в духе Деннета. Наконец, он постулирует «когерентность» субъективного и функционального уровней и допускает их общий онтологический корень в Информации.

Книгу Чалмерса «Сознающий ум» (1996), в которой изложена эта теория, обозначенная ее автором как «натуралистический дуализм», многие восприняли как прорыв в изучении сознания. Серл, однако, объявил эту работу «нагромождением путаницы» и коллекцией абсурдов. Надо признать, что, исходя из правдоподобных посылок и добросовестно развивая их, Чалмерс действительно пришел к шокирующим выводам о существовании примитивных форм сознания у компьютеров, термостатов и вообще у всего. Он также доказывал, что наличие субъективных сознательных состояний не может считаться причиной наших отчетов об этих состояниях. Упрекая Чалмерса, Серл апеллировал к здравому смыслу. История философии, однако, показывает, что обращение мыслителей к этому источнику не всегда свидетельствует о прочности их теоретических позиций, так как здравый смысл обычно «заряжен» некритичной метафизикой. В любом случае именно Серл является главным представителем философии здравого смысла в современных спорах о сознании. Долгое время он, правда, утверждал, что по крайней мере одна из аксиом здравого смысла («установок по умолчанию») отвергается им. Речь идет о существовании личности как чего-то отличного от тела. Однако в работе 2001 г. «Рациональность в действии» Серл заявил о модификации своих прежних воззрений и необходимости принятия «неюмовской» концепции личности как некоей самостоятельной сущности, без которой, в частности, невозможно объяснить наличие «разрыва» между человеческими желаниями и их исполнением, разрыва, составляющего самую суть человеческой рациональности и выражающего фундаментальный феномен свободы воли.

Литература

1. Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002.
2. Серль Дж. Рациональность в действии. М., 2004.
3. Searle J.R. Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge, 1969.
4. Searle J.R. Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts. Cambridge, 1979.
5. Searle J.R. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge, 1983.
6. Searle J.R. The Construction of Social Reality. L., 1995 (1996).
7. Searle J.R. The Mystery of Consciousness. L., 1997 (1998).
8. Searle J.R. Mind, Language and Society. N.Y., 1998 (PB Ed. 1999).
9. Searle J.R. Mind: A Brief Introduction. Oxford, 2004.
10. Грязнов А.Ф. Джон Серл и его анализ субъективности // Дж. Серл. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 7 – 10.
11. Дубровский Д.И. Новое открытие сознания? // Вопросы философии. 2003. № 7.
12. Золкин А.А. Аналитическая и герменевтическая философия языка. М., 2000. С. 237 – 257.
13. Мареева Е.В. Дж. Серл: старое и новое в понятии сознания // Философия сознания: история и современность. М., 2003. С. 216 – 231.
14. Кузнецов В.Н. Проблема сознания в философии Жюльена-Офре де Ламетри и «философия сознания» Джона Серла // Философия сознания: история и современность. М., 2003. С. 28 – 35.

Глава 29

ПИНКЕР

Дискуссии о соотношении ментального и физического, о которых шла речь в предыдущих главах, могут быть квалифицированы в качестве метафизической части современной философии сознания. Несмотря на несомненную продуктивность подобных обсуждений, некоторые философы высказывают сомнения в возможности добиться позитивных результатов в данной области и приводят аргументы в пользу своей точки зрения. К примеру, К. Макгинн считает, что человеческий разум, возникший в процессе естественного отбора, просто не предназначен для разрешения вопросов такого рода.

Позицию Макгинна поддерживает один из известнейших мыслителей наших дней — Стивен Пинкер (в апреле 2004 г. журнал «Time» включил его в сотню самых влиятельных людей мира). Пинкер родился в 1954 г. в Монреале. Он получил степень бакалавра по экспериментальной психологии в университете МакГилл в Монреале в 1976 г. и докторскую степень в 1979 г. в Гарвардском университете. С 1982 по 2003 г. Пинкер работал в Массачусетском технологическом институте, а в 2003 г. стал профессором кафедры психологии в Гарварде.

В начале своей научной карьеры Пинкер в качестве экспериментального психолога занимался проблемами визуального восприятия и распознавания форм. Затем он переключил основное внимание на психолингвистику. Он испытал воздействие идей **Ноама Хомского**, самого влиятельного гуманитария второй половины XX в., автора концепции «универсальной грамматики», допускающей существование врожденных языковых механизмов, общих всем людям. Еще в 50-е гг. Хомский оппонировал бихевиористу Б.Ф. Скиннеру, пытавшемуся объяснить человеческую способность к речи на основе ассоцианистской модели внешнего «подкрепления» вербальных действий без предположения специфических внутренних диспозиций. Но показав, что человеческая речь нереальна без подобных врожденных структур, объясняющих способность детей легко усваивать сложнейшие грамматические правила и генерировать потенциально бесконечное множество новых языковых единиц, Хомский не прояснил вопрос об их происхождении.

Не удовлетворенный такой позицией, Пинкер попытался найти эволюционное истолкование врожденным языковым механизмам. Он суммировал результаты своих исследований в работе «Язык как инстинкт» (1994), где он трактует язык как важный адаптивный механизм, позволяющий получать и распространять жизненно важную информацию. Позже он опробовал эволюционный подход на других компонентах человеческого сознания, таких

как восприятие и категориальное мышление. Результатом этих усилий стала публикация книги «Как работает сознание» (1997), быстро ставшей бестселлером. В 2002 г. Пинкер выпустил еще более масштабный труд «Чистая доска. Современное отрицание человеческой природы», в котором дан обобщенный образ человеческой природы и проанализированы его возможные культурные и политические импликации.

Человеческая природа мыслится Пинкером как своего рода прецизионный ментальный агрегат, состоящий из множества разнородных механизмов и тонко настроенный на изначальное естественное и социальное окружение человека. Платой за такую специализацию оказывается, однако, энигматичность основ сознания и наличие других «вечных загадок», перед которыми останавливается наш разум. Ведь разум — один из ментальных механизмов. Он тоже имеет алгоритмическую, «вычислительную» природу и предназначен для правилосообразного объединения смысловых элементов. Поэтому он не в состоянии схватывать «холистские», «безумно простые» вопросы, имеющие отношение не к суммированию элементов, а к самим элементам. К таким вопросам как раз и могут быть причислены традиционные проблемы философии — сознание-тело, природа личности, свобода воли, референция, универсалии и долженствование. При рассмотрении таких проблем разум напоминает беспомощно распластанную по земле птицу с роскошными крыльями (см. 3: 565).

Итак, загадка сознания и другие «вечные вопросы», считает Пинкер, по всей видимости, должны оставаться без ответа. Он по праву возводит такой подход к установкам Юма. Но, как и Юм, он не ограничивается скептическими констатациями. Пинкер уверен, что сами эти констатации в наши дни свидетельствуют о «великом прогрессе в понимании человеческой психики» (3: 563). Ведь они предполагают оценку психики с эволюционистских и «вычислительных» позиций. Именно на основе «эволюционной психологии», включающей в себя «вычислительную теорию сознания», философы могут обрисовать основные черты человеческой природы.

Мифы о человеке. Позитивную теорию человеческой природы Пинкер предвзвешивает критическим разбором популярных мифов о человеке, бытующих в академической среде, но подчас открыто противоречащих здравому рассудку. Главной мишенью для Пинкера, так же как и для повлиявших на него создателей современной эволюционной психологии Л. Космидес и Дж. Туби (первые попытки построения психологии такого рода исходили уже от Дарвина), выступает так называемая Стандартная социальная научная модель (ССНМ), доминировавшая в гуманитарных дисциплинах XX столетия. По этой модели поведение человека, в отличие от животных, «определяется культурой, автономной системой символов и ценностей» (1: 386). Культуры допускают самые широкие вариации и могут формировать человека в нужном направлении. Биологические ограничения для подобного воздействия, согласно стандартной модели, незначительны: дети, «рождаясь, не имеют почти ничего, кроме нескольких рефлексов» и недифференцированной «способности к обучению»; они «постигают свою культуру через обучение, поощрение и наказание и ролевые модели» (1: 386). Ядро этой схемы, разновидностями которой являются марксистская теория сущности человека как совокупности общественных отношений, гендерный феминизм с его концепцией «ролевой» природы пола и другие концепции, может быть выражено старой

формулой: человек — это «чистая доска», заполняемая внешними воздействиями.

Помимо мифа о «чистой доске» «сакральный статус в современной интеллектуальной жизни», отмечает Пинкер, получили и два других заблуждения, а именно теория «благородного дикаря» и концепция «духа в машине» (4: 6, 9). Первая из них, восходящая к идеям Руссо, идеализирует «естественное» состояние человечества, вторая, связанная с именем Декарта, трактует сознание, или «дух», как самостоятельную сущность. Хотя эти догмы логически независимы от теории «чистой доски», «на практике они часто встречаются вместе» (4: 10). Изначальная «чистота» человека указывает на цивилизацию как на источник всех пороков, а бесструктурность его природы наводит на мысль, что все его сложные действия выполняются духом.

Пинкер пытается фальсифицировать эти теории фактами. Благородные дикари существуют только в воображении. Реальные оценки уровня насилия в различных сообществах показывают тенденцию его снижения с развитием цивилизации. Не является человек и «чистой доской», причем врожденными, т. е. не определяемыми средой, являются не только общие способности, но и ряд индивидуальных характеристик, что подтверждается, в частности, значительным психическим сходством выросших раздельно близнецов. Сложность человеческой природы делает ненужным допущение особой духовной сущности, управляющей человеческими поступками.

Модульный подход к человеческой природе. Разрушение мифов о человеке позволяет Пинкеру перейти к конструктивной характеристике человеческой природы. Прежде всего его интересует ее ментальная составляющая — сознание, или психика (mind). Но он трактует психику не в субстанциальном смысле, а как результат деятельности мозга. Человеческий мозг — орган, сформировавшийся в результате эволюции как особое устройство по обработке информации. Соответственно, и психика должна рассматриваться в качестве «системы вычислительных органов, спроектированных естественным отбором для решения тех типов задач, с которыми сталкивались наши предки в своей первобытной жизни» (3: 21). Критика Р. Пенроузом и Дж. Серлом вычислительных теорий сознания не убеждает Пинкера. Пенроуз, считает он, допустил массу грубых ошибок, а Серл откровенно злоупотребляет здравым смыслом. Но Пинкер не является сторонником отождествления субъективных состояний сознания с вычислительными процессами в мозге.

Каждый ментальный орган, или модуль, полагает он, имеет свою особую внутреннюю архитектуру и назначение. «Базовая логика» любого модуля определяется нашей генетической программой. Подзадачи, которые решал тот или иной модуль у наших предков, являлись частью «одной большой проблемы для их генов — максимизирования числа копий, передаваемых следующему поколению» (3: 21).

Соответственно, одной из главных задач при изучении ментальных модулей должна, по Пинкеру, стать процедура «обратной инженерии», позволяющая ответить на вопросы, «когда и почему» они возникли. Подобные исследования кажутся попытками возродить телеологический подход к изучению человека. Но хорошо известно, насколько нелепыми или даже анекдотичными могут быть поиски ответов на вопрос: «Для чего?». Кроме того, телеологический анализ кажется лишенным реальной предсказательной ценности, характеризующей научные изыскания.

Пинкер понимает эти опасности. Он сам приводит примеры псевдозволюционистской обратной инженерии: «Какой цели служит музыка? Она плачивает сообщество. Почему эволюционировало счастье? Потому что со счастливыми людьми хорошо быть рядом, так что они привлекали больше союзников. Какова функция юмора? Снимать напряжение» и т. п. (3: 37). Слабость этих объяснений в скудной фактологической базе и в том, что они опираются на предпосылки, которые сами нуждаются в объяснении. В самом деле, «почему ритмические звуки плачут сообщество? Почему людям нравится быть рядом со счастливыми людьми? Почему юмор снимает напряжение?» (3: 38). Правильный подход предполагает реализацию следующих процедур. Сначала конкретизируется цель, которая должна быть достигнута организмом. Затем устанавливается, какой механизм в наибольшей степени способствовал бы ее реализации. И лишь после того, как мы а priori устанавливаем, каким должно быть в данной ситуации «хорошо спроектированное сознание», мы должны на опыте установить, является ли наше сознание таковым. При надежной опоре на факты у таких гипотез появляется и предсказательная ценность. Понимание изначальных функций того или иного ментального модуля позволяет прогнозировать его возможные реакции в новой среде, в которой оказалось человечество. Подчас это помогает решать конкретные проблемы практического, политического или даже искусствоведческого свойства.

Эмпирический алгоритм установления врожденных ментальных модулей, по Пинкеру, выглядит так. Скажем, если речь идет о распознавании форм, то после того, как мы в общем виде решили, может ли система, распознающая, к примеру, мебель, распознавать также и лица, или для этого нужен особый алгоритм, «используя данные биологической антропологии, мы можем поискать свидетельства тому, приходилось ли нашим предкам решать эту проблему в тех условиях существования, в которых они эволюционировали» (1: 400). Далее надо обратиться к данным этнографии или психологии: если какой-то модуль врожден, то, к примеру, дети, решающие соответствующие задачи, «должны выглядеть как гении, зная те вещи, которым их не учили». Наконец, «если модуль для какой-то проблемы реально существует, неврология должна обнаружить, что в мозговой ткани, задействованной при решении этой проблемы, есть определенного рода физиологические связи, такие, например, которые образуют систему или подсистему» (1: 400).

Используя эти критерии, Пинкер допускает существование в человеческой психике следующих основных модулей, или «семей инстинктов»: язык, восприятие, интуитивная механика, интуитивная биология, числа, ментальные карты для больших территорий, выбор места обитания, инстинкты, связанные с опасностью, пищей, заражениями и болезнями, наблюдение за своим состоянием, интуитивная психология, база данных на отдельных личностях, самопознание, справедливость, родство, половое партнерство (1: 400 – 401).

¹ Коннективизм представляет некоторую опасность для иннатиивистских воззрений на природу человека, господствующих в мире после «хомскианской революции» середины XX в., которая привела к краху бихевиоризма и ряда других направлений. Сам Хомский, впрочем, не видит в усилиях коннективистов особой угрозы для учения о врожденных способностях. Максимум, с его точки зрения, что могут дать их нейронные сети — «объяснить реализацию правилосообразных систем», т. е., в частности, врожденных ментальных модулей.

Приведенный список ментальных модулей существенно отличается от традиционной классификации психических способностей в «стандартной психологии», растаскивающей свой предмет по рубрикам восприятия, памяти, внимания, мышления, эмоций, а также развития, личности, аномалий и т. п. Изучение сознания по способностям столь же эффективно, считает Пинкер, как изучение машины сначала по ее стальным частям, затем алюминиевым и т. п. Реальная человеческая психика такова, что ее врожденные модули могут заключать в себе компоненты самых разных общих способностей.

Модульный подход, убежден Пинкер, это настоящая революция в психологии. В отличие от традиционных взглядов он кажется контринтуитивным, но это не более чем видимость, так как новейшие экспериментальные данные буквально сокрушают привычные картины ментальной жизни. Так, исходя из стандартной теории общих способностей, таких как разум, репродуктивное воображение и др., трудно допустить, что человек может, к примеру, узнавать вещи, но не узнавать людей, или обладать высоким интеллектом, но не владеть правилами комбинирования слов в предложении и т. п. Факты, однако, показывают реальность подобных случаев, которые, как считает Пинкер, могут быть в полной мере объяснены лишь в модульной теории психики, хотя этот тезис оспаривается представителями коннективистского направления современной философии сознания, такими как П. Черчленд, пытающимися доказать, что даже если в мозге имеются только нейронные сети общего назначения, они способны обучаться решению специализированных задач¹.

Врожденные ментальные модули, утверждает Пинкер, могут функционировать только при взаимодействии с окружающей средой. К примеру, языковой инстинкт становится способностью говорить по-английски или по-французски. Общая схема взаимодействия врожденных ментальных структур и среды, по Пинкеру, такова. Биологическая наследственность человека «закладывает внутренние психические механизмы», в том числе обучающие. Благодаря последним мы можем усваивать умения, навыки, знания и ценности, в совокупности составляющие культуру. Они развивают остальные психические модули, подготавливая их к обработке исходной информации из окружающей среды. Взаимодействие всех этих факторов порождает определенное поведение (см. 1: 389).

Концепция культуры. Для адекватного понимания этой схемы необходимо уточнить роль культуры. Как уже отмечалось, Пинкер отказывается признавать ее автономной реальностью. Вместе с тем он критикует и номиналистическую концепцию культуры в ее «меметическом» варианте. Аналогия изменения и распространения культурных единиц, мемов, с процессом мутаций и естественного отбора, считает он, весьма условна. Ведь модифицирование мемов, происходящее в результате сознательных умственных усилий людей, мало похоже на биологические мутации в результате ошибок при копировании ДНК. Более перспективна, по его мнению, так называемая эпидемическая теория культуры. Культура — «это совокупность технологических и социальных изобретений, аккумулируемых людьми для облегчения своей жизни», не более того (4: 65). Эти изобретения существуют не сами по себе, а в умах людей или в закодированной форме на материальных носителях. Различные культурные технологии потенциально, а иногда и актуально конкурируют между собой, причем более удачные получают быстрое распространение, как при эпидемии. Несмотря на «болезнетворные» метафоры,

в этой концепции культуры содержится, уверен Пинкер, немало оздоравливающих моментов. Ведь одни технологии могут быть эффективнее других и, при столкновении, вытеснять последние. Важно понять, что в этом нет ничего страшного. Культуры могут меняться. Большой ошибкой являются попытки абсолютизировать ценности культуры, придавать чрезмерное значение национальным культурным различиям и т. п.

Таким образом, абсолютизация культуры, осуществлявшаяся в Стандартной социальной научной модели, искажает реальную роль последней, сводящуюся к созданию условий для максимально эффективной реализации врожденных ментальных механизмов, и в известном смысле восстает против самой природы человека. История XX в., утверждает Пинкер, дала немало примеров замалчивания и игнорирования человеческой природы, в том числе в сфере художественного творчества (иллюстрацией чего он считает модернистское и постмодернистское искусство), а также целенаправленных попыток ее полного переделывания, которые не могли не закончиться провалом. Приверженцы идеологии «чистой доски» оправдывали свою позицию тем, что признание врожденных ментальных качеств и склонностей людей, таких как эгоистичность или агрессивные побуждения, неизбежно ведет к узакониванию дискриминации, насилия и другим пагубным последствиям.

Пинкер решительно не согласен с такими утверждениями, показывая, что в их основе лежит так называемая «натуралистическая ошибка» (*naturalistic fallacy*). Она состоит в том, что природное, естественное, автоматически приравнивается к хорошему. Это означает, что если человеку, к примеру, от природы присуща склонность к агрессии, то агрессия должна быть оправдана. Но этот способ умозаключения ошибочен. Сущее нельзя смешивать с должным.

Впрочем, представление о должном тоже коренится в человеческой природе (хотя этика, как и математика, может иметь свою объективную логику). Пинкер показывает, что «моральное чувство», трактуемое им как совокупность альтруистических эмоций, таких как стыд, сострадание, справедливость и т. д., как и другие компоненты человеческой природы, является продуктом эволюции. Альтруизм является выгодной приспособительной тактикой. Но это не значит, что мораль можно отождествить со скрытой формой эгоизма. Пинкер согласен с тезисом Р. Доукинса об «эгоистичности» генов индивида, но он подчеркивает, что метафорическая эгоистичность этих генов не должна отождествляться с эгоистичностью самого индивида. Максимальному распространению генов, присущих этому индивиду, может способствовать его подлинно альтруистичное поведение, так как копии этих генов имеются и у его близких, и их поддержка содействует умножению таких наборов ДНК.

Итак, допущение врожденных компонентов человеческой природы вовсе не означает легитимизации агрессии и эгоизма. Но Пинкер не ограничивается этим негативным заключением. В «Чистой доске» он последовательно доказывает, что признание внутренней природы человека не только не посягает на такие ценности, как равенство возможностей, свобода и справедливость, но и укрепляет их, позволяя смягчать остроту социальных и иных конфликтов. Ведь именно существование единой человеческой природы дает возможность говорить об универсальных ценностях, общих всему человечеству. Исходя из этой предпосылки, можно эффективно бороться с притесне-

ниями людей в тех местах, где они еще преобладают. Отрицание же врожденных стремлений человека к автономии, самовыражению, справедливости, благополучию и т. п. не может не приводить к выводу об относительности всех этих ценностей, что консервирует дискриминацию и преступные политические режимы.

Генетически детерминированные сходства между людьми, подчеркивает Пинкер, значительно превосходят наследственные различия между ними. Тем не менее эти различия вполне реальны. Скажем, мужчины в среднем сексуально активнее женщин, у индивидов существуют наследственные предрасположенности, определяющие различие их характеров, уровней интеллекта и т. п. Нельзя делать вид, считает Пинкер, что всего этого не существует. Напротив, необходимо учитывать подобные факты и искать компромиссные социальные решения, которые, с одной стороны, позволяли бы людям получать по способностям, с другой — не страдать от не всегда благоприятных наследственных качеств и наклонностей. В ряде случаев надо предотвращать проявление негативных наклонностей ужесточением наказаний за проистекающие из них действия.

Одним словом, Пинкер призывает не отворачиваться от реальности, а смотреть ей в глаза. Такая честная политика должна принести свои плоды. Он оптимистично оценивает будущее человечества. Интеграция культур уже привела к расширению сферы приложимости морального чувства индивидов, изначально охватывавшего только их ближайшее окружение, на всех людей, живущих на Земле (идея «расширяющегося круга» морального, впервые в четком виде эксплицированная П. Сингером в конце XX в.). Сотрудничество и уважение прав других постепенно вытесняют агрессивную конкуренцию и ненависть между народами.

Философия, по Пинкеру, может способствовать всем этим процессам, но лишь в том случае, если она будет не умножать мифы, а расчищать поле для все более масштабных эмпирических исследований человеческой природы и сводить воедино их результаты. И не надо бояться, считает он, что материалистическая теория человека приведет к утрате представления о его достоинстве и обесмыслит наше существование. Наоборот, отказ от фантома духовной сущности, поселяющейся в теле человека и сохраняющейся после его распада, научает нас ценить каждое мгновение своей жизни.

Литература

1. Пинкер С. Язык как инстинкт. М., 2004.
2. *Pinker S. The Language Instinct. N.Y., 1994.*
3. *Pinker S. How the Mind Works. N.Y., 1997.*
4. *Pinker S. The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature. N.Y., 2002.*
5. *Pinker S. The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature. N.Y., 2007.*

Глава 30**АПЕЛЬ И ХАБЕРМАС**

В предыдущей главе мы обсуждали идеи Стивена Пинкера и выяснили, что он отстаивает эволюционный подход к исследованию сознания. То есть он считает, что ментальные блоки, составляющие сознание, имеют в конечном счете приспособительный характер. В частности, языковой модуль, или языковой инстинкт, биологически выгоден, так как открывает громадные возможности передачи информации между человеческими особями. Обратим внимание на этот момент: акцентирование эволюционного подхода к сознанию подталкивает Пинкера к выводу, что важнейшей функцией языка является коммуникация. Заметим, что Хомский, учеником которого является Пинкер, гораздо более осторожен в оценке перспектив эволюционного подхода. Он, равно как и еще один его ученик, Дж. Фодор, напоминают, что не все биологические особенности тех или иных видов можно трактовать как следствие естественного отбора.

Соответственно, они считают, что коммуникативная функция языка может быть скорее его бонусом, чем сутью. Но в этой главе мы рассмотрим мыслителей, которые еще более настойчиво, чем Пинкер, подчеркивают не только коммуникативную роль языка, но и фундаментальное значение языковой коммуникации в человеческой жизни. Эти мыслители — Карл-Отто Апель и Юрген Хабермас. Но прежде чем рассказать о них, несколько слов об их идейном бэкграунде.

Апель и Хабермас — немецкие философы. Что же представляет собой философская Германия в наши дни? В последнее время там усилилось влияние аналитической философии — как, впрочем, и во всем мире. Но традиция аналитической философии в широком понимании с давних пор присутствовала в Германии. Самой заметной фигурой на этом поле был и остается попперианец Ханс Альберт. Но самая «немецкая» из ныне развивающихся в Германии традиций связана с именем Мартина Хайдеггера. Хайдеггер умер в 1976 г., но оставил своего рода преемника — Г.-Г. Гадамера. Еще в 1960 г. Гадамер опубликовал фундаментальный труд «Истина и метод», в котором изложены начала современной герменевтики. Гадамер, отстаивая акцентированный историцизм, выступал против тезиса ранней герменевтики о возможности понять текст лучше, чем сам его автор, и он предложил схему «иного понимания». Каждая новая эпоха иначе, — но не обязательно «лучше», — понимает другие эпохи.

В последние десятилетия жизни Гадамер часто бывал в США. Обосновались в Америке и многие представители так называемой «Франкфуртской школы», представляющие еще одно, неомарксистское, направление немецкой мысли. Франкфуртская школа возникла в 30-е гг. под эгидой франкфурт-

ского Института социальных исследований, директором которого был Макс Хоркхаймер. Другими теоретиками школы были Теодор Адорно, Герберт Маркузе и Эрих Фромм. Ранние франкфуртцы пытались культивировать так называемое «критическое мышление» (имеется в виду реформаторская социальная программа, опирающаяся на диалектический анализ «репрессивных» социальных институций) и обновить марксизм на фоне надвигающегося нацизма. После временной победы нацистов теоретики школы эмигрировали в США. Некоторые из них, хотя и далеко не все, вернулись в Германию после войны. Так или иначе, но неомарксизм возродился в Германии в 50-е гг. Со временем его контуры все больше размывались. Первые франкфуртцы пытались свести воедино раннего Маркса, Вебера и Фрейда. В поздний период они заинтересовались и Гадамером, а также Остином, Сёрлом и другими аналитическими философами языка. Ведущим мыслителем Франкфуртской школы на этом этапе стал Юрген Хабермас.

Хабермас родился в 1929 г. в Дюссельдорфе. Учился у Хоркхаймера и Адорно. Затем преподавал в разных местах, в конце концов (в 80-е гг.) возглавив упомянутый выше Институт социальных исследований. В 1993 г. он ушел в отставку, но продолжил активную деятельность как в Германии, так и в США. Главные работы Хабермаса — это прежде всего «Структурное изменение общественности» (1962) и «Теория коммуникативного действия» (1981). Специфика философии Хабермаса в попытке широкого синтеза самых разных идей. В этом он похож на Пинкера, который тоже является представителем новейшей синтетической мысли. Но если Пинкер производит на редкость прозрачные синтезы, то Хабермас — сложный автор. Кроме того, надо подчеркнуть, что по содержанию их взгляды противоположны. Пинкер является последовательным оппонентом марксизма в любом его виде, так как он не считает, что человеческая природа определяется культурой или общественными отношениями. Скорее последние зависят от человеческой природы.

Главные идеи Хабермаса, кристаллизующиеся из его системосозидающей активности, — это идея «коммуникативного действия» и более ранняя идея «общественности», или публичности. С одной стороны, это вполне марксистские темы, с другой — в них чувствуется как кантианский, так и аналитико-герменевтический привкус — на это указывает слово «коммуникативное». Герменевтические идеи и теория коммуникации сформировались у Хабермаса под влиянием К.-О. Апеля — одного из крупнейших теоретиков Германии конца XX в. Так что поговорим об Апеле, а потом вернемся к Хабермасу.

Апель родился в 1922 г., тоже в Дюссельдорфе. Учился во Франкфурте, но никогда не относил себя к Франкфуртской школе. Потом преподавал в разных местах, пока в 1972 г. не обосновался во Франкфуртском университете. В 1990 г. ушел в отставку, после чего до конца 90-х гг. работал в Италии, Испании, Корее и Америке, правда, в отличие от Хабермаса, не Северной, а Южной.

Главные работы Апеля: двухтомник «Трансформация философии» (1973), а также «Дискурс и ответственность» (1988). Упомянем также сборник под названием «С трансцендентально-семиотической точки зрения» (на англ. языке, 1998). Одна из последних по времени работ Апеля — большой текст в наших «100 этюдах о Канте» (2005).

Несмотря на то что Апель не принадлежал Франкфуртской школе, между его идеями и идеями франкфуртцев есть немало общего. Как и многие из них, Апель был нацелен на системосозидание. Но шел он не от марксизма, а от герменевтики. Сам он говорил, что в свое время испытал большое влияние Гадамера. Но это влияние было довольно своеобразным. Вдумавшись в идеи «Истины и метода» Гадамера, Апель понял, что в этой работе слишком много релятивизма. И он начал поиск путей его преодоления. Самая эффективная в прошлом оппозиция релятивизму — это кантовский трансцендентализм, учение о том, что человеческое сознание содержит в себе некие неизменные формы познания и универсальные принципы нравственности. И Апель обратился к Канту. В историческом виде, однако, Кант устарел, считает он. Дело в том, что его разновидность трансцендентализма предполагает допущение вещей самих по себе, которые, с одной стороны, объявляются непознаваемыми, с другой — рассматриваются как источник многообразия чувственного опыта.

Апель уверен, что это явное противоречие. Поэтому если мы хотим использовать идеи Канта для преодоления релятивизма, мы должны избавить его идеи от противоречий. Кантовское понятие вещи в себе — необходимый коррелят его учения о том, что человеческие понятия формируют мир опыта, ведь такой мир с необходимостью должен оказываться миром явлений, а не вещей самих по себе. Формирующая деятельность рассудка исходит, по Канту, из чистого Я, трансцендентального единства апперцепции. Таким образом, если мы хотим преодолеть противоречия кантовской системы, одновременно удержав ее трансцендентальное, антирелятивистское ядро, мы должны найти адекватную замену понятию вещи в себе как трансцендентной самодостаточной реальности и понятию трансцендентального единства апперцепции как основы единства мира опыта.

Попытки исправить Канта имеют давнюю историю, но Апель уверен, что единственно перспективную попытку трансформировать его систему предпринял в XIX в. американский мыслитель Чарлз Сандрес Пирс, философ, который, несмотря на свою славу, до сих пор остается непонятым. Поэтому Апель не жалел сил и времени для разъяснения сути предложений, выдвинутых в свое время Пирсом.

Что же это за предложения? Апель называет их трансцендентально-семиотическими. Пирс был одним из создателей семиотики, учения о знаках. Нас сейчас не интересуют детали этого учения. Отметим лишь те моменты, которые привлекли внимание Апеля. Допустим, перед нами знак. Знак указывает на некую вещь, которую он обозначает. Но ведь он обозначает ее не по своей внутренней природе. Знаки конвенциональны. Иными словами, чтобы понимать знаки, люди должны сначала договориться об их значении. Но как они могут договориться? Используя другие знаки? Но об их значении тоже нужно договариваться. Здесь может показаться, что возникает опасность бесконечного регресса. Пирс и Апель, однако, так не считают. Бесконечное движение действительно имеет место, но это не бесконечный регресс в никуда, а бесконечный прогресс все улучшающегося взаимопонимания. То есть поначалу знаки употребляются как попало, неточно, наугад, но чем более широким становится общение между людьми, тем ближе они к адекватному пониманию друг друга.

Обратим внимание на этот момент. Согласованная, единообразная интерпретация знаков — это синоним полного взаимопонимания, ведь понимаем

мы друг друга через знаки, которые подаем друг другу. Так вот, «идеальное коммуникативное сообщество» (идеальное — т. е. достижимое только при завершении бесконечного коммуникативного процесса) — это такое сообщество, где единообразно интерпретируются все знаки и люди полностью понимают друг друга.

Посмотрим теперь, какое отношение это имеет к трансформации кантовского трансцендентализма и отысканию замены кантовским понятиям вещи в себе и трансцендентального единства апперцепции как гаранта единства опыта. Апель представляет дело следующим образом: заменой понятия трансцендентальной апперцепции оказывается именно понятие идеального коммуникативного сообщества, так как теперь именно оно обеспечивает единство опыта в смысле единообразной интерпретации знаков. Что же касается вещи в себе, то ее замена тоже уже наготове. В идеальном коммуникативном сообществе знаки больше не скрывают реальность, а раскрывают ее. Вещь в себе, строго говоря, это реальность как она есть независимо от субъективных характеристик того, кто ее познает. В идеальном коммуникативном сообществе взгляд людей на реальность больше не замутнен их субъективными особенностями. Все одинаково видят ее. И это значит, что люди видят реальность саму по себе.

Итак, вместе с Пирсом и Апелем (ведь такой взгляд на Пирса во многом предопределен интерпретацией Апеля) мы находим надлежащую замену тем понятиям Канта, которые были связаны с его трансцендентальной программой, которая, в свою очередь, рассматривалась как главное средство от релятивизма. Из этого следует, что учение об идеальном коммуникативном сообществе содержит противоядие от релятивизма. Но здесь, конечно, требуются уточнения.

Чтобы провести их, надо сделать еще один квазикантианский шаг. Релятивизм отвергается доказательством наличия в познании всеобщих и необходимых, т. е. априорных, структур. Иными словами, в коммуникативном сообществе должно иметься свое Априори. Для его обнаружения надо проанализировать условия и предпосылки коммуникации. Допустим, мы собираемся вступить в коммуникацию. Это значит, что мы нацелены на взаимопонимание. Вначале понимания нет, но потом, в процессе уточнения позиций, оно наступает. Сам процесс идет так: мы предполагаем, что другой человек такими-то знаками хочет сказать то-то и то-то, а потом проверяем это предположение. Если оно оказывается необоснованным, мы отбрасываем его и выдвигаем новое. Иначе говоря, коммуникативный процесс, как утверждает Апель, напоминает процесс аргументации: сначала выдвигается тезис, затем приводятся аргументы в его пользу. Если же основания тезиса оказываются шаткими, он отвергается.

Но если коммуникация имеет структуру аргументации, то она возможна лишь при предположении о недопустимости самопротиворечия. Ведь аргументация возможна только при этом предположении. Итак, исходной предпосылкой коммуникации является общий настрой ее участников на, как говорит Апель, «единообразное употребление разума». Ведь противоречие — это синоним отсутствия единообразного употребления разума, а противоречия недопустимы.

Отталкиваясь от этих тезисов, Апель делает следующий шаг: он заявляет, что понимание указанной предпосылки коммуникации позволяет навести мост между областями, которые многим казались разделенными непреодоли-

мой пропастью, а именно между должным и сущим, между науками о природе и науками и духе. Иными словами, Априори коммуникативного сообщества позволяет осуществить переход от знания к этике. Каким образом? Вдумаемся еще раз в предпосылку коммуникации: коммуникация возможна только при условии установки на единообразное употребление разума. Если человек хочет коммуницировать (а это рациональный процесс, аналогичный познанию), то он должен — обратим внимание: должен — единообразно употреблять разум, т. е., в частности, быть правдивым и не проводить никаких фундаментальных различий между разумными существами. Но ведь это уже чисто этические требования.

В самом деле, что значит, к примеру, не проводить фундаментальных различий между людьми? Это значит, в частности, признавать, что другие имеют такие же права на удовлетворение своих потребностей, что и я. Причем я должен не просто признавать это, я должен содействовать реализации их потребностей, защищать их. В противном случае я ставлю себя выше других, а значит, отказываюсь от единообразного употребления разума и нарушаю начальное условие всякой коммуникации. Здесь, однако, возникает вопрос: как далеко можно продвинуться в выведении из этого основоположения, а именно из требования признавать за другими такой же статус личности, что и за самим собой, конкретных моральных обязательств? Можно ли, к примеру, вывести отсюда всю систему «прав человека»? Апель отрицает это. Дело в том, что схемы, которые рисует Апель, имеют отношение к «идеальному коммуникативному сообществу». Однако наша повседневная жизнь протекает не в идеальном, а в «реальном» коммуникативном сообществе. Но что это меняет?

Изменения существенны. В реальном коммуникативном сообществе люди заведомо находятся в разных статусных условиях, разных культурных ситуациях. Это и меняет дело. К примеру, угнетенный человек, народ или класс, именно в силу его угнетенного положения, имеет моральное право на такие действия, которые были бы недопустимы в идеальном коммуникативном сообществе. Отсюда, во-первых, невозможность того самого выведения из основоположения морали конкретных, но значимых для всех моральных обязательств, во-вторых, необходимость создания особой «дискурсивной этики», или «этики дискурса». Ее задача состоит в том, чтобы, руководствуясь — как регулятивным принципом — требованием равного отношения ко всем членам сообщества, учитывать в то же время особенности конкретных исторических ситуаций и на этой основе вырабатывать рецепты нравственного разрешения насущных проблем.

Этика дискурса, однако, не может поставлять рецепты на все случаи жизни, она не исключает так называемых «недиалогичных», или экзистенциальных ситуаций, когда человек должен принимать уникальные этические решения, обусловленные особенностями его уникального положения. Хотя, по словам Апеля, и здесь регулятивным принципом всегда остается требование принимать во внимание «возможную критику со стороны коммуникативного сообщества».

Из различия идеального и реального коммуникативного сообщества следуют важные политологические выводы. Ведь если в реальной жизни мы должны руководствоваться требованием равного отношения ко всем людям лишь как регулятивным принципом, то это связано, как уже отмечалось, с фактическим неравенством людей. А это означает, что при фактическом

неравенстве мы должны стремиться к достижению действительного равенства. А достижение подлинного равенства предполагает уничтожение по сей день существующих дискриминаций и угнетения — и в том числе уничтожение экономических классов. Так Апель неожиданно приходит к марксизму и объявляет о том, что произвел его этическое обоснование.

В интересе к гуманизированному марксизму Апель солидарен с Хабермасом, к которому мы теперь возвращаемся. Уже упоминалось, что Хабермас почерпнул у Апеля некоторые ключевые тезисы своей теории коммуникативного действия. Сразу же, впрочем, оговоримся, что теория Хабермаса более детализирована и мозаична. Кроме того, Апель считает, что позиция Хабермаса существенным образом отличается от его позиции и что он отступает от истины.

В чем же состоит отступничество Хабермаса? Если очень кратко, то Хабермас больший, по сравнению с Апелем, релятивист в вопросах структуры коммуникативного сообщества. В чем-то он ближе Рорти и Фуко. Хабермас считает, что Априори коммуникативного сообщества имеет не жесткий характер логических или трансцендентальных истин, а мягкий характер исторических универсалий, напоминающих «историческое априори» или эпистемы Фуко. Но с терминологической точки зрения Хабермас ближе именно Апелю. Он использует те же слова в описании коммуникативного сообщества, и он тоже говорит об этике дискурса. Но в отличие от Апеля, Хабермаса в гораздо большей степени интересуют вопросы исторического развития коммуникативной сферы, и это хорошо вписывается в его установку на «мягкий априоризм», установку, предполагающую наличие множества форм исторического априори.

Область, где происходит свободная, ничем не скованная и именно поэтому построенная на рациональных принципах коммуникация, Хабермас называет сферой «общественности», или «публичности». Сама эта сфера не оставалась неизменной на протяжении человеческой истории. Она постоянно трансформировалась. И Хабермас пытался установить основные этапы этой трансформации и, главное, определить направление развития публичной сферы. Публичная сфера, или общественность, зародилась, по мнению Хабермаса, в античном полисе. Именно здесь впервые возникло жесткое противостояние частной жизни с ее подавлением рабов господами, женщин мужчинами и т. п., и публичной жизни как сферы свободной коммуникации, где побеждал тот, кто (в идеале) предлагал самое рациональное решение. В Средние века эта сфера была в тени, и новый, подлинно революционный этап ее развития начался лишь в Новое время. Этот этап был связан с возникновением гражданского общества, которое чем дальше, тем больше обособлялось от государства. Это важный момент для Хабермаса. Не будем забывать, что это неомарксистский философ. Для марксистов государство и частная собственность (а значит, и частная жизнь с ее деспотизмом) — две стороны одной медали. Государство охраняет частную собственность, а значит, охраняет эксплуатацию человека человеком. Развитие сферы публичности, становление аргументационного, рационального коммуникативного сообщества, таким образом, в перспективе может вытеснить государство и, соответственно, эксплуатацию, подавление человека человеком на край общественной жизни.

Итак, Хабермас соединяет марксистские идеи с теорией коммуникации. В более поздних работах он отошел от марксистской риторики и попытался

интегрировать то, что обычно причислялось к «буржуазной» частной сфере, в область публичности. Гораздо больше внимания он стал уделять и феномену масс-медиа. Как нетрудно догадаться, это вообще актуальная тема. Средства массовой информации, с одной стороны, являются квинтэссенцией публичности и служат коммуникации. С другой стороны, многие считают, что есть опасность, что масс-медиа начинает подменять неким коммуникативным суррогатом живое человеческое общение. Хотя, с другой стороны, Интернет опять же разомкнул коммуникативное поле. Одним словом, взгляды Хабермаса на феномен публичности меняются. Неизменной остается лишь его тревога за эту сферу. Ведь ее развитие — это не прямолинейный процесс. И тут не все безоблачно. Сфера публичности — это область спонтанности, свободы. Но свобода может вырождаться в произвол. За эту сферу идет постоянная борьба, ее пытаются прибрать к рукам все, от государств до транснациональных корпораций. А философы должны охранять ее.

Литература

1. Апел К.-О. Трансформация философии. М., 2001.
2. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001.
3. Хабермас Ю. Политические работы. М., 2005.
4. Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt am Main, 1988.
5. Apel K.-O. From a Transcendental-Semiotic Point of View. Manchester, 1998.
6. Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Darmstadt, 1962.
7. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main, 1981.
8. Назарчук А.В. Понятие рациональности в философии К.-О. Апеля // Вестник Московского университета. Сер. Философия. 3 (2003). С. 52 — 64.
9. Шульц В.А. Философия Ю. Хабермаса. М., 2005.

Глава 31**СИНГЕР**

В предыдущей главе шла речь об Апеле и Хабермаса, акцентирующих внимание на коммуникативной стороне человеческой жизни и выводящих из предпосылок коммуникации определенные этические следствия. Несмотря на укорененность в классической традиции, они заявляют о необходимости трансформации классических моделей, касающихся как трактовки знания, так и понимания этики. Философ, которому посвящена эта глава, тоже призывает к изменению традиционной этики. Но он выражает эти призывы в значительно более резкой форме. Он заявляет — ни больше, ни меньше — о необходимости «коперниканского переворота» в этике, о новой переоценке ценностей. Кто же он такой, этот новый Ницше?

Речь идет о Питере Сингере, «самом противоречивом философе наших дней», как утверждают некоторые. И это не просто слова. Сингер — человек, из-за которого не раз отменялись (это не опечатка: отменялись) целые философские конгрессы — в связи с многочисленными протестами общественности. Особенно не везло ему в Германии, стране Хабермаса, ученики которого, как замечает Сингер, любят порассуждать о морали, но затыкают рты, как только заходит речь о реальных проблемах свободы слова, в данном случае — свободы слова самого Сингера, которому не давали говорить. Впрочем, проблемы у Сингера были не только в Германии. Когда несколько лет назад его пригласили на работу из Австралии в престижный Принстонский университет, американская общественность тоже встала на дыбы. Протесты приняли общенациональный характер и сделали Сингера медиа-звездой. В итоге его все-таки взяли, и его влияние продолжало расти. В апреле 2005 г. еженедельник Time назвал его в числе 100 влиятельнейших людей мира за истекший 2004 г. (в 2004 г. в список попали Пинкер и Хабермас).

Прежде чем разобраться, чем же именно Сингер вызывает столь бурные реакции, еще несколько слов о его жизни и сочинениях.

Сингер родился в 1946 г. в австралийском Мельбурне. Родители его в 30-е гг., спасаясь от нацистов, эмигрировали из Вены. Учился Сингер в Мельбурнском университете, затем продолжил обучение в Оксфорде. Через некоторое время вернулся в Австралию, а в 1999 г. переехал в Принстонский университет. Оказавшись в Америке, он подготовил томик избранных текстов под названием «Этические сочинения» (2000). Он содержит извлечения из многих более ранних работ: «Освобождение животных» (1975), «Практическая этика» (1979) (эта книга, по сути, была запрещена в немецких университетах в 90-е гг.), «Как нам следует жить» (1993) и др. Есть у него и книги иного рода: как и многие его коллеги, он не избежал увлечения историей

философии и опубликовал небольшие работы о Марксе (1980) и Гегеле (1982), переведенные на десятки языков. Сингер принял участие и в нашем проекте «100 этюдов о Канте».

Перейдем теперь собственно к идеям Сингера. Надо только заметить, что чтение его работ — не очень приятное занятие, хотя пишет он хорошо. Но вещи, которые он говорит, вызывают у большинства смешанные ощущения: с одной стороны, неловкость от осознания того, что почти все мы, по Сингеру, ведем совершенно безнравственную жизнь, с другой — страх, так как другие его идеи уже нам самим могут показаться по меньшей мере рискованными.

Философы как эксперты. Как уже отмечалось, Сингер предлагает произвести «коперниканский переворот» в этическом универсуме, разрушить основания старой этики и предложить кодекс новых нравственных заповедей. Сам такой подход, правда, вызывает вопрос: а дело ли философа заниматься такими вещами? Сингер положительно отвечает на него. Пора осознать, заявил он еще в 70-е гг., что моральная философия не должна ограничиваться анализом уже существующих этических понятий. Философ может, доказывает Сингер, выступать «экспертом» в моральных вопросах, в определении того, что является морально должным и не должным, т. е. в определении того, что есть добро и зло. Эта мысль стала отправной точкой «прикладной революции» в философии. Но как же он обосновывает свою позицию? Трудно спорить, утверждает он, что традиционная этика запретов типа «не лги» или «не наноси вреда ближнему» не работает в реальной жизни, не работает в смысле автоматического руководства к действию. Ведь она ничего не говорит о ситуациях, в которых возникает конфликт подобных предписаний.

Значит, даже если признать осмысленность этих предписаний, их воздействие на нашу волю должно опосредоваться размышлениями относительно того, какому из них отдать предпочтение в ситуациях определенного типа. Но размышления, рефлексия, это такая деятельность, для которой необходима особая выучка. Кроме того, любое размышление такого рода предполагает наличие как можно более полной информации о ситуациях, в которых выносятся решения. А информацию надо уметь собирать, с ней надо уметь эффективно работать. На это, в конце концов, нужно время. Оно, как и выучка к размышлениям, аргументации, есть у философа (ведь профессия философа — думать), но его нет у других людей. Именно поэтому философ может и должен быть экспертом в этических вопросах.

Природа этического. Но прежде чем решать конкретные вопросы, надо разобраться с самой природой этического. Когда мы применяем моральные понятия? Первое необходимое условие — этические ситуации имеются там, где присутствует осознанный выбор какого-то действия или даже образа жизни. В последнем случае можно говорить даже о «предельном выборе» (Сингер ссылается на Сартра). Кроме того, выбор можно называть нравственным, если он нацелен не на реализацию эгоистических интересов, а на реализацию интересов других, а точнее всех, включая и того, кто делает выбор.

Итак, для Сингера очевидно, что этические контексты — это всегда универсальные контексты, в которых не делается различия между интересами себя самого и интересами других. Значит, нравственный человек — это человек, который выбирает такую жизнь, в которой он будет стремиться к максимальному удовлетворению не только своих интересов, но и интересов других

индивидов. Соответственно, нравственный поступок — это такой поступок, который приводит к максимально возможному удовлетворению интересов всех. Получается, что моральность поступка должна оцениваться по его последствиям. Сингер так и утверждает. Он недвусмысленно заявляет, что является сторонником утилитаристской этики, которая кажется ему более естественной, нежели другие этические системы.

Объекты морали. Пока то, что говорит Сингер, выглядит достаточно привычно, и не совсем понятно, почему его считают пророком новой этики. Но не будем спешить с выводами. Мы остановились на том, что моральный человек стремится к реализации интересов всех индивидов. Интересы бывают разные, но самым фундаментальным из них, по Сингеру, можно назвать нежелание испытывать страдания. Выходит, что человек, в той мере, в какой он морален, должен стремиться облегчить страдания других индивидов. Но что это за индивиды? Ответ, по Сингеру, достаточно очевиден — в этические отношения вовлечены все индивиды, способные испытывать страдания. А это не только люди. Вот первый удар по традиционной этике, проводящей в этом плане принципиальные различия между людьми и животными. Эти различия, как доказывает Сингер, ни на чем не основаны. Данную разновидность дискриминации Сингер называет «специсизм», по аналогии с расизмом или сексизмом.

Как и расизм, дискриминация по принципу биологической принадлежности к виду *Homo sapiens* должна быть решительно осуждена. Никто не сомневается, что высшие животные могут страдать. Значит, действия, сопровождающиеся причинением боли и страданий животным, например, в ходе научных экспериментов или при выращивании их на фермах в тесных клетках и т. п., должны быть квалифицированы как аморальные, если только эти действия не оправданы более высокими целями, а именно, если они не служат будущему избавлению от страданий многих других индивидов. Рассуждая с этих же позиций, Сингер объявляет аморальным употребление в пищу мяса животных. Логика проста: аморально то действие, последствия которого приносят больше страданий, чем противоположное ему действие. В наши дни мало кто спорит с тем, что отказ от животной пищи не вредит здоровью человека. С другой стороны, употребление мяса связано с гибелью живых существ, причем гибелью зачастую мучительной. Значит, единственной этически приемлемой позицией для современного человека является вегетарианство, прямо заключает Сингер: не очень приятный вывод для любителей вкусно поесть. Самое неприятное, что, если мы вздумаем спорить с Сингером, мы косвенно будем оправдывать убийство миллионов живых существ, на что ни один нормальный человек не пойдет.

Коперниканский переворот в этике, о котором говорит Сингер, состоит, таким образом, в том, что человек перестает быть средоточием этических отношений. Ведь существует и громадное множество других индивидов. Но как западный человек оказался в абсолютном центре этического универсума? Его поместило туда христианство, религия, обособляющая человека от других живых существ. Но время христианства прошло, утверждает Сингер. Да, христианские церкви в наши дни приносят пользу в каких-то вещах, но дело в другом. Религиозные догматы в любом случае не могут быть оправданы разумом. Как правоверный христианин, вы, конечно, можете посылать на смерть миллионы несчастных животных, но имейте в виду, что, действуя так, вы поступаете совершенно иррационально, исключая тем самым себя из

«коммуникативного сообщества», как сказал бы Апель. И на это довольно трудно возразить.

Традиционная мораль, санкционированная религией, принесла и другие опасные плоды. По сей день она по сути отождествляет мораль с сексуальными запретами. Если мы слышим, говорит Сингер, что какой-то священник будет рассуждать о падении нравов, априори можно сказать, что речь пойдет не о высокой детской смертности и других действительно важных проблемах, на которые люди либо не обращают внимание, либо реагируют недостаточно активно, а о распространении порнографии, гомосексуализме и т. п. На деле, по Сингеру, эти вещи не имеют какой-то особой моральной значимости.

Практическая этика. Итак, Сингер разрушает одну из скрижалей традиционной морали: сексуальные контексты оказываются на периферии этики. Место в центре должны занять совсем другие вещи. Сам же универсум индивидов, которые могут быть вовлечены в моральные отношения, и вовсе лишается центра. Это означает не только то, что в него должны быть включены животные, но и то, что ничья жизнь не имеет абсолютной ценности. В том числе жизнь человека как биологической особи. Другое дело, если этот человек — личность, т. е. не просто чувствует боль и радость, но и осознает свои состояния, свое прошлое и ожидает чего-то в будущем. Личность имеет безусловное право на существование, и никто не может лишать ее этого существования. Животные тоже страдают и радуются, но большинство животных не являются личностями. Поэтому их все же можно использовать, к примеру, в научных экспериментах, но при условии максимального облегчения их страданий. Личности же могут быть использованы в экспериментах только с их согласия. Кстати говоря, если некто испытывает тяжелые мучения и просит об эвтаназии, аморально, по Сингеру, отказывать в такой просьбе.

Проблема, однако, в том, что не все люди в биологическом смысле являются личностями. Личностями не являются, к примеру, эмбрионы (что позволяет Сингеру оправдывать аборт на ранней стадии) или люди, впавшие в вегетативное состояние вследствие травм мозга. И это, по Сингеру, означает, что при определенных обстоятельствах можно прерывать их существование, и это не будет аморальным. Фактически такая практика существует и в наши дни: в частности им не оказывается помощь, когда они, к примеру, получают инфекцию или заболевают воспалением легких. При этом почему-то считается, — это, с точки зрения Сингера, лицемерная позиция, — что неокказание помощи более морально, чем прерывание их существования, хотя практика такого рода позволила бы направить значительные средства на более эффективное лечение людей, которым действительно еще можно помочь. Именно эти идеи Сингера вызвали протесты по всему миру. И по праву. Сингер переставляет здесь акценты. Даже если врачи не могут искусственно поддерживать жизнь всех людей, которые уже никогда не станут личностями, из этого не следует, что они обязаны стремиться к тому, чтобы не поддерживать ее — старый императив может действовать. И тогда прерывание существования уже не будет получать моральную санкцию.

Обратим внимание, что Сингер подчеркивает моральную эквивалентность двух вещей — активного вмешательства в ход событий и бездействия, в случае одинаковости их последствий. К примеру, если человек не спасает ребенка, хотя легко может его спасти, то это все равно, как если бы он сам убил его. Никакой разницы в этической оценке здесь не может быть. Понимание этого обстоятельства позволит нам перейти к еще одному рассуждению Сингера,

которое, по его мнению, заставит людей устыдиться той жизни, которую они ведут. Вернемся к гипотетической ситуации с ребенком, которого можно легко спасти. Вообразим, что некий Джон долго копил на дорогую машину, и, наконец, купил ее. Прокатившись на ней, он поставил ее у железнодорожного тупика и решил прогуляться. Вдруг он видит локомотив и замечает, что в нем нет машиниста. А на путях вдалеке — крошечный малыш. Добежать до него он не успеет, но он может перевести стрелку. Правда, если он переведет ее, локомотив уйдет в тупик и сокрушит его машину. Какое решение морально в данной ситуации? Ответ однозначен: он должен перевести стрелку и пожертвовать своей машиной. Все согласны с этим, и если Джон не переведет стрелку, то заслужит наше справедливое осуждение.

И это действительно так, говорит Сингер. Джон действительно заслуживает осуждения. Проблема лишь в том, что если он заслуживает осуждения, то заслуживаем осуждения и все мы, более или менее благополучные люди, которые имеют возможность поужинать в кафе или купить себе украшения. Мы ничуть не лучше Джона. Как же такое может быть? Сингер объясняет свою позицию. Еще раз напомним — бездействие, приводящее к тяжким последствиям, ничем не лучше действия, приводящего к тому же самому. Это первое. Далее. Многие миллионы детей в мире страдают от голода и умирают от недоедания и связанных с ним болезней. Это второе. Третье — существует множество благотворительных организаций, которые помогают таким детям, собирая пожертвования. Подсчитано, говорит Сингер, что 200 долларов достаточно для спасения жизни одного ребенка. Но денег у таких организаций недостаточно, чтобы спасти всех. Соответственно, не передавая деньги в эти организации, мы и в самом деле оказываемся в роли Джона, не переводящего стрелку.

Допустим, на нас подействовали эти рассуждения и мы переводим на счет таких организаций 200 долларов, а на следующий день с успокоенной совестью идем в модный клуб или покупаем себе новую юбку. Не спешите, останавливает нас Сингер. Если мы действительно хотим успокоить совесть, мы должны отдавать все свои средства сверх необходимых. Но как определить, что является не необходимым? Допустим, продолжает он, что, если вы девушка, у вас есть кольцо или серьги. В единственном экземпляре эти вещи, пожалуй, можно счесть необходимыми для современной женщины. Но сверх того — уже нет. Поэтому всякий раз, направляясь в ювелирный магазин за новыми украшениями, надо сворачивать в банк и переводить все деньги, которые вы хотите потратить, в надежные фонды.

Сингер, конечно, знает, что, если это истины, то истины неприятные. «Но кто-то должен делать и грязную работу», в таких случаях отвечает он. Кроме того, он поясняет, что люди могут поступать морально самыми разными способами, и некоторые из них могут компенсировать указанный аморализм. Например, сдача донорской крови — чистейший пример подлинной моральности. Но важно понять еще и то, почему нам так трудно вести себя морально.

Человеческая природа. Сингер считает, что сама человеческая природа мешает нам быть моральными. Ведь моральное чувство эволюционировало так, что изначально оно было направлено только на близких родственников. Но разум, способность судить о вещах с универсальной точки зрения (вспомним Апеля) расширили область приложения морали сначала на всех людей, а теперь и на все живые существа. Однако пока в целом как бы близорукая эго-

истично ориентированная человеческая природа остается неизменной, не стоит ожидать триумфа морального, альтруистичного поведения. К счастью, замечает Сингер, мы живем в эпоху, когда может быть переделана даже человеческая природа. Но переделать ее можно не социальной революцией, как думали марксисты, а методами генной инженерии. Уже нынешнее состояние человечества можно, по Сингеру, сравнить с состоянием «абсолютного знания», о котором писал Гегель в «Феноменологии духа». Впервые в истории мы действительно осознаем, как мы стали теми, кто мы есть. А в будущем мы можем обрести совершенно новый тип свободы: «свободы формировать наши гены так, чтобы жить не в обществах, несущих в себе недостатки нашего эволюционного прошлого, а в таком обществе, которое мы сочтем наилучшим» (7: 282). Сингер рисует тревожные картины будущего. В нем есть что-то от утописта — левой, прокоммунистической ориентации. Сам он себя именуется «Левым дарвинистом». Другие называют его «самым опасным человеком на Земле». Так это или нет, но его идеи достойны тщательного обдумывания.

Литература

1. *Сингер П.* Гегель: Краткое введение. М., 2007.
2. *Singer P.* A New Ethics for our Treatment of Animals. N. Y., 1975.
3. *Singer P.* Marx. N. Y., 1980.
4. *Singer P.* The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology. N. Y., 1981.
5. *Singer P.* Practical Ethics. 2 ed. Cambridge, 1993.
6. *Singer P.* Ethics in an Age of Self-interest. Melbourne, 1993.
7. *Singer P.* Writings on an Ethical Life. N. Y., 2000.
8. *Singer P.* One World: Ethics and Globalization. New Haven, 2002.
9. *Singer P., Mason J.* The Way We Eat: Why Our Food Choices Matter. N. Y., 2006.

Раздел VII

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Древняя Русь и философия. Всякая философия есть особый тип рациональности. Он совмещает в себе функции научного познания мира и мировоззрение, не сводимое только лишь к репродукции определенной картины мира, но включающее в себя религиозные, аксиологические, идеологические установки в поведении людей. Но философию нельзя свести к моральной дидактике, функцию которой может выполнять и религия, и народная мудрость. В философском познании превалирует рациональное отношение к действительности. Помимо общего круга философских вопросов — о сущем и должном — философия должна предполагать единство метода и развитую систему понятий. В европейской культуре эти факторы были заданы греческой цивилизацией, которой суждено было стать родиной философии в ее европейском понимании. Национальные философии, возникающие в Европе после греков, неизбежно соотносят себя с философским каноном, который был выработан в античной классике. Несмотря на то, что философия обращается к тем же вопросам, которые являются предметом откровенного знания и религиозной традиции, она трактует их в свободной от догматизма форме, предполагает право мыслителя на свободный поиск и исследование. Возникновение национальной философии предполагает определенную степень свободы духовного и интеллектуального поиска. В традиционной культуре мирообъясняющие и аксиологические функции может выполнять религия, мифология, народная мудрость и прочие формы сознания. Поэтому философия в строгом смысле этого слова не является обязательной принадлежностью всякой национальной культуры.

Пробуждение интереса к философии в России присутствует, несомненно, еще в древнерусской книжности. Высокое именование одного из просветителей славян равноапостольного Кирилла (Константина) Философом, присутствие в литературных источниках имен Платона, Пифагора, один из которых «благими словами возвещал, другой же почитал за лучшее молчать» («Диоптра»), пифагорейская числовая символика, примененная к интерпретации свойств сотворенного Богом мироздания, — все это может свидетельствовать о первоначальной философской эрудиции древнерусских авторов. Однако древнерусская книжность при всем ее богатстве не выходила, по словам В.О. Ключевского, за пределы церковно-нравственной дидактики. Получив крещение в Византии, Киевская Русь обрела вместе с тем возможность освоить христианское наследие на национальном языке. «Нас крестили по-гречески, но язык нам дали болгарский», — писал Г.Г. Шпет. Переводы греческих и византийских памятников приходят на Русь из болгарских и сербских монастырей — так происходит знакомство с Ареопагитиками, с «Диоптрой» Филиппа Пустынника. В середине XI в. киевский митрополит Иларион обнаруживает прекрасное знание лучших образцов византийской гомилетики и поэтики в «Слове о Законе и Благодати». Но к XVI в. в Московском Кремле не остается человека знающего по-гречески, и приглашенный с Афона монах Максим Грек переводит названия хранящихся в Московском Кремле греческих книг, наследия павшей Византии, на латынь — с латыни перевод на славянский оказыва-

ется возможным усилиями местных толмачей. Расцвет монастырской культуры на Руси, начиная с XIV в., эпохи преп. Сергия Радонежского и митрополита Московского Алексия, стимулирует расцвет храмового зодчества и иконописания, которое кн. Е.Н. Трубецкой назовет «умозрением в красках», однако не создает школы ученого монашества, свойственной некоторым католическим орденам на Западе. На подъеме славянофильства И.В. Киреевский так охарактеризует монастырскую науку на Руси: «... просвещение не блестящее, но глубокое; не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное». К этому просвещению в наибольшей степени применимо одно из определений философии св. Иоанна Дамаскина: «уподобление Богу в возможной для человека степени». Обожение, на пути которого обретается спасение, совсем не обязательно включает в себя философский размысл, слишком еще погруженный в круг мирских забот. В послании старца псковского Елеазарова монастыря Филофея к дьяку Мисюрю Мунехину мы находим весьма распространенную риторику иноческого смирения: «Аз — сельский человек, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывал, — учюся книгам благодатного закона, аще бы мощно моя грешная душа очистити от грех». В то время, когда Ньютон и Галилей ломали устоявшиеся парадигмы в европейской науке, на Руси изучали христианскую космологию по Шестодневу Василия Великого, а географию по «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, когда Гуго Гроций набрасывал контуры социальной идеи общественного договора, поп Сильвестр писал свой «Домострой».

Понятие «древнерусской философии» связывают подчас с опытами философского анализа памятников культуры Древней Руси в контексте мировоззрения и идеологии эпохи. Разумеется, «открытие иконы», произошедшее на рубеже XIX — XX вв., было связано с усвоением философской методологии, приобретением особого философского взгляда на предмет. К таким опытом мировоззренческой реконструкции можно отнести иконологические исследования П. Флоренского в его недавно опубликованной в полном объеме работе «Философия культа», книги Г.П. Федотова о духовных стихах и древнерусской святости, исследования народной смеховой культуры Д.С. Лихачевым и Г. Панченко и др. В своей «Автобиографии» свящ. Павел Флоренский полагал «свое собственное мировоззрение ... соответствующим по складу стилю XIV — XV вв. русского Средневековья». Но помимо того, что философски можно анализировать отнюдь не только философские памятники, следует заметить, что такой подход грешит подчас внесением в культуру иных эпох времени смыслов, пришедших из более позднего времени. Так, рассуждая о софийном отношении к природе, выразившемся в русских духовных стихах, Г.П. Федотов говорит о присущем им софийном обожествлении природы языком софиологии Вл. Соловьева и прот. Сергия Булгакова, имеющей в качестве своих истоков не только ветхозаветное почитание Софии Премудрости Божией, но и влияние гностицизма.

Начало изучения философии. У истоков изучения философии в России стоит Славяно-греко-латинская академия, основанная греческими братьями Иоанником и Софронием Лихудами в 1687 г. в стенах Заиконоспасского монастыря в Москве. Они читали курсы по риторике, логике и метафизике, составленные в традициях Падуанского университета в Италии и ориентированные на толкование Аристотеля с помощью Фомы Аквинского и арабских аристотеликов. После реформирования академии в 1701 г. в нее приходит профессор Киево-Моги-

лянской духовной академии Феофилакт Лопатинский, с деятельностью которого связано чтение первого профессионального философского курса, хотя и на латинском языке. С 1704 по 1706 г. Лопатинский читает диалектику, логику, физику, метафизику и арифметику. Курс философии был рассчитан на два года и читался префектом Академии, ректор же читал четырехгодичный курс теологии. Курс Лопатинского ходил в списках среди слушателей московской и киевской академий. Ему же принадлежит и опыт создания первого в России философского словаря, в котором находит объяснение 141 термин. Однако этот составленный по-латыни словарь остался в рукописи, поэтому приоритет в создании первого в России философского словаря принадлежит Г.Н. Теплову, включившему философский словарь из 27 терминов в свой вышедший в 1751 г. труд «Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут». Курсы философии в Киево-Могилянской академии читают Стефан Яворский (1693 – 1694 гг., впоследствии — протектор Славяно-греко-латинской академии) и Феофан Прокопович (в 1707 – 1709 гг.), автор «Духовного регламента» и главнейший идеолог Синодального управления церкви, подчиняющего ее государству.

Через Украину, в том числе и при содействии упомянутых мыслителей, на Русь проникают идеи католической и протестантской теологии. У Стефана Яворского, получившего образование в польских иезуитских школах, философия сводится преимущественно к этике, функции метафизики берет на себя богословие. Исследовавший полемику двух крупнейших церковных саванников Церкви эпохи Петра I славянофил Ю.Ф. Самарин обращал внимание на то, что католические источники «Камня веры» Стефана Яворского вступали в противоречие с протестантскими элементами «Богословской системы» Прокоповича. Из этого не могло родиться оригинального православного богословия, и тем паче философии.

Новым этапом в профессионализации философского знания в России явилось создание в 1755 г. М.В. Ломоносовым Московского университета в составе трех факультетов: философского, юридического и медицинского. Штат философского факультета состоял из четырех профессоров, обучение на нем продолжалось три года. Курс философии проходили все студенты, после чего они либо оставались для обучения на философском факультете, либо продолжали обучение на юридическом и медицинском еще в течение 4 лет.

Первый курс философии в Московском университете читал переведенный из Университета Академии наук ученик М.В. Ломоносова Н.Н. Поповский. Давая определение философии, Поповский сравнивает ее с храмом, «в котором вмещена вся Вселенная», в котором все, что есть в земле, на земле и под землею, как в театре изображается. Курс Поповского читался по-русски, однако уже в следующем году курс философии был передан приглашенному из Штутгарта профессору И.Г. Фромману, продолжившему чтение курса философии на латинском языке вплоть до 1765 г. Вернувшись в Германию, Фромман получил кафедру философии в Тюбингене, где защитил докторскую диссертацию «Краткое начертание состояния наук и искусств в Российской империи», посвятив в ней три страницы описанию преподавания философии в Москве. Первым профессором из числа бывших студентов Московского университета был Д.С. Аничков, едва не претерпевший гонения в начале своей преподавательской карьеры. Его докторская диссертация «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания», содержавшая в себе критику языческих суеверий, едва не спровоцировала осуждение

Св. Синода. Начиная с 1767 г. лекции в университете по указанию Екатерины II читались на русском языке. К философским дисциплинам относились в то время метафизика, физика, или естественная философия, логика и нравоучительная философия, или этика. В основу университетских курсов были положены трактаты Ф.Х. Баумейстера и И.Г. Винклера, основанные на философии Х. Вольфа. Недолгое время в Московском университете преподавал выходец из Трансильвании И.Г. Шварц, член масонской ложи «Гармония», с которым связана бурная издательская деятельность, которую развернули масоны в Московском университете. Н.И. Новиков арендовал в 1779 г. Московскую университетскую типографию, где им совместно с И. В. Лопухиным и другими масонами был издан 891 том, треть всей изданной за это время в России литературы. Среди новиковских изданий переводы европейской мистической и герметической литературы — Л.К. Сен-Мартен, В. Вейгель, И.Г. Гихтель, Дж. Пордедж (труды последнего, никогда более в России не переиздаваясь, оказали немалое влияние на русских софиологов Павла Флоренского и Сергея Булгакова), Ареопагитики, творения Отцов Церкви — Макария Египетского, Григория Паламы, католическая и протестантская литература мистического и пиетистского характера. Ни одна книга Я. Беме, практически полностью переведенного С.И. Гамалеей, не была выпущена Новиковым, скорее всего ввиду того, что труды Беме имели для масонских лож того времени значение «тайного знания». Переводы С.И. Гамалеи остались рукописными, первое книжное издание перевода сочинения Беме относится к 1817 г.

Немалое значение для пропаганды философии имели издаваемые Н.И. Новиковым журналы «Утренний свет» (1797 — 1780), «Московское издание» (1781), «Вечерняя заря» (1782 — 1783) (большую роль в издании играл И.Г. Шварц), «Прибавление к Московским ведомостям» (1783 — 1784), «Покойщийся трудолюбец» (1784 — 1785). Эти журналы имели в основном антипросветительскую направленность, полемизировали с философией сенсуализма, вольтерьянством. Однако следует заметить, что постепенно доля мистицизма в журналах уменьшается, а терпимость и даже признание относительной правоты просветительской философии берет верх.

Философия в XVIII в. в России в целом носит ученический характер. Занятия философией заполняют досуг государственных сановников, таких, как А.Д. Кантемир, В.Н. Татищев и М.М. Щербатов, рассуждавших о «злой природе» человека и о «повреждении нравов в России», или отставных военных и помещиков, как А.Т. Болотов, написавший «Детскую философию» (ч. 1 — 2, 1776 — 1779) для поучения своей юной супруги и тысячи статей по различным областям знания. Для М.В. Ломоносова частью философского знания оказываются и его ученые штудии в области астрономии, химии, минералогии и др. «точных наук», а также реформы, совершаемые им в области языкознания, петиции, сочинение од и др. Для XVIII в. ода оказывается более предпочтительным жанром философского размышления, чем философский трактат. А.Н. Радищев, подводя итог уходящему веку, не случайно выбирает жанр оды для изложения своих историософских взглядов («Осмынадцатое столетие»). С другой стороны, философия воспринимается в контексте западноевропейских политических идей, прежде всего теории «естественного права» и «естественного закона» (Г. Гроций, С. Пуффендорф, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо и др.). Увлечение общества философией французского Просвещения привносит на русскую почву идеалы механистического материализма и деизма. «Наказ» Екатерины II, символ идеологии «просвещенного абсолютизма», — трактат, написанный «фи-

лософом на троне»; ему предшествовало общение императрицы с французскими философами — переписка с Вольтером, приглашение Дидро ко двору в Петербург. Реакция на революционные события в Европе в 1789 г. положила конец этому флирту двора и философии, подтверждением чему является роспуск комиссии, созданной для составления нового уложения, арест Н.И. Новикова и А.Н. Радищева, прекращение деятельности масонских лож и др.

Значение **Радищева** не сводится только к роли социального обличителя, вообразившего в себя «воздух свободы» во время своего обучения в Лейпциге. Решая значимый для себя вопрос о смертности и бессмертии души, особенно человека, добровольно ушедшего из жизни, «бунтовщик хуже Пугачева», сосланный Екатериной в Илимскую крепость, пишет трактат «О человеке, его смертности и бессмертии» (1790 — 1792). А.С. Пушкин был не совсем прав, говоря, что Радищев «охотнее излагает доводы «афеизма», чем опровергает их». Рассматривая аргументы «за» и «против» бессмертия души, Радищев останавливается на аргументах преформизма, утверждающих непрерывающееся совершенствование духовного, внутреннего человека. Первые конфликты «философов» и власти неуклонно свяжут философию в общественном сознании с вольнодумством.

Особняком стоит фигура «украинского Сократа» **Г.С. Сковороды**. Выпускник киевской духовно-академической школы, он оставляет карьеру преподавателя и отправляется странствовать по городам и весям. Разделяя с масонами основные темы эпохи — учение о внутреннем и внешнем человеке, принципы аллегоризма в трактовке Священного Писания, Сковорода представляет тип народного мудреца, для которого философия есть прежде всего не профессия, но обладание духовной мудростью, истинная жизнь в духе. Дуалистическое в своей основе отношение к тварному миру, своего рода докритическая брезгливость по отношению к материи, вписывает мысль Сковороды в линию христианского гнозиса. Яркость его стилистических приемов, аллегоризирующая образность его мысли, отсутствие четко определенных понятий свидетельствуют о нем как о мыслителе, жившем в ту эпоху, когда господствовал стиль «барокко», оказывавший определенное влияние не только на живопись, но и на литературу, и на мысль. Учение Сковороды о «трех мирах» — общежительном мире, или макрокосме, малом мире, или микрокосме, и символическом мире, или Библии — философский символизм, который найдет понимание и интерес у творцов русского Серебряного века (этому немало способствовала его философская биография, написанная В.Ф. Эрном). Гипотетическое дальнейшее родство Вл. Соловьева по материнской линии со Сковородой войдет в миф русской философии, как и слова, написанные на надгробном камне бродячего философа «Мир ловил меня, но не поймал».

Со Сковороды начинают вести речь о самобытности русской национальной философской традиции. Автор одного из самых авторитетных исследований по истории русской философии прот. В.В. Зеньковский именно с него начинает обзор философских идей в России. Не достигнув серьезных результатов и нося по преимуществу ученический характер, философская литература XVIII в. формирует историко-философский канон, интеллектуальную атмосферу, в которой разворачивается дальнейшее увлечение философией. Существенными элементами этого канона является влияние философии неоплатонизма, дохалкидонского христианства и гностицизма, католической и протестантской мистики, пиетизма и квиетизма, христианской каббалы и новоевропейского гнозиса. Немаловажным является и огромный опыт по усвоению и выработке национального философского языка и терминологии.

Философия в начале XIX в. Начало XIX в. — время, когда посев, сделанный в конце XVIII в., начинает приносить первые плоды. Победа над армией Наполеона принесла славу русскому оружию и превратила Российское государство в политическую силу, с которой невозможно не считаться. Романтический подъем, переживавшийся русским обществом, выразился, в частности, в усвоении присущей германской философии идеи нации, понятой как духовная монада, определяющей в которой является идея культурно-религиозного избранничества. Шиллер и Юнг-Штилинг, а затем Фихте и Шеллинг постепенно поворачивают интерес образованной части общества от французского просвещения с его довольно упрощенным философским багажом к новейшей германской философии. Эпоха Александра I характеризуется нарастанием мистических настроений в высшем обществе, свидетельством чему является создание в 1816 г. Библейского общества, многие члены которого включая председателя кн. А. А. Голицына не чужды и практического участия в деятельности мистических кружков и сект наподобие хлыстовского корабля г-жи Татариновой или салона г-жи Крюденер. В деятельность масонских лож вовлечен М.М. Сперанский, последователь Я. Беме, оказавший большое влияние на Шеллинга. Франц фон Баадер пишет письмо министру народного просвещения гр. А.С. Уварову, «Миссия русской Церкви в связи с упадком христианства на Западе», в котором возлагает особые надежды на русскую церковь.

Складывается общественная среда, которая начинает ощущать потребность в философии как части своей интеллектуальной и духовной жизни. Университетское преподавание философии оказывается не в силах отвечать философской потребности общества. С 1821 г. чтение лекций по философии в Московском университете фактически прекратилось, изучение философии осталось уделом слушателей Духовных академий, хотя номинально философский факультет в составе университета оставался. По уставу Московского университета 1835 года он был разбит на два отделения — историко-филологическое и физико-математическое. Пробел восполняют профессора-естествоиспытатели, побывавшие в Европе и ставшие последователями Шеллинга, — Д.М. Велланский, слушавший Шеллинга в Йене, и М.Г. Павлов, филолог А.И. Галич. Студента, входящего в аудиторию Московского университета, Павлов встречал вопросом: «Вы хотите знать природу? Но что такое природа? И что такое знать?». Увлечение шеллингианством и, в частности, философией искусства Шеллинга, делает эстетику одной из привилегированных философских дисциплин. В Москве возникают философские и литературные кружки — кружок С.Е. Раича (1823) и Общество любомудров (1823). Председатель последнего, кн. В.Ф. Одоевский, писатель и музыкальный критик, писал в своем новеллистическом романе «Русские ночи», воссоздающем двадцатилетие спустя атмосферу преддекабристских мечтаний: «Моя юность протекала в ту эпоху, когда метафизика была такой же общей атмосферой, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой абсолютной теории, посредством которой возможно было бы строить все явления Природы, — точно так, как теперь верят в возможность такой социальной формы, которая удовлетворяла бы вполне всем потребностям человека».

Органом кружка любомудров, или «архивных юношей», как окрестил их А.С. Пушкин, был издававшийся Одоевским журнал «Мнемозина», редакционной задачей которого ставилось «положить предел нашему пристрастию к французским теоретикам» и «распространить несколько новых мыслей, блеснувших в Германии». Примечательно, что в числе замыслов любомудров было издание

Философского словаря, в котором все философские системы были бы выведены из понятия Абсолютного, сведены воедино. После самороспуска кружка (вслед за декабрьским восстанием 1825 г.) его члены продолжают сотрудничать с близким по направлению «Московским вестником», издаваемым М.П. Погодиным, а И.В. Киреевский, съездив в Германию, где он воочию увидел и услышал Гегеля, Шеллинга и Шлейермахера, берется издавать журнал «Европеец», который он мечтает превратить в «аудиторию немецкого университета». В программной для журнала статье «Деятельность XIX века» (публикация которой была не окончена — журнал был закрыт Третьим отделением из опасения революционных идей) будущий славянофил констатирует недостаток классического просвещения в современной России и призывает обратиться для его восполнения на Запад, наследующий классической Греции. (Не следует забывать, что протестантская по своему происхождению немецкая метафизика по своей исходной парадигме все-таки восходила именно к греческому, античному первоисточнику.)

Продолжением Общества любителей наук можно считать деятельность кружка Н.В. Станкевича, в котором акцент несколько смещается от натурфилософии и философии искусства Шеллинга к трансцендентализму, происходит освоение текстов Фихте и Гегеля. В кружке Станкевича завязываются многие узлы будущих десятилетий. Романтическая парадигма и гармония прямыхинской усадьбы связывают будущего анархиста и одного из основателей Интернационала М.А. Бакунина, радикального литературного критика В.Г. Белинского, будущего главного идеолога контрреформ Александра III и лидера консервативной печати М.Н. Каткова, друга Белинского В.П. Боткина, западника, разочаровавшегося в революционном радикализме.

Через увлечение романтизмом проходят и члены другого философского кружка, созданного А.И. Герценом и Н.А. Огаревым, в котором обсуждались не только тексты Гегеля, но и социалистические идеи Фурье и Сен-Симона. Влияние Гегеля в России, как и в Германии, имело свою «левую» и «правую» стороны. Гегеля читали и всерьез увлекались им как будущие радикалы А.И. Герцен и М.А. Бакунин, так и славянофилы К.С. Аксаков и И.В. Киреевский, близкий к консерваторам Н.Н. Страхов. Значимой является публикация в «Отечественных записках» работ А.И. Герцена по философии науки, выдержанных в гегельянском духе, — «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы». В.П. Боткин назовет их «героической симфонией», а Ф.М. Достоевский будет писать о них, как о лучшем, что написано по философии на русском языке. Журнал, выходящий тиражом не менее 10 тысяч экземпляров, попадает в российскую глубинку и делает философские темы предметом обсуждений среди учителей-провинциалов. Либерализация приема в высшие учебные заведения, их открытие для детей, не принадлежащих к дворянскому сословию, создает среду разночинцев-интеллигентов, почву, на которой будет происходить усвоение новых идей. Чаадаев, чьи интеллектуальные пути разошлись с друзьями юности, ушедшими в лагерь славянофилов, жаловался в письме Шеллингу в 1841 г. на то, что именно гегелевская философия сделалась причиной «национальной реакции».

Религиозное западничество. Потребность русской культуры в философском самосознании ярко декларирована «Философическими письмами» **П.Я. Чаадаева**, написанными в 1829—1831 гг. по-французски. Публикация первого письма в журнале «Телескоп» в 1836 г. окончилась скандалом — его автор был объявлен сумасшедшим и посажен под домашний арест, а редактор журнала, профессор словесности Московского университета Н.И. Надеждин



отправлен в ссылку. Текст письма, вполне приемлемый для салонного или частного чтения (вспомним довольно спокойную эпистолярную реакцию на него А.С. Пушкина, ознакомившегося с первым письмом еще в рукописи), попав в поле официальной литературы, шокировал отнюдь не только политическую цензуру. Горькие ламентации о том, что «мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума», словом, о том, что Россия живет вне истории и является чем-то трагически лишним в историческом процессе, таили в себе насущную потребность философствования. Парадоксом является то, что печатному станку было предано наименее «философическое» из всех писем. Сожалея об отсутствии логики и «последовательного развития мысли», необходимого для формирования национального самосознания, Чаадаев отнюдь не был приверженцем европейской научно-рационалистической традиции. В его историко-философской панораме Сократ и Аристотель явно уступают библейскому Моисею и пророку Магомету. Чаадаев был религиозным западником, вдохновленным идеями католического традиционализма (Л.Г. Бональд, Ж. де Местр), мечтающим о Царствии Божием на земле, о социальной миссии христианства. Вытекающие из его традиционализма идеи об универсальном сознании предвосхитят размышления о «соборной природе» человеческого познания у кн. С.Н. Трубецкого.

Выпускник Петербургского университета филолог-классик В.С. Печерин, пройдя обучение в Германии, в 1836 г. покидает Россию и, пройдя увлечение христианским социализмом аббата Ф.Р. Ламенне, становится католическим священником, живет в ордена монахов-траппистов. Национальный нигилизм Печерина становится духовной реакцией на политический застой николаевской эпохи. Он символизирует собой поколение «лишних людей», из которых формируется потом русская интеллигенция.

Славянофильство. С начала 30-х гг. социальный элемент занимает важное место в философских исканиях. Очень скоро это выражается в определенной поляризации общества, возникновении двух идейных течений, каждое из которых по-своему видело путь выхода России из стагнации, — славянофильства и западничества. Славянофильство выражает себя и как первая русская философская «школа» (понятно, что слово «школа» может быть употреблено лишь в переносном значении, ибо большая часть мыслителей-славянофилов не занималась преподавательской и академической деятельностью). Славянофилы ставят задачу создания национальной философии, которая будет укоренена в православном Предании (идея о том, что характер просвещения любой нации коренится в ее религиозной вере — одна из ключевых в славянофильстве). Славянофилы разрабатывают религиозную философию культуры, ставят вопрос об актуализации нравственного, духовного и интеллектуального потенциала, который коренится в православии и не был еще до конца раскрыт и реализован в русской истории. Один из лидеров славянофильского лагеря **И.В. Киреевский**, своей личной судьбой пробросивший мостик между светской и духовной культурой, участвуя в издательской деятельности Оптиной Пустыни, ставит задачу нового прочтения творений Святых Отцов и связывания их с современной жизнью. Оптина Пустынь, небольшой и прежде заброшенный монастырь на калужской земле, становится не только общероссийским центром старчества, но и местом продуктивного диалога-сотрудничества светских интеллектуалов и монашества. Н.В. Гоголь, С.П. Шевырев, К.К. Зедергольм (инок Климент), позднее К.Н. Леонтьев потянутся к стенам Оптиной, ища в ней

питающую духовную среду. В поисках «новых начал для философии» и в критике рассудочности западной умозрительной философии от Аристотеля до Гегеля славянофильство приходит к идее «цельного», или «верующего», разума, осуществляющего познание с помощью актов «живознания», сочетающих в себе веру, волю, разум, любовь, эстетическое чувство.

Видя в философии «общий итог и общее основание всех наук и проводник между ними и верою», И.В. Киреевский предлагал «самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою». После преждевременной смерти Киреевского **А.С. Хомяков** попытался продолжить осуществление его философского проекта, однако успел написать лишь несколько небольших статей, специально посвященных философии. Более обширно богословско-полемическое наследие Хомякова — он открывает в русской культуре традицию «светского богословия», и труд его жизни — работа по философии религии и мифологии «Записки о всемирной истории» (с легкой руки Н.В. Гоголя нареченные «Семирамидой»).

Всю историю человечества Хомяков рассматривал как сосуществование и соперничество двух начал — «иранства» и «кушитства», определяющих два типа религии, один из которых основан на идее свободного творения мира, а другой на идее необходимого рождения, или эманации, мира из божества. Рационалистическую философию Хомяков рассматривал как своего рода проявление кушитства. Славянофильская попытка предложить западной культуре альтернативный образ философии коренилась в истоках романтической парадигмы, которая, правда, была существенно дополнена и переосмыслена в результате «открытия» целого материка святоотеческого наследия. Подобного рода попытки предпринимались и в западной философии — например, в «философии чувства и веры» Ф.Г. Якоби или «положительной философии» Ф.В.Й. Шеллинга, за изложением которой внимательно следили русские любомудры. В 1841 — 1842 г., когда Шеллинг читает в Берлине курс по «Философии откровения», на его лекциях присутствуют В.Ф. Одоевский и Н.А. Мельгунов, М.А. Бакунин и Серен Кьеркегор.

В 40-е гг. XIX в. философия, оставаясь по преимуществу уделом дворян-дiletантов, оказывает немалое влияние на общую интеллектуальную атмосферу. В Московском университете лекции по истории права П.Г. Редкина и К.Д. Кавелина, по истории древней философии — М.Н. Каткова, по всеобщей истории Т.Н. Грановского, по русской истории — С.М. Соловьева и М.П. Погодина, по словесности С.П. Шевырева давали студентам немалый философский кругозор и эрудицию. Студент 40-х гг., а впоследствии профессор гражданского права и философ Б. Н. Чичерин так вспоминал лекции Грановского: «Философское содержание истории было для него общею стихиею, проникающею вечно волнуемое море событий, проявляющейся в живой борьбе страстей и интересов».

Философия в 1840-е гг. развивается под знаком социальной проблематики. Спор западников и славянофилов происходит в контексте увлечения общества концепциями социалистов-утопистов — Ш. Фурье, А. Сен-Симона, Р. Оуэна. Создаются основанные на идеях «социализма» фаланстеры наподобие «пятниц» в доме М.В. Буташевича-Петрашевского в Санкт-Петербурге, в кругу которого оказывается молодой Достоевский. Как в своих радикальных, призывающих к социальной революции и террору формах (В.Г. Белинский, М.А. Бакунин, Н.А. Спешнев), так и в более умеренных формах социалистического экономизма (В.Н. Майков, А.И. Герцен, Н.А. Огарев) русский социа-

лизм как правило связан с атеизмом и материализмом фейербаховского типа. Социализм редко выливается в форму солидных философских трактатов, его средой (впрочем, очень влиятельной и пронизывающей глубинные слои общества) остается журнальная публицистика. Одной из его основных тем является поиск национальной специфики распространения социализма в России — он связан с вопросом о земле и сохранении крестьянской общины.

Философия и власть. Философские занятия оказываются под подозрением у власти. В столице А.И. Галич увольняется из университета, Ф.Ф. Сидонский — из Духовной академии. А.С. Хомяков находится под особым наблюдением Третьего отделения. В 1849 г. по предложению Министра народного просвещения кн. П.А. Ширинского-Шихматова царь повелел изъять из преподавания философии теорию познания, метафизику, нравоучительную философию и историю философии, оставив в учебном курсе только логику и опытную психологию. Параллельно с этим было отменено преподавание древних языков в гимназиях. Факультеты и кафедры философии в российских университетах были ликвидированы, а на базе философских факультетов были образованы два самостоятельных факультета — историко-филологический и физико-математический. Это не могло не сказаться на общей интеллектуальной атмосфере — вскоре в гуманитарных и естественных науках на долгие годы утвердился плоский идеал позитивизма. Гимназическая реформа 1871 г. вернула древние языки в гимназии, в то время как изучение философии в университетах еще долгое время оставалось номинальным. О пренебрежении к философии говорил в своей актовой речи «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» в Татьянин день 1866 г. профессор Московского университета П.Д. Юркевич, занявший восстановленную по университетскому уставу 1863 г. на историко-филологическом факультете кафедру философии: «Не совершается ли, милостивые государи, на наших глазах медленное превращение университетов в политехнические школы? Не разрушается ли дух времени глубокою идею знания, которая требует, чтобы специальная ученость росла и крепла на широкой основе общего или целостного умственного образования и чтобы каждое приобретение на почве специальной было вместе приращением в содержании идеала человеческой личности».

Философия в духовных академиях. Профессиональная философия в университетах и духовных академиях приносит ощутимые плоды. Именно в духовно-академической среде происходит первоначальное знакомство русской культуры с Кантом, особенно с его моральной философией, которую ценят достаточно высоко. Воспринимают и идеи кантианцев — В. Круга, К.Л. Рейнгольда, сблизивших философию И.Г. Фихте с философией «веры» Якоби. Не в последнюю очередь значимыми оказываются идеи представителей мистических течений на Западе — Ф. Баадера, Сен-Мартена, Шуберта. Формируются три центра духовно-академической философии — в Санкт-Петербурге, Москве и Киеве. Позднее к ним присоединяется Казань. В Московской духовной академии след оставили В. И. Кутневич, прот. Ф.А. Голубинский, арх. Ф. Бухарев, В.Д. Кудрявцев-Платонов, А.И. Введенский, в XX в. — свящ. П. Флоренский и М.М. Тареев, в Петербургской — Ф.Ф. Сидонский, в Киевской — В.Н. Карпов (позднее перешедший в Петербургскую), П.Д. Юркевич, И.М. Скворцов, С.С. Гогоцкий, в Казанской — В.И. Несмелов. За работу «Введение в науку философии» Ф.Ф. Сидонский получает в 1836 г. Демидовскую премию Академии наук (разделив ее с А.И. Галичем, профессором Петербургского университета), В.Н. Карпов переводит полный корпус диалогов Платона (кроме «Законов»),

С.С. Гогоцкий составил четырехтомный «Философский лексикон». В духовно-академической среде появляется первый очерк истории русской философии, написанный профессором Казанского университета архимандритом Гавриилом (Воскресенским) (он составил 6-ю часть его «Истории философии», опубликованной в Казани в 1839—1840 гг.). Характерным является указание на склонность восточно-греческих мыслителей к философии Платона (в отличие от Запада, избравшего Аристотеля), а также ряд имен — первым в котором стоит митрополит Никифор, а вслед за ним — Владимир Мономах, Даниил Заточник, Нил Сорский, Феофан Прокопович и другие церковные писатели. Жестких перегородок между университетской и духовно-академической философией нет — лучшие профессора духовных академий переходят на университетские философские кафедры (чего, как правило, не случается уже к концу XIX в., не говоря уже о XX).

В центре духовно-академической философии — проблема духовной истины, понимаемой как онтологическая реальность, и проблема человека, рассматриваемого в перспективе его обожения. Трагическая судьба А.М. Бухарева, поставившего вопрос «об отношении православия к современности» и решившего своим уходом из монастыря и прекращением духовной карьеры оправдать «мир» и путь мирян ко спасению, делает его одним из главных предшественников русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. Опыт построения антропологического богословия дает в своей «Науке о человеке» (1898—1903) В.И. Несмелов, оригинальную систему «трансцендентального монизма» создает В.Д. Кудрявцев-Платонов, значимые труды по философии религии и истории античной и послекантовской философии издает Алексей И. Введенский.

Материализм, утилитаризм, анархизм. 60-е гг. — время повального увлечения вульгарным материализмом, довольно примитивная философская программа которого сменяется несколько позже антиметафизической по своей направленности позитивистской философией. Понятие «шестидесятых годов» оказывается нарицательным для русской общественной истории. С ним связывается рождение разночинной «интеллигенции», не последнюю роль в становлении которой играют ее «кумиры» — публицисты и философы «левого лагеря» Н.Г. Чернышевский, Д.И. Писарев, П.Л. Лавров, П.Н. Ткачев, журналы «Отечественные записки» и «Современник». Вл. Соловьев характеризовал это время как «эпоху смены двух катехизисов»: «Обязательный авторитет митрополита Филарета был внезапно заменен столь же обязательным авторитетом Людвиг Бюхнера». Читателей Бюхнера, К. Фохта, Я. Мошотта и Д.Ф. Штрауса называют «нигилистами». Утверждая высокую ценность естественно-научного знания и социальной активности, они руководствовались идеалами утилитаризма и «разумного эгоизма» (Чернышевский) и с презрением относились к философскому идеализму и «чистой красоте». П.Л. Лавров в «Исторических письмах» призывает анализировать явления истории и сознания с помощью «субъективного метода», выдвигая идеал «критически мыслящей личности», которая оказывается и целью, и движущей силой исторического прогресса. Субъективный метод народников включает в себя этическое отношение к познанию: целью философских исканий является истина, понимаемая как правда, т. е. включающая в себя моральный аспект. Н.К. Михайловский в предисловии к первому тому своего Собрания сочинений говорит о неотделимости правды-истины от правды-справедливости. Впоследствии, в «Вехах» Н.А. Бердяев будет выступать против такой установки, отстаивая гносеологический ха-

рактической истины. Под влиянием проповеди народников в 70-е гг. начинается массовое «хождение в народ», которое сменяется к концу десятилетия более радикальной идеологией революционного террора. Появляющиеся за границей тексты русских анархистов — М.А. Бакунина, П.А. Кропоткина — несут в себе активный антирелигиозный и антиметафизический пафос, питаются идеалами этических утопий и европейского социализма.

Вл. С. Соловьев. Против узости позитивистского идеала в философии возстал в своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» ученик Юркевича Вл.С. Соловьев. Сын великого русского историка, Вл. Соловьев стал эмблематической фигурой для целого поколения философов, разделявших его религиозно-метафизическое направление. Став в 21 год приват-доцентом Московского университета, Соловьев не связал тем не менее свою жизнь с преподаванием, предпочтя карьере академического профессора судьбу вольного ученого и публициста. По словам Л. М. Лопатина, Соловьев был первым, кто начал не просто излагать философские проблемы на русском языке, но предпринял попытку их решения. Поставив себе задачу построения органической системы, в которой был бы осуществлен синтез философии, науки и религии, западной философии и восточной мудрости, Соловьев выступил с идеей «критики отвлеченных начал». Согласно принципам историзма (заимствованным им у Гегеля) каждая философская система, в ее относительной истинности, должна была занять свое место в полноте «цельного знания». Метафизика всеединства, которую начал разрабатывать Соловьев, найдет свое продолжение и развитие у философов «русского религиозного ренессанса» — С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Л. Франка, Н.О. Лосского, Л.П. Карсавина, А.Ф. Лосева и др. Соловьев актуализирует в русской философии учение о Софии, божественной Премудрости, которое также будет воспринято рядом его наследников — священниками П. Флоренским и С. Булгаковым, братьями С. и Е. Трубецкими, Л.П. Карсавиным и станет одним из элементов русской религиозной метафизики.

Соловьевская софиология коренится не только в ветхозаветном предании, храмовом зодчестве и иконописной традиции, но также в мистических учениях, имеющих свои истоки в гностицизме, герметизме и иных ближневосточных религиозных учениях. В лекции «Исторические дела философии» Соловьев утверждал, что время сугубо теоретического развития философии завершено, что философия имеет в виду «жизненный интерес всего человечества», «делает человека вполне человеком», сообщая ему внутреннее самосознание. Исторический процесс, по Соловьеву, есть переход от зверочеловечества к богочеловечеству, процесс воплощения в человечестве абсолютной идеи, обожения человека, однако понимается это обожение отнюдь не в традиции Св. Отцов. Вступив в литературу как наследник и продолжатель дела славянофилов, к сер. 80-х гг. Соловьев увлекается проектом соединения церковью и создает теократическую модель христианского государства, обрушиваясь на славянофилов с жесткой критикой. Соловьев был одним из первых, кто обратил в русской культуре внимание на Ницше, увидев в его сверхчеловеке зловещую и опасную пародию на свой историософский проект. Человек заслоняется человечеством, человеческая свобода — божественной необходимостью, действие невозможно «ни замедлить, ни одолеть». Соловьев оказывается автором первой цельной этической системы в русской философии, выстроенной в книге «Оправдание добра». В конце жизни он приходит к острому ощущению реальности зла в мире и пишет диалоги «Три разговора о войне, прогресс-

се и конце всемирной истории», в которых обращается к вольной интерпретации Апокалипсиса и рисует картину катастрофической развязки мировой истории, начало которой близится с Востока. Книга будет восприниматься как пророческая в среде символистов начала XX в., особенно в свете поражения России в Русско-японской войне (пришествие антихриста по Соловьеву будет предвещаться натиском японцев и китайцев).

Философский пессимизм. Альтернативой позитивизму оказывается наметившийся интерес к философии пессимизма, системам Артура Шопенгауэра и Э. фон Гартмана. Увлечение пессимизмом происходит под знаком восстановления в правах метафизики. Именно оправдание «метафизической потребности» человека дает Вл. Соловьеву повод увидеть в системах философии пессимизма первые признаки выхода из «кризиса западной философии». В 1874 г. «Философию бессознательного» Гартмана переводит А.А. Козлов, в 1881 г. появляется перевод книги А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление», выполненный поэтом А.А. Фетом. Этика Шопенгауэра, основанная на идее сострадания, оказывает сильное влияние на Л.Н. Толстого. Чтение «одинокого мыслителя» Гартмана вносит свои нотки в «оптинское христианство» К.Н. Леонтьева, ставшего в своей критике европейского эгалитарного прогресса одним из выразителей и непризнанных идеологов контрреформ эпохи Александра III.

«Эстетическое понимание истории», фундирующее, по меткому замечанию В. В. Розанова, леонтьевский взгляд на историю, и толстовский этический ригоризм, сводящий христианство к постулатам общечеловеческой морали, могут представляться двумя односторонними рецепциями шопенгауэровского пессимизма. Через философию пессимизма зарождается интерес общества к буддизму и восточной философии. В этом контексте отнюдь не случайным видится замысел Вл. Соловьева «с логическим совершенством западной формы соединить полноту духовных созерцаний Востока», высказанный им в завершении магистерской диссертации «Кризис западной философии».

Наука и религия. Культ науки, содержащийся в позитивистском идеале, оказывает определенное влияние и на религиозных мыслителей. Это выражается в философии «общего дела» библиотекаря Румянцевского музея **Н. Ф. Федорова**, в которой поставлена задача победы над смертью и «воскрешения отцов» путем «регуляции природы» и усиления власти человека над ней. Учение Федорова привлекает к себе внимание ряда последователей — Кожевникова, Петерсона, Циолковского, Горского, Сетницкого, Чижевского, которых принято объединять в направление «космизма». Значение идей Федорова признавали деятели «русского религиозного ренессанса» С.Н. Булгаков, В.Н. Ильин и пр. Для мыслителей, прошедших через школу марксизма, федоровство было своеобразной альтернативой Марксовой философии, в силу его подчеркнутого этицизма и требования от философии не ограничиваться сугубо теоретическими достижениями, но активно воплощаться в социальной практике. (В первые годы советской власти были даже попытки «скрестить» Федорова с Марксом — примером тому харбинские «Письма из России» Н.А. Сетницкого, написанные в 1928 г.). Отчасти под влиянием Федорова, но в большей степени в перспективе платоновской философии Эроса складывается теургический проект Вл. Соловьева, оказавший серьезное влияние на символистов и религиозную философию начала XX в. В начале 80-х гг. XIX в. Соловьев намечает план работы об «истинной науке», которая мыслится им как цельное знание и реальная сила, с помощью которой возможно преобразование мира.

В том же десятилетии появляется книга уездного учителя истории и географии **В. В. Розанова** «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания», вдохновленная тем же идеалом систематизма, корни которого уходят к научным «органонам» Аристотеля и Ф. Бэкона. Значимые философские труды оказываются подчас плодом любительской или околопрофессиональной деятельности ученых, получивших естественно-научное образование. Философская и психологическая проблематика проникает и в труды ученых-естественников: биологов И.М. Сеченова и И.И. Мечникова, химика Д.И. Менделеева, математика Н.В. Бугаева.

Университетская философия в конце XIX в. Если в 60 — 70-е гг. XIX в. в университетском преподавании философии преобладает позитивизм (преподавательский дебют Вл. Соловьева в Московском университете является недолговременным исключением, на кафедре закрепляется сторонник английского эмпиризма М. М. Троицкий), то к 80-м гг. превалирующей оказывается спиритуалистическая линия, отмеченная влиянием Г.В. Лейбница, Р.Г. Лотце и Г. Тейхмюллера. Братья Сергей и Евгений Трубецкие, увлекавшиеся чтением философской классики еще в гимназические годы, были поистине удручены положением дел с преподаванием философии в университете в начале 80-х гг. XIX в. Е.Н. Трубецкой вспоминал позднее: «Философия в то время для меня и для брата была все, поэтому университет вообще сразу произвел на нас удручающее, даже преувеличенно плохое впечатление. Мы сразу почувствовали, что философии учиться нам не у кого. В то время в Московском университете не было профессора, который бы знал Канта, Шопенгауэра и Платона лучше нас двух — первокурсников». Но вскоре положение дел заметно меняется к лучшему. Вернувшийся из Европы в 1889 г. Вл. Соловьев пишет в письме философу Д.Н. Цертелеву, что нашел в Москве «целую философскую плантацию». В 1886 г. на кафедру философии Московского университета из Одессы приглашается Н.Я. Грот, давший мощный импульс институциональному бытию философии в России. С 1885 г. в качестве приват-доцента лекции по философии в университете читает **А.М. Лопатин**, сохранивший за собой кафедру до 1919 г. Через школу философа-спиритуалиста прошло целое поколение деятелей Серебряного века: Лопатин принимал экзамены по философии у Г.Г. Шпета, А.Ф. Лосева, В.Я. Брюсова и др. В центре внимания Лопатина — вопросы о причинности и свободе воли, которые решаются им в рамках спиритуалистической метафизики. С учением Лопатина о «творческой причинности», коренящейся в субстанциальности человеческой души, полемизирует Вл. Соловьев, чья позиция к этому времени склоняется к своеобразному переосмыслению кантовского трансцендентализма, выступлению против психологизации человеческого сознания (тенденция, сходная с той, что практически в то же время проявится у основателя феноменологической школы Э. Гуссерля). В 1885 г. окончил историко-филологический факультет и был оставлен для подготовки к профессорскому званию **С.Н. Трубецкой**. Начиная свою деятельность в русле славянофильства и соловьевской софиологии, руководствуясь идеей создания «православного гнозиса», вскоре он сосредоточивает свой интерес на истории античной философии, читает курсы лекций по Античности, издает монографии «Метафизика в Древней Греции» (1892), «Учение о Логосе в его истории» (1900). В своих статьях он продолжает развивать метафизику всеединства Соловьева, его учение об истине как сущем-всеедине. Важное значение имел университетский историко-философский семинар С.Н. Трубецко-

го, который в марте 1902 г. перерос в Студенческое историко-филологическое общество, в работе которого принимали участие как профессора — П.И. Новгородцев, Л.М. Лопатин, так и студенты, некоторые из них — П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, В.П. Свенцицкий, А.В. Ельчанинов — станут делателями русской религиозно-философской школы. В пору революционных событий 1905 г. С.Н. Трубецкой стал первым избранным ректором Московского университета. Университет был для философа воплощением той «соборной природы человеческого сознания», о которой написана одна из лучших его философских статей.

В Петербургском университете значительный след в преподавании философии оставляют психолог и философ М.И. Владиславлев, а в 80 — 90-е гг. — философ-неокантианец А.И. Введенский, уделявший большое внимание построению гносеологии на базе кантовского критицизма.

Философские журналы и общества. Институциональное бытие философии закрепляется в конце XIX в. в создании в России профессиональной философской среды, имеющей свое общество и свои периодические издания. В 1879 г. ряд философов и публицистов, в числе которых были А.А. Киреев, Т.И. Филиппов, Н.Н. Страхов, Вл. Соловьев, Д.Н. Цертелев, М.И. Каринский, решают основать в Петербурге философское общество, в числе задач которого было бы и расширение философского образования в стране, но они получают фактический отказ от министра внутренних дел. Первая попытка создания периодического философского журнала предпринимается в Киеве А.А. Козловым: в 1885 — 1887 гг. он издает «Философский трехмесячник», а затем, после переезда в Петербург, в 1888 — 1898 гг. философский сборник «Свое слово». В 1885 г. при Московском университете по инициативе М.М. Троицкого создается Московское психологическое общество, существенную роль в котором практически с момента его основания играют философы: с 1887 по 1899 г. Общество возглавляет Н.Я. Грот, с 1899 по 1920 г. Л.М. Лопатин, с 1920 по 1922 г. И.А. Ильин.

При этом обществе выходит серия «Изданий» и «Трудов», появляются переводы значительных произведений философской классики. С 1889 г. при участии Московского психологического общества издается журнал «Вопросы философии и психологии» (первый ред. — Н.Я. Грот), который становится регулярным периодическим изданием, единым вокруг себя в основном философов идеалистического направления. Журнал становится трибуной для публикации протоколов заседаний Психологического общества, большое место в нем занимает отдел рецензий на новейшую философскую литературу, выходящую на Западе, появляются публикации некрологического характера, дающие развернутую оценку философским заслугам уходящих мыслителей. Во многом благодаря журналу складываются каноны философской полемики (полемика Вл. Соловьева с Б.Н. Чичериным и Г.Ф. Шершеневичем по вопросам этики, вызванная публикацией книги Соловьева «Оправдание добра», полемика С.Н. Трубецкого с Б.Н. Чичериным об основаниях идеализма и пр.). В 1898 г. докладом А.И. Введенского «Судьбы философии в России» начинается свою работу философское общество при Петербургском университете. Философское общение продолжается и в неформальной, салонной среде, где встречаются философы, психологи, юристы, представители различных культурных слоев. К таким собраниям относятся «среды» в доме Лопатиных, «среды» в квартире преподавателя Катковского лицея философа и психолога П.Е. Астафьева, в Петербурге «пятницы» у поэта К.К. Случевского. За рамка-

ми университетской философии оказываются целые пласты философской культуры.

Для конца XIX в. весьма характерным остается тот факт, что значимые философские труды оказываются плодом любительской или околопрофессиональной деятельности ученых, получивших естественно-научное образование. Так, оригинальную теорию культурно-исторических типов на российской почве создают биолог Н.Я. Данилевский и медик по образованию К.Н. Леонтьев. Близкий Данилевскому идейно Н.Н. Страхов, литературный критик, автор сочинения «Борьба с Западом в нашей литературе», в котором выразилась идеология «почвенничества», также получивший естественно-научное образование, стал философом-гегельянцем и написал сугубо философский труд «Мир как целое». Именно в качестве философа под покровительством Страхова вступает в литературу В.В. Розанов.

Переводы. Во второй половине XIX в. начинается систематическая работа по переводу на русский язык философской классики: Платон переводится В.Н. Карповым (2-е изд., т. 1 — 6, 1863 — 1879), Вл.С. и М.С. Соловьевыми («Творения Платона», т. 1 — 2, 1899 — 1903), Аристотель — В. Снегиревым («О душе», 1885), В.В. Розановым и П. Первовым (1 — 5-я книги «Метафизики», 1890 — 1895), Плотин — М.И. Владиславлевым (1868) и Г.В. Малеванским (1898 — 1900), Ф. Бэкон — П.А. Бибиковым (1874), Декарт («Рассуждения о методе») — М. Скиадом (1873) и Н.А. Любимовым (1886), Лейбниц — К. Истоминым («Теодицея», 1887 — 1892), Кант — Владиславлевым («Критика чистого разума», 1867) и Н.М. Соколовым («Критика чистого разума» «Критика способности суждения», 1896 — 1898), Вл.С. Соловьевым («Пролегомены к «Критике чистого разума», 1874), Гегель — В.П. Чижевским («Курс эстетики, или Наука изящного», 1859 — 1860; «Энциклопедия философских наук», т. 1 — 3, 1861 — 1868). С 1860-х гг. появляются в русском переводе тома «Истории новой философии» К. Фишера, с которой многие интеллектуалы начинали свое знакомство с философией.

Русская литература и философия. Два литературных гиганта XIX в. Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский воспринимаются уже не просто как учителя общества и «светские богословы», но и как мыслители (под этим словом в истории русской культуры подразумевают как правило человека, чьи философские взгляды не вылились в академическую, построенную по определенным профессиональным канонам систему, но оказали большое воздействие на современников). Романы Ф.М. Достоевского по своему влиянию на мировую и русскую философию отнюдь не уступают произведениям наиболее крупных философов-системосоздателей. По словам Г. Флоровского, Достоевский «широко раздвинул и углубил метафизический опыт». Философский фатализм и провиденциализм, выразившийся в романном творчестве Л.Н. Толстого, но главным образом его этические сочинения и его полемика с православной церковью оказали большое влияние на формирование общественного сознания в России и за ее пределами. Поставленные русской литературой проблемы добра и зла, личности и социума, отношения мира и Церкви, смысла истории, социализма и новых форм общественной организации, социального насилия и квиетизма, свободы и ответственности, веры и неверия постепенно формируют метафизику свободы и человеческой личности — ядро русской религиозной философии.

Для конца XIX в. свойствен феномен философского прочтения литературных текстов. Традицию закладывают еще В.Г. Белинский и И.В. Киреевский в первой половине XIX в.: у них литературная критика становится философ-

ским жанром. Философски начинает осмысливаться поэзия А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Ф.И. Тютчева. С другой стороны, поэзия А.К. Толстого, А.Н. Майкова, гр. А.А. Голенищева-Кутузова, К.К. Случевского активно питается философскими мотивами. Статьями В.С. Соловьева, К.К. Случевского, В.В. Розанова продолжается заложенная критиками 30 – 40-х гг. традиция, согласно которой литературная критика в России становится особым жанром философствования. В статьях В.В. Розанова намечается полемика, продолжившаяся в контексте «нового религиозного сознания», о творчестве Н.В. Гоголя и последних годах его жизни, отмеченных религиозным обращением. Русская философия становится литературоцентричной, что не только находит свое отражение в творчестве мыслителей XX в., но и способствует — через распространение русской философской литературы в диаспоре — всемирной славе русской литературы в XX в.

Философия марксизма. Общественная мысль конца XIX в. в ее либеральных и радикальных направлениях характеризуется непоколебимой верой в социальный прогресс. В вопросе о методах исторического познания субъективизму народников противостоит исторический детерминизм марксистов. Русский перевод первого тома «Капитала» К. Маркса, выполненный Г.А. Лопатиным, появляется в России в 1872 г., а распространение марксизма в России и расширяющаяся с середины 80-х гг. деятельность марксистских кружков связаны с литературной деятельностью Г.В. Плеханова и женевской группы «Освобождение труда» (1883), члены которой перевели к 1900 г. около 30 крупных работ основоположников марксизма. Первоначально марксизм воспринимается как «экономизм», как своего рода социально-догматическая религия, дающая универсальный ключ к решению социальных вопросов. Марксистская мысль начала XX в. весьма неоднородна. Попытка увидеть в марксизме «религию без Бога» характерна для так называемых богостроителей (А.В. Луначарский, В.А. Базаров, П.С. Юшкевич). Стремимые приспособить эмпириокритицизм и эмпириомонизм Э. Маха и Р. Авенариуса для нужд социальной философии марксизма, А.А. Богданов создает «всеобщую организационную науку», «тектологию», видя в ней научную идеологию будущего общества. Против эмпириомонистов выступил В.И. Ульянов (псевд. — В. Ленин, В. Ильин), утверждая в книге «Материализм и эмпириокритицизм» (1909) диалектический материализм в качестве единственной философии марксизма. Г.В. Плеханов отстаивал идею философии как методологии частных наук, объединяющей совокупность человеческого опыта.

«От марксизма к идеализму». Идущий в Европе процесс «кантизации марксизма» — у Штамmlера, затем в социал-ревизионизме, например у Бернштейна, направленный на осознание гносеологических предпосылок социального познания и практики, на различение социальной необходимости и этического должностовования, которое имеет источник в человеческой воле и в котором присутствует сознание человеком своей собственной свободы, оказывает влияние и на развитие так называемого «легального марксизма» в России. Этика, как наименее разработанная в марксизме тема, требует для своего разрешения обращения к философскому идеализму — неокантианского типа, с идеей нормативности и ценности моральных суждений (Н.А. Бердяев), имманентистскому (В. Шuppe), обосновывающему моральные нормы в духовной субстанции (П.Б. Струве), или к религиозной метафизике в духе Вл. Соловьева, видящей в царстве нравственных целей — добре — выражение единого абсолютного первоначала, иными модусами которого являются истина и красота (С.Н. Булгаков).

Первоначально марксизм воспринимается как универсальное учение, дающее ключ к решению всех социальных вопросов. Однако «философская нищета марксизма» (выражение Б.П. Вышеславцева) и его несоответствие духовным запросам эпохи приводит ряд так называемых «легальных марксистов» под влиянием Канта и Вл. Соловьева на позиции философского идеализма. В 1902 г. под маркой Московского психологического общества выходит сборник «Проблемы идеализма», задуманный первоначально его редактором П.Б. Струве как издание, посвященное проблеме свободы совести. Основная задача этого сборника — дать новую, идеалистическую программу освободительного движения в России — показывает, насколько тесно была связана философия в России с попытками ее современной исторической импликации. Как констатировал в 1904 г. публицист А.С. Глинка-Волжский, «понимание философии в России этическое по преимуществу». Полемика П.Б. Струве и Н.А. Бердяева по вопросам этики, которая выразилась как в предисловии Струве, в прошлом автора первой политической программы марксистской партии в России, к книге Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии Н.К. Михайловского», так и в статьях «Проблемы идеализма», утверждала позицию «этического индивидуализма», духовной автономии личности, в то время как Н.А. Бердяев видел ценность человеческой личности в том, что она выражает в себе некие универсальные принципы, следуя логике Вл. Соловьева, полагавшего в своей «органической логике», что наиболее индивидуальное является в то же время наиболее универсальным. «Проблемы идеализма» осмыслились современниками как «расширение союза между идеализмом философским и идеализмом практически-политическим», начало которому положил своей публицистикой Вл. Соловьев.

В сборнике «Вехи» (1909), явившемся важным событием в поляризации общественного сознания России, выступление против утилитаризма, экономического и эвдемонистической этики сочеталось с резкой критикой социалистического идеала. Авторы «Вех», объединенные общим пафосом критики радикальной интеллигенции за ее «отщепенство» и «беспочвенность», за отрыв от защищаемого ею народа и его религиозной веры, занимали весьма неоднородные позиции в социально-этическом смысле: от чаяния нового религиозного коллективизма и христианской общественности у Бердяева и Булгакова до проповеди «творческого самосознания» и личной ответственности человека перед обществом у Струве и М.О. Гершензона.

На основании этики и социальной философии Вл. Соловьева, его критики национализма (сб. «Национальный вопрос в России», вып. 1 — 1-е изд., 1884; вып. 2 — 1891) формируется социальная философия русского либерализма и либеральная школа философии права, связывающая право с моралью, а проблему общественного идеала — с самореализацией человеческой личности (П.И. Новгородцев, Е.Н. Трубецкой, А.С. Яценко). В эмиграции исследование «духовных основ общества», религиозно-моральных оснований права и государства продолжают С.Л. Франк, И.А. Ильин, Н.Н. Алексеев и др.

Влияние Ницше. Особое место в общественном сознании начала века занимает имморализм Ф. Ницше, его учение о «переоценке ценностей», выразившаяся в идее «сверхчеловека». Начало знакомства с идеями Ницше в России относится к 1891 г., их значимость и опасность сумел констатировать еще Вл. Соловьев. Однако пик его влияния относится к первым годам XX в. Сторонников идеалистического направления привлекала абсолютность этического идеала Ницше, провозглашение самоценности идеальной личности, бунт против измеления человека и его умаления, критика лицемерия буржуазной мо-

рали. Этикой «любви к дальнему» Ф. Ницше дополнялась кантовская автономная этика, «этика долга». Эсхатологически окрашенное религиозное сознание выходящего на культурную авансцену декаданса воспринимает Ницше подчас и как религиозного пророка, бичующего грехи исторического христианства, задающего новый трансцендентный идеал. Таким во многом было восприятие Ницше творцами философско-поэтического символизма (А. Белый, Вяч. Иванов). Ницше становится парадигматической фигурой, русский аналог Ницше пытаются отыскать в К.Н. Леонтьеве или В.В. Розанове, Л. Шестов предпринимает сравнение моральной философии Ницше и Л.Н. Толстого.

Религиозно-философские собрания и общества. Общественный статус философии в начале XX в. значительно повышается, обсуждение философских вопросов выходит за пределы философских кафедр и салонных кружков, публичных лекций и страниц специализированных изданий. В 1901 – 1903 гг. в Петербурге проходят религиозно-философские собрания, санкционированные обер-прокурором Св. Синода К.П. Победоносцевым и петербургским митр. Антонием (Вадковским). На фоне большого общественного резонанса, вызванного отлучением от Церкви Л.Н. Толстого 20 февраля 1901 г., собрания становятся форумом, на котором ставятся вопросы о свободе совести, семье и браке, отношении Церкви и государства, поле и «святой плоти». Собрания оказываются первым опытом встречи светской интеллигенции и представителей клира. Несмотря на то, что собрания были прекращены (прошло 22 заседания), они стали поиском общего поля для светской и религиозной культуры при обсуждении насущных общественных вопросов. Инициаторами собраний оказываются философствующие писатели Д.С. Мережковский, Д.В. Философов, З.Н. Гиппиус, В.В. Розанов, В.А. Тернавцев. Для публикации протоколов собраний создается журнал «Новый путь» (1901 – 1904), трансформировавшийся затем в журнал «Вопросы жизни», ставший трибуной идеологов идеалистического направления в год Первой русской революции. Следуя Вл. Соловьеву, особенно его ранней метафизике, они вырабатывают идеологию «нового религиозного сознания», в котором хилиастическое ожидание новой общественности, основанной на принципах христианской общественности, сочетается с чаянием новой Пятидесятницы, особого раскрытия в истории Св. Духа, третьей ипостаси Троицы. В этом учении в очередной раз выражает себя идея о третьем, «вечном» завете, который должен воспоследовать Ветхому и Новому Заветам, присутствующая у Вл. Соловьева и восходящая к хилиастическому толкованию Апокалипсиса у калабрийского монаха XII в. Иоахима Флорского.

Триадические схемы истолкования истории, где на смену всеобщему обособлению и эгоизму приходит общество, основанное на «всемирной любви» и иератическом принципе, восходят в русской философии, начиная с Соловьева, отнюдь не только к триадизму гегелевской философии или соответствующим моделям немецкой классики. Подобного рода утопии, на которых пытаются строить конкретные общественные проекты в духе соловьевской «свободной теократии», носят опять-таки подчернуто этический характер. Один из идеологов «нового религиозного сознания» Н.А. Бердяев предвидит, что на смену этике закона и этике любви должна прийти этика творчества. Пророчество становится одной из функций религиозно-философской публицистики, ищущей для себя оснований в философских метафизических построениях. Метафизика всеединства, вбирающая в себя опыт западной философской традиции от Парменида до Шеллинга, снова оказывается востребованной.

Весной 1905 г. в Москве начинает работу религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева. Особую роль в его создании сыграли члены Христианского братства борьбы В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкий, при активном участии П.А. Флоренского и А. Белого. Общество пыталось организовать свою деятельность на протяжении всего 1905 г., однако тогда не было получено официального разрешения. Официально оно было открыто 5 октября 1906 г. докладом С.Н. Булгакова (его фактического председателя) «Достоевский и современность». Хотя в уставе общества было записано, что оно «имеет целью всестороннюю разработку вопросов религии и философии», первоначально в обществе преобладали социально-политические дебаты, использующие религию как один из инструментов политической борьбы с самодержавием. Тем не менее значение Московского религиозно-философского общества для философской жизни страны было огромно. Просуществовав до 1918 г., оно сумело стать объединительной и питательной средой для московских философов отнюдь не только религиозно-философской направленности. Во многом своим успехом общество было обязано меценатке М.К. Морозовой, на дому у которой проходила большая часть заседаний. Религиозно-философские общества возникают в Санкт-Петербурге (там существовали две секции: секция по изучению вопросов истории, философии и мистики христианства и секция по изучению истории и философии религии), в Киеве, Харькове, Тифлисе, Рыбинске. В отличие от Московского РФО, не издававшего своих протоколов, в Петербурге публиковались Записки РФО (1908 – 1916). В Москве религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева действовало параллельно с активно работающим Московским психологическим обществом, отличаясь от него большей независимостью (МПО, существующее при университете, зависело от решений ученого и попечительского совета, кроме того в силу личных философских убеждений Л.М. Лопатина в нем не приветствовалась религиозная философия и отдельные направления современной западной философии, к примеру неокантианство).

С 1909 г. в Москве существует Кружок ищущих христианского просвещения, который называли еще Новоселовским кружком, по имени одного из его членов — издателя «Религиозно-философской библиотеки» М.А. Новоселова, отошедшего от толстовства православного писателя. Хотя круг участников кружка пересекался с РФО памяти Вл. Соловьева, он был более узок и деятельность его в рамках Братства осуществлялась на более конфессиональной, т. е. православной, основе. Членами Братства являлись Н.Н. Арсеньев, С.Н. Булгаков, С.Н. Дурылин, В.А. Кожевников, А.А. Корнилов, Ф.Д. Самарин, Л.А. Тихомиров, кн. Е.Н. и С.Н. Трубецкие, свящ. П.А. Флоренский, прот. И. Фудель, С.А. Цветков, В.Ф. Эрн и др.

Издательства и издания. При финансовой и идейной поддержке Морозовой в Москве было создано книгоиздательство «Путь» (1910 – 1919). В числе 45 книг, выпущенных этим книгоиздательством, собрания сочинений И.В. Киреевского, П.Я. Чаадаева, серия «Русские мыслители», в которой вышли интеллектуальные биографии Г.С. Сковороды, А.С. Хомякова, А.А. Козлова, переводы католической литературы и французских сочинений Вл. Соловьева, ряд сочинений философов, входивших в издательскую группу «Пути» — С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, М.О. Гершензона, Н.О. Лосского, Е.Н. Трубецкого, свящ. П.А. Флоренского, В.Ф. Эрн, сборники статей о Вл. Соловьеве и Л.Н. Толстом, изданные С.Н. Булгаковым мистические рукописи А.Н. Шмидт. Издательская программа «Пути» была попыт-

кой выявить национальную философскую традицию, возродить в русской философской мысли славянофильский элемент.

Своеобразной альтернативой «Пути» выступает круг издательства «Мусaget», а также издающийся при нем в 1910—1914 гг. журнал «Логос», который выходит под редакцией С.И. Гессена, Ф.А. Степуна, Э.К. Метнера, при участии Б.В. Яковенко, В.Э. Сеземана. Издание было русским вариантом «Международного издания по вопросам культуры», выходившего также в немецком и итальянском изданиях. Издатели журнала прошли философскую школу в Германии, в Гейдельберге. Они рассматривали философию как рациональное, научное знание, свободное от внефилософских влияний. В «Логосе» была опубликована статья основателя феноменологической школы Эд. Гуссерля «Философия как строгая наука», однако феноменология как общее направление не была характерна для журнала. Руководствуясь неокантианской парадигмой философии, издатели «Логоса» весьма критически относились как к народнической, позитивистской традиции, так и к соловьевской, религиозно-метафизической линии в философии, видя в обеих зависимость от внефилософских элементов. Тем не менее «Логос» предоставлял свои страницы для публикаций представителей противоположного лагеря, сторонников интуитивистской философии Н.О. Лосского и С.Л. Франка, гегельянца И.А. Ильина. Полемическая схватка двух направлений, в самом общем виде символизируемых именами «Логоса» и «Пути», выразилась в сборнике В.Ф. Эрн «Борьба за Логос». Влияние немецкой философии на общество заметно спадает с началом Первой мировой войны и ростом антигерманских настроений.

Увеличивается число периодических изданий, регулярно предоставляющих свои страницы для философских публикаций. Наряду с продолжающимися систематически издаваться «Вопросами философии и психологии» к таким журналам относится «Мир Божий», «Критическое обозрение», «Русская мысль», «Вестник Европы», «Русское богатство», временные издания «Вопросы теории и психологии творчества» (Харьков, 1907—1923), «Новые идеи в философии» (СПб., 1912—1914; вышло 14 выпусков). В начале XX в. предпринимаются первые опыты издания собраний сочинений русских философов: двумя изданиями — в 1901—1903 и 1911—1914 гг. выходит собрание сочинений Вл.С. Соловьева (в 8 и 10 т. соответственно), незавершенное из-за начала войны собрание сочинений К.Н. Леонтьева (1911—1914; в 9 т.), собрание сочинений Л.И. Шестова (1911; в 6 т.). Последнее издается при жизни автора, находящегося только на середине творческого пути. Все это свидетельствует о том, что философия постепенно, но прочно включается в России в общий культурный процесс.

Университетская философия в нач. XX в. В университетах кафедры философии существуют в Москве, Дерпте (Юрьеве), Казани, Харькове, Санкт-Петербурге, Киеве, Одессе, Варшаве, Томске, в 1909 г. открывается кафедра в только что созданном Николаевском университете в Саратове. Специализация по философии открывается на историко-филологических факультетах, что позволяет студентам получать комплексное гуманитарное образование, сочетая занятия философией с систематическим историческим и филологическим образованием. В Московском университете, начиная с 1906 г. философия превращается из общеобразовательной дисциплины в профессиональную: по инициативе Г.И. Челпанова создается специальная группа для подготовки философов. Среди преподавателей кафедры философии появляются Г.Г. Шпет, В.Ф. Эрн, П.П. Блонский, А.И. Огнев, В.М. Экземплярский. Изуче-

ние философских дисциплин происходит и на кафедре философии права и истории философии права, которой руководил Е.Н. Трубецкой, а в числе приват-доцентов были П.И. Новгородцев, И.А. Ильин, Н.Н. Алексеев и др. В 1911 г., после инцидента со студенческими забастовками и введения в университет полиции в отставку подали более 100 профессоров и доцентов университета. Е.Н. Трубецкой стал преподавать философию в созданном в 1906 г. университете А.А. Шанявского, там проходили его семинары, посвященные философии Вл. Соловьева, которые легли в основу книги «Миросозерцание Вл. Соловьева» (1913). В Московский коммерческий институт перешли П.И. Новгородцев и С.Н. Булгаков. В Петербурге деятельность университетской кафедры философии связана с именами учеников А.И. Введенского Н.О. Лосского и И.И. Лапшина, а также ученика В. Виндельбанда и Г. Риккорта — С.И. Гессена. На Высших женских курсах, возникших в Москве и С.-Петербурге в 1869 г., преподавали философию Вл. Соловьев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет и многие другие. В Казанском университете Н.А. Васильев создает «воображаемую логику» — один из вариантов неклассической силлогистики.

Русский религиозно-философский ренессанс. Философия начала XX в. входит в историю русской культуры под названием русского религиозно-философского ренессанса. Это понятие вводится с подачи филолога-классика Ф.Ф. Зелинского, переводчика Софокла, выдающегося исследователя и популяризатора античной культуры. В России, где не оставила следов эпоха Ренессанса и тем более не было периода философской классики, ренессанс мог означать обращение к ценностям эллинской культуры, классического гуманизма, переосмысленного на почве православной культуры, повышенный интерес к философскому осмыслению темы человека, сходный с александрийским синкретизмом характер культуры, многообразие духовных «исканий и блужданий». В Достоевском, давшем с небывалой прежде силой прозвучать теме человеческой свободы, культура русского ренессанса нашла своего Гомера. Троице-Сергиева Лавра предстает у о. Павла Флоренского одновременно и как наследница Древней Эллады, и как энтелехия — осуществление русской идеи. Русская религиозная философия представляет собой лишь часть идейно-философской палитры эпохи, но по своему значению она выходит далеко за рамки национальной культуры. Именно благодаря ей русская философия становится существенной и оригинальной частью общемирового философского процесса, интерес к изучению которой не иссякает в мире и доныне. Далеко не сводимая по своим истокам к христианскому Преданию, к творениям Св. Отцов, а подчас и предстающая как «религиозная ересиология» (по словам свящ. Сергея Булгакова), она тем не менее является попыткой осознания специфичности русского менталитета, русской культуры и истории, исходя из системообразующей в них роли православного христианства, с принятием которого и началась в собственном смысле история государственности и культуры на Руси. Основной питательной средой философии русского религиозного ренессанса был христианизированный платонизм, усвоенный на русской почве в произведениях Вл. Соловьева, а также монадология Лейбница и критически воспринятая философия Канта. Опыт церковности придет ко многим философам русского ренессанса позднее, после Октября 1917 г. «Соловьевская линия» в философии наследует крупнейшему в России философу-платоннику, продолжающему метафизическую традицию классической философии (быть может, уже после того, как сама эта традиция исчерпала себя на Западе), «рыцарю-монаху» (по определению А.А. Блока), который

воплощал принципы философии в своем жизненном делании, что находит свое отражение в принципе «жизнестроительства» у символистов и декадентов. Философия видится не в ее чисто теоретическом, научном аспекте, но в аспекте практического «жизнетворчества», где статус философского или художественного произведения получает сама жизнь творца.

Софиология и философия свободы. Платоническая, а в еще большей степени элейская по своим истокам, «метафизика всеединства», для которой было актуально онтологическое понимание Истины, проблематика Абсолютного, сущего, первоначала, искала такой тип онтологии, в которой предметом философской рефлексии становилось бы «посредствующее» бытие, открывающее в себе абсолютное. Она выражала себя в трех модусах — софиологии, символизма и имеславия. Для софиологии, которая стала своеобразной модификацией платонизма на русской почве, был свойствен перевод на язык христианской догматики космологического чувства «матери сырой земли» (Достоевский), народной традиции почитания рода, плодородия, выразившейся в русском фольклоре и обрядовом благочестии. От увлеченного раннехристианским гностицизмом и европейским гнозисом Соловьева софиологическая тема перешла к Павлу Флоренскому и Сергию Булгакову, выразившись в их стремлении эксплицировать ее из Предания Церкви — иконографии, литургики и пр.

Булгаков предпринимает попытку увидеть в Софии трансцендентальный субъект мирового хозяйства, построить на этом концепте свою «философию хозяйства», увидеть задачу социальной практики в «ософиении мира», в возвращении природе ее первозданной софийной красоты. Булгаков заканчивает свой творческий путь в эмиграции созданием грандиозной системы софиологического богословия, в которой претендует на новое изложение христианской догматики, решив проблему соотношения Бога и мира через идею непостасной природы, единой для Бога и мироздания. По словам прот. А. Шмемана, Булгаков остается «философом в богословии» и встречает осуждение своих идей со стороны ряда церковных иерархов. В более православном ключе пытается решить свою софиологию **Е.Н. Трубецкой**, видя в Софии платоновский «мир идей в Боге» и отказываясь от идеи тварной, или падшей, Софии. В группе философов, объединенных около «Пути», он поляризует свою позицию относительно С.Н. Булгакова, не удовлетворяясь его «религиозным материализмом», слишком радикально по его мнению оправдывающим и освящающим природное материальное бытие. После 1917 г. софиологическая проблематика оказывается существенной для Л.П. Карсавина и В.Н. Ильина (в эмиграции) и А. Ф. Лосева, трансформировавшего ее в учении о тетрактиде.

С.Л. Франк и **Н.О. Лосский** разрабатывают философию всеединства, избегая софиологических построений. Начиная построение теории познания в рамках интуитивистской модели, испытав влияние популярного тогда в России французского философа А. Бергсона, они приходят к необходимости онтологических построений, причем Лосский, представляя мир как «органическое целое», вдохновляется спиритуалистической моделью лейбницевского типа, сочетает свою плюралистическую метафизику «субстанциальных деятелей» с метафизикой свободы, а Франк продолжает традицию христианской апофатики от Дионисия Ареопагита до Николая Кузанского и Мейстера Экхарта, рассматривая реальность в непосредственной связи с духовной глубиной личности, создает экзистенциальную онтологию и психологию (правда, уже в изгнании).

Особое место в «соловьевской линии» русской философии занимает **Н.А. Бердяев**, разделяющий общий пафос соловьевского учения о Богочелове-

честве как смысле и цели истории, но остерегающийся детерминистских и имперсоналистических тенденций метафизики всеединства. Наследуя Я. Беме, Ф. фон Баадеру и Шеллингу, Бердяев создает метафизику свободы, в которой свобода оказывается добытийственной, изначальной, предшествующей самому Божеству. Бердяев оппонирует софиологии, видя в ней опасность детерминизма и подавления творческой свободы личности. Из философии свободы Бердяева вытекает христианский персонализм, учение о человеке, оказавшее большое влияние на французский экзистенциализм (Э. Мунье и др.) и шире — на европейскую культуру.

Философия имени. После выхода в 1907 г. книги схим. Илариона «На горах Кавказа» на Афоне возникает богословское течение имеславия, суть которого выражается в особом почитании Имени Божьего, в представлении, что в Имени «Иисус» обнаруживает себя «сам Бог». Реакция на последовавшее в 1913 г. осуждение этого течения Св. Синодом и административные меры, приведшие к фактическому разгону монастыря, порождает среди ряда христианских философов стремление теоретически оправдать учение имеславцев. Так полагается начало «философии Имени», своеобразной модификации средневекового философского «реализма» на русской почве, воспринимающей, однако, идейный инструментарий как европейской философии языка (В. фон Гумбольдта и Шлейермахера), так и русских лингвистов (А.А. Потебни). В имени вещи виделся не условный знак, но прямое выражение ее онтологической природы, в духе учения св. Григория Паламы об энергиях имя рассматривалось как особого рода энергия, открывающая «вещь в себе» во вне, дающая доступ к ее познанию. В русле имеславия созданы работы П. Флоренского и С. Булгакова, А.Ф. Лосева. Появление их относится уже к периоду после 1917 г. и в случае с «Философией имени» С.Н. Булгакова связано с деятельностью специально созданной для разбора имеславческого дела комиссии на Всероссийском Поместном соборе 1917—1918 гг.

Философский символизм. Философский символизм, исходящий из существования двух планов реальности, опосредованных особого рода «двойным бытием», символической реальностью «первофеноменов» (И.В. Гете), теснейшим образом связан с литературой и поэзией начала века. Символ как бытие, которое «больше самого себя» (Флоренский), становился предметом теоретической рефлексии как поэтов и теоретиков поэтического символизма А. Белого и В.И. Иванова, так и богослова и философа П. Флоренского, для которого символ — центральное понятие его «конкретной метафизики», и прекрасно знавшего Эд. Гуссерля и Кассирера **А.Ф. Лосева**, у которого имя-символ раскрывает себя в утонченнейшей абсолютной диалектике, тождественной абсолютной мифологии (причем миф понимается вслед за Шеллингом как конкретное, становящееся, историческое бытие).

Проблемы имени и символа оказываются существенными для «положительной философии» **Г.Г. Шпета**. Ученик Гуссерля, начинавший в предреволюционные годы как популяризатор его идей в России, он создает оригинальную феноменологическую герменевтику, в которой проблемы слова и символа решаются в русле гуссерлевского эйдетического метода, смысловая и символическая реальность оказывается «замкнута» на самой себе, не требуя свойственного для религиозной философии трансцендирования к Абсолюту. Оставив ценные работы по логике, герменевтике, истории философии, эстетике, ряд изящных критических эссе, Шпет в конце жизни был отстранен от философской работы и вынужден был заниматься переводами.

В «александрийской» по духу культуре религиозно-философского ренессанса возникает целый спектр философских учений, которые не претендуют на создание философской школы, а являются продуктом личных мировоззренческих установок: меонизм Н.М. Минского, мистический анархизм Г.И. Чулкова, философия пола В.В. Розанова и др.

Философская ситуация в России после 1917 г. Первое пятилетие после Октябрьской революции 1917 г. качественно изменяет философскую ситуацию в России, однако интенсивность философского процесса отнюдь не идет на спад. И.А. Ильин в 1918 г. защищает докторскую диссертацию «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», минуя магистерскую защиту (вскоре ученые степени были отменены декретом Совнаркома). После смерти Л.М. Лопатина он становится председателем Московского Психологического общества. Зимой 1918—1919 гг. Бердяев создает в Москве Вольную академию духовной культуры (ВАДК), где читают курсы лекций А. Белый, Вяч. Иванов, С.Л. Франк, Ф.А. Степун. В Московский университет, где создается в 1919 г. факультет общественных наук, приходит Н.А. Бердяев, который в 1920 г. становится профессором и читает лекции о мировоззрении Достоевского и по философии истории. В 1917 г. деканом историко-филологического факультета Саратовского ун-та становится С.Л. Франк. В 1921 г., вернувшись в Москву, он читает внештатные лекции в Московском университете. До 1923 г. продолжают преподавание в университете Г.Г. Шпет и Г.И. Челпанов. Шпет возглавляет Институт научной философии при ФОНе Московского университета, в котором ведутся занятия по логике и методологии наук, этике, психологии, истории философии. Вокруг Шпета складывается группа учеников, усваивающая идеи феноменологии и герменевтики, — А.С. Ахманов, ставший впоследствии профессором философии Московского университета, Н.И. Жинкин, А.Г. Цирес, успешно работавшие в СССР в области эстетики и искусствознания.

В Петрограде в 1918 г. профессором университета становится Л.П. Карсавин, известный историк-медиевист, который вступает в сферу философской деятельности в первое послереволюционное десятилетие. Он участвует в работе Петроградского философского общества и Вольной философской ассоциации (Вольфила). Опыт пережитых социальных потрясений побуждает к рефлексии над темами культуры, ценностей, гуманизма. Доклад «Крушение гуманизма» читает в Петрограде А. Блок, тема принудительности объективированных культурных форм становится центральной в «переписке из двух углов» большевистской здравницы на Плющихе в Москве Вяч. Иванова и М.О. Гершензона. Выходит ряд культурологических и религиозных работ М.О. Гершензона, продумывание проблематики которых происходило еще до революции. Возникает ряд философских и философско-политических альманахов и сборников — в Москве «Из глубины» (1918), в котором «веховцы» дают первое осмысление произошедшей революции, философский ежегодник «Мысль и слово» (1917—1921) под ред. Г. Шпета, в Петрограде — журнал «Мысль» (1922), орган Философского общества при Петроградском университете, альманахи «Феникс» (Москва) и «Стрелец» (Петроград). Однако многие вынуждены покидать столицы. Ставший в 1918 г. священником С.Н. Булгаков оказывается в Крыму, Е.Н. Трубецкой умирает от тифа в 1920 г. в Новороссийске. Вяч. Иванов перебирается в Баку, где становится профессором местного университета. В.В. Розанов переезжает, спасаясь от голода, из Петрограда к стенам Троице-Сергиевой лавры и умирает от голода и болезней в 1919 г. Фактически по той же причине в 1920 г. уходит из жизни Л.М. Лопатин. Далеко не всем удается адаптироваться к новым условиям жизни.

Именно в первое послеоктябрьское пятилетие выходит несколько трудов, в которых предпринимается попытка дать систематическое описание истории русской философии. А.Ф. Лосев пишет для швейцарского журнала «Russland» очерк «Русская философия» (1919). Выходит «Очерк истории русской философии» Э.Л. Радлова, первая часть «Очерка истории русской философии» Г.Г. Шпета (Пг., 1922), «Очерки русской философии» (Берлин, 1922) Б.В. Яковенко.

Летом 1922 г. по указанию Ленина были составлены списки на высылку из России без права возвращения около 200 представителей интеллигенции, в том числе философов, писателей и ученых. Формальным поводом для высылки был выход сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы» (М., 1922) со статьями Бердяева, Я.М. Бушпана, Степуна и Франка. Путь большинства из них шел через Петроград, откуда на пароходах они были доставлены в Гамбург. Покинули Россию Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, И.А. Ильин, И.И. Лапшин, Н.О. Лосский, Л.П. Карсавин, после занятия большевиками Крыма там был арестован и подвергся высылке в Константинополь С.Н. Булгаков. Вместе с философами, оставившими Россию по разным причинам до революции (Л.Л. Кобылинский (Эллис), Л.И. Шестов, Б.В. Яковенко), а также с теми, кому удастся эмигрировать из занимаемых большевиками областей, главным образом из Украины и Крыма (Н.Н. Алексеев, Н.С. Арсеньев, Г.Д. Гурвич, С.И. Гессен, В.В. Зеньковский, В.Н. Ильин, Г.П. Федотов, Г.В. Флоровский), они образовали русскую философскую среду в диаспоре.

Философия в СССР в 1920–1930-х гг. С 1923 г. в Советской России окончательно утверждается курс на подавление плюрализма философских школ и направлений, утверждение философии в виде «диалектического материализма» как служанки партийной идеологии. Лидером в этом процессе оказывается журнал «Под знаменем марксизма» (1922–1944), издаваемый с 1926 г. по 1930 г. под ред. А.М. Деборина. В 1918 г. создается Социалистическая академия общественных наук, с 1924 г. переименованная в Коммунистическую академию при ЦИК СССР (издавался Вестник Коммунистической академии, 1922–1935), в которой читались лекции по философии марксизма. В 1921 г. для подготовки преподавателей общественных наук был открыт Институт красной профессуры, в 1922 г. выходят в свет первые учебные пособия по диалектическому и историческому материализму Н.Я. Бухарина, С.Я. Вольфсона, В.Н. Сарбьянова. Однако изучение философских дисциплин не предполагало профессиональной подготовки специалистов по философии вплоть до конца 20-х гг., когда специальность «философия» была открыта в Московском университете. После смерти В.И. Ленина в 1924 г. начинает формироваться образ вождя-философа, чему содействует выход в 1924 г. книги А.М. Деборина «Ленин как философ», публикация в 1929–1930 гг. конспектов Ленина по немецкой философии, специально не предназначавшихся для печати («Философские тетради»; фрагмент «К вопросу о диалектике» вышел в 1925 г.). В 1931 г. в Москве создается Институт истории, философии и литературы (ИФЛИ), где читаются лекции по истории философии и ряду философских дисциплин. Изучение философии было подчинено ленинской схеме о «трех источниках и трех составных частях марксизма», куда включалась немецкая классическая философия, причем упор делался на материалистическую, феербахианскую линию.

Ставший идеологией, русский марксизм 20-х гг. по своему теоретическому уровню стоит безмерно ниже, чем философские искания идейно «левых» философов начала века. Практика оказывается критерием истины, и создатель

«всеобщей организационной науки» А.А. Богданов погибает во время опыта по переливанию крови в созданном им Институте по переливанию крови. В 20-е гг. создается новый канон философской дискуссии, имеющий политическим подтекстом поиск врагов. Пример такой дискуссии представляют споры о взаимоотношении философии и естествознания, инспирированные книгой И.И. Степанова (Скворцова) «Исторический материализм и современное естествознание». Спорящие стороны называли «механистами» и «диалектиками». «Механисты» полагали, что законы диалектики не могут заменить собой выводы частных наук, что философские законы являются лишь обобщающим выводом частнонаучных исследований. Диалектики настаивали на несводимости высших форм движения к низшим, на значении философской методологии как синтетической формы познания. Несмотря на сближение позиций спорящих сторон, обе они были оттеснены официальной «партийной» линией в философии, которую выражали М.Б. Митин, П.Ф. Юдин, Ф.В. Константинов, получившие от Сталина мандат на подавление философских исканий. После выхода в 1938 г. «Краткого курса по истории ВКП(б)» преподавание философии в высших учебных заведениях сводится фактически к изучению второго параграфа четвертой главы «О диалектическом и историческом материализме».

Несмотря на идеологический диктат марксизма и отъезд из России большей части профессионально подготовленных философов, философский импульс, полученный в начале века, не был сведен к нулю. В 1923 — 1929 гг. в Гос. академии художественных наук работают Г.Г. Шпет (в 1927 г. Шпет становится вице-президентом ГАХН, а в 1928 г. не избирается на кафедру), Г.И. Челпанов, А.Ф. Лосев, В.П. Зубов, А.Г. Габричевский, во ВХУТЕМАСе в 1921 г. профессором по кафедре анализа пространственности в художественных произведениях избирается Павел Флоренский. Вскоре ему предстоит переориентироваться на работу в качестве ученого-материаловеда и электротехника. К наиболее значительным достижениям отечественной философии этого периода относятся восемь книг А.Ф. Лосева по истории философии, эстетике и теории музыки. После выхода в свет в 1930 г. последней — «Диалектики мифа» Лосев арестовывается по обвинению в причастности к имяславческому мятежу на Кавказе и два года проводит на строительстве Беломорско-Балтийского канала. Видную роль в формировании современной философской картины мира вносит учение о биосфере и ноосфере В.И. Вернадского. Важный вклад в разработку основ интуиционистской логики внесли В.И. Гливенко и А.Н. Колмогоров. И.И. Жегалкин впервые осуществил арифметизацию классической символической логики. Значительным оказывается философский потенциал работ **А.С. Выготского**, анализирующего высшие психические функции человека, роль слова и языка в их формировании (большая часть его работ опубликована лишь начиная со 2-й половины 50-х гг.).

К 20-м гг. относится начало творческого пути **М.М. Бахтина**, испытавшего влияние неокантианской школы во время учебы в Петербургском университете. Переехав в 1924 г. в Ленинград, Бахтин принимает участие в деятельности кружка «Воскресенье», в который входят философски настроенные писатели и литературоведы Л.В. Пумпянский, А.А. Мейер и др. Вышедшая в 1929 г. уже после ареста книга М.М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» положит начало диалогической интерпретации романов Достоевского и философии диалога, принесшей Бахтину мировую известность. В 1929 г. начинается издание в русском переводе собрания сочинений Гегеля. За рамками литературного официоза продолжают существовать ли-

тературные формы философии — в творчестве литературного объединения ОБЭРИУ, в которое входили Я.С. Друскин, Л.С. Липавский (оба — выпускники философского факультета Петроградского университета, ученики Н.О. Лосского, получившие предложение остаться при университете), Д. Хармс, А. Введенский, Н. Заболоцкий, Н. Олейников. В парадоксальности стиля, смелом сочетании бытовых и метафизических тем у ОБЭРИУТов может быть усмотрен отдаленный отзвук литературно-философского творчества В.В. Розанова. Несомненно влияние последнего и на формальную школу в литературоведении (Б.М. Эйхенбаум, В.Б. Шкловский, Р. Якобсон), впитавшую в себя философский дух Серебряного века. Яркий след философских занятий в предреволюционные годы сначала в стенах Киевского университета, а затем в городах Европы несет на себе философская проза 1920–1930-х гг. С.Д. Кржижановского, фактически не востребовавшего в советской литературе автора. Мотивы «философии общего дела» Н.Ф. Федорова присутствуют в романах А. Платонова. Традиции русской философской прозы продолжает М.М. Пришвин. Подспудно продолжается работа по освоению русского философского наследия, поднимавшаяся на новый качественный уровень благодаря работе таких историков мысли и общественного сознания, как М.О. Гершензон. Так, в созданном по инициативе М. Горького «Литературном наследстве» печатаются «Моя литературная судьба» К.Н. Леонтьева (с обстоятельными комментариями С.Н. Дурылина), переводы ранее не издававшихся «Философических писем» П.Я. Чаадаева.

Философия в русском зарубежье. В русской диаспоре за рубежом философия вынуждена отстаивать право на свое независимое существование с наименьшим упорством. Некоторые выходцы из России вливаются в общеевропейский и мировой философский процесс (философы А. Кожев и А. Койре, социологи П.А. Сорокин, Г.Д. Гурвич), однако большинство из них стремится сохранить свою самобытность, далеко не всегда стремясь к интенсивному философскому диалогу с западной философией. Центрами русского рассеяния становятся Константинополь, Прага, Белград, Берлин, София, Париж, Харбин. Осмысляя историческое своеобразие России и намечая перспективы внутреннего преодоления большевизма, группа молодых интеллектуалов создает движение евразийства, манифестом которого оказывается сборник «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев» (София, 1921). Участники сборника Г.В. Флоровский, П.Н. Савицкий, П.П. Сувчинский, Н.С. Трубецкой вступают в полемику с предыдущим поколением «веховцев», видят будущее России в православной идеократии, которая должна неизбежно прийти на смену большевизму, постулируют чуждость России культурного типа Западной Европы, основанного на латинстве. Л.П. Карсавин вступает в сотрудничество с евразийцами, участвуя в разработке их философской программы, создавая теорию «симфонических личностей» и реанимируя идеологему «русской идеи». Внутренне противоречивое, это движение прекращает свое существование к началу 30-х гг. Постепенно центр интеллектуальной, и уж во всяком случае, философской деятельности перемещается в Париж. Это связано с началом издания в 1925 г. журнала «Путь. Орган русской религиозной мысли» (Париж, 1925–1940, № 1–61) под ред. Н.А. Бердяева при участии Б.П. Вышеславцева и Г. Кульмана. Православный Богословский Институт преп. Сергия, который открывает свою работу в том же году, собирает под своей крышей ряд известных философов — прот. С. Булгакова, переориентировавшегося преимущественно на богослов-

скую проблематику, В.В. Зеньковского, Г.В. Флоровского, Б.П. Вышеславцева, Г.П. Федотова, Л.А. Зандера, В.Н. Ильина.

Идею христианского социализма наследует издаваемый под редакцией И.И. Бунакова, Ф.А. Степуна и Г.П. Федотова журнал «Новый град» (1931 — 1939, № 1 — 14). Наибольшую известность среди западных читателей приобретают работы русских философов, в которых присутствует тонкая рефлексия по поводу общей атмосферы европейской цивилизации и культуры в краткий период между двумя мировыми войнами — на многие языки переводится эссе Н.А. Бердяева «Новое Средневековье», пророчески предсказавшее явление фашизма на европейской сцене, «Переписка из двух углов» Вяч. Иванова и М. Гершензона, выходит по-французски книга В.В. Вейдле «Умирание искусства». В Германии издается переведенная по-немецки «Трагедия философии» С.Н. Булгакова (русский текст этой работы увидел свет только в 1993 г.), главы из его же «Философии имени», «Достоевский: трагедия — миф — мистика» Вяч. Иванова, вызывают интерес написанные по-французски исследования творчества Вл. Соловьева Д. Стремоуховым (1935) и М. Эрманом (1941), обществом друзей Льва Шестова переводится и издается на французском языке ряд его книг. Значимыми для взаимообогащения идеями являются контакты русских мыслителей с их европейскими коллегами: встреча русского персонализма в лице Н.А. Бердяева с христианскими мыслителями Г. Марселем и Э. Мунье приводит к созданию католического журнала «Esprit», Л.И. Шестов общается с Эд. Гуссерлем, знакомясь благодаря ему с творчеством С. Кьеркегора, С.Л. Франк состоит в переписке с видным представителем психоанализа Л. фон Бинсвангером, Э.К. Метнер испытывает серьезное влияние психоанализа и переводит на русский язык труды К.Г. Юнга, Ф.А. Степун знакомит с русской литературой немецких интеллектуалов, в числе которых Г.Г. Гадамер. И.А. Ильин предпринимает попытку создания православной экзистенциальной онтологии, исходя из понятий духовной очевидности и религиозного акта.

Философия в СССР в 1940–1980-х гг. В декабре 1941 г. в эвакуации в Ашхабаде в числе прочих был восстановлен философский факультет МГУ, где короткое время лекции читали А.Ф. Лосев и Б.А. Фохт, впоследствии уволенные, логику преподавали В.Ф. Асмус, П.С. Попов, А.С. Ахманов, работали крупные российские психологи С.Л. Рубинштейн и А.Н. Леонтьев. В общей структуре образования советской высшей школы философия занимала ключевое место среди общественных дисциплин. В то же время основное назначение философского образования в СССР заключалось в том, чтобы быть «кузницей философских кадров», обеспечивающих как преподавание марксистско-ленинской философии в высшей и средней школе, так и идеологическую работу на различных уровнях. Идеологический гнет затруднял творческую философскую работу, которая продолжалась по преимуществу в области истории философии, философии науки, логики. Доступ к современной философской литературе немарксистских и неортодоксальных марксистских направлений строго нормировался через ограничение доступа в спецхраны. Однако творческая философская деятельность в СССР все-таки продолжалась, по преимуществу в области истории философии, философии науки, логики. В послевоенный период возникла русская школа конструктивизма в логике и математике (А.А. Марков, Н.А. Шанин и др.), получившая мировое признание. В 60–70-е гг. получили широкий резонанс дискуссии о природе идеального (Э.В. Ильенков, Д.И. Дубровский), взаимосвязи физического и психического в человеке, о соотношении диалектики, логики и теории познания. Получивший философ-

ское образование в Марбурге С.Л. Рубинштейн создает философско-психологическую концепцию человека и его психики, изучает человеческое мышление как процесс. Деятельностный подход к мышлению характерен для сформировавшегося в начале 1950-х гг. Московского логического (в дальнейшем — методологического) кружка, руководимого с 1957 г. Г.П. Щедровицким. Участниками кружка была сформирована методика организационно-деятельностных игр, разрабатывалась методология коллективной мыследеятельности. Проблема восхождения от абстрактного к конкретному в «Капитале» К. Маркса анализировалась в работах Э.В. Ильенкова и А.А. Зиновьева. Формальная логика развивается в тесном взаимодействии с математической логикой (С.А. Яновская, А.А. Марков), прежде всего как символическая логика. В 60-е гг. намечается дифференциация философского знания, выделение направлений, относительно независимых от господствующего официоза. Приложение современной логики к анализу научного знания приводит к формированию логики науки. Синтаксический подход к логике языка науки дополняется обращением к его семантике (В.А. Смирнов), выделением его различных видов (язык наблюдения, язык эмпирических и теоретических конструкторов). Происходит анализ идеалов и норм описания и объяснения, взаимоотношения теоретических схем и опыта, исследуются методологические принципы физики, биологии, медицины и других наук. Приложение современной логики к анализу научного знания приводит к формированию логики науки. Обсуждается проблема неклассической рациональности, исследуются методологические принципы физики, биологии, медицины и др. наук. Школы методологии науки возникают в Киеве (П.В. Копнин), Минске (В.С. Степин), Новосибирске. Проблема сознания рассматривалась в работах М.К. Мамардашвили; его лекционные курсы, посвященные античной философии, Р. Декарту, М. Прусту, стали заметным явлением в интеллектуальной жизни 70 — 80-х гг. Семиотический подход к культуре, развитый в Московско-Тартуской школе (Ю.М. Лотман и др.), нашел свое применение в изучении науки (М.К. Петров). В.С. Библер разработал концепцию мышления как диалога различных логик, исследовал проблему познания в рамках теории культуры. В послевоенное время появился ряд философских журналов, издаваемых по настоящее время: «Вопросы философии» (с 1947), «Философские науки» (с 1958), «Вестник МГУ. Серия "Философия"» (с 1966) и др. Важным событием стало издание «Философской энциклопедии» в пяти томах (1960 — 70). В серии «Философское наследие» издательства «Мысль» вышли в свет более 130 томов, включающих произведения европейской, русской и восточной философии. Тиражи некоторых томов, например, сочинений Аристотеля, превышали 200 тыс. экземпляров. С 1989 г. по постановлению ЦК КПСС было начато издание серии «Из истории отечественной философской мысли», чем был снят фактический запрет на публикацию в России трудов философов русского зарубежья. В 1971 г. при АН СССР создано Философское общество СССР (ныне Российское философское общество (РФО), с 1997 г. издается «Вестник РФО»), объединяющее на добровольных началах исследователей и преподавателей философии.

Философия в современной России. После снятия идеологических запретов, вызванного крушением марксистской идеологии и распадом СССР, философия в России оказалась в ситуации выбора. При сохранении в целом сложившейся структуры философского образования происходит процесс освоения той части философского наследия, от которого советская философия была искусственно отсечена. Возникли и развиваются новые дисциплины

Предисловие	3

Раздел I. Философия Древнего Востока

Глава 1. Индийская философия (Н.А. Железнова)	7
Глава 2. Китайская философия (Н.А. Железнова)	52

Раздел II. Философия Античности

Глава 1. Становление философии в Древней Греции (С.А. Мельников) ...	79
Глава 2. «Досократики» (С.А. Мельников)	85

Античная философская классика

Глава 3. Софисты и Сократ (С.А. Мельников)	101
Глава 4. Платон (Д.В. Бугай)	109
Глава 5. Аристотель (Д.В. Бугай)	135

Философия эпохи эллинизма

Глава 6. Эпикур (Д.В. Бугай)	156
Глава 7. Философия Стои (Д.В. Бугай)	158
Глава 8. Скептицизм (Д.В. Бугай)	168
Глава 9. Философия эпохи Империи (Д.В. Бугай)	179
Глава 9. Философия эпохи Империи (Д.В. Бугай)	188

Раздел III. Философия в Средние века

Глава 1. Патристика (Г.Г. Майоров)	203
Глава 2. Схоластика (Д.К. Маслов)	247

Раздел IV. Философия эпохи Возрождения (Е.В. Фалев)

Раздел V. Философия Нового времени

Глава 1. Бэкон (Ю.Р. Селиванов)	327
Глава 2. Декарт (А.А. Кротов)	334
Глава 3. Гоббс (Ю.Р. Селиванов)	345
Глава 4. Паскаль (Г.Я. Стрельцова)	352
Глава 5. Спиноза (А.А. Кротов)	362

Глава 6. Мальбранш (А.А. Кротов)	371
Глава 7. Локк (Ю.Р. Селиванов)	377
Глава 8. Лейбниц (В.В. Васильев)	386
Глава 9. Беркли (В.В. Васильев)	396
Глава 10. Юм (В.В. Васильев)	402
Глава 11. Французское Просвещение (А.А. Кротов)	415
Глава 12. Кант (В.В. Васильев)	427
Глава 13. Фихте (В.В. Васильев)	447
Глава 14. Шеллинг (В.В. Васильев)	453
Глава 15. Гегель (Ю.Р. Селиванов)	459

Раздел VI. Современная философия

Глава 1. Шопенгауэр (В.В. Васильев)	477
Глава 2. Фейербах (А.А. Костикова)	490
Глава 3. Кьеркегор (Е.А. Войниканис)	495
Глава 4. Гегельянство (Ю.Р. Селиванов)	505
Глава 5. Марксизм (Ю.Р. Селиванов)	512
Глава 6. Первый позитивизм (А.А. Кротов)	524
Глава 7. Второй позитивизм (В.В. Васильев)	532
Глава 8. Неокантианство (Е.В. Фалев)	539
Глава 9. Ницше (А.А. Костикова)	546
Глава 10. Бергсон (А.А. Костикова)	559
Глава 11. Прагматизм (Е.А. Войниканис)	566
Глава 12. Психоанализ (А.А. Костикова)	576
Глава 13. Гуссерль (Е.В. Фалев)	584
Глава 14. Ясперс (Е.В. Фалев)	597
Глава 15. Хайдеггер (Е.В. Фалев)	604
Глава 16. Сартр (Г.Я. Стрельцова)	618
Глава 17. Рассел (А.А. Костикова)	631
Глава 18. Витгенштейн (Е.А. Войниканис)	635
Глава 19. Венский кружок (А.А. Костикова)	647
Глава 20. Аналитическая философия середины XX в. (В.В. Васильев)	650
Глава 21. Постпозитивизм (Е.В. Косилова)	668
Глава 22. Структурализм (А.А. Костикова)	678
Глава 23. Постмодернизм (А.А. Костикова)	684
Глава 24. Деррида (В.В. Васильев)	695
Глава 25. Делез (В.В. Васильев)	701
Глава 26. Рорти (Ю.Р. Селиванов)	708
Глава 27. Деннет (В.В. Васильев)	714
Глава 28. Серл (В.В. Васильев)	722
Глава 29. Пинкер (В.В. Васильев)	729
Глава 30. Апель и Хабермас (В.В. Васильев)	736
Глава 31. Сингер (В.В. Васильев)	743

Раздел VII. Русская философия (А.П. Козырев)	749