

К. В. Сорвин

ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ
КЛАССИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

Ты больше не будешь дрожать перед необходимостью, которая существует только в твоём мышлении, не будешь больше бояться быть подавленным вещами, которые все только твои собственные создания, не будешь больше себя, мыслящего, помещать в один класс с создаваемым тобою самим, мыслимым.

И. Г. Фихте

Осуществление бесконечной цели состоит лишь в снятии иллюзии, будто она еще не осуществлена... Абсолютное добро осуществляется вечно в мире, и ему не приходится ждать нас для этого. В этой иллюзии мы живем, и вместе с тем только она является побуждением к деятельности, она одна заставляет нас интересоваться миром. Идея в своем процессе сама создает себе эту иллюзию, противопоставляет себе нечто другое, и ее деятельность состоит в снятии этой иллюзии. Лишь из этого заблуждения рождается истина, и в этом заключается примирение с заблуждением и конечностью.

Г. В. Ф. Гегель

НИУ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»

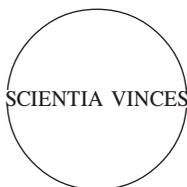
К. В. Сорвин



ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ
КЛАССИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ



*5-е издание, исправленное
и дополненное*



МОСКВА • РУССКАЯ ПАНОРАМА • БАБУР-СТМ • 2014

Рецензенты:

Воронин Андрей Алексеевич, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН;
Лобастов Геннадий Васильевич, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии НИУ МИЭТ

Сорвин К.В.

С65 ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.

5-е изд., исправл. и дополн. / НИУ ВШЭ. – М.: «Русская панорама», «Творческая мастерская «БАБУР-СТМ», 2014. – 430 с. – (Серия «SCIENTIA VINCES»).

ISBN 978-5-93165-350-1

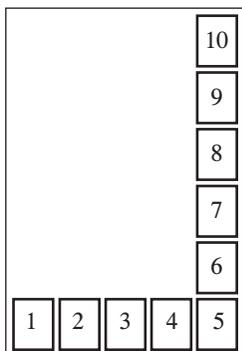
В книге в доступной и живой форме рассматриваются основные этапы истории западноевропейской философии «классического периода» (от Фалеса до Гегеля). Жанр очерков позволил автору избирательно подойти к историко-философскому материалу, за счет чего оказалось возможным подробно рассмотреть наиболее важные, «узловые» пункты в истории западноевропейской философии. Автор сфокусировал внимание не на полученных мыслителями прошлого выводах и результатах, а на тех проблемах, способом решения которых оказались различные философские конструкции и построения. Такой подход позволит читателю взглянуть на классиков философии как на живых собеседников, обсуждавших и решавших вопросы, не утратившие своей актуальности и сегодня. В Очерках сделан акцент на двух наиболее значимых и сквозных темах классической философии – теории познания, во-первых, и метафизике свободы, во-вторых. Большое внимание уделено также анализу философского смысла Богочеловеческой идеи христианства и эволюции классических доказательств бытия Бога, ставшей своеобразным стержнем западноевропейской метафизики.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, в том числе на старшеклассников, студентов и аспирантов, будет полезна всем, кто приступает к изучению философии.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	8
Часть I. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПУТЬ ИСКАНИЙ	13
<i>Очерк 1. Мир природы</i>	<i>17</i>
1.1. В поисках начала	17
1.2. Философия числа	19
1.3. Парадоксы бытия	23
1.4. Философия как вызов	30
1.5. Атомы и пустота	33
<i>Очерк 2. Мир человека</i>	<i>38</i>
2.1. Великие спорщики	38
2.2. В мире идей	51
2.3. Систематизатор античной мысли	62
<i>Очерк 3. Мир самосознания</i>	<i>80</i>
3.1. Свобода и природа	82
3.2. Свобода мудреца	88
3.3. Скептицизм: раскол двух миров	95
3.4. Философский поиск на рубеже двух эпох	99
Часть 2. ФИЛОСОФИЯ ХРИСТИАНСКОГО МИРА	103
<i>Очерк 4. Патристика: ученость Афин и откровение Иерусалима</i>	<i>109</i>
4.1. Истина как абсурд	110
4.2. Аврелий Августин: человек в мире Христа	112
<i>Очерк 5. Философия европейского средневековья: духовное рабство или духовный прорыв?</i>	<i>122</i>
5.1. Великое доказательство Ансельма	127
5.2. Фома Аквинский: философия на службе теологии	131
<i>Очерк 6. Философия Возрождения: обретение покинутого мира</i>	<i>140</i>
6.1. Рождение «Утопии»	143
6.2. Никколо Макиавелли: политический цинизм или политическая наука?	147
<i>Очерк 7. Философия эпохи Нового времени: между разумом и чувством</i>	<i>152</i>
7.1. Френсис Бекон: апология опыта	153
7.2. Рене Декарт: от достоверного самопознания к достоверной науке	160
7.3. Эмпиризм и рационализм	174
<i>Очерк 8. «Коперниканский переворот» Иммануила Канта</i>	<i>184</i>

Часть 3. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ, ПОСТИГАЮЩАЯ СЕБЯ	219
Очерк 9. Философия Фихте: от дедукции Бога к дедукции Человека	220
9.1. «Я понял Канта лучше, чем сам Кант»	220
9.2. Другое Я как подлинная реальность	239
9.3. Будущее общество и бессмертие человека	251
Очерк 10. Гегель: Логика порождающей себя мысли. Начало пути	262
10.1. Основные положения «системы абсолютного идеализма»	262
10.2. От бытия и ничто к мере вещей	270
10.3. Мысль на пути к сущности мира	276
10.4. От абстрактной сущности к конкретной действительности	287
Очерк 11. Гегель: Логика порождающей себя мысли. Учение о понятии	312
11.1. Диалектика в предметной сфере классической логики	312
11.2. Новая судьба онтологического аргумента	336
11.3. Логика разума, потерявшего себя	346
11.4. Идея: возвращение к себе «блудного сына»	351
Очерк 12. Метафизика природы	358
Очерк 13. Философия духа: смысл и назначение человечества	364
13.1. Самопознание Бога в человеке	364
13.2. Философия права как учение о цели истории	369
13.3. От философии общества к историческому процессу	394
Заключение	415
Именной указатель	424
Об авторе	429



На 1-й стр. обложки изображены:

- 1 – Сократ;
- 2 – Платон;
- 3 – Аристотель;
- 4 – Ансельм Кентерберийский;
- 5 – Фома Аквинский;
- 6 – Никколо Макиавелли;
- 7 – Рене Декарт;
- 8 – Иммануил Кант;
- 9 – Иоганн Фихте;
- 10 – Георг Гегель.

Физиология должна была бы понять человеческий организм, человеческий облик как единственно соответствующий духу; В этом отношении она сделала еще весьма мало. Еще Аристотель высказал мысль, что только человеческая организация является образом духовного; тем самым он указал на недостаток учения о переселении душ, согласно которому телесная организация человека есть лишь нечто случайное.

Необходимо, чтобы образ (бога) был задуман только в духе, рожден только из него, при его посредстве, то есть был идеалом и художественным произведением... В этом процессе обнаруживается субъективная сторона, так что бог выступает как нечто созданное человеком.

Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, а можно только понять. Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек.

Г. В. Ф. Гегель



Введение

Знакомство человека с основами философии, с историей возникновения и развития ее наиболее известных и фундаментальных парадигм, всегда считалось неотъемлемым элементом его культуры, и не случайно, что во все времена не только высшее, но даже среднее образование с необходимостью включало в себя философскую компоненту. Однако сегодня к традиционным соображениям о значимости философского знания добавляются еще и аргументы, вызванные той совершенно новой ролью, которую суждено играть этой дисциплине в эволюции современного научного знания вообще.

Фундаментальные процессы, происходившие в мировой науке в последние сто – сто пятьдесят лет, привели ученых к необходимости глубоко философски осмыслить саму природу науки, ее методологический фундамент, ее границы и даже смысл.

Психология была первой наукой, которая после классических работ Фрейда оказалась буквально обречена анализировать фундаментальную философскую проблему «души и тела». Кризис в естествознании, грянувший практически одновременно, потребовал теперь уже от физиков обращения к чисто философским вопросам о природе и сущности материи, о путях и способах возникновения научного знания, а значит, и о его пределах. В итоге, крупнейшие физики того времени – Пуанкаре, Дюгем, Мах, Авенариус и др. оставили после себя не только ставшие классикой философские сочинения, но и оказались даже родоначальниками новых философских направлений.

Параллельно шли революционные процессы и в *гуманитарных* областях знания, где проявилось стремление осмыслить свое место в общей системе наук, найти или даже создать заново свою собственную методологию познания. В эпицентре их исследовательского поиска последних полутора веков оказались, в частности, дебаты о том, достижимо ли в «науках о духе» то, что называлось знанием в естественных областях, а также – насколько может быть применим в их сфере научный метод, ориентированный на открытие универсальных законов. Уточнялось и существо этической позиции ученого в гуманитарных сферах.

Не миновали аналогичные процессы даже такую прагматичную дисциплину, как экономическая наука. Крушение классической школы с присущей ей аксиоматикой трудовой стоимости, формирование во второй трети XIX века основных положений маржинализма, возникновение марксизма в качестве не только самостоятельной экономической теории, но и в виде особой философско-исторической доктрины, наконец, развитие социологии как во многом альтернативной экономике дисциплины, все это породило и продолжает порождать фундаментальные методологические и метафизические дискуссии как внутри самой экономической науки, так и в сопредельных с ней областях. В результате всех этих процессов *определенные аспекты философского знания вошли в кровь и плоть практически всех фундаментальных научных дисциплин, превратились в их внутренние, имманентные части*, что предопределило совершенно особую роль, которую играет фундаментальная философия в современной жизни.

Разговор о любой научной дисциплине всегда начинается с определения более или менее четких границ ее предметной сферы. Однако если для большинства частных дисциплин такой разговор в большей степени является данью научной традиции, то для философского знания вопрос о характере его предмета и по сей день остается остро дискуссионным. Согласно одной из весьма расхожих концепций, философия возникла в качестве некоей «праматери всех наук» еще в те времена, когда человеческий разум, не открывший для себя строгих познавательных процедур, в своем ненасытном желании истины начинал фантазировать на тему окружающего его мира. Он строил величественные модели Вселенной, выдвигал гипотезы существования атомов и происхождения всего и вся из стихий воды или огня, наконец, доказывал неизбежность бытия Бога и бессмертия души. Как результат компенсации недостатка строгих знаний полетами ничем не скованной фантазии и возникали различные философские концепции, хотя и делающие честь смелости человеческой мысли, однако столь же далекие от адекватного отражения бытия, как, скажем, поэтическое или художественное творчество.

Однако шли годы, и от «праматери наук» одна за другой отпочковывались дисциплины, прочно встававшие на собственные ноги, обретавшие собственные методологию и предмет. Сначала математика и астрономия, чуть позже – физика и, наконец, уже совсем недавно – в последние два-три столетия – обрели самостоятельность различные социальные науки. Но рано или поздно, этот процесс должен будет завершиться, и благодарным потомкам останется лишь отнести философские памятники в музей древностей, где они займут

почетное место рядом с каменным топором, ашельским рубилом да первыми картами Земли и звездного неба.

Однако параллельно формировалась и противоположная точка зрения. В многовековом пути философского знания многие мыслители увидели не приговор, а долгий и трудный поиск этой дисциплиной своего уникального места, процесс обретения присущего ей одной и ни к чему другому не сводимого предмета. Одна за другой отпочковывавшиеся от философии науки, в конечном счете, лишь вышелушивали проблемное ядро, которое, освобождаясь, получало все большую возможность раскрыться в адекватной форме и чистоте.

Но что же это за предмет, поиск которого потребовал нескольких тысячелетий?

Одна из наиболее известных дефиниций предметной сферы философии принадлежит крупнейшему мыслителю второй половины XVIII века И.Канту, согласно которому любое философское учение, вне зависимости от мировоззренческой ориентации его создателя, имеет в своем фокусе решение трех великих метафизических проблем: проблему *Бога, свободы в мире и личного бессмертия*. Что же касается многочисленных «младших сестер» философии – конкретных наук о мире и человеке, то в их задачи входит исследование частных свойств этих реалий – свойств, в конечном итоге формулируемых в виде основополагающих законов. Однако вопросы о *предельных* основаниях, *предельных* причинах существования мира, о самой возможности бытия в нем мысли, в частности мысли человека, о назначении и смысле его существования – все эти вопросы выходят за пределы компетенции частных наук и составляют неотъемлемую прерогативу именно философских исследований.

Понимаемая таким образом философия по характеру проблематики оказывается весьма близкой к сфере *религии*, и не случайно, что на протяжении практически всей истории этой дисциплины шли непрекращающиеся споры об их соотношении и взаимосвязи. Что касается восточной философии (философии Индии и Китая), то, по мнению многих авторов, там так и не произошло полного разделения этих интеллектуальных сфер. На европейском континенте отношения между философией и религией сложились более многообразно, а значит, и более драматично. Пожалуй, одну из наиболее глубоких концепций соотношения этих дисциплин выдвинул в начале XIX века Гегель. С его точки зрения и у философии, и у религии предмет принципиально тождественен – это *Абсолютное*, три аспекта которого – *Бог, Душа* и *Мир* как раз и были выделены Кантом в качестве основных тем в историческом развитии метафизики. Другое дело, что

способы, *формы* постижения Абсолютного в данных сферах духовной жизни человечества принципиально разнятся. В религии Абсолютное воспринимается и рассматривается в *форме представления*, т. е. в форме, наделяющей его чувственно-выразимыми чертами, что позволяет развиваться на этой почве не только религиозному сознанию, но и религиозному искусству. Напротив, в философии как в сфере высшей и наиболее элитарной интеллектуальной деятельности отношение к Абсолютному уже не требует для себя привлечения наглядных образов – здесь их заменяют логические, научные и философские *категории*, позволяющие постигать эту реальность в наиболее адекватной для нее форме – в «стихии чистой мысли». Именно эта *форма*, такой способ постижения Абсолютного роднит философское познание с познанием научным. Данный подход, по крайней мере в отношении к классической западноевропейской философии, и по сей день является одним из наиболее глубоких и продуктивных.

В отличие от большинства частных наук, философские курсы всегда содержали и продолжают содержать обширные историко-философские разделы, а порой и сводятся к ним всецело. Подобная ситуация отнюдь не случайна. Ведь история философии по сути своей является историей развития и тупиков *интеллектуальных парадигм*. Образно говоря, это история таких призм, сквозь которые предшествующие культуры преломляли для себя мир, всякий раз видя в нем совершенно особые, зачастую уже не доступные современному мышлению краски и цвета. История философии – это прежде всего история *теоретического мышления*, взятого в точке его наивысшего напряжения, максимальной мобилизации сил, в точке осмысления им его собственных возможностей и границ. Именно поэтому всегда считалось, что изучение истории философии является лучшей школой культуры теоретической мысли.

Конечно, любые очерки, уже по определению жанра, не могут претендовать на исчерпывающее описание какого-либо предмета. С другой стороны, они не должны представлять собой и бессистемного нагромождения различных сведений и суждений. Напротив, форма очерков предоставляет больше свободы для выбора тематики и расстановки акцентов, которые, в свою очередь, предполагают наличие четко осознанной сквозной линии, по тем или иным причинам являющейся для автора предпочтительной. Данная работа не исключение. Из всего многообразия проблемных областей, которыми столь богата история западноевропейской философской мысли, были выбраны две, но зато именно через них, по мнению автора, и проходил основной нерв развития классической философии. Это, во-первых,

проблема самосознания *человека* и его *свободы*, во-вторых, *теория познания*. Обе эти темы, в свою очередь, на протяжении последних десяти веков замыкались на проблематику онтологического доказательства Божьего бытия. Автору вряд ли удастся обосновать свой выбор во введении к книге. Скорее, сама книга должна стать своеобразным его обоснованием и раскрытием.

Кроме того, рамки наших «Очерков» имеют весьма четкую временную и содержательную границу – первая треть XIX века. Точнее говоря, его «верхний предел» – философское учение Гегеля. Данное ограничение связано, прежде всего, с той совершенно особой ролью, которую суждено было сыграть этому учению в истории западноевропейской философии: согласно одной из наиболее продуктивных современных периодизаций, гегелевское учение завершает собой эпоху господства классической философии. С ее завершением начинается уже новая эра в философии, сегодня именуемая неоклассической философией, обсуждение которой выходит за рамки нашей книги.



Часть I



АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПУТЬ ИСКАНИЙ



Потом, взглянув на невысокий склон
Я увидал: учитель тех, кто знает,
Семьей мудролюбивой окружен.

К нему Сократ всех ближе восседает
И с ним Платон; весь сонм всеведца чтит;
Здесь тот, кто мир случайным полагает,

Философ знаменитый Демокрит;
Здесь Диоген, Фалес с Анаксагором,
Зенон, и Эмпедокл, и Гераклит.

Данте. Божественная комедия. Ад.
Песнь Пятая.



Формирование первых философских учений в строгом смысле этого слова обычно датируют рубежом VI–V вв. до н.э. Этот период представляет собой совершенно удивительный временной отрезок в истории человеческого духа. Именно в этот время в самых разных частях земли возникают сходные духовные явления, во многом предопределившие облик современной мировой культуры: в Индии появляется учение Будды, в Китае – Лао-Цзы, в Греции – учения первых философов – милетцев и пифагорейцев. При всем внешнем разнообразии, эти явления объединены одним свойством – особой личностной направленностью, ориентацией на *самостоятельную*, а не на коллективную активность. Каждое из этих учений предполагает именно индивидуальную оппозицию субъекта по отношению к традиционным формам этической и духовной жизни, его самостоятельный и, главное, интеллектуально насыщенный поиск и выбор. Эти системы менее всего можно назвать учениями авторитета, ибо они апеллировали к независимой, ничем внешним не скованной интеллектуальной самостоятельности. Но если на Востоке так и не произошло явного размежевания этих учений с религиозными формами, так что и по сей день принципы, провозглашенные, скажем, Буддой, можно рассматривать в качестве и религиозной доктрины, и философского концепта, то на Западе подобная дифференциация – свершившийся факт. И важнейшую роль в этом процессе суждено было сыграть именно древнегреческой культуре.

Культура Древней Эллады занимает действительно особое место в истории развития человеческой духовности, что далеко не в последнюю очередь связано с формированием у эллинов совершенно нетривиального отношения к человеку, его месту в системе мироздания, к его ценности и внутреннему миру его *Я*. *Антропоцентризм* – таково традиционное определение сущности греческого мировоззрения. Наиболее ярко этот антропоцентрический поворот проявился в представлениях греков о богах, чьи образы здесь были впервые всецело наделены человеческими чертами. Разумеется, вместе с собственным обликом люди перенесли на небожителей и все свои слабости, поэтому неудивительно, что критика греческих представлений о богах возникла уже в рамках их собственной культуры. Но нельзя не заметить

здесь и другое: человекоподобие греческих божеств по сути своей было огромным, мало с чем сопоставимым шагом вперед в развитии *самосознания человечества*. Ведь бог любого народа всегда воплощает в себе его предельные представления о высшем идеале, и, придав богам свой собственный облик, древний грек превратил человека, себя, а значит, и свою духовность, в предмет наивысшего почитания. У этого явления оказались весьма далеко идущие последствия.

Антропоморфность греческих богов позволила художникам Эллады именно в человеческом теле увидеть абсолютную вершину эстетического совершенства, что породило, в итоге, бессмертные шедевры гуманистического искусства. Греческая трагедия с ее культом переживаний и страстей, впоследствии оцененная Ницше в качестве высшего достижения античного духа, также оказывается вполне закономерным явлением этой культуры: осознавшему ценность собственного *Я* человеку становится интересен и внутренний мир других людей во всем многообразии его эмоциональной жизни. Более того, человек, открывший свою принципиальную несоизмеримость с любыми проявлениями природного и животного миров, начинает требовать и к себе особого отношения. Не случайно, что именно в Греции возникает нравственный запрет на рабство эллинов, развивается политическая свобода, появляются демократически управляемые полисы.

Все указанные особенности античной культуры создали предпосылки для формирования совершенно нового отношения древнего грека к собственному разуму. Именно в культуре эллинов мышление постепенно приобретает значение высшего авторитета, перед которым не может устоять ни сила традиции, ни даже непосредственный чувственный опыт. Одним из ярчайших примеров этого нового статуса мысли явилось возникновение в античности доказательной *геометрии* и теоретической математики вообще. Как удалось установить в ходе современных историко-научных изысканий, большинство положений евклидовой геометрии были прекрасно известны уже в древнем Шумере, и уж тем более в Египте. Но не *выводы* стали реальным вкладом греков в эту науку, по праву считающей именно Элладу своей подлинной родиной, а как раз сама постановка вопроса о превращении отдельных геометрических *сведений* в абсолютно строгое, *доказательное*, т. е. *освященное ореолом разума знание*.

На такой благодатной почве, вспаханной ощутившим свою мощь и свободу разумом, и смогло произрасти столь многомерное явление, как древнегреческая философия. Но в отличие от возникших практически одновременно с ней философских учений Индии и Китая, она сделала *рационально* организованное познание своим главным мето-

дом. Однако для того, чтобы возможность появления философии как стройной системы знания реализовала себя в действительности, необходим был глубочайший кризис культуры. Пошатнув самые устои мировоззрения, он не оставил бы человеку иного выхода, как с помощью одной лишь ничем не скованной мысли искать ответы на поставленные жизнью вопросы. Именно такой кризис, вызванный отчасти персидским нашествием, отчасти – причинами внутреннего характера, в частности, разложением патриархальных отношений и формированием в большинстве полисов новых форм государственного устройства, охватил Грецию в VI в. до н. э. Этот век и считается датой рождения философских школ античности.





Очерк 1. Мир природы

1.1. В поисках начала

Первые философские учения складывались на западе Греции, в малоазиатских греческих колониях, расположенных на побережье Ионийского моря и имевших своим культурным центром Милет. Отсюда и получили название возникшие в этой местности учения *милетской* или *ионийской* философии. Родоначальник ее – знаменитый мыслитель *Фалес* (ок. 640–562 гг. до н. э.) – представлял собой одну из тех уникальных гармоничных фигур, которые, увы, уже не могли появиться в позднейших, основанных на более глубоком разделении труда эпохах. В молодости известный политический деятель Милета (один из легендарных «семи мудрецов»), он полностью отошел от государственных дел во второй половине своей жизни и всецело посвятил себя наукам. Медицина, астрономия, математика... Как считают многие исследователи, именно с Фалеса берет начало и доказательная геометрия. Но слишком целостно и гармонично было мирозерцание древних греков, чтобы, открыв новые законы в частных науках, позволить мысли остановиться на полпути, не возбудив вопроса о предельных основаниях и началах мира в целом. И вот мышление человеческое сделало первый шаг в направлении *философского осмысления мироздания*.

Главный смысл этого шага был, во многом, чисто негативный: от живого, многообразного мира классической античной мифологии, от мифологии Гомера и Гесиода с их полифонией начал и иррациональностью, с их богами, действующими произвольно, а значит, и *субъективно*, необходимо было перейти к полаганию этого мира в некоем *объективном* единстве, доступном рациональному, теоретическому осмыслению. Из чего состоит мир, какая субстанция лежит в основании его видимого многообразия, что собой представляет то простое, модификацией чего является весь чувственный мир – таков, в итоге, и был вопрос, который предстояло решать первым греческим философам.

С точки зрения Фалеса, первоначалом всего, т. е. субстанцией, из которой возникло все сущее и в которую все рано или поздно превра-

тится вновь, была *вода*. К сожалению, произведений Фалеса не сохранилось, мы точно не знаем, какие именно аргументы приводил античный мудрец в защиту своего утверждения. Можно лишь вслед за Аристотелем предположить, что на эту мысль его натолкнули несколько обстоятельств: во-первых, наибольшая распространенность на Земле именно воды; во-вторых, необходимость воды для поддержания жизни, в особенности для ее воспроизведения и *порождения*, и, наконец, в-третьих, особая мистическая роль воды в античной мифологии¹. Тем более нам неизвестно, каким способом, с точки зрения Фалеса, происходило возникновение всего сущего из воды, как единого первоисточника.

Возможно, именно последний аспект не удовлетворил некоторых его современников – из реально наблюдаемой воды естественным путем может возникнуть лишь лед и пар, что же касается других превращений, то вопрос об их механизме Фалес оставил открытым. Так или иначе, но его близкий друг – *Анаксимандр* (610 – ок. 540 гг. до н. э.) утверждал, что первоначалом мира вообще не может быть ни одно из чувственно воспринимаемых природных веществ, а лишь незримая, и, более того, бестелесная субстанция, названная им *апейроном* (т.е. *неопределенным*). «Он учил, что первоначалом и основой всего является беспредельное, и не определял его ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо иное. Он учил, что части изменяются, целое же остается неизменным»², – так, по свидетельству одного из первых историков античной философии Диогена Лаэртского, выглядели представления Анаксимандра о предельном начале мира. У этого мыслителя мы встречаем и первые размышления о пути возникновения мира из первоначала – происходит это за счет разделения противоположных составных элементов и объединения (соединения) однородных элементов друг с другом.

Последним известным представителем милетской школы был *Анаксимен* (ок. 560–525 до н. э.), в качестве первоначала называвший воздух, в котором для него как бы соединялись бестелесность апейрона и чувственно осязаемая реальность воды. Нередко к этой же школе относят и великого античного мудреца Гераклита Эфесского, однако в нашем курсе он будет рассматриваться значительно позднее, и там же мы поговорим о причинах, породивших столь разные трактовки его места в истории философии.

Наверное, продолжи и дальше философы свой спор о материальных первоначалах, ограничиваясь лишь включением в него новых элементов природы, история этой области знания вряд ли представляла сегодня хоть какой-нибудь интерес для нас. Однако поднятый

милетцами вопрос, как стало ясно впоследствии, был лишь прелюдией к обретению философией своей подлинной проблематики, и важнейший шаг на этом пути сделал современник ионийских мыслителей, один из самых загадочных и таинственных персонажей античности – легендарный *Пифагор*.

1.2. Философия числа

О личности Пифагора мы знаем, с одной стороны, много больше, с другой – несравненно меньше, чем о философах из Милета. Больше, ибо характер источников, повествующих о нем, сближает его скорее с основоположниками мировых религий, чем с учеными, пусть даже великими, прошлых времен. Меньше, ибо степень достоверности этих сведений, также как и сведений о Христе, Будде и Магомете порой весьма сомнительна. Более того, если вопрос о том, жил ли на самом деле на земле мыслитель по имени Фалес вряд ли у кого-нибудь возникает, то с обсуждением проблемы, существовал ли в действительности Пифагор, вполне можно встретиться в историко-философской литературе. Согласно же наиболее распространенной в науке версии, он жил во второй половине VI – начале V века до н. э. и был уроженцем острова Самос.

Каковы же особенности пифагорейского учения, вызвавшие столь необычное отношение учеников и последователей к личности его создателя? Позиция Пифагора знаменует собой начало совершенно нового пути античной философии. В центре его учения стоит уже не какая-либо чувственная субстанция, и даже не сверхчувственный апейрон, а число, рассматривающееся в качестве всеобщей сущности вещей, так что «организация вселенной представляет собою вообще гармоническую систему чисел и их отношений». Известно, что Пифагор, в первую очередь, был великим математиком, поэтому его интерес к числу вполне понятен. Но тогда в самой математической науке должны были объективно присутствовать некие основания, позволившие бы исследуемую именно в ее рамках предметность возвести в ранг вселенского первоначала. На этих предпосылках нам и придется остановиться теперь подробнее, ибо им суждено было сыграть далеко не последнюю роль в дальнейшем, более чем двадцатипятивековом развитии философской науки.

Величайшей заслугой пифагорейцев, вне всякого сомнения, явилось то, что именно в их учении, хотя еще и в религиозно-мистической форме, был впервые осознан совершенно особый, *парадоксальный* характер математического знания, а через него и теоретичес-

кого знания вообще. Ведь в тот момент, когда математические *наблюдения* египтян (вплетенные в образно-мифологический способ их мироощущения и бытия) были строго *доказаны* греческими геометрами, возник совершенно новый тип знания, положения которого покоились уже не на обобщениях пусть огромного, но все же всегда конечного числа фактов. Положения эти носили абсолютно достоверный и абсолютно точный характер, с *необходимостью*, а не случайно относясь ко всем без исключения предметам данного класса. Разницу между строго достоверным теоретическим знанием и знанием вероятностным сегодня прекрасно чувствует каждый, но должна была пройти целая эпоха, прежде чем подобное различие было осознано, осмыслено, прежде чем оно начало восприниматься как само собой разумеющееся и очевидное.

Обожествление числа ранними пифагорейцами и явилось первой формой философского осмысления парадоксального характера теоретической предметности. Великое удивление человеческого разума, впервые узревшего совершенно особый – нетленный, а значит, и абсолютный характер математических истин, аксиом и теорем, своим неподвластным времени бытием позволяющих человеку перешагнуть положенную ему природой грань и в стихии собственной мысли приблизиться к вечности – вот что, если смотреть в корень, породило столь уникальное явление, как религиозный культ числа у пифагорейцев. Здесь еще не наблюдается постановки главного вопроса – каким же образом человек, земная жизнь которого измеряется всего несколькими десятилетиями, может оперировать в своих действиях знаниями, носящими не вероятностный, а всеобщий и необходимый характер. Над этой проблемой столетие спустя задумается другой великий мыслитель – Платон. Пока же главным событием оказалось само выделение теоретического знания *в качестве знания совершенно особого типа*.

На основе религиозно-мистического культа числа в Греции был создан *пифагорейский союз*, построенный на принципах, весьма близких установкам египетских жреческих орденов. Но несмотря на гуманистические цели союза – задачей его являлось, как бы мы сказали сегодня, превращение каждого его члена в гармонически развитую личность, в некое своеобразное «произведение искусства», – долго просуществовать союзу не удалось, еще при жизни Пифагора он практически полностью был разрушен. В качестве главной причины этого традиционные объяснения указывают на антипифагорейское восстание, спровоцированное слухом о якобы готовящемся захвате власти в Греции лидерами ордена и происшедшее в ряде городов. Однако

нас не должна обманывать внешняя сторона этого события. Религиозно-мифическая форма, в которую облачили *число как новый абсолют*, была, бесспорно, совершенно чужда возникшей в доказательной математике принципиально новой *теоретической* предметности, что, собственно говоря, и предопределило естественный и неизбежный крах этой школы. Но столь же бесспорно и другое – пифагорейство, открывшее человечеству новый мир абсолютно точных числовых соотношений, оказало огромное влияние не только на науку и философию, но и на всю культуру античности, и поэтому неудивительно, что в различных своих модификациях оно просуществовало вплоть до наступления христианской эры.

Остановимся более подробно на основных особенностях пифагорейской философии. Немалую роль в этой доктрине занимали, наверное, кажущиеся современному читателю весьма наивными и даже курьезными, учения *о числовых совершенствах*. Так, первым совершенным числом они считали *единицу*, ибо благодаря ей каждый предмет предстает как нечто целое и единое. *Двоица* также занимала важное место в сконструированной ими числовой иерархии, ибо вместе с двоичностью появляются такие фундаментальные числовые характеристики, как *чёт* и *нечёт*. Что касается размышлений пифагорейцев над «магией» числа *три*, то им суждено было сыграть далеко не последнюю роль в формировании христианского учения о триединстве: нечетная единица, соединяясь в двоице сама с собой, порождает нечто себе противоположное – четность, однако в нечетной троице единица как бы возвращается к самой себе, но теперь уже на принципиально ином уровне, вобрав в себя свое отрицание, свою противоположность³. С помощью похожих рассуждений обосновывались совершенства и числа четыре. Что же касается числа десять, то оно как сумма чисел один, два, три и четыре считалось в ряде пифагорейских учений вершиной совершенства.

Дабы найти подтверждение своим выводам, пифагорейцам необходимо было показать, что весь мир действительно подчиняется обоснованным ими в качестве совершенных числам и их соотношениям. Наверное, этот следующий шаг вызовет у современного читателя улыбку: как с помощью подобных, весьма произвольных и отвлеченных измышлений можно проникнуть в фундаментальные тайны мироздания? Но на этом пути, как ни парадоксально, Пифагора с учениками ожидали великие открытия! Так, обратив свой взор в область музыки, философы этой школы впервые смогли сформулировать *математические законы музыкальной гармонии*: как оказалось, звучание двух одинаковых струн становится гармоничным лишь тогда, когда

силы их натяжения относятся друг к другу как 1:2 (октава), 2:3 (квинта), 3:4 (кварта)⁴. Таким образом, в этой школе впервые было показано, что наше восприятие консонанса и диссонанса определяется законами математических соотношений. Но, наверное, самым впечатляющим оказалось их предсказание в области астрономии. Совершеннейшим из всего, что доступно взору человека, с точки зрения древних греков, являлось небо, следовательно, уж где-где, а в основании его структуры в первую очередь можно было ожидать найти число *десять* как фундаментальный принцип организации космоса. Однако действительность резко расходилась с подобными утверждениями – непосредственно наблюдалось лишь девять так называемых «небесных сфер»⁵, и пифагорейцы, в строгом соответствии со своим учением, предсказали *невидимую планету в Солнечной системе*, открытую, как известно, более двадцати веков спустя!

Результаты, как видим, ошеломляющие: отвлеченные, с точки зрения современной науки, не имеющие никакого отношения к реальному миру представления о числовых совершенствах, позволили осуществиться грандиозным открытиям и предсказаниям! Случайность? Совпадение? Но так ли уж далеко от подходов античных мудрецов ушла современная наука? Разве наши представления о сложности и простоте, гармонии и дисгармонии не играют, порой, решающей роли при выборе вектора исследовательского поиска, в предпочтении одной теории другой, и во многих других подобных случаях? Разве не удивительно, например, что начала любой научной системы – математические кривые – относятся, как правило, к разряду классических (совершенных!) – к разряду прямых, экспонент, гипербол, парабол, синусоид, т.е. соответствуют человеческим понятиям об изяществе, гармонии и красоте? Как не вспомнить здесь слова знаменитого естествоиспытателя Пуанкаре о том, что если бы в природе не было красоты, то физикой никто бы и не занимался. Все эти примеры, однако, лишь обостряют главный вопрос: почему активный мыслительный поиск человека, основанный на его *субъективных* представлениях о прекрасном и совершенном, приводил и продолжает приводить к открытию *объективных* законов мироздания?

В философии Пифагора мы тщетно стали бы искать не только ответы, но даже и саму постановку данного вопроса. Размышления над ним станут уделом более поздних эпох. Тем не менее за мыслителями этой школы остается та великая заслуга, что именно в их трудах проблема эта была впервые явлена в наиболее наглядном, поражающим парадоксальностью виде. И сегодня мы можем смело сказать: именно с философии пифагорейства начинается пробуждаться

интерес человека не только к внешнему миру, но и к путям, способам и возможностям его познания. Следующий шаг в становлении данной проблематики был сделан в школе элеатов.

1.3. Парадоксы бытия

В небольшом городе Элеи, также на западе Греции, в конце VI в. до н. э. начало формироваться еще одно направление античной философии, по названию города вошедшее в историю под именем *элеатской школы*. Ее родоначальником считается полулегендарный странствующий поэт-философ *Ксенофан* (ок. 570 – после 478 гг. до н. э.), наиболее известный своей критикой антропоморфизма греческой мифологии. Если у быков и львов существовали бы боги, утверждал философ, то они имели бы обличие этих животных. Более того, по его учению, великие поэты Эллады Гомер и Гесиод не только необоснованно придали богам человеческий облик, но и наделили их всеми постыдными людскими пороками – воровством, обманом, прелюбодеянием. Однако подобный критический пафос в адрес величайшего культурного достижения греков не должен нас смущать, ибо то, с чем мы сталкиваемся в трудах Ксенофана, представляет собой совершенно новую форму, новый способ отношения человека к Абсолютному, а именно, форму его *теоретического познания*. Вполне естественно поэтому, что пытаясь построить именно *теорию* предмета, он беспощадно удаляет из его определений все мифологические постулаты, позволяя себе пользоваться лишь авторитетом строгой мысли.

Бесспорным, не подлежащим сомнению утверждением (аксиомой!), положенным в основу по сути дедуктивных построений Ксенофана, был тезис о божественном *всемогуществе*. Из чего, прежде всего, следовало, что бог может быть только один, ибо в противном случае он не был бы *всемогущ*. Во-вторых, этот бог повсюду одинаков – иначе одна его часть была бы могущественнее другой. Из понятия «одинаковости» бога для элейского философа вытекало, ни много ни мало, что он должен иметь форму самой совершенной фигуры... *шара*. Наконец, этот бог неподвижен и неизменен, ибо в каком направлении могло бы двигаться и изменяться высшее совершенство? Понимаемое таким образом божество становилось, в итоге, тождественным всему мирозданию. Но, наверное, самый главный вывод Ксенофана состоял в том, что такой бог никогда не мог бы возникнуть, ибо будучи слит с миром, он мог бы возникнуть только из ничего, однако, как утверждал тот же философ, *«из ничего ничего не возникает»*.

Именно это последнее положение сделал исходным принципом своей философии самый знаменитый представитель элеатской школы – *Парменид* (расцвет деятельности – рубеж V–VI вв. до н. э.), согласно некоторым историческим сведениям бывший другом и учеником Ксенофана. И хотя его итоговые выводы не сильно отличались от воззрений учителя, в своих теоретических рассуждениях ему удалось освободиться от необходимости введения постулата о всемогущем божестве, что, вне всякого сомнения, придало созданной на такой основе концепции несравненно более строгий и доказательный вид. Наверное, нашему современнику покажется весьма странной, сомнительной и наивной сама попытка построения философского учения на таком, вроде бы и самоочевидном, но при этом предельно абстрактном положении, как суждение «*из ничего ничего не возникает*». Однако, опираясь на него, элеатским философам удалось достичь весьма нетривиальных результатов.

Самый главный вывод, вытекавший из данной предпосылки, – если уж нечто есть, то оно есть *всегда*, ибо, в противном случае, оно должно было бы возникнуть из ничего, что невозможно. Нетрудно понять, речь здесь идет не о видимых предметах, которые могут появляться и исчезать путем взаимопереходов и изменений свойств друг друга, а о *бытии вообще*, безотносительно к его конкретной форме и конкретным воплощениям. Конечно, в окружающем мире мы часто наблюдаем разнообразные, порой поражающие нас своей необычностью и красотой, самые удивительные превращения (вспомним, хотя бы, известные со школы красочные химические реакции – «разноцветные дымы», «фараоновы змеи», «бенгальские огни»), однако, при этом в любой процесс всегда вступает уже существующий, т. е. *обладающий бытием* («бытийствующий» – если говорить точно) предмет, и ни один процесс никогда не заканчивается его полным исчезновением, т. е. лишением его *бытия*. «*Только бытие есть, небытия нет*» – так афористически кратко резюмировал свои размышления античный мудрец.

Таким образом, за внешней подвижностью и многообразностью окружающего нас мира всегда скрывается нечто такое, что сохраняется всегда покоящимся и неизменным, некое бытие, остающееся всегда равным себе, что бы ни происходило с чувственными характеристиками предмета. И никакие изменения не могут коснуться этого вечного покоя и единства. В итоге, *бытие* – центральная категория философии Парменида – по своим определениям действительно оказывается весьма похожим на созданный Ксенофаном образ всемогущего бога: оно также едино, неподвижно, вечно, неизменно

и даже шарообразно. Но самое главное – такое бытие оказывается принципиально сверхчувственным, т. е. недоступным восприятию никакими органами чувств, так что человек может получать знание о нем только с помощью своего разума, не замутненной ничем чувственным мысли. Именно поэтому «Критерием истины называл он разум, в чувствах же, говорил он, точности нет»⁶. Развивая этот принцип, Парменид, сформулировал положение, сыгравшее значительную роль в последующей истории философии – положение *о тождестве мышления и бытия*.

Весьма интересно и, прямо скажем, парадоксально выглядят рассуждения Парменида и о противоположной категории – категории *небытия*. Во-первых, – утверждает философ, – поскольку небытия нет, то абсурдно даже ставить вопрос о самой возможности его познания. Во-вторых, раз небытия не существует, то не существует и пустоты, ибо и эти два понятия рассматриваются Парменидом как тождественные. В дальнейшем мы увидим, какое большое значение имел последний тезис великого элейца и в истории философской, и в истории естественнонаучной мысли.

Что же касается мира реальной жизни человека – мира, где напротив отсутствуют единство и покой, и принципами которого, напротив, являются множественность, изменчивость и подвижность, то в нем, согласно Пармениду, бытие и небытие оказываются как бы перемешанными. Но если знание возможно лишь о бытии, а о небытии знать вообще ничего нельзя, то как можно охарактеризовать наши представления об окружающем видимом и слышимом мире? И здесь Парменид находит категорию, выражающую собой некое промежуточное состояние между знанием и незнанием, а именно, категорию *мнение*. Органы чувств, таким образом, могут быть источниками лишь мнения, подлинное же знание возможно лишь о вечном, неизменном, всегда едином бытии, видение которого доступно лишь «очам разума». Обычные люди («двухголовые», как их насмешливо именуется философ) принимают за истину все, что открывается их взору, однако задача мудрецов, пренебрегая видимостью, воспарять разумом в мир чистой мысли, где они и должны пребывать на протяжении своей жизни в единстве с истиной, а не с мнением народа. По сути, с формулировки элейскими мыслителями такого подхода берет начало прошедшее красной нитью через всю античную философию, а частично перекочевавшее и в спекулятивную мысль христианской эры, противопоставление двух миров – «мира по истине» «миру по мнению». Противопоставление, с которым в ходе нашего курса нам предстоит встретиться еще не раз.

Дошедшая до нас красивая легенда рассказывает, что один из философов элеатской школы, дабы лишенный истины чувственный мир не отвлекал его от созерцания вечного бытия, собственноручно лишил себя зрения. Даже если эта история есть и не более чем вымысел (а это, скорее всего, именно так), в ней заключен весьма глубокий смысл: духовное состояние Эллады V века до н. э. представляло собой совершенно уникальное явление, ибо вера человека в собственный разум как в высшую инстанцию, перед авторитетом которой следует склониться всему, что ранее считалось незыблемым и абсолютным, достигла здесь своего апогея. Ни авторитет мифа, ни даже достоверность чувственной наглядности более не обладали здесь самостоятельной силой.

Зерна, брошенные Пифагором и его учениками, впервые задумавшимися над природой особого типа знания – теоретического, т. е. знания, положения которого обладают статусом всеобщих и необходимых истин, пали, как видим, на благодатную почву. Да, элеатские мыслители, при всей внешней непохожести их концепций на учение самосского мудреца, по сути своей были реальными продолжателями заложенной в его школе традиции. Их размышления представляли собой неизбежный и закономерный шаг в развитии поднятой им проблематики. В сверхчувственном бытии элеатов, лишенном различий и движения, в его вечности и предзаданности любому конечному бытию, идеал теоретической науки уже предстал в своем чистом, освобожденном от привязанности к конкретной дисциплине виде. Истину мира составлял положенный в сфере чистого мышления некий абсолютный покой, нерасчлененное единство, поглотившее, растворившее в себе даже теоретические истины математического знания. И хотя еще сильны были дионисийские традиции древности, еще велико было иррациональное начало в жизни греков, мысль человеческая уже сделала свой великий поворот в сторону рациональности, уверенно встав на путь, по которому ей придется идти, по крайней мере, два с половиной тысячелетия.

Но значение идей Парменида далеко не исчерпывается современной ему эпохой. Достаточно сказать, что элеатский принцип «из ничего ничего не возникает» является, ни много ни мало, одним из фундаментальных принципов любой классической науки. Так, все физические законы сохранения, будь то законы сохранения массы и энергии, или открытые уже в наше время при изучении микромира законы сохранения заряда, четности и т. д. представляют собой не более чем конкретизацию данного принципа применительно к сфере естествознания. И самое удивительное состоит здесь в том, что прин-

цип этот обладает особой самоочевидностью и бесспорностью, так что каждый человек готов согласиться с ним, стоит его только произнести. Как покажет уже в XVIII веке Кант, немало размышлявший о причине такой самоочевидности, элеатские философы лишь сформулировали положение, которым на чисто бессознательном уровне руководствовались люди на протяжении почти всего своего исторического пути. В подтверждение своих слов он вспомнит красивую легенду о древнем мудреце, который на заданный ему коварный вопрос, может ли он взвесить дым, ответил: «Вычти из веса сожженного дерева вес оставшегося пепла, и ты получишь вес дыма. Следовательно, – заключает Кант, – он считал неоспоримым, что даже в огне материя (т. е. некое *бытие*. – К.С.) ...не уничтожается, но только форма претерпевает изменения»⁷.

Надо сказать, что эта бессознательная установка исследовательского разума сыграла огромную роль не только в естествознании, но и в становлении такой науки, как политическая экономия. Достаточно вспомнить, что бесспорной предпосылкой всех изысканий классической политической экономии был принцип *равенства* при товарообмене, согласно которому никакие, совершающиеся за счет обмена, метаморфозы товаров не могут изменить количества некоей таинственной субстанции, названной *стоимостью*, находящейся в руках товаровладельца. Подобно тому, как за пестротой взаимопревращений материальных предметов естествоиспытатели смогли увидеть всегда остающиеся равными себе некие инварианты (количество массы, энергии и проч.), экономисты, стремясь проникнуть в тайны законов товарного мира, за случайностью и произволом, казалось бы, безраздельно господствующими в сфере рыночных отношений, сумели усмотреть эквивалентность, равенство, а, значит, неизменность, постоянство и покой. Бочки с сапожной ваксой, минуя несколько актов товарообмена и превратившиеся в породистых скакунов или же в рулон шелковых тканей – все эти товары, на первый взгляд (именно *взгляд!*), не имеют между собой ничего общего. Но именно *очами разума* должны были первые экономисты узреть за этими трансформациями неизменную субстанцию – *стоимость*, остающуюся всегда постоянной при самых фантастических метаморфозах товаров. В точном соответствии с элеатским принципом «из ничего ничего не возникает», эта стоимость не может возникнуть в самом товарообмене. Пребывая постоянно, она должна лишь изменять свои видимые и, с точки зрения экономистов той эпохи, в общем-то несущественные, параметры.

По крайней мере до начала XIX века поиск этой таинственной субстанции составил во многом основу развития экономической тео-

рии. Но вот что здесь интересно: предпринятая Д.Рикардо попытка построения на основе данного элеатского принципа целостной научной системы привела к фундаментальному кризису политической экономии второй трети прошлого века, завершившемуся в итоге полной сменой исследовательских парадигм, отказом от ориентации на инварианты, остающиеся тождественными себе при любых актах товарообмена. Как же объяснить это явление? Как объяснить тот весьма странный факт, что принцип Парменида «из ничего ничего не возникает», во всех других науках приводивший к открытию фундаментальных законов природы, потерпел в политической экономии полный крах? Совершенно ясно, что ответить на этот, и по сей день, кстати говоря, не нашедший своего окончательного разрешения вопрос, можно лишь объяснив саму природу этого принципа, природу его самоочевидности, а также причины успеха его применения в естественных науках. И, как мы увидим далее, на протяжении двух с половиной тысячелетий философы самых разных школ и направлений не раз будут возвращаться к осмыслению этой, поднятой первыми греческими философами, проблематики.

Парменид был ярчайшим, но далеко не единственным представителем элеатской школы. Не меньшей славой и при жизни, и в последующих веках пользовался его ученик – *Зенон Элейский*, расцвет деятельности которого пришелся примерно на 460 г. до н. э. Стремясь придать большую четкость положениям учителя, он одним из первых ввел в практику метод «обоснования от противного». Принимая тезисы оппонентов Парменида, утверждавших существование *пустоты, множественности и движения*, философ показывал, что принятие любого из этих положений с неизбежностью ведет к противоречиям. Как остроумно заметит впоследствии в одном из своих диалогов Платон: «Зенон в своем произведении утверждает, в сущности, то же самое, что и Парменид. ...Парменид именно показывает... что все одно, а Зенон, напротив, показывает, что множественного не существует».

Особенно знамениты его доказательства противоречивости движения, вошедшие в историю философской мысли под названием *парадоксов* или *апорий* (буквально – затруднений) Зенона. Из четырех сохранившихся до наших дней парадоксов наиболее известными и важными являются два – «Ахиллес и черепаха» и «Летящая стрела». Согласно гомеровскому эпосу, Ахиллес был лучшим бегуном в ахейском войске, и вопрос первой апории формулировался так: сможет ли самый быстроногий из греков догнать самое медленное на Земле существо – черепаху? Ответ, казалось бы, прост и очевиден, но этот *очевидный* (в буквальном смысле этого слова) ответ каждый получает из

окружающего его «мира по мнению». Но как обстоят дела в «мире по истине», который единственно и интересует Зенона? Как удостовериться в том, не содержит ли зрительное восприятие неких материальных предметов скрытого обмана, о возможности которого одним из первых и начал размышлять сам Парменид? В такой ситуации, когда данные самого опыта ставятся под сомнение, единственное, на что остается рассчитывать, – на собственный разум, на чистую мысль, которой и вменяется дать заключение относительно самой возможности наблюдаемых в чувственном мире явлений.

Допустим, – рассуждает философ, – Ахиллеса от черепахи отделяет некое расстояние, которое знаменитый воин сможет пробежать пусть за очень короткое, но при этом вполне определенное, конечное время. Однако к тому моменту, когда Ахиллес окажется на месте первоначального нахождения черепахи, он ее там уже не застанет – ведь она тоже пройдет некоторое, пусть и небольшое, но при этом вполне реальное расстояние и будет находиться уже в другой точке пространства. Прибежав к этому новому месту, Ахиллес, по тем же самым причинам, вновь не застанет там черепахи, и так *до... бесконечности*. Вот и получается у Зенона, что самый быстроногий воин никогда не сможет догнать самое медленное на земле существо, сколь бы малое расстояние их не разделяло. Следовательно, видимое нами движение есть нечто нелогичное, неистинное, а, значит, и невозможное.

Что касается «*Летящей стрелы*», то в этом парадоксе Зенон доказывает еще более необычный тезис: оказывается, если рассуждать строго последовательно, выпущенная из лука стрела вообще не сможет не то что долететь до цели, но даже попросту сдвинуться с места. Действительно, в каждый определенный момент времени стрела занимает определенный отрезок пространства, в точности равный ее длине, следовательно, в этот момент времени она покоится. И сколько бы мы ни брали моментов времени, зафиксировать акт движения нам не удастся: всякий раз стрела будет именно *находиться, пребывать* в определенной области пространства, но никак не перемещаться в нем.

Наверное, в истории философии найдется не так уж много действительно крупных мыслителей, в чьих произведениях так или иначе не обсуждались бы зеноновские парадоксы. Великий античный энциклопедист Аристотель усматривал, например, здесь всего лишь искусную игру ума, основанную на скрытых логических некорректностях. Напротив, известный скептик XVII столетия Бейль считал данные апории выдающимся достижением прежней метафизики, находя в них подтверждение собственной концепции непознаваемости мира,

фундаментального несоответствия законов человеческого мышления законам внешнего бытия. Более того, особый всплеск интереса к поднятой в парадоксах Зенона проблематике наблюдался в XVI–XVII вв. в связи с разработкой анализа бесконечно малых. В XIX в. – вследствие активного развития теории множеств⁸, ну и конечно же, в двадцатом столетии, когда естественнонаучная мысль поставила вопрос об относительности пространства и времени и даже об их дискретности.

Не имея возможности детально обсудить неординарную судьбу зеноновских парадоксов, укажем лишь на главный и фундаментальный вывод, вытекающий из них: в любом движении, происходящем в реальном или же иллюзорном мирах, всегда и с неизбежностью присутствует неустранимое *противоречие*, ибо движение означает, как гениально показал элейский мудрец, что тело как бы *и есть, и не есть* в данный момент в данной точке. Обнаружив этот факт, противоречащий не только философии учителя (ибо того, что *не есть*, нет и быть попросту не может), но и обычному здравому смыслу, Зенон сделал из него вывод в пользу неистинности движения, а значит, и неистинности всего чувственного мира, основанного на нем. Но ведь был и другой выход – усомниться не в объективности движения, а в адекватности самих наших представлений об истине, высказать недоверие не реальности чувственного бытия, а канонам здравого смысла, не позволяющим нам увидеть окружающий мир в его подлинном свете. Эта альтернатива и была реализована современником элеатов – знаменитым философом из Эфеса *Гераклитом*.

1.4. Философия как вызов

Не только учение, но вся жизнь эфесского мудреца *Гераклита* (около 540–480 гг. до н. э.) была, по сути своей, вызовом здравому смыслу, всему тому, что люди от века считали, да и продолжают считать, значимым и ценным. Будучи наследником царского престола, он, согласно ряду свидетельств, еще в юности отрекся от него в пользу младшего брата, чем на всю оставшуюся жизнь заслужил ненависть черни. Оставив полностью светскую деятельность и удалившись от мира, Гераклит вел жизнь одинокого мудреца, посвящая весь свой досуг наукам. Наверное, трудно отыскать в Греции чело- века, известного Гераклиту и не подвергшегося при этом его саркастическим насмешкам. Историки рассказывают, что как-то раз он посоветовал своим землякам перевешать у себя всех взрослых, дабы предоставить руководство городом малолетним – лишь в таком слу-

чае, по его мнению, можно будет рассчитывать на более разумное правление. Но не только простолюдины становились объектами его язвительных шуток. «Многознайство уму не научает», – этот знаменитый гераклитовский афоризм встречается едва ли не в каждом историко-философском учебнике, однако у этого высказывания есть и другая часть, упоминаемая далеко не так часто: «...иначе оно научило бы уму Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем». Да, наверное, только личности подобного склада ума и интеллектуального бесстрашия было под силу реализовать упомянутую альтернативу, вытекающую из философского и логического осмысления парадоксов движущихся тел.

Учение Гераклита, изложенное в его главном, и, к сожалению, дошедшем до нас лишь в отрывках произведении «О природе», снабженное многочисленными метафорами, притчами, аллегориями и загадками, изначально вызвало множество нареканий в неясности и запутанности. Даже великие философские умы прошлого, и те открыто признавались в далеко не полном понимании смысла многих его утверждений. Рассказывают, например, что Сократ, прочитав произведение Гераклита, бросил фразу, ставшую впоследствии крылатой: «то, что я понял – гениально, чего не понял, наверное, тоже»⁹. Именно метафоричность, иносказательность изложения послужили причиной того, что философа еще при жизни наделили прозвищем «Темный».

Философы по-разному объясняли причины необычного стиля Гераклита: одни видели здесь результат небрежности и неразвитости языка автора (Аристотель), другие – желание Гераклита придать особую таинственность своему учению, создать видимость какой-то особой, на самом деле в нем не содержащейся глубины (Цицерон). Однако ближе всех к истине, как представляется, стоит трактовка, согласно которой сложность и неясность («темнота») изложения были не внешней, случайной формой, в которую лишь из прихоти облакал свои мысли эфесский мудрец. «Темнота» его высказываний представляла собой неизбежное следствие парадоксального характера всего гераклитовского учения, полностью опирающегося на *вызов здравому смыслу* и потому не открывающемуся для него. Ведь если основу элеатской философии составляло по сути своей тавтологическое, а потому и самоочевидное (как и все тавтологии) утверждение «бытие есть, небытия нет», то принципом Гераклита являлся изначально противоречивый тезис *«бытие и небытие есть одно и то же»*, чем утверждалось единство, совпадение, тождество предельно взаимоисключающих, прямо противоположных друг другу понятий. Движение, противоречивость которого была столь гениально обосно-

вана элеатами, становится, в итоге, одной из центральных тем в размышлениях этого философа¹⁰. Таким образом, у Гераклита, как и у Зенона, в основе учения лежит признание имманентной противоречивости окружающего человека чувственного мира. Но если для элеата эта противоречивость однозначно указывала на иллюзорность всего, что дано человеку через органы чувств, то эфесский мыслитель увидел именно в противоречивости новую истину мира, т.е. неизвестный ранее, сокрытый от здравого смысла закон природы.

От Зенона и Гераклита берет свое начало *диалектическая* традиция в истории западноевропейской мысли. Термином *диалектика* первоначально обозначалось умение вести спор, что весьма сильно роднило ее с софистикой (см. 2.1.) и вообще с искусством диалога. Однако более позднее понимание этого термина весьма далеко ушло от его первоначального значения, и сегодня под *диалектикой* понимается *направление в истории философской мысли, признающее неизбежность появления противоречий в познавательном процессе*. Различают, соответственно, *объективную* диалектику, объясняющую появление противоречий в познании противоречивостью самого *объективного мира*, и *субъективную*, связывающую появление противоречий с особенностями организации познавательного процесса *человека*. С некоторой долей условности, вполне естественной в ситуациях, когда речь идет о мыслителях, живших за двадцать пять веков до нас, и чьи произведения сохранились, в лучшем случае, в виде отрывков, Гераклита можно отнести к первой – объективной традиции, а Зенона – ко второй.

Диалектическое направление сыграло в истории философии огромную роль: как мы увидим позже, в его развитие внесли свой вклад такие выдающиеся мыслители прошлого, как Платон, Аристотель, Ансельм, Спиноза, Кант, Гегель. Более того, открытым приверженцем этой традиции всегда считал себя Маркс, и о том, насколько корректным и адекватным исследуемому предмету – экономической реальности – оказалась заявленная им в «Капитале» диалектическая методология, идут споры и по сей день.

Новое понимание места противоречия и противоположностей в системе мироздания позволило Гераклиту впервые в греческой философии создать концепцию динамического, развивающегося, непрерывно пульсирующего Космоса. «Этот мир, который не создал никто из богов и людей, но который всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерно возгорающимся и мерно угасающим», – писал он в одном из сохранившихся до наших дней отрывков. Как видим, согласно традициям своего времени, греческий мыслитель попытался

придать своему динамическому принципу чисто природную форму, объявив первоначалом всего и вся действительно самую подвижную из наблюдаемых субстанций – *огонь*. Подобным же образом, как мы помним, поступали и философы из Милета, благодаря чему и по сей день многие исследователи рассматривают Гераклита в качестве представителя именно этой философской традиции.

1.5. Атомы и пустота

Как видим, в непрестом положении оказался *теоретический* разум античности, лишь только он сделал самые первые шаги к столь же *теоретическому* осмыслению собственных возможностей и границ, фундаментальных принципов и оснований своей связи с внешним миром. На одной стороне находились парадоксальные выводы элеатов, настойчиво требующие от человека отказа от пребывания в реальном, чувственно воспринимаемом мире, и посредством ничем материальным нескованной мысли, воспарения в истинный мир сверхчувственного, единого и неподвижного бытия. Строго рациональная аргументация, в особенности после появления парадоксов Зенона, была именно на стороне этих мыслителей. Но мог ли человеческий разум чувствовать себя комфортно в рамках мировоззренческой парадигмы, требующей при своем последовательном проведении от своих сторонников самоослепления? Противоположный же полюс занимала концепция Гераклита, которая также не могла быть приемлема до конца хотя бы уже за свою «темноту» и противоречивость.

Возникшая в V в. до н. э. в учениях Левкиппа и Демокрита¹¹ (460–ок. 360 гг. до н. э.) *атомистическая* философия, утверждавшая, что все предметы состоят из мельчайших, неделимых частиц – *атомов*, и представляла собой не что иное, как одну из оригинальнейших попыток примирения фундаментальных выводов элеатов с чувственным, многообразным и изменчивым миром, в котором суждено провести свою земную жизнь каждому человеку. Наверное, подобное утверждение покажется нашему читателю весьма неожиданным: знакомая еще по школьному курсу физики античная атомистика традиционно воспринималась и воспринимается как гениальное прозрение, гениальная догадка древних мыслителей по поводу одной из самых фундаментальных структурных характеристик материи – характеристики, нашедшей свое строго научное подтверждение лишь в XIX–XX вв. уже нашей эры. Какое же отношение может иметь все это к умозрительным рассуждениям элейских мудрецов о *бытии*, которое всегда есть, и о *небытии*, которого нет, да и быть не может?

Присмотримся внимательнее к ходу мысли самих атомистов, задавшись вопросом: почему атом в представлении этих философов был принципиально неделим, однороден, вечен и неизменен? Почему частица, обладающая всеми характеристиками материальных предметов, в том числе и пространственной определенностью, оказывалась одновременно лишенной важнейшего свойства любой телесности, а именно – делимости? Как правило, учебники физики обходят стороной объяснение данного феномена, и не случайно, ибо предпосылки появления атомистических представлений в античности носили не естественнонаучный, а именно философский характер. Ведь по своей истинной сути сконструированный в размышлениях Левкиппа и Демокрита *атом* был ничем иным, как свернутым в точку вечным, неизменным, всегда себе равным и нерасчлененным *бытием* элеатов. Да, подлинное познание может быть направлено только на нечто устойчивое и абсолютное – в этом родоначальники атомизма были всецело согласны с Зеноном и Парменидом. Однако в концепции элеатов вечность и неизменность оказывались потусторонними всегда подвижному и множественному окружающему миру, и именно эту пропасть стремились «засыпать» своим учением античные атомисты. Движение и множественность остаются, и глаза не обманывают человека, однако разум его должен осознать, что все процессы в мире представляют собой лишь сугубо внешнее соединение и разъединение остающихся всегда неизменными мельчайших частиц мироздания. «Только по мнению, – писал Демокрит, – существует теплое – холодное, сладкое – горькое, по истине же существуют лишь атомы и пустота».

Внимательный читатель не мог не заметить, что в приведенном высказывании Демокрита появилось утверждение о реальности *пустоты*, явно идущее вразрез с основными выводами философии элеатов. И, надо сказать, этому аспекту их учения суждено было сыграть в истории и естествознания, и философии, по крайней мере, не меньшую роль, чем представлениям этих мыслителей о мельчайших корпускулах материи. С одной стороны, утверждая реальность пустоты, атомисты рассуждали вполне последовательно, ибо из тезиса о дискретности бытия неизбежно вытекало наличие небытия как некоей реальности, заполняющей собой промежутки между атомами. Но, с другой, вывод о *бытии небытия* представлял собой вопиющий, противоречащий всем принципам рационально организованного мышления вывод. Неслучайно развернувшаяся еще в античности критика философии Левкиппа и Демокрита, в первую очередь, обращала внимание именно на эту слабость их учения.

Особо пристальное внимание критике этой философии уделил крупнейший мыслитель античности – Аристотель, не раз доказывавший принципиальную невозможность построения непротиворечивой физической науки на основании представлений о мировом пространстве как о пустоте. Однако в отличие от Гераклита, парадоксальность учения которого была открыто провозглашена самим создателем, внутренняя противоречивость атомистической философии оказывалась сокрытой от неискушенных в философии умов через замену строго философского понятия *небытия* вполне приемлемым и привычным для обыденного сознания термином *пустоты*. Неслучайно поэтому, что естествоиспытатели Нового времени – прежде всего, конечно же, Галилей и Ньютон – ориентированные, в отличие от своих древних предшественников, более прагматично, прошли мимо серьезных предостережений античных авторов и положили в основу созданной ими новой физики представление о пространстве как о пустоте. Нам предстоит еще не раз вернуться к этой проблеме, сейчас же заметим только, что с точки зрения целого ряда современных исследователей, именно тот факт, что фундаментальную основу классической физики составляло логически противоречивое (!) определение пространства как пустоты, неминуемо предопределило разразившийся тремя столетиями спустя после ее возникновения фундаментальный кризис естествознания. Так что, как видим, у начатых в античности философских споров вокруг *парадоксов бытия* оказалась весьма долгая и интересная судьба, оказавшая немалое влияние на ход развития естествознания, а через нее и на развитие теоретической науки вообще.

Провозгласив простоту, неделимость и неуничтожимость атомистических единиц, творцы новой философии закономерно пришли к выводу об их вечности и несотворенности. Подобная позиция неизбежно приводила этих мыслителей к *материализму* – учению, отрицающему какую-либо форму сверхъестественного сотворения мира и утверждающему *вечность материального бытия, его историческую первичность по отношению к любым формам духовной деятельности*. Вполне естественно, что, отрицая божественную сотворенность мира, эти философы вставляли в открытую оппозицию к религиозным представлениям своей эпохи, отказывая вообще какой-либо форме мифологии в возможности отражения адекватной картины мироздания.

Представляя себе атомы в качестве неделимых корпускул, взаимодействующих друг с другом по жестким, не знающим исключений законам, первые греческие атомисты пришли к формулировке основ принципиально новой познавательной методологии, совершенно не

характерной для мировоззрения античной эпохи. Пожалуй, самым новаторским являлось то, что из естественнонаучных объяснений мировых процессов были изгнаны такие понятия, как *цель* и *смысл* – понятия, весьма характерные для наукообразных попыток того времени познать существо природы. «Для Демокрита, – указывает знаменитый историк античности Диоген Лаэртский, – все возникает по неизбежности: причина всякого возникновения – вихрь, и этот вихрь он называет неизбежностью»¹². Но там, где беспредельно властвует необходимость, уже не остается места ни для случайности, ни для свободы. Запомним и этот вывод, ибо к нему нам предстоит не раз возвращаться в ходе нашего дальнейшего разговора.

Формированием атомистического учения заканчивается так называемый *натурфилософский* период в истории античной философии. Его главный смысл сводят нередко к попыткам могучих умов древности компенсировать посредством фантастических конструкций нехватку научных знаний о материальном мире. С таким подходом весьма трудно согласиться. Потому-то для нас и сегодня античная философия представляет реальный, а не только исторический интерес, что контекст даже самых первых ее шагов имел мало общего с безосновательными фантазиями о внешнем мире. В основе своей он содержал совершенно реальную и уникальную проблему осмысления такого принципиально нового явления в интеллектуальной культуре человечества, каковым оказалось возникновение *теоретической науки*, способной, как мы говорили, давать человеку невиданное ранее и парадоксальное по своему существу – *всеобщее* и *необходимое* знание. Другое дело, что на первом этапе своего развития философия почти полностью обошла вопрос, каков должен быть сам *субъект* теоретического познания, и все внимание сконцентрировала на решении другой стороны проблемы: каким должен быть *мир*, каким должен быть *Космос*, чтобы человеческая мысль оказалась способна выразить его единую суть, лежащую по ту сторону его видимого многообразия. Именно эта особенность первых шагов философии породила в конечном счете наукообразную *видимость* учений ионийцев, пифагорейцев, элеатов, атомистов и Гераклита. Однако, практически полностью выработав продуктивный потенциал категорий «бытия-небытия», философская мысль античности неизбежно должна была прийти к постановке вопроса о *субъекте* познавательного процесса, решение которого во многом и составило основу ее последующего развития. Своеобразным же переходным звеном, соединяющим собой эти два, на первый взгляд, действительно принципиально различных вектора философского поиска, явилось учение греческого мудреца Анаксагора.

Примечания:

- ¹ Вспомним хотя бы, что нерушимой клятвой богов была клятва водами священной реки Стикс.
- ² *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986. С. 93.
- ³ Более подробно о христианском триединстве будет рассказано во 2 части.
- ⁴ Похожий опыт, если верить ряду источников, Пифагор проделал и с кузнечными молотами различного веса.
- ⁵ В число этих девяти небесных сфер входили: пять видимых планет, Солнце, Земля, Луна, а также «сфера неподвижных звезд» – Млечный путь.
- ⁶ *Диоген Лаэртский*. Указ. соч. С. 339.
- ⁷ *Кант И.* Критика чистого разума. – СПб, 1993. С.150.
- ⁸ Одна из основных проблем теории множеств – нахождение соответствия между множествами, содержащими в себе бесконечное число элементов. Частным случаем этой проблемы и является вопрос о соотношении бесконечного числа точек на отрезке, пройденном Ахилесом, и бесконечного числа точек на отрезке, за то же время пройденном черепахой.
- ⁹ *Диоген Лаэртский*. Указ. соч. С. 100.
- ¹⁰ Один из самых известных его афоризмов: «Все течет, все изменяется, и дважды нельзя войти в одну и ту же реку, ибо в ней будут течь уже новые воды».
- ¹¹ Что касается Левкиппа, то о его жизни нам практически ничего не известно. Сохранились лишь отрывочные сведения, согласно которым он был связан с Милетом, Элеей и родиной Демокрита Абдерами. Что касается последнего то, напротив, дошедшие до нас его биографические данные весьма подробны и разнообразны. Рассказывают, в частности, что за созданное им учение он пользовался огромной славой и еще при жизни на родине в Абдерах была в честь него воздвигнута его золотая статуя.
- ¹² *Диоген Лаэртский*. Указ. соч. С. 346.





Очерк 2. Мир человека

2.1. Великие спорщики

С именем *Анаксагора* (ок. 500–428 гг. до н. э.) связан не только фундаментальный поворот в истории античной философской мысли, но и окончательное перемещение этой области знания, первоначально возникшей на периферии греческого мира, в сердце культурной жизни Эллады – в Афины. Пятый век до нашей эры был периодом наибольшего расцвета этого небольшого города-государства – периодом, по праву названным историками «золотым веком Афин». Не в последнюю очередь обязанный своим расцветом правлению великого Перикла, этот полис менее чем за столетие сделался местом паломничества величайших скульпторов, поэтов, драматургов и, конечно же, философов Древней Греции. По загадочной иронии судьбы именно Анаксагору, родившемуся там, где возникла греческая философия – в Ионии (по некоторым сведениям, Анаксагор даже являлся учеником Анаксимена) – выпала судьба перенести ее на новую почву, где «любовь к мудрости» смогла пережить свое второе рождение. Что же составило особый вклад этого мыслителя?

На первый взгляд, учение его было выдержано в традициях того времени и весьма сильно тяготело к атомизму¹. Однако не в сфере учения о *структуре материи* лежало подлинное новаторство Анаксагора! Не решение вопроса о том, *из чего* состоит мир, а принципиально новое для всего греческого мировоззрения представление об *источнике движения Космоса и причине его целесообразной организации* обессмертило в веках его имя. Этим упорядочивающим началом, согласно Анаксагору, не является ни одна из материальных субстанций – таким началом мироздания может быть лишь некий вселенский Ум. «Все, что имеется, было совокупно, – писал философ, – затем пришел Ум и установил в нем распорядок»². Столетием позже оценивая значение данного шага, Аристотель напишет: «Тот же, который сказал, что разум есть причина вселенной и всякого порядка, ... является как бы трезвым, по сравнению с прежними философами, говорившими на авось»³.

Итак, о Разуме как таковом, о Разуме с большой буквы впервые в истории философии зашел специальный и серьезный разговор. Оказалось, что разум есть не просто пассивное начало, лишь тем или иным способом вбирающее в себя содержание внешнего мира. Разум – это первопричина организации мира, превратившая его из неупорядоченного хаоса в царство порядка, гармонии и красоты. Следовательно, познать этот мир нельзя, не познав его – этого разума – законов. Вполне естественно, поэтому, что сделанный Анаксагором шаг явился одной из важнейших интеллектуальных предпосылок переориентации античной философии с размышлений о принципах устройства внешнего мира на изучение мира человеческого *Я*. Первой школой, ознаменовавшей собой всецело новый вектор философских исследований, явилась школа *софистов*.

Формирование этого нового направления в истории античной философской мысли было обусловлено, естественно, не только внутренней логикой развития метафизических систем. Одной из важнейших причин поворота философского интереса к человеку стало развитие демократических начал в жизни афинского полиса и связанное с этим процессом изменение роли логически обоснованного мышления в реальном бытии древних греков. Общественный успех человека зависел теперь уже не только и даже не столько от воинской доблести или же качеств государственного мужа, сколько от способности при публичном выступлении адекватно донести до слушателей свои мысли и убедить их в собственной правоте.

Неудивительно поэтому, что в VI–V вв. до н. э. в греческих полисах появляются первые *риторы* – учителя красноречия, бравшие за свои уроки немалые деньги. Вот как описывает значимость своего искусства один из известнейших риториков той эпохи – легендарный Горгий. «Риторика, ... по истине, величайшее благо и причина свободы самих людей, так и власти их над другими в каждом городе. ... Речами можно убеждать и судей в судебном месте, и советников в совете, и членов в заседании, и всех во всяком собрании, какое бы то ни было гражданское собрание. Владея такую силу, ты будешь иметь раба во враче, раба и в гимнастике; а тот ростовщик будет приносить доходы не себе, а другому – а именно тебе, могущему говорить и убеждать народ»⁴. Воспринимаемые подобным образом учителя красноречия пользовались огромным уважением среди греков и за наиболее искусными из них довольно быстро закрепилось прозвище *софистов* (от греч. «софия» – мудрость).

Однако далеко не всегда исследования софистов ограничивались исключительно задачами построения публичной речи или техникой

грамотной аргументации. Сделав своим предметом искусство убеждать, они, будучи людьми глубокими и проницательными, естественно, не могли обойти стороной фундаментальный вопрос о способах возникновения нашего знания и об условиях, при каких мы можем считать его истинным. В итоге, впервые не только в греческой, но и вообще в мировой истории предметом осмысления философов стал не мир, взятый сам по себе, а само *отношение* человека к этому миру. Таким образом, именно с софистов берет начало так называемая *рефлексивная традиция* в истории философской мысли.

Рефлексией вообще называется деятельность, направленная на осмысление субъектом своих собственных познавательных (а иногда и не только познавательных) форм и предпосылок.

Рефлексивная деятельность представляет собой одну из интереснейших и оригинальных форм познавательной активности человека. Судите сами: в отличие от любой другой формы познавательной деятельности, рефлексия предполагает единство, тождество, совпадение в одном акте познающего и познаваемого, субъекта и объекта. И в дальнейшем мы увидим, что практически каждый серьезный шаг в философском развитии, в конечном счете, будет связан с какой-то новой степенью осмысления специфики рефлексивной деятельности, с новыми попытками выработки адекватной именно для нее исследовательской методологии.

Размышляя над поднятой проблемой, софисты сделали выдающееся открытие, навеки вписавшее их имена в золотой фонд философской мысли – открытие, суть которого можно было бы сформулировать всего одной фразой: *познающий субъект представляет собой, по крайней мере (!) не менее значимый фактор процесса познания, чем сам исследуемый предмет.* Другими словами, не только от объективных свойств внешнего мира, но и от *состояния* и возможностей познающего этот мир человека зависят выводы, итоги познавательного процесса. И софисты нашли огромное количество хорошо известных примеров, с их точки зрения, бесспорно подтверждающих подобное заключение. Разве, скажем, не бывает так, чтобы один и тот же ветер воспринимался одним человеком как холодный, а другим – как теплый? И разве так уж редки случаи, когда больному желтухой мед кажется горьким, а больному дальтонией красный цвет видится синим? И даже если мы возразим, что органы чувств людей, о которых здесь идет речь, не здоровы, то где гарантия того, что именно органы здорового человека способны создавать неискаженное представление о мире? Изо всех этих примеров и рассуждений в конечном итоге и

вытекал фундаментальный вывод софистов: бессмысленно спрашивать, каковы предметы мира сами по себе, осмысленным является лишь вопрос о том, какими они видятся познающему этот мир человеку. Один из самых известных представителей этого направления – Протагор – сформулировал данную позицию в виде лаконичного афоризма «*Человек есть мера всех вещей*».

Такая позиция софистов положила начало целому философскому направлению, названному впоследствии *релятивизмом* (от *relativ* – лат. – *относительность*).

Релятивизм – направление в истории философской мысли, в рамках которого утверждается всецело относительный характер человеческого познания, отрицается возможность достижения объективного, от случайных состояний субъекта и объекта независящего знания.

Утверждение об относительности любого знания неизбежно стирало границу между *истиной* и *заблуждением*, между правдой и ложью. Неслучайно, поэтому, что развивая свое учение и претворяя его принципы в жизнь, софисты смогли разработать особые принципы рассуждений и приемов спора, основанные на скрытых логических ошибках, благодаря чему владеющий этими методами человек получал возможность доказать практически что угодно.

Так, в одном из платоновских диалогов остался запечатленным следующий фрагмент рассуждений представителей этой школы: «Есть ли у тебя отец? Есть. А пес у тебя есть? Есть. У него есть щенки? Есть. Следовательно, этот пес *отец*? Да. Но это ведь *твой* пес? Да. Следовательно, этот пес *твой отец*»⁵.

Именно подобные приемы рассуждений, безобидные и даже смешные в ситуациях дружеского спора, но могущие стоить человеку жизни, будь они использованы, скажем, в суде, снискали софистам дурную славу в веках, а описания этих приемов, под названием *софизмов*, и по сей день можно встретить в руководствах по технологии спора или учебниках логики.

Однако было бы величайшим заблуждением увидеть в софистике лишь ее негативные аспекты. Не говоря уже о том, что как раз эта школа положила начало рефлексивной философии в строгом смысле слова, софистика, причем именно своим *релятивизмом*, в конечном итоге распространенным не только на область представлений человека о внешнем мире, но и на принципы *общественной жизни*, оказала огромное влияние на развитие всего античного мира. Вспомним: в период, непосредственно предшествовавший появлению софистов, этическая жизнь древней Греции во многом еще пребывала в рамках

ритуального, традиционного сознания, т. е. сознания, основной чертой которого является абсолютность принципов общественного поведения человека, отсутствие какой-либо возможности для их критического осмысления. *Нравственные нормы*, господствующие в таком обществе, покоятся не на доводах разума, а на силе традиции, священности происхождения, на суеверных представлениях о покровительстве им небожителей. Именно поэтому даже старейшины, вожди, верховные жрицы и любые другие предводители народа не смеют вносить каких-либо изменений в абсолютные, неподвластные времени принципы ритуальной жизни. Но как раз рассматриваемый нами период – рубеж VI–V веков до н. э. – внес существенные изменения в эту извечную стабильность: почти по всей Греции древние царские роды утратили свою прежнюю власть, устоявшиеся формы государственных устройств пришли в движение, а с принципов и норм общественной жизни медленно начал сходить осеменявший их прежде божественный ореол.

Заметим, что философы по-разному отнеслись к этому процессу: одни, подобно легендарным «семи мудрецам», стремились путем создания разумных законов ввести эти изменения в максимально прогрессивное и рациональное русло; другие же, как, например, уже знакомый нам Гераклит, не видели здесь ничего, кроме начала фатально неизбежной гибели цивилизации и даже всего Космоса, отводя себе место гордых наблюдателей, презрительно взирающих на суету мчащегося к своей неотвратимой гибели мира. Совершенно иной была позиция софистов: сформировавшись как раз на гребне этих настроений, они не просто не занимали в их отношении скрытой или явной оппозиции, но, напротив, представляли собой совершенно необходимое звено в их развертывании, в духовном раскрепощении и обновлении древней Эллады. Именно *релятивизм* софистов, их не знающее границ сомнение во всем и вся, сыграли роль своеобразного духовного фермента, активизировавшего разложение патриархальных устоев древнегреческой жизни. Не космическую катастрофу и не случайность, вызванную, как казалось тогда многим, сиюминутным помутнением рассудка сограждан, увидели они в отходе греков от освященных веками традиционных форм общежития, но проявление внутренних, имманентных закономерностей *человеческого разума*, по сути своей чуждого подчинению какому-либо иному авторитету, кроме авторитета собственной мысли.

Софисты поставили под сомнение основы современной им религии и мифологии, что также явилось важнейшим фактором, способствовавшим распространению релятивизма на область общественной

жизни эллинов. Так, главный труд уже упоминавшегося нами Протагора начинался со слов: «О богах я ничего не могу знать – ни того, что они есть, ни того, что их нет; ибо слишком многое мешает познанию этого – мешает как темнота предмета, так и непродолжительность человеческой жизни»⁶.

Отказав в достоверности религиозным догмам, можно было сделать и следующий шаг – бросить критический взор на освещаемые ими общественные нормы. И, надо сказать, что успех софистов в этом вопросе оказался немалым – слишком отстали нормативы греческих полисов от далеко ушедшего вперед духовного уровня этого народа, слишком много запретов и правил оказались не имеющими под собой иного основания, кроме обычая⁷.

И все же критическое обращение софистов к основам греческой этики, будучи всего лишь первой попыткой рефлексивного осмысления человеком принципов своего поведения, с неизбежностью было и односторонним, и излишне критичным. Как и в случае с познанием природы, главным итогом сделанного ими шага оказался полный *этический релятивизм*, т. е. принципиальное отрицание даже самой возможности существования объективных и истинных общественных нормативов. Мнение каждого человека о добре и зле, вне зависимости от его образования и нравственных качеств, признавалось софистами истинным и равноправным наряду с любыми другими этическими утверждениями, а укоренившиеся в сознании сограждан нормы и принципы общественной жизни, вне какой-либо связи со степенью их разумности, объявлялись выдумками древних правителей и законодателей городов. Но, отвергая старые принципы, софисты, в итоге, не предлагали ничего взамен. Освободившись от гнета отживших свой век предрассудков, человек, принявший их точку зрения, оказывался лишенным всякого жизненного ориентира, его высшие идеалы и вера оказывались разрушенными, и он оставался, говоря словами одного современного философа, «*один на один с окружающими его голыми стенами*». Вполне естественно поэтому, что лишь только софистика в полной мере развернула свой интеллектуальный потенциал и достигла определенной зрелости, в духовной атмосфере эллинского мира возникла настоятельная потребность в следующем шаге – в постановке вопроса о новых, *разумных* и *объективных* критериях добра и зла и каких-то, теперь уже обязательно связанных с *субъектом*, критериях истинности познавательного процесса. Эта великая задача легла на плечи легендарного мудреца *Сократа* – одной из наиболее ярких и одновременно трагичных личностей в истории не только античной, но и всей мировой философии.

Сократ (470–399), в отличие от софистов и Анаксагора, чьи корни уходили в периферийные области Древней Греции, был потомственным гражданином Афин, как раз в годы его жизни достигших пика своего культурного расцвета. Что касается его семьи, то отец философа был каменотесом, мать – повивальной бабкой, и позже Сократ нередко шутил, что свое искусство, помогающее родиться мысли человека, он унаследовал именно от нее.

Сократ никогда не был мыслителем-затворником, проводящим свои годы склоненным над горами книг. Напротив, его жизнь, во многом прошедшая на афинских площадях и базарах, больше походила на жизнь странствующего мудреца и наставника, не через письмо, а через живое общение с любым, готовым к беседе человеком, ищущим разгадки высших тайн бытия и своего предназначения. Неудивительно поэтому, что после Сократа не осталось никаких письменных произведений, и если бы не записи его учеников – в первую очередь, Платона и Ксенофонта, а также ряда других современников – нам, скорее всего, почти ничего не было бы известно о его философском учении⁸.

На первый взгляд, позиция Сократа была весьма схожа с точкой зрения софистов – как и последние, он весьма прохладно относился к натурфилософским увлечениям своих предшественников (что, правда, не помешало ему быть страстным поклонником Гераклита), считая, что единственно достойными философского внимания проблемами являются проблемы человека. Как и они, философ нередко в своих беседах подвергал сомнению казавшиеся незыблемыми представления людей, требуя, чтобы человек ничего не принимал на веру, чтобы среди его жизненных принципов не было бы ни одного, оставленного без внимания критической мысли.

И все же их философские позиции были не просто различны, но, во многом, взаимоисключающи и противоположны. Да, Сократ всегда с воодушевлением приветствовал тотальный критицизм софистов, их нежелание следовать каким-либо иным авторитетам, кроме авторитета собственного разума, но его принципиально не устраивал исключительно *негативный результат* их исследований, отрицание мыслителями этой школы всего абсолютного, незыблемого, вечного. По его же глубокому убеждению, критика и сомнение представляют собой лишь начало пути, а освобождение от предрассудков – первый шаг, сделав который, человек только еще приступает к самому главному – к самостоятельной выработке своих собственных позитивных и устойчивых представлений об истинном и ложном, о добром и злом, о прекрасном и безобразном. Таким образом, для Сократа исти-

на и ложь – не пустые слова, придуманные, как утверждали софисты, еще не понявшим, не осмыслившим своих познавательных действий человеком, а тот идеал, к открытию которого должен стремиться в ходе своих размышлений каждый.

Высокое и чистое утверждение! Только вот как с ним быть после тотального критицизма софистов, после открытия ими *самостоятельной и существенной роли субъекта* в любом познавательном процессе, и, следовательно, зависимости результатов последнего от самых разнообразных субъективных составляющих? Где гарантия того, что новое мировоззрение, созданное человеком после его отказа от предрассудков прежних эпох, будет менее произвольным и менее субъективным? Откуда может проистекать уверенность в том, что одна иллюзия не будет заменена другой?

Нетрудно понять, что на непосредственном уровне, т. е. на уровне, не требующем введения каких-либо новых *мировоззренческих постулатов*, данная проблема неразрешима принципиально. Ведь если мир человеческой мысли действительно есть лишь мир безосновательных и всегда субъективных *мнений*, то где можно найти основание того, чтобы одно из них предпочесть другому? И великая заслуга Сократа состоит в том, что он, в полной мере осознав всю глубину и парадоксальность поставленного вопроса, нашел оригинальный и на том этапе развития культуры *единственно* возможный способ его разрешения. Выход этот был и гениален, и прост: в любой человеческой душе, – утверждал афинский мудрец, – изначально заключены вечные, неизменные, божественные истины, выражающие собой как законы материального мира, так и этические принципы и нормы человеческого бытия. Более того, раз эти истины заключены в каждой человеческой душе, то и отыскать их в себе способен каждый, лишь бы только он сумел отворотить свой взгляд от суеты чувственного, внешнего мира и обратить интеллектуальный взор во внутреннее духовное пространство собственного «Я». Таким образом, не исследование внешнего бытия, которому отдавали безоговорочное предпочтение философы натурфилософской эпохи, а *самопознание*, является ключом к открытию высших тайн и Космоса, и человека. Отсюда вытекал и знаменитый принцип всей сократической философии «*Познай самого себя*»⁹.

Откуда же в душе появляются эти изначальные, существующие до всякого опыта, до всякого контакта с внешним миром знания? Что является их источником и основой? Отвечая на этот вопрос, Сократ рисует нам красивый миф, в различных вариациях воспроизведенный в целом ряде платоновских диалогов¹⁰. Согласно этому мифу, душа

человеческая до вселения своего в брненное тело уже прожила несколько жизней, в промежутках между которыми она пребывала на небесах. Данный тезис – не просто дань религиозным воззрениям современников, ибо, выдвинув именно *это* положение, Сократ получает уникальную возможность объяснить наличие у человека *врожденных знаний*. В соответствии с этой концепцией, оказавшаяся на небе душа попадает в совершенно удивительный мир – мир *чистых сущностей* или, как их называет греческий мудрец, *эйдосов*. Здесь и созерцает она, только, конечно, не органами чувств, но *очами разума*, высшие истины мира – истины, которые впоследствии она будет *припоминать* в своей земной жизни. Чудный, фантастический мир! Здесь, например, можно узреть добродетель *как таковую*, т. е. не конкретные, возможные и на Земле случаи проявления добра, а саму его *идею*, т. е. тот образ или даже образец, по которому впоследствии человек будет судить о добродетельном или же, напротив, злом характере любого поступка. Здесь же находится идея науки, а также самая высшая из всех идей – идея блага.

Да и как может быть иначе? Ведь если ничего этого нет, если эйдетического мира не существует, если душа человеческая действительно пуста от рождения, то ведь тогда все великое и святое – все, что только и возвышает человека над животным – есть действительно не более чем просто чей-то вымысел! Но сколь ни возвышенной была подобная позиция Сократа, для её подтверждения требовались более веские, чем ценностно-эмоциональные, аргументы – в противном случае, его учение вряд ли могло всерьез противостоять логически отточенным положениям софистов. И, возможно, мы сегодня не вспоминали бы о греческом мудреце – мало ли чудачков в конце концов проповедуют прекрасные небылицы – не сумей он отыскать в пользу своих взглядов совершенно строгие, действительно лишенные какого-либо эмоционального налета аргументы. И аргументы эти удалось найти в той самой удивительной области, парадоксы которой впервые открылись взгляду легендарного Пифагора – в области первой теоретической науки – математики.

Тот самый аспект, что вызвал в свое время священный трепет перед тайной числа первых пифагорейцев – особая устойчивость, вечность и неизменность математических соотношений, формул и теорем – становится в устах Сократа одним из самых решительных аргументов в пользу его позиции. Окружающий человека и непосредственно данный ему через органы чувств мир, – утверждает он, – изменчив и преходящ (тут афинянин в полной мере опирается на Гераклита), и никакое простое *наблюдение* не способно открыть в нем

каких-либо вечных и неизменных соотношений, да и жизнь человеческая, увы, не безгранична, и, следовательно, любое, приобретенное на её протяжении знание никогда не может претендовать на статус непреходящей характеристики бытия. И все же, именно такое знание нам демонстрирует математика, в особенности геометрия, и здесь с Сократом трудно не согласиться. Это знание не просто не нашло своего опровержения в течение тысячелетий, но по его поводу у нас даже есть некая особая внутренняя, интуитивная уверенность о принципиальной невозможности такого опровержения. Вспомним, наше собственное первое знакомство, скажем, со школьной геометрией. Разве не поразила нас особая самоочевидность ее аксиом – очевидность, делающая непонятной даже саму целесообразность придания наукообразных форм столь тривиальным и само собой разумеющимся положениям, чья истинность ни в коем случае не может быть подвергнута сомнению? Откуда же происходила эта уверенность – уверенность, отсутствующая в отношении практически всех остальных наших знаний? Откуда у человека, земная жизнь которого весьма коротка, вдруг может возникнуть знание, носящее вечный, абсолютный характер?

А вот если предположить существование врожденного знания, то особое положение математических аксиом и теорем получит вполне исчерпывающее объяснение. Душа, по учению Сократа, пребывая в эйдетическом мире, созерцала там не только этические и эстетические идеи (добро, благо, любовь, красоту и т. д.), но и идеи, выражающие собой незыблемые закономерности и характеристики окружающего человека материального мира. Вселившись в земное тело, душа забывает виденное, но не полностью, а примерно так, как забываем мы слышанное мельком имя, виденное в толпе лицо, прочитанный и не особо впечатливший нас текст: – стоит нам столкнуться с чем-то *подобным*, как забытое всплывает в нашей памяти в результате некоего произвольного психического акта¹¹. Точно так же, – утверждает мыслитель, – стоит человеку увидеть, скажем, треугольный предмет, как в сознании всплывет виденная в эйдетическом мире душой, а потом «забытая» *идея треугольности*, и человек «*узнает*» (!) в видимом предмете треугольник.

С этим конкретным, единичным треугольником человек может поступить совершенно по-разному, и естественно, что способ применения будет весьма сильно зависеть от материала предмета. Ведь, очевидно, что треугольной формы камень может быть использован совершенно иначе, нежели треугольной формы участок земли. Но только тогда, когда за дело возьмется математик и захочет изучить *законы* треугольника, материал воплощения данной фигуры потеряет

какое бы то ни было значение – будет ли геометр в ходе своих рассуждений рисовать фигуры на бумаге, на грифельной доске или же на песке – совершенно неважно, ибо исследовать и преобразовывать он будет все равно не эти единичные предметы, а заложенную в собственной душе и лишь воплощенную в материальной предметности саму идею *треугольника*. Именно поэтому и только поэтому геометр может быть абсолютно уверен, что полученные им выводы окажутся справедливыми не только в отношении к данному конкретному треугольнику, но и в отношении всех возможных треугольников вообще, которые когда-либо были, есть, и, главное, будут возникать в любой точке мироздания! Именно поэтому полученный вывод можно считать *бессмертным*, а математик с полным правом может гордо именоваться служителем вечности!

Итак, и истина, и добро существуют, только знание о них невозможно получить из наблюдения внешнего мира (последнее, в полном соответствии с учением элеатов, способно породить только *мнение*). Лишь разум, осуществляющий беспредпосылочное рассуждение, способен открыть их в человеческой душе. А раз так, то, по мнению Сократа, принципиально должно поменяться и назначение учителя. Его задача отныне не в том, чтобы сообщить, передать знание ученику, а в том, чтобы помочь ему заглянуть в себя и там, в мире собственной души, отыскать высшие истины мира¹². Так в реальной жизни поступал и сам Сократ. Он, если верить Платону, почти никогда не сообщал собеседнику готового результата, но, последовательно задавая вопросы и порождая в нем сомнение в очевидном, побуждал его к собственному поиску¹³.

Объявив каждого способным прийти к построению истинной этической системы, Сократ положил, тем самым, начало *моральной философии* в строгом смысле этого слова.

*В отличие от нравственности, нормы которой носят надындивидуальный, внешний для субъекта характер, мораль всегда предполагает самостоятельное размышление человека в ходе выработки им принципов своего общественного поведения*¹⁴.

Поэтому, находясь на уровне нравственного сознания, человек выступает лишь в качестве *ретранслятора* созданных помимо его разума и воли принципов и норм, в то время как достигнув морального сознания, он обретает статус истинного *творца* основ своего общественного поведения. Очевидно, что для возникновения морали необходим весьма высокий уровень развития самосознания отдельно-го человека – уровень как раз и подготовленный всем ходом развития

древнегреческой цивилизации. И если наиболее наглядной формой античного антропоцентризма является человекоподобие греческих богов, то, вне всякого сомнения, своей *теоретической вершины* этот культ человека достиг в моральной философии Сократа.

Однако возникновение морального сознания, одним из ярчайших провозвестников которого и был Сократ, влекло за собой весьма противоречивые последствия. Если рассматривать этот процесс с точки зрения интересов отдельного человека, то, бесспорно, развитие морали всегда является актом его духовного возвышения, обретения чувства личной ответственности за собственные деяния, осознания себя в качестве уникального и бесконечного творческого начала. Но у этого явления есть и обратная сторона: вызревающий вместе с моралью дух свободы и критицизма неизбежно начинает формировать у людей ироничное и скептическое отношение к законам и заповедям прошлого, что для общества, основы жизнедеятельности которого носят еще *традиционный* характер, попросту не может не стать губительным.

Не случайно, поэтому, что деятельность Сократа далеко неоднозначно воспринималась в афинском обществе, и если одни граждане испытывали к нему почти религиозное чувство, видя в нем высший образец мудрости и добродетели, подражая которому следовало строить всю свою жизнь, то немало находилось и тех, кто усматривал в его учении огромную опасность для государства, и без того уже находящегося в глубоком кризисе и упадке. В конце концов, врагам философа удалось добиться публичного суда над ним, где к ставшему уже традиционным после Анаксагора и Протагора обвинению в непочитании богов было добавлено еще одно – обвинение в развращении юношества. Гордая и даже дерзкая речь старого мудреца привела в негодование судей, и приговор, в итоге, был чудовищно жесток – смертная казнь, которая, согласно традициям того времени, должна была свершиться через принятие яда цакутты.

Ставшая легендой трагическая гибель Сократа, наверное, в не меньшей степени способствовала увековечиванию его имени, чем вся его жизнь. Долгие месяцы провел он в тюрьме в ожидании исполнения приговора – провел он их с гордым достоинством, в размышлениях и беседах с допускавшимися к нему учениками. Наконец, буквально накануне казни, друзья сообщили ему о возможности побега. Но философ, узнав о спасительной возможности, погрузился в длительное раздумье. – Чего бояться мне после смерти? Разве не стремился я всю жизнь лишь к тому, чтобы в меру сил освободить душу от тела, дабы она могла созерцать истинный, вечный мир – мир чистых, идеальных сущностей, лишь жалкое подобие которых мы можем

увидеть среди земных предметов? На Земле никому не дано полностью заглушить гласа собственной плоти, и, следовательно, смерть для моей души будет не наказанием, а, напротив, долгожданным избавлением от телесных оков. А разве плохое общество ожидает меня на небесах – Гомер, Гесиод, Фалес, мудрецы прежних веков, в общении с благородными душами которых мне будет суждено провести вечность? Если же я поддамся соблазну и сбегу, то преступлю Закон, тот самый Закон, через неукоснительное соблюдение которого гражданами только и существует любое государство. Значит, тем самым, я подниму руку на свой родной город, на давшие мне жизнь и воспитавшие меня Афины. – Придя к такому выводу, Сократ, как сообщает Платон, отказался от побега и с потрясшим всех хладнокровием принял яд.

Вне всякого сомнения, Сократ был одной из самых ярких фигур не только в истории античной, но и всей мировой философии. Мыслители последующих веков неоднократно воспевали его интеллектуальное и гражданское мужество, видя в нем одного из первых провозвестников высших, абсолютных прав человеческого разума. Однако столь восторженному отношению, как это ни странно, пришел конец, и примерно со второй половины XIX в. уже нашей эры берет начало процесс резкого переосмысления роли Сократа и провозглашенного им мировоззрения. Возникновение этих веяний, в первую очередь связанных с именем Ф.Ницше, явилось одним из симптомов зарождения принципиально новой парадигмы – парадигмы неклассической философии, об основных принципах которой мы расскажем в заключительном разделе книги.

После гибели Сократа на основе его учения возник целый ряд философских школ. В греческом городе Мегаре, где весьма сильны были традиции пифагорейства, сформировалась так наз. *мегарская* школа, интересовавшаяся, в основном, проблемами теории познания и логическими парадоксами. Теоретические вопросы сократовской этики развивались представителями *киренайской* школы, в то время как практическая сторона его философии, т.е. учение об особом образе жизни, нашла свое наиболее полное воплощение в самой, пожалуй, экстравагантной философской школе античности – в школе *киников* (циников).

Однако подлинным и непревзойденным преемником Сократа на философском Олимпе суждено было стать самому знаменитому его ученику – Платону (429–349 до н.э.), одному из крупнейших мыслителей во всей мировой истории философии.

2.2. В мире идей

Как и Сократ, *Платон* был уроженцем Афин. Что касается происхождения, то из великих философов по знатности соперничать с ним мог разве что только Гераклит: по линии отца Платон вел свой род от последнего афинского царя Кодра, являвшегося, согласно легенде, сыном самого бога Посейдона, а по линии матери – от одного из «семи мудрецов» – афинского законодателя Солона. В молодости он, как и большинство юношей, пробовал свои силы в поэзии, однако, на двадцатом году жизни отец привел его к Сократу, и встреча эта оказалась судьбоносной. Легенда рассказывает, что накануне ночью Сократу привиделся сон, будто на коленях у него сидит маленький лебедь («гадкий утенок», как сказали бы мы сегодня, вспомнив Андерсена), у которого быстро выросли крылья и он, превратившись в прекрасную птицу, взмыл к небу, отправившись в самостоятельный полет. Этот сон оказался вещим: прежде всего благодаря Платону, имя Сократа прочно вошло в мировую культуру, на протяжении двадцати пяти веков вдохновляя людей на высшие этические размышления и поступки.

Свою любовь к учителю Платон пронес через всю жизнь, практически ничего не написав от себя, но почти всегда излагая свои мысли от имени беседующего со слушателями Сократа. Вероятнее всего, что основу наиболее ранних диалогов действительно составляли реально имевшие место сократовские беседы, однако постепенно диалоговая форма стала просто стилем Платона, и даже когда на склоне лет ученик весьма сильно разошелся во взглядах с учителем, он неизменно вкладывал свои мысли в его уста.

Что касается теории познания, то здесь за Платоном остается заслуга доведения до логического завершения и систематизации сократовского гносеологического учения. Одним из важнейших достижений философа стало обоснование *принципиальной не сводимости любого знания к совокупности данных органов чувств*. Вспомним: ведь именно на этой посылке, на учении, согласно которому любое знание представляет собой не более чем агрегат чувственных ощущений, базировался весь релятивизм софистов, все их утверждения об абсолютной зависимости результатов познавательного процесса от случайных состояний органов человеческих чувств.

А разве тебя самого, дорогой читатель, никогда не посещало подобное сомнение – сомнение в соответствии видимого и слышимого тобой мира миру, каков он есть сам по себе, до прикосновения к нему твоих рук, до обращения к нему твоего взгляда и твоего слуха? Тем

более интересно нам – людям, живущим два с половиной тысячелетия спустя, выслушать опровергающие подобную позицию аргументы Платона.

Прежде всего, – утверждает философ, – отождествление знания и ощущения стирает какое-либо различие между способом отношения к внешнему миру человека и животных. А это момент принципиальный, ибо при таком подходе Протагор с полным правом должен был бы сказать: не только человек, но и обезьяна, червь, свинья, да и вообще любое, обладающее хотя бы какой-то примитивной формой ощущения существо, является *мерой всех вещей*. Но даже если бы знаменитый софист и согласился бы с подобной поправкой, корректно ли будет имеющиеся у животных сведения о мире определить как *знания* в точном смысле этого слова?

Да, на первый взгляд, рассуждения Протагора выглядят весьма убедительно, только, – как совершенно точно замечает Платон, – не отрицает ли он своим утверждением, объявляющим равноправность всех мнений, собственную *мудрость*, да и любую мудрость вообще, ставя ее в один ряд не только с «мудростью» неуча, но и с «мудростью» жабы или даже головастика? И если прав Протагор, то разве не бессмыслен тогда любой спор об истинности и ложности чего-либо – тот самый спор, искусству ведения которого, кстати говоря, и обучали софисты? Но возможно ли представить себе знание без спора? Разве не является важнейшей особенностью знания свойство быть *переданным другим*, оказаться подвергнутым анализу и сомнению, исходя из неких *общих всем людям* критериев и принципов? Знание же, в отношении к которому нельзя осуществить подобных процедур, не может и именоваться знанием в точном смысле этого слова. Конечно, любое ощущение субъективно, и было бы величайшей нелепостью пытаться сообщить, передать его в непосредственном виде кому-то другому, но это, – как гениально показывает Платон, – указывает лишь на то, что *между знанием и ощущением мы должны провести жесткое и строгое разграничение*¹⁵.

Решая поставленную столь оригинальным образом проблему, Платон обращается к анализу самого познавательного процесса. И тогда выходит, что все здесь обстоит далеко не так просто, как представлял себе софист Протагор. Каким путем, например, мы узнаем, что видимый нами предмет имеет *белый* цвет? Из ощущений? Ни в коем случае, – утверждает философ, – ибо само по себе световое раздражение глаза ни в качестве белого, ни в качестве красного цветов воспринято быть не может. Лишь сравнив получаемое световое ощущение с уже *имеющейся в душе идеей белизны* человек, согласно Пла-

тону, *узнает* в цвете данного предмета белый цвет. И подобный процесс имеет место в любом, без исключений, акте познания!

Не правда ли, весьма нетривиальный вывод? Ведь из этих рассуждений Платона вытекало, что фундаментальным отличием процесса познания предмета от его чувственного восприятия является, ни много ни мало, наличие в душе некоего *предшествующего* (*априорного*, как его назовут впоследствии) данному процессу *знания*. Лишь через соотнесение с ним простое ощущение, действительно ничем принципиальным не отличающееся ни у умного, ни у глупого человека, ни даже у человека и животного, становится основой для появления нового знания. Итак, *лишь знание может породить новое знание* – таков важнейший вывод Платона, что же касается материальных предметов, то наблюдение последних в состоянии дать лишь толчок этому процессу, но самостоятельно никогда знание создать не способно. Именно поэтому мир знания у афинского мыслителя с неизбежностью превращается в самостоятельный мир эйдосов-идей – тот самый мир, удивительные свойства которого мы уже рассматривали, говоря о Сократе. Появление этого мира Платону приходится постулировать с неизбежностью, ибо, в противном случае, окажется принципиально необъяснимым происхождение исходного, самого первого знания человека, являющегося условием всех последующих познавательных актов.

Итак, идея предмета, заложенная в каждой человеческой душе, позволяет разрозненному, всегда изменчивому и субъективно преломленному потоку ощущений превратиться в устойчивое и общезначимое знание о предмете. Именно тот факт, что эти идеи присутствуют в душе *каждого*, делает не только возможным, но и необходимым критическое отношение одного знания другому, их взаимную проверку на основании всеобщих, всем понятных и всем доступных принципов и критериев. Последующие поколения философов, начиная уже с ближайшего ученика Платона – Аристотеля, отнесутся весьма негативно к попытке объяснения феномена знания путем удвоения мира, через новую вариацию на старую элеатскую тему противопоставления «мира по мнению» «миру по истине». Однако строго теоретическое обоснование афинским философом *принципиальной не сводимости знания к совокупности ощущений* на целые века предопределил магистральный вектор философского поиска.

Нетрудно заметить, что в гносеологии Платона, по сути, впервые в истории была предпринята попытка строгого обоснования примата *теоретической науки* (классическим образцом которой в Древней Греции была математика) над любыми другими формами познава-

тельной деятельности человека, прежде всего, над опытной, эмпирической практикой. Той самой практикой, что дала возможность египтянам возвести поражающие и по сей день своей грандиозностью пирамиды, но все же не позволила имевшимся у них навыкам и представлениям принять форму строгой теории. Ведь вполне естественно, что для философского учения, рассматривающего материальные предметы в качестве несовершенных копий совершенных идей лишь наука, способная к изучению последних, может породить не *мнение*, но *знание* о мире, в своих построениях схватить не поверхность явлений, но проникнуть в *сущность* вещей. Отсюда – особо почтительное отношение Платона к математике, которая, по его утверждениям, в своих абстракциях вовсе не упрощает и не обедняет мир, а, напротив, очищает его от ненужной шелухи и раскрывает исследователю его подлинную истину.

До настоящего момента мы рассматривали лишь те аспекты платоновской философии, где он шел непосредственно за Сократом, гениально развивая и углубляя выдвинутые им принципы. Но, несмотря на близость позиций, все же была область, в которой расхождение учителя с учеником или, что в данном случае является практически тем же самым, позднего Платона с Платоном ранним, оказалось практически бесспорным. Этой областью стали сердцевина сократовской философии – его этическое учение.

Что же произошло? Почему *моральный* дух сократовского учения, провозглашенная им свобода поиска и свобода выбора каждым своего места в жизни и верховных принципов собственного бытия, оказались, в итоге, отвергнутыми достигшим зрелости Платоном?

У этого события было, естественно, несколько причин, но одна из важнейших лежала в плоскости социально-политических процессов, происходивших в те годы в жизни афинского полиса. Если период жизни Сократа во многом пришелся на «золотой век» Афин – век выдающегося государственного деятеля Перикла, сумевшего в рамках демократической формы правления добиться уникального экономического и культурного расцвета, то на долю Платона выпала горькая участь стать свидетелем кризиса и упадка родного города, увидеть начало закабаления находившейся в зените духовного расцвета Эллады полуварварскими македонянами. Демократия же, вместе с присущим ей духом свободы, раскрывшая свой колоссальный духовный потенциал в годы процветания и благоденствия, обернулась беспомощной химерой, не заключавшей в себе никакого потенциала для противостояния надвигающемуся на страну краху. Неудивительно поэтому, что в историю социальной мысли Платон вошел как один из

первых и наиболее глубоких критиков любых форм *демократического* правления.

Однако, несмотря на политические пристрастия, в своем социальном учении Платон, будучи великим мыслителем, двигался в соответствии со строгой логикой теоретических рассуждений, никогда не позволяя себе необоснованных и недоказанных утверждений в угоду сиюминутному политическому чувству. Конечно, критицизм софистов, их призыв отвергать в области этики все, что не прошло через критическое чистилище мысли, не мог не imponировать всегда верившему только в разум философу. Была близка ему и позиция Сократа, заявившего о недопустимости останавливаться на отрицательном итоге размышлений и требовавшего от людей поиска позитивных, вечных и разумных основ своей жизни. Только вот правильно ли будет доверить данный поиск *любому* человеку? Ведь из того факта, что в душе заложены все принципы добродетели, еще далеко не следует, что *каждый* способен их адекватно осмыслить и найти, подобно тому, как из врожденности математического знания отнюдь не вытекает, что способности всех к математическому познанию равнозначны. Любым делом должен заниматься специалист (а Платон вообще весьма почтительно относился к набиравшему силу в античном полисе разделению труда), и задача выработки разумных принципов человеческого существования в обществе не должна здесь быть исключением. Лишь философы, – утверждал Платон, – способные созерцать высшую идею *блага* в ее не замутненной ничем земным чистоте, могут и должны стать наставниками народа. А чтобы их советы не остались благими пожеланиями, в руках этих мудрецов должна быть сосредоточена высшая государственная власть. В итоге, от провозглашенной Сократом идеи моральной автономии личности, имманентной свободы человека в выборе им своего этического пути, Платон перешел к утверждению необходимости определенной государственной структуры, в рамках которой только и могут развиваться добродетельные качества человека.

Этот шаг Платона сыграл ни с чем не сравнимую роль в становлении научной и философской социальной мысли – не случайно, например, что известный философ К.Поппер как-то назвал его даже первым социологом в истории. Ведь в этическом рассуждении впервые появилось совершенно новое измерение: от обсуждения принципов *индивидуального* поведения произошел переход к исследованию системы государства как условия нравственного (или, напротив, безнравственного) образа жизни его граждан. Впервые в философии была показана та реальная система отсчета, в рамках которой инди-

видуальная нравственность только и может возникнуть, только и может найти способы и формы своего проявления. Разумеется, Платон еще не сформулировал тезис об определяемости характера человека и его этических качеств окружающей социальной средой. В столь категоричной форме этот взгляд будет высказан более чем два тысячелетия спустя французскими просветителями. И все же именно от Платона берет свое начало подход к пониманию человека как принципиально общественного существа («политического животного» – как назовет его Аристотель), вне связи с каким-либо обществом, не обладающего подлинным, человеческим существованием.

Структура идеального государства Платона не отличается особой сложностью, и многие исследователи справедливо усматривали в ней идеализацию общественного строя извечной соперницы Афин, победительницы в Пелопонесской войне – Спарты. Помимо философов-правителей, в этом государстве есть еще только два сословия – воинов и земледельцев, причем к последним он отнес всех, кто занят в сфере материального производства, т. е. не только крестьян, но еще и ремесленников. Последнее сословие мало интересовало Платона, а вот относительно первых двух он действительно оставил весьма оригинальные рассуждения. Основная черта воинов и правителей, позволившая впоследствии назвать Платона не только первым социологом, но и первым социалистом – полное отсутствие в их сословиях *частной собственности*, борьба за перераспределение которой представляет собой, с его точки зрения, угрозу стабильности любой из существующих на земле государственных форм. Отсутствие же последней, напротив, должно обезопасить страну от возможности узурпации власти правителями. Не имея собственности, стоящие у власти мудрецы будут лишены соблазна в угоду собственным интересам предать интересы своего народа.

Но и этих мер предосторожности кажется Платону еще не достаточно – уж слишком часто в истории Греции свободно избранные правители объявляли себя единоличными диктаторами, в угоду собственной прихоти возвеличивая и приближая к себе родню. Чтобы в самой структуре государства была заложена невозможность его перерождения в какую-либо иную форму политического строя, правители, – настаивает Платон, – должны быть лишены самого естественного права человека – права на семью, права именовать кого-либо своей дочерью или своим сыном. Нет, автор трактата «Государство» далек был от мысли о безбрачии правящих философов – ведь в таком случае наиболее талантливые представители нации не оставляли бы после себя потомства, что, как сказали бы мы сегодня, неминуемо

сказалось бы отрицательно на ее генофонде. А раз так, то оставался единственный выход – ввести в качестве неотъемлемого атрибута идеального государства общность жен всех правителей, дабы отцовство ни одного из них не могло быть установлено с достаточной достоверностью. Не имея же ни собственности, ни наследников, ни семьи, философы будут попросту обречены на то, чтобы все свои силы без остатка направить на процветание родного государства.

Подобную же позицию занимал Платон и в отношении сословия воинов. Воин, не имеющий собственности и семьи, с большей готовностью отдаст жизнь за свое государство, чем воин, обремененный земными заботами и вынужденный думать о судьбе детей и жены после собственной смерти. Что же касается брачных связей, то и в этом сословии все, даже самые возвышенные отношения людей, подчинены бездушной, лишенной каких-либо человеческих чувств рациональной целесообразности. Здесь Платон просто не может не поражать нас своим, буквально не ведающим пределов, цинизмом: решая вопрос о том, какие именно браки для государства наиболее целесообразны и полезны, автор трактата берет за образец ...заботливого хозяина псарни, стремящегося максимально улучшить потомство своих собак. «Из того, что мы сказали, вытекает, – говорит устами Сократа Платон, – что лучшие мужчины должны большей частью соединяться с лучшими женщинами, а худшие, напротив, с самыми худшими и что потомство лучших мужчин и лучших женщин следует воспитывать, а потомство худших – нет, раз наше *стадо* (курсив мой. – К.С.) должно быть самым отборным»¹⁶.

Как видим, главным принципом идеального государства Платона является полное подавление каких-либо проявлений человеческой *индивидуальности*, абсолютное элиминирование интересов личности в угоду интересам общественного целого. Не только собственность, но даже такое неотъемлемое проявление свободы человека, как любовь, оказываются здесь принесенными в жертву во имя целостности и стабильности государства. И все же, на то Платон и великий философ, что все парадоксальные выводы, и двадцать пять веков спустя поражающие читателей своей жесткостью и бездушием, были получены им в *строгом соответствии* с раз и навсегда принятыми предпосылками, с принципами, положенными в основу всей его системы. Таков вообще его стиль мышления, на протяжении всей жизни пропагандировавшийся афинским мыслителем: для истин абстрактной, теоретической науки, изучающей вечные и неизменные характеристики вещей, оказываются всегда совершенно несущественными земные воплощения ее идеальных предметов.

Что такое конкретный треугольник, начерченный ли на песке, или даже высеченный на камне и обреченный на неизбежную гибель своим *материальным* бытием, в сравнении с исследуемой геометрией идей «треугольности», с открываемыми в ней вечными соотношениями сторон, углов, медиан и биссектрис? И какое значение для не знающего границ бесконечного бытия этой идеи могут играть земные судьбы ее конечных воплощений? Именно такое представление о полном господстве всеобщего над единичным реализовывал Платон в своем социальном учении: земная человеческая жизнь есть нечто совершенно ничтожное и эфемерное в сравнении с обретенной своей адекватной реализации на земле *идеией государственного строя*. Жизнь человека скоротечна, тогда как государство, если оно идеально, вечно, и поэтому единственное, что может придать жизни смысл – ее полное подчинение задаче поддержания и сохранения этого вечного покоя и постоянства. Что же касается самого человека, то ценность его, при таком подходе, весьма мало чем отличается от ценности единичного треугольника, ибо подобно последнему, его бытие не значит ровным счетом ничего в сравнении с безраздельно царящей над ним всеобщей идеей.

Как видим, распространение на область социального познания методологических принципов и идеалов математической науки породило весьма бесчеловечные выводы, и неудивительно поэтому, что следующий шаг в исследовании социальной проблематики был сделан Аристотелем, первым заговорившим о необходимости ограничения абсолютистских притязаний математики.

Анализируя платоновское учение о государстве, необходимо всегда помнить, что обращение ученого к исследованию некоей идеальной модели не обязательно должно быть связано с планами воплощения этой модели в жизнь. Напротив, изучение идеальной предметности составляет универсальную отличительную черту любого научного процесса, ибо идеальный предмет, коль скоро он познан, задает исследователю меру, с позиций которой он получает возможность *судить* о реальных вещах. Ведь геометр, рассматривающий не имеющие толщины линии или же физик, размышляющий над законами газа, частицы которого лишены размеров, меньше всего стремятся воплотить эти модели в жизнь. Их цель совершенно другая – с помощью этих моделей получить в руки инструментарий, позволяющий добывать знания о реальных, далеко не модельных предметах. Так, например, каждый человек, имеющий представление о геометрической прямой, может *судить* о степени прямолинейности какого-либо предмета, а зная идеальные законы расстояний между точками,

выбрать на вовсе не идеальной местности кратчайший путь. Как раз такую функцию – функцию не построения утопических проектов будущего, а способа *теоретического* изучения настоящего в целом ряде случаев выполняет обращение Платона к анализу модели идеального государства.

Прежде всего, представление о структуре идеального государства становится в платоновском учении основой для классификации реально существующих государственных форм. Идея государства, взятая сама по себе, в незамутненной ничем земным интеллектуальной чистоте, точно также не способна к исторической эволюции, как не способны к ней идеи треугольника или же квадрата. Однако даже максимально адекватно воплощенная в жизнь, она, смешавшись с постоянно текучей и переменчивой материей, порождает государство, обреченное на гибель уже самим своим материальным бытием. И хотя никаких внутренних пружин для его перерождения Платон не находит, тем не менее, просуществовав весьма длительный срок, оно сдвигается со своей неизменной оси и запускает «часы истории».

Рано или поздно, – утверждает философ, – правители совершат ошибку в подборе женихов и невест, и тогда новое поколение будет явно уступать предшествующим по своим умственным и физическим задаткам. Выбранным из его числа правителям окажется уже не по плечу должным образом блюсти прежний порядок, в их стане начнутся раздоры, мирным разрешением которых явится установление *частной собственности*. Этот момент и послужит началом исторической эволюции государственных форм, рассматривающихся Платоном в качестве последовательного искажения и деградации идеального государственного устройства.

Образовавшееся, в результате, новое государственное устройство философ именует «*тимократией*» – правлением благородных воинов, достаточно жестких в отношениях с простолюдинами, но при этом честных и храбрых на поле брани. Однако, это общество уже не может быть стабильным, ибо в нем появляется главный источник всех конфликтов, а значит, и *двигатель истории* – частная собственность, имеющая всеобщее распространение. В итоге, именно то, что составляет главное отличие тимократии от всех других государств – активная завоевательная деятельность – неотвратно приведет такое общество к перерождению. Неизбежное в ходе завоеваний накопление богатств в руках отдельных лиц, с одной стороны, и постепенно растущее имущественное расслоение общества – с другой, откроют путь для захвата власти наиболее богатыми гражданами. Так возникает вторая – более искаженная, более далекая от идеальной форма госу-

дарственного устройства – *олигархия*, в рамках которой правление осуществляется на основании вполне определенного имущественного ценза. Олигархия – это общество непрерывных социальных конфликтов, возрастающих по мере количественного роста лишённого собственности населения. Неизбежный итог этих процессов – восстание народа, в результате которого устанавливается следующая – теперь уже *демократическая* форма правления.

Но Платон не зря прослыл великим критиком демократии! В его работах мы не найдем и тени намека на то, что демократическая форма правления являет собой окончательный способ разрешения всех социальных противоречий, накопившихся в ходе эволюции предшествующих государственных форм. Напротив, в иерархическом ряду искаженных способов правления демократия предстает перед нами как еще более уродливое государственное образование, чем олигархия. И подобно всем предшествующим формам, демократия гибнет не в силу случайных и сиюминутных стечений обстоятельств – она оказывается обреченной уже в момент своего рождения, ибо ее губят не внешние факторы, а сам составляющий ее сущность принцип. В данном случае – принцип свободы. Как блестяще показывает Платон, именно развитие последней приводит, в конце концов, к ситуации всеобщего хаоса и беспорядка, когда правитель оказывается вынужденным заигрывать со своим народом, учитель – с учениками, и даже рабы и домашний скот (!) начинают медленно, но верно выходить из положенного им повиновения. Естественным исходом из такого всеобщего хаоса оказывается *тирания*, рассматриваемая мыслителем в качестве последней и наиболее искаженной формы государственности.

В проведенном анализе развития государственных форм Платон впервые в истории мировой науки осуществил теоретическое исследование законов *социальной динамики* – законов, хотя и действующих в обществе, но при этом независящих от произвола и каких-либо случайных состояний человека. Именно за этот раздел своего социально-филофского учения Платон был назван К. Поппером «первым социологом в истории человечества».

Как видим, обращение Платона к умозрительному исследованию структуры идеального государства, объективно говоря, преследовало исключительно *теоретическую* цель – получить объективную меру, с позиций которой можно было бы подходить к осмыслению реалий современной ему политической жизни (точно так же, как с помощью представлений о геометрической прямой мы можем судить о степени прямолинейности какого-либо предмета). Но так уж устроен че-

ловек – сначала творческим порывом своей фантазии он создает прекрасную статую, затем влюбляется в собственное творение и начинает грезить о его оживлении. Не смог избежать подобного соблазна и великий Платон: дважды, по приглашению сиракузских тиранов Дионисиев, Платон, в качестве советчика и реформатора, отправлялся на далекую Сицилию воплощать свой проект в жизнь. Но, увы, обе поездки окончились неудачами, причем последняя едва не стоила ему свободы и даже жизни. После провала своей миссии философ окончательно осел на родине в Афинах, и жил, окруженный учениками, все более и более удаляясь от не понявшего и не принявшего его теории мира. В саду, посвященном легендарному герою Академу, где обычно происходили беседы Платона, постепенно сформировалась философская школа, вошедшая в историю под названием Академии. Как хорошо заметил по этому поводу Гегель: «Но не Академ, а Платон сделался настоящим героем Академии, вытеснившим первоначальное значение названия Академии и затмившим героя, место которого он занял, так что имя этого героя дошло до потомства лишь под покровительством Платона»¹⁷.

Нетрудно понять, что главной причиной, предопределившей неудачу Платона, были, конечно же, не интриги при сиракузском дворе, и даже не личные амбиции их правителей, а наивная вера философа во всевластие чистой мысли, в возможность истины, коль скоро она открыта, подчинить себе все и вся. Подобно тому, как демиург, имея в голове идеальный прообраз кувшина, может придать первоначально бесформенному куску глины форму сосуда для хранения воды или вина, подобно этому и законодатель, познав идеал общественного устройства, по мнению философа, может «вылепить» этот идеал из находящегося в его власти государства. И в этом смысле можно смело утверждать, что в данном случае мы имеем дело с ситуацией, когда *отрицательный* результат оказал в итоге колоссальное *позитивное* влияние на дальнейшее развитие социально-философской мысли, ибо провал сиракузской миссии Платона заставил уже его учеников (в первую очередь, Аристотеля), взглянуть совершенно с иных позиций на природу государства, впервые обратив внимание на социальные факторы, в своем бытии *неподвластные* воле и желанию человека.

Философия Платона сыграла огромную, мало с чем сопоставимую роль в истории человеческой мысли. Будучи одним из основных интеллектуальных течений Древнего мира, преобразованный платонизм, перекочевав в христианство, явился одним из источников формирования средневековой европейской схоластики. Несколько

отошедший на второй план к концу периода Средних веков, он вновь занял ведущие позиции в эпоху Возрождения и в Новое время, оказав огромное влияние на формирование методологических предпосылок галилеевско-ньютоновской революции в естествознании. Учение Платона о самостоятельном, объективном существовании идей, не просто независимом от человеческой воли и произвола, но, напротив, предшествующем мышлению и являющемся необходимым условием появления у человека этого «высшего дара», стало источником одного из основных направлений в мировой философии, получившего впоследствии название *объективного идеализма*. С позиций этого мировоззрения, окружающий человека мир, хотя и существует самостоятельно и объективно, однако, в своем бытии является чем-то вторичным и производным от сотворившей его, предшествовавшей ему и по времени, и по существу, *идеальной* деятельности бога. Со всеми этими аспектами наследия великого Платона нам предстоит еще не раз встретиться в ходе дальнейшей беседы. Теперь же настало время, еще не покидая Афин, обратить взоры к философии его самого знаменитого ученика – Аристотеля (384–322 до н. э.).

2.3. Систематизатор античной мысли

Вряд ли во всей многовековой истории человеческого духа отыщется случай, более наглядно, чем случай со взаимоотношениями Платона и Аристотеля, демонстрирующий всю глубину драматичности и даже трагичности, которой могут достичь отношения учителя и ученика. Естественно, что у Платона, как и у любого великого мыслителя, не было недостатка в учениках, особенно таких, кто правомерно шел по его «следам», не смея сказать собственного слова, но видя свое призвание в детализации и пропаганде философии мэтра. Такие ученики – *последователи*, конечно же, необходимы, ибо благодаря именно их стараниям любая, стоящая того доктрина, распространяется по свету, завоевывает умы и, наконец, занимает свое место в мировой культуре. Однако, по жестокой иронии судьбы, им самим не находится места в истории науки, и не случайно: их мысль, всю жизнь светящая лишь отраженным светом, подобно свету Луны, хотя и напоминает собою сияние Солнца, но не может ни по-настоящему зажечь чей-либо разум, ни согреть чью-то душу. Всю жизнь развивая и распространяя уже открытую истину, подобные последователи оказываются в итоге неспособными к самостоятельному творчеству. Дантовский холм, с образа которого мы начали наше путешествие в историю человеческого духа, оказывается закрытым для философов

подобного рода, ибо на нем, как мог заметить внимательный читатель, вообще нет места *единомышленникам*. Этот холм – холм противников и оппонентов, холм примиренных историей прижизненных врагов, собранных вместе лишь по одному критерию – по критерию глубины и силы собственной мысли. Здесь, конечно, тоже можно встретить учителя с учеником, но всякий раз между ними пролегает трещина глубокого разрыва, после чего ученик, восприняв у воспитавшего его мыслителя самое главное – не открытые им истины и не созданные им теории, а саму способность, само умение открывать и создавать, – отправлялся в самостоятельный поиск, на первый взгляд, отрицая учителя, на самом же деле стяжая ему в веках совершенно новую славу. Именно таким *учеником*, а не *последователем*, суждено было стать Аристотелю, еще при жизни Платона резко разошедшемуся с ним во взглядах и создавшему, в итоге, систему, на протяжении более чем двадцати веков противостоящую провозглашенным учителем принципам.

Аристотель родился в 384 г. до н.э. в семье известного врача Никомаха, хотя и не имевшего аристократических корней создателя Академии, тем не менее, согласно легенде, ведшего свой род от сына Аполлона – бога-врачевателя Асклепия. Родиной Аристотеля был город Стагиры (отсюда и прозвище Аристотеля – *Стагирит*, настолько вошедшее в философский обиход, что со временем оно стало почти вторым именем мыслителя) – небольшой полис на севере Греции, расположенный почти на самой границе с набиравшей в те годы силы Македонией. Эта близость к восходящей мировой империи сыграла в жизни будущего философа огромную роль. В возрасте 17 лет Аристотель прибыл в Афины, где и произошла его судьбоносная встреча с Платоном, в Академии которого философ провел почти два десятка лет и покинул ее, несмотря на гораздо ранее начавшиеся разногласия, лишь со смертью учителя. Первоначально, подобно другим слушателям, он, подражая главе школы, занимался написанием диалогов, однако выработка собственной позиции потребовала поисков и новой формы изложения: одним из первых Аристотель начал писать специальные, имевшие многоуровневую структуру философские трактаты со своим понятийным аппаратом, отказавшись от принятой в то время диалоговой или даже поэтической формы.

Главный пункт его расхождений с Платоном касался вопроса об отношении идей к единичным предметам. Позже мы увидим, к сколь фундаментальным последствиям не только для философии, но и для всей науки вообще, привело новое решение данной проблемы Стаги-

ритом. С одной стороны, Аристотель никогда не отвергал объективного существования идей вообще – напротив, обоснование Платоном самостоятельной значимости идей, их принципиальной несводимости к чувственным характеристикам предметов, всегда рассматривалось им как выдающееся достижение учителя. Ибо лишь благодаря существованию идеи, – утверждал философ, – каждая вещь является сама собой, имеет отличающую ее от всего остального мира определенность. Но вот характерный для платонизма (особенно ярко проявившийся у некоторых учеников Платона) отрыв идей от вещей, превращение первых в самостоятельный, наряду с земным существующий мир, представлялся ему необоснованным и даже вредным. Идея вещи, – утверждал Аристотель, – находится не вне предмета, а в нем самом, она – не безжизненная абстракция, вечно пребывающая в покое и неизменности, а сам принцип жизни, принцип изменения, не только сообщающий предмету определенность, но и определяющий собой его реальную, земную судьбу. Если же мы примем трактовку самостоятельного существования идеального мира, то это незаслуженно обеднит не только наши представления о чувственных вещах, но и приведет к неадекватному представлению о самих идеях, лишив последние реальной связи с материальными предметами, сделав их совершенно бесполезными для объяснения происходящих с ними изменений.

В итоге идеи, помещенные Аристотелем в сами предметы, перестают быть абстрактными, вечно неподвижными прообразами, но приобретают функции живой *души* вещи, функции принципа ее внутреннего изменения и развития, функции деятельности, неотделимой от ее сущности. Очень часто, особенно в своих поздних произведениях, вместо термина *идея* философ употреблял понятие *формы*, желая тем самым подчеркнуть ее активный, деятельностный характер, неотделимость от сути самого предмета.

Учение Аристотеля о форме, наиболее полно представленное в его главном философском труде – «Метафизика», является особенно важным для понимания гносеологических взглядов философа. Согласно этому учению, любая вещь представляет собой единство двух начал – активной *формы*, задающей предмету его качественную определенность, и пассивной *материи*, являющейся субстратом для воплощения и материализации формы. Благодаря форме, вещь принадлежит к определенному классу предметов, что как раз и позволяет дать ей определенное название (например, шкаф, кубок и т. д.). Следовательно, форме принадлежит и все то, что является в вещи существенным, необходимым и закономерным. Напротив, материя несет

в себе непредусмотренную никаким эйдосом, никакой идеей, никакой формой *случайность*. И хотя Аристотель, оставаясь верным традициям философии своего времени, объявлял лишь форму – это воплощение необходимости, закона и порядка – источником *знания* в строгом смысле слова, тем не менее, именно в его философии впервые в истории материя, как основа случайности, стала, по крайней мере, интересной для науки. Если идея (форма) вещи воплощается в материи адекватным образом и целиком, – утверждал Стагирит, – то такой предмет мы называем правильным или даже красивым, если же неадекватно и лишь частично, то мы имеем дело с неправильным, плохим или даже уродливым предметом. Но в основе любого, даже самого безобразного уродства, лежит абсолютно совершенный, идеальный эйдос, более того, именно благодаря этому эйдосу и в сравнении с ним, мы только и можем почувствовать и понять само уродство. Поэтому в философии Аристотеля несовершенство мира в самых различных его проявлениях предстает в качестве неизбежного и естественного состояния последнего. Состояния, которое не может быть безразличным человеку. Именно этими соображениями, в конечном итоге, и объяснялся удивлявший многих современников интерес философа не только к закономерным, но и к случайным проявлениям жизни. Так, например, сохранились сведения о биологической коллекции Аристотеля. Наряду с различными классическими формами растений, в ней содержалась экспозиция самых разных уродливых проявлений земной жизни.

Однако *формой* и *материей* далеко не исчерпывалась, по Аристотелю, полнота определения и описания какого-либо предмета, ибо важнейшая характеристика состояния вещи, а именно ее *движение*, ее перемещение в мире других, столь же материальных и столь же оформленных тел, остается пока еще вне поля анализа. Говоря о *движении* как о *третьем принципе* бытия в философии Аристотеля, ни в коем случае не следует забывать, что античный мыслитель был во многом первопроходцем в этой области, и что его взгляды на движение были весьма далеки от представлений, введенных в физику Ньютоном. Исходя из наблюдаемых в реальной жизни фактов и не имея представления об инерциальном движении, Аристотель утверждал, что для движения тела необходима не только внешняя причина, но и направление, говоря точнее *цель* этого движения, в силу чего *цель* объявлялась последним – *четвертым* принципом в аристотелевской концепции бытия.

Новое учение о бытии и, прежде всего, включение в него представлений о деятельностной форме и движении, сыграло револю-

ционную роль не только в философии, но и в развитии всей мировой науки вообще. Вспомним: в философских системах наиболее выдающихся предшественников Стагирита – прежде всего, в системах Парменида и Платона, истиной мира объявлялись покой и неизменность, в силу чего знание могло быть направлено лишь на неизменные и неподвижные характеристики бытия. Именно поэтому Платон, например, не испытывал никакой потребности в создании специальной науки о материальном мире. Функции последней в полной мере выполняли математика и философия, исследовавшие, по его мнению, как раз то, что было в мире истинного и закономерного. Но, согласно Аристотелю, изучающая вечные чистые идеи и незнакомая с движением (вспомним: в те годы до создания математического анализа было еще ой как далеко!) математика представляла собой лишь одну из отвлеченных наук, в силу своей абстрактности не способную дать нам адекватных представлений о движении как важнейшем атрибуте бытия. Следовательно, должна существовать какая-то иная, к математике несводимая и вообще с математикой не связанная наука – наука о реальном мире – *физика*. Читателю нашего времени, наверно, покажется удивительным это изначальное противопоставление физики математике, однако у Аристотеля, как видим, были для этого более чем веские основания. И не только неспособность этой науки к адекватному описанию движения тел, но и *идеальная правильность* математических предметов, абсолютная точность получаемых ею выводов отталкивали от этой науки Стагирита. В окружающем человека подлунном мире, – утверждал он, – нет подобной точности и идеальности, а, следовательно, для его адекватного познания математика попросту бесполезна.

Нет, неслучайно в историко-философских очерках, ориентированных на читателей третьего тысячелетия, мы решили заострить внимание на физическом учении Аристотеля. Дело здесь, конечно, не только в том, что в лице аристотелевской физики мы имеем перед собой парадигму, в течение двадцати веков, т.е. вплоть до галилеевско-ньютоновской революции в естествознании, безгранично господствовавшую в мировой науке и, в этом смысле, по своему культурному влиянию не имеющую себе равных ни в Древнем, ни в Новом мирах. И даже не в том, что физика двадцатого столетия, в особенности после появления в ней квантовой механики и общей теории относительности, оказалась в гораздо большей степени тяготеющей к аристотелевским, нежели к ньютоновским представлениям о мире. Для нас, в данном случае, гораздо важнее обратить внимание на другое – выдвинутой античным мыслителем модели физики суждено было

сыграть в истории роль *одной из двух основных моделей построения науки вообще*. Именно таким путем она оказала весьма значительное влияние на судьбы всех, в том числе и социальных наук. И поэтому нам следует сказать хотя бы несколько слов об основных принципах физического учения Стагирита.

Пожалуй, самым фундаментальным отличием аристотелевских представлений о мире от привычной нам картины, нарисованной физическим учением Ньютона, является утверждение *конечности* Космоса, конечности Вселенной, конечности Мироздания. В основе этого весьма необычного тезиса лежало характерное для всего древнегреческого мировоззрения представление о бесконечности как о чем-то незавершенном, а потому и всегда несовершенном. Космос же, с его вечными звездами, с его поражающей воображение закономерностью и постоянством, в сознании греков всегда воспринимался как образчик порядка, гармонии и совершенства.

Представление о конечном Мироздании задало Аристотелю совершенно нетривиальный и для нас довольно неожиданный подход к построению всей физической науки. Прежде всего, в рамках его концепции физика выступает не в качестве абстрактной теории, формулирующей *всеобщие* законы, действующие в любой точке бесконечного пространства, а в качестве учения о *конкретном, единичном* предмете – *Космосе*, организованном по определенным правилам.

В такой науке, естественно, в принципе не могут возникнуть представления об однородном пространстве, напротив, каждая точка последнего наделяется особым, уникальным статусом, определяемым, в первую очередь, ее положением относительно центра и периферии космического целого. И если в ньютоновском естествознании выводы абстрактной науки относительно общих закономерностей материального мира служат основой для построения и объяснения наблюдаемой картины мира, то в аристотелевской науке все обстоит как раз наоборот: представления о мироздании как о некоем конечном, целостном и иерархически организованном теле являются здесь необходимым условием для объяснения единичных и локальных явлений. Так, например, если в созданной в эпоху Нового времени научной парадигме общие законы тяготения представляют собой аксиоматическую основу для дедуктивного выведения из них законов движения звезд и планет (например, законов Кеплера), то в парадигме древнегреческого философа, напротив, представления об общей структуре мироздания служат основой для объяснения наблюдаемого движения отдельных тел. Любое тело, – согласно Аристотелю, – имеет свое *естественное место* в пространстве, и именно стремлением к этому

естественному месту объясняются наблюдаемые в реальной жизни самостоятельные движения тел. Для всех земных тел, например, таким местом является центр Земли, в силу чего предоставленные самим себе эти тела и устремляются к центру, т. е. падают.

Наверное, прочитав утверждение Аристотеля о конечности мироздания, вдумчивый читатель не смог избежать вполне естественного недоумения: а что же находится за его пределами? Просто пустота и все? Нет, великий мыслитель тем и отличается от заурядного, что парадоксальные выводы, коль скоро они получены корректно и строго, не пугают, а вдохновляют его.

В историю человеческой мысли Аристотель вошел как один из самых яростных противников учения атомистов об актуальном существовании пустоты, ибо, вслед за элеатами, видел в этой концепции, по сути дела, утверждающей *бытие* (т. е. реальное существование) *небытия* (т. е. пустоты), чудовищную логическую ошибку: отождествление в одном суждении двух взаимоисключающих понятий. Суждение «пустое пространство» было для него такой же нелепостью, как «сухая вода» или «деревянное железо». И самое интересное, что, по мнению некоторых современных историков науки, древнегреческий мыслитель оказался гораздо прозорливее своих критиков периода Нового времени – в первую очередь, Галилея и Ньютона, пренебравших столь основательным предупреждением древнего грека и рискнувших выстроить свою физику на предпосылке о существовании пустого пространства. Согласно их утверждениям, именно это, заложенное в фундамент создаваемой науки грандиозное противоречие, во многом предопределило знаменитый кризис естествознания на рубеже XIX–XX веков¹⁸.

Однако при всей безупречной логичности Стагирита, один вопрос все же остается у него открытым: как представить себе *отсутствие пространства*, ведь сколько ни пытайся, сделать это все равно невозможно? Всякий раз, когда мы слышим подобные утверждения, даже если их приемлет разум, против них беспощадно восстают наши чувства, *ибо поверить в то, чего нельзя представить*, согласитесь, весьма не просто.

Быть может, это и есть главный аргумент против физики Аристотеля, равно как и против всех, тяготеющих к ней сегодня, естественнонаучных концепций?

Запомним этот вопрос и, отложив его на время, вернемся к нему вновь, когда будем обсуждать философию Канта.

Не имея представлений о движении по инерции, Аристотель неизбежно должен был столкнуться с вопросом об исходном *источнике*

мирового космического движения, не позволяющем Вселенной, в конечном итоге, прийти к вечному покою, весьма похожему на появившийся в физике XIX в. катастрофический образ ее «тепловой смерти». Так и возникло знаменитое аристотелевское учение о *перводвигателе* – предмете, который движет сам себя и движение которого уже не требует ссылки на какую-то другую, внешнюю ему причину.

Движение этого удивительного предмета лежит в основе всех мировых процессов, и именно поэтому раскрытие его природы является необходимым условием познания последних¹⁹. С подобной ситуацией мы, в принципе, не могли бы столкнуться в физической системе, знакомой с понятием движения по инерции и потому лишенной необходимости для интерпретации локальных процессов апеллировать к конечной причине всех движений вообще. В силу этого фактора, например, ньютоновская наука смогла развиваться вообще вне какого-либо обращения и к глобальной структуре мира, и к его происхождению, будучи совершенно безразличной к характеру мировоззрения своих сторонников, успешно совмещая в своих пределах как истинно верующих христиан, так и самых заклятых безбожников. Иначе все складывается в физике древнегреческого мыслителя: определенное представление о происхождении мира, о конечном основании всех его движений и изменений вообще, а следовательно, и определенное отношение к Богу становится необходимым аспектом его физического учения. Физика, таким образом, прочно занимает место одного из разделов метафизики.

Учение Аристотеля о перводвигателе сыграло выдающуюся роль в истории человеческой мысли. Далекое неслучайно, например, что статусом перводвигателя в его философии был наделен сам *Бог* – существо, по определению, не скованное никакими пределами, налагаемыми на конечные предметы законами бытия. Возможно, что введение божества в физическую теорию может показаться неискушенному читателю отступлением античного мыслителя от строгих принципов научного познания, неизбежной данью религиозному мировоззрению своей эпохи, на самом же деле, именно здесь проявилась уникальная научная смелость и прозорливость великого грека.

Ведь основание, вызвавшее столь нетривиальный шаг, было более чем серьезным и фундаментальным: решившись прервать бесконечный причинно-следственный ряд, создающий лишь видимость объяснения мировых явлений, но на деле совершенно не расширяющий наших знаний о них, а также поставив вопрос о *начале* движения, философ обнаружил неизбежность наделения такого начала свойствами, *запрещенными* для всех остальных видимых предметов.

Так, согласно основоположению физики Стагирита, любое движение в подлунном мире носит конечный характер и, либо прекращается при достижении телом своего «естественного места», либо – заканчивается при завершении воздействия на него внешней силы. Перводвигатель же, приводя сам себя в действие, оказывается как бы соединяющим в себе две *взаимоисключающие* категории: порождающую движение причину и само движение как ее следствие и результат. В итоге, для перводвигателя все пределы, налагаемые на конечные предметы законами мира, оказываются снятыми, в силу чего высший источник мирового движения неизбежно наделяется *сверхъестественными* характеристиками в точном смысле этого слова.

И такой вывод философа был не случаен: в своем учении о Боге – Перводвигателе Аристотель впервые в строго логической форме зафиксировал фундаментальное онтологическое противоречие законов функционирования и законов возникновения каких-либо процессов или систем. То, что *порождает* систему, оказывается не просто необъяснимым с точки зрения законов, описывающих ее *наличное функционирование*, но наделяется парадоксальными, запрещенными, и, с позиций этих законов, даже сверхъестественными свойствами. Не раз и не два мировая наука, в свое время не обратившая должного внимания на это фундаментальное открытие древнегреческого мыслителя, неожиданно для себя будет сталкиваться с подобными парадоксами, и, не поняв их природы и не имея адекватных средств для их разрешения, с неизбежностью будет ввергаться в кризис. Так случится, например, при всех попытках путем непосредственного изучения законов физиологии, с одной стороны, или же законов чисто химических процессов с другой, объяснить возникновение жизни из неживой природы. Так будет и при попытках найти в непосредственных законах человеческого бытия ответы на самую великую загадку науки – на загадку происхождения вида *Homo sapiens*. Так будет, наконец, в *экономической* науке, лишь только она в лице Д.Рикардо предпримет попытку отойти от непосредственного *описания* действительности капиталистической экономики, движение которой весьма неплохо укладывалось в рамки господствовавшей в те годы теории «трех факторов», и поставит вопрос о самом *возникновении* капитала из созидающего его труда.

Внимательный читатель, наверное, обратил внимание, что введенная Анаксагором важнейшая и неотъемлемая характеристика Бога как высшего *Разума* пока еще не прозвучала в нашем разговоре о философском учении Стагирита. И правда: определение Бога как Перводвигателя – это ведь чисто природная характеристика абсолютного

начала, хотя и наделяющая его парадоксальными характеристиками, однако ничего не говорящая нам о его субъектных атрибутах. Но разве мог древний грек, тем более живший уже после Анаксагора, обойти вопрос о Божественной мудрости? И если его предшественник определил Бога в качестве высшего Разума, то Аристотель был первым, кто поставил фундаментальный вопрос: *что* может мыслить Бог, коль скоро *вне* его порождающей и формирующей весь мир деятельности не может быть, в принципе, ничего, коль скоро в Космосе не существует ни одного предмета, выступавшего бы в отношении к нему в качестве *внешнего*, независящего от него *объекта*? И ответ философа на поставленный вопрос был абсолютно строг: единственным предметом, который способно мыслить божество, может быть только *сам Бог*, определяемый в таком случае в качестве *мыслящего себя самого разума*. А вместе с этим новым пониманием Абсолютного и *самопознание*, в полном соответствии со взглядами учителей Аристотеля – Сократа и Платона, – было обосновано им в качестве высшей деятельности мышления, осуществляя которую, несовершенный разум человека только и может если не приобщиться, то, по крайней мере, насколько это возможно, приблизиться к бесконечно превосходящему его во всем божеству.

Однако, после всех полученных выводов, остается еще один, не совсем ясный вопрос: как совместить в рамках одного, пусть и сверхъестественного, но все же *единого* (а в последнем, после Ксенофана и Парменида, практически никогда уже не сомневались древнегреческие философы) субъекта эти две, принципиально различные деятельности: непрерывное, «оформляющее» мир движение, с одной стороны, и самопознание, рефлексия, с другой?

Обыденный рассудок, наверное, вполне удовлетворился бы их рядоположенностью, однако для строгого философа такой вывод означал бы фундаментальную расколотость самого абсолютного начала, несоединимость в нем идеальной, нацеленной на самопознание, и материальной, направленной на движение мира, деятельностей. Аристотель и здесь нашел теоретически точный и фундаментальный выход, объявив эти две деятельности Бога принципиально *тождественными*. Мышление Богом самого себя, – утверждал философ, – и есть та деятельность, которая движет и оформляет Мир, который, тем самым, оказывается как бы внутри божественной мысли, оказывается связанным с высшим началом не внешним, а внутренним образом – примерно так, как связана с человеческим существом собственная его мысль.

В ходе дальнейшего разговора нам еще не раз придется вернуться к эпохальным достижениям Аристотеля в области теоретического уче-

ния о Боге, оказавшим огромное влияние не только на античную, но и на христианскую теологическую мысль. Сейчас же нам осталось еще сказать несколько слов о социально-политических взглядах философа, тем более что и в этой области его труды на протяжении более чем двадцати веков, т. е. вплоть до наступления эпохи Нового времени, считались классическими.

Как и во всех остальных областях знания, *социальная* теория Стагирита формировалась и строилась в ожесточенной полемике с платонизмом. Прежде всего, философ изначально не принимал максималистскую установку основателя Академии на разработку, и уж тем более на воплощение в жизнь модели идеального государства. Основная трудность виделась ему не только в технической неосуществимости подобных замыслов, хотя он немало размышлял и об этом. Гораздо важнее, что именно у Аристотеля мы встречаем и совершенно иную постановку самой проблемы.

С его точки зрения, дело не только в том, что весьма сложно найти правителя, оказавшегося способным к полному и последовательному претворению в жизнь платоновского учения, и уж, тем более, непросто отыскать народ, готовый добровольно отказаться, скажем, от частной собственности. Нацеленность учителя на претворение в жизнь своей политической программы была обречена на провал уже в силу того, что государство представляет собой не искусственное, а *естественное образование*, т. е. образование, созданное не свободной волей человека и даже не прихотью небожителей, но возникающее естественным путем, имеющее свои законы, и потому неподсудное человеческому произволу. Более того, в отношении к отдельному человеку государство играет роль некоей *первичной реальности*, вне которой человек попросту теряет свой человеческий статус: «Государство, – пишет Аристотель, – есть сущность отдельного человека; отдельный человек так же мало есть нечто самостоятельно существующее, как какая-нибудь оторванная от целого органическая часть». «Человек, – продолжает далее мыслитель, – есть политическое животное»²⁰. Таким образом, впервые в истории философии прозвучала великая мысль о социальной природе человека – мысль о том, что человеческие качества, т. е. качества его именно как разумного существа, не принадлежат всецело его *индивидуальной* телесности, не присутствуют от рождения в его душе (или, как сказали бы сегодня, не запрограммированы генетически), но определяются той социальной реальностью, в которую изначально оказывается погруженным его земное бытие. А значит, государство впервые было осмыслено не как продукт свободного взаимодействия уже существующих, уже

сложившихся индивидов, а предстало в виде первичной реальности, этих индивидов формирующей и даже порождающей.

Однако критика платоновской теории идеального государства затронула не только практическую сторону данного вопроса. Как принципиальный противник излишней абстрактности любых теоретических построений, Аристотель поставил под сомнение и чисто теоретическую продуктивность подобного подхода.

Конечно, ни одна наука не может обойтись без построения *идеального* предмета, хотя и не существующего в действительности, однако задающего собой некую всеобщую мерку, с позиций которой исследователь только и может подходить к ее теоретическому описанию и осмыслению. Абсолютно прямых линий, равно как и безразмерных точек, в природе не бывает, но лишь создав своим воображением, своей фантазией столь причудливые и даже парадоксальные образования, человек впервые получает ключ к открытию действительных свойств реально наблюдаемого пространства. И Аристотель (хотя его нередко и называют эмпириком, что совершенно неверно, ибо все величие его как мыслителя, в конечном итоге, и состояло в том, что он, будучи тончайшим теоретиком, стремился уничтожить наметившийся уже тогда разрыв теории с практикой) прекрасно понимал всю сложность возникающей здесь проблемы: с одной стороны, необходимость отхода от сосредоточенной всецело на абстракциях концепции Платона, с другой – неотвратимость введения в теорию идеальных понятий и допущений. Здесь-то и раскрылся весь эвристический потенциал созданной им методологической концепции «формы-материи».

Вспомним: идея предмета необходимо должна существовать, но существовать не в заоблачной выси, а в самом предмете, концентрируя в себе все существенные и необходимые его черты, определяя собой его реальную, земную судьбу.

Первый шаг Аристотеля был поэтому вполне естественным – следовало конкретизировать платоновское родовое понятие «государства вообще», довести его до уровня видовых различий. Так, например, геометрия имеет дело с идеальными предметами, но недалеко бы она ушла, остановись ее создатели на понятии «фигуры вообще» и не перейди они к исследованию квадратов и треугольников. Именно поэтому Стагирит конструирует не одну идеальную модель «государства вообще», а выделяет три основных («нормальных») формы государственного устройства: *монархию*, *аристократию* и *политию*, различая их, прежде всего, по числу обладателей верховной власти. *Монархия* – это правление одного, *аристократия* – правление немногих

лучших, наконец, *полития* – правление большинства граждан, избираемых на основе определенного избирательного ценза. И хотя, на первый взгляд, различия между этими формами правления предельно велики, их объединяет главная черта, как раз и позволяющая говорить о них как о «правильных» или «нормальных»: и в монархии, и в аристократии, и в политике правление осуществляется в *интересах всего общества*, потому и каждая из этих форм имеет законное право на свое существование.

Каждой «правильной» форме государственного правления соответствует противоположная, во всем подобная своему антиподу, но в одном аспекте отличающаяся от него принципиально: правление здесь осуществляется не в стратегических интересах общества, а лишь в интересах определенной, приближенной к власти группы людей. Так, *монархии*, понимаемой как власть одного, но при этом самого достойного и благородного гражданина, соответствует *тирания* – единоличное правление, ориентированное исключительно на личную выгоду самого тирана; *аристократии*, как власти немногих самых лучших и самых благородных горожан, противостоит *олигархия* – власть группы богатых лиц, пекущихся исключительно о собственных интересах и интересах своих семейств; наконец, *политии*, как власти благородного большинства населения, противостоит, как это не покажется парадоксальным для современного читателя... *демократия*, понимаемая как власть свободнорожденной толпы, имеющей целью лишь свою сиюминутную выгоду.

Думается, наш современник почерпнет немалую пищу для размышлений, самостоятельно познакомившись с интереснейшими и глубочайшими рассуждениями античного мыслителя о фундаментальных опасностях, таящихся в абсолютизации принципов народовластия в демократических государствах. Так, например, важнейшим условием сохранения «правильной» формы Аристотель считает наличие определенного избирательного ценза, исключающего из управления государством не только рабов (что для древних греков было само собой разумеющимся), но и всех тех, чья связь с данным полисом носит неустойчивый, или даже случайный характер. И рассуждает Стагирит при этом весьма здраво: не будучи связан с государством корнями, человек, скорее, предпочтет решение, сулящее ему сиюминутную выгоду, но при этом идущее вразрез с фундаментальными интересами общества. Именно поэтому, из участия в общественных делах должны быть исключены, например, все люди, не являющиеся коренными жителями данного полиса, т. е. имеющие хотя бы одного «иностранного» родителя. Немало опасений вызывает у Стагирита и участие в

управлении торгового сословия, вне всякого сомнения, являющегося наиболее подвижной частью населения, способной к быстрой и почти безболезненной эмиграции. Напротив, государства, в народном собрании которых большинство составляют представители земледельческого сословия, всегда будут управляться с максимальной эффективностью, ибо связь этих людей с полисом является наиболее глубокой и устойчивой.

Другой аспект его размышлений – недопустимость превращения демократии в своеобразную «народную тиранию», возникающую всякий раз, когда в обществе отсутствуют законы, так что решение любого вопроса ставится в зависимость от сиюминутной прихоти народного собрания. Важнейшей гарантией от подобных метаморфоз государственного устройства Аристотель считал отсутствие платы за участие в народном собрании – именно этот фактор, с его точки зрения, естественным путем отсекает от управления большую часть не имеющих материальных средств для досуга граждан, что не позволит черни захватить реальную государственную власть.

Политической теории Аристотеля было уготовано великое будущее, во многом схожее с судьбой его физического учения. Завоевав всемирное признание, она, практически без серьезных изменений, просуществовала в статусе классической теории вплоть до эпохи Нового времени, когда и была отвергнута в силу появления принципиально новых подходов к исследованию социальной реальности, базировавшихся теперь уже на несравненно более обширном и многообразном историческом материале.

Завершая разговор о социально-политическом учении Аристотеля, нельзя не коснуться, хотя бы мимоходом, его отношений с Александром Македонским, чьим наставником философ был в юные годы будущего правителя мира.

Согласно дошедшим до нас историческим сведениям, первое приглашение занять место наставника царевича философ получил сразу после его рождения, однако судьбе было угодно отложить встречу двух величайших людей античности еще на тринадцать лет. Лишь покинув со смертью Платона Академию, Стагирит, пространствовав несколько лет по Малой Азии, в 342 г. прибыл к македонскому двору, где и принял на себя воспитание и образование наследника престола. Целых четыре года молодой Александр, прогуливаясь по тенистым аллеям дворцового парка, мог наслаждаться обществом мудрейшего грека, слушая его рассказы об основополагающих принципах мироздания, о законах государственной жизни и законах человеческой мысли, о литературе, поэзии и даже музыке. И хотя история возник-

шей в ходе этих бесед удивительной и даже парадоксальной дружбы и по сей день вызывает немало дискуссий, совершенно бесспорно одно: в отношениях величайшего мыслителя и величайшего полководца античности мы не найдем и тени тех отношений, что сложились у Платона с правителями Сиракуз. И не случайно.

Античные мыслители были уникально цельными натурами. Именно философия определяла собой не только фундаментальные и глубинные ориентиры их жизни, но даже манеры поведения, вкусы, вплоть до отношения к одежде, еде и т. д. Платон отнюдь не был здесь исключением: отношение философа к окружающим людям находилось в полном соответствии с основополагающими принципами его метафизического учения. Сосредоточив все свое внимание исключительно на всеобщих истинах теоретических наук, основатель Академии неизбежно должен был с высокомерием отнестись ко всему единичному и преходящему, в том числе, и к такому единичному, как личность человека, даже если это была личность правителя Сиракуз. Да, не сумев найти ничего ценного в отдельном человеке, Платон мог увидеть в приглашавшем его правителе лишь удобное *средство* для реализации своих политических планов, и даже самый недалеко-видный государь, рано или поздно, должен был почувствовать это. А какой правитель захочет по собственной воле смириться со столь незавидной ролью?

Другое дело Аристотель. Конечно, в его концепции мы еще не найдем ставшего впоследствии уделом христианской философии учения о самостоятельной, и, тем более, абсолютной ценности личности каждого человека. И все же, реабилитировав значимость мира единичных предметов, Аристотель открыл совершенно новый горизонт в отношении к человеческой индивидуальности. Единичность, в особенности если она – совершенное воплощение формы в материи, наделялась в его учении самостоятельной ценностью, а, соответственно, и воспитание человека обретало в этой парадигме совершенно особый философский смысл, становясь чем-то сродни деятельности художника, через воплощение в косной материи не знающего изъянов эйдоса, созидającego прекрасное произведение искусства. Именно таким произведением искусства и должен был, судя по всему, стать будущий царь, выйдя из-под опеки великого философа. Не средством для реализации политических целей, хитростью или уговором навязанных властителю мудрецом, а свободной, гармонически развитой индивидуальностью, вобравшей в себя всю глубину культуры Эллады, формировался Александр в ходе бесед со Стагиритом. И, думается, не будет преувеличением сказать, что эти встречи с мудрей-

шим греком в течение четырех лет сыграли далеко не последнюю роль в том, что македонский царь оказался достойным той великой миссии, какую суждено было возложить на него мировой истории.

Но Аристотель и Александр оказались близки не только в реальной, земной жизни. Весьма сходным оказался и их вклад в историю мировой культуры. Подобно тому, как целые народы, даже сбросив с себя македонское иго, уже никогда не смогли вернуться к прежним формам общественной жизни, подобно этому и все научные дисциплины, которых так или иначе коснулся могучий ум Стагирита, претерпели столь фундаментальные и революционные изменения, что с предшественницами стало их роднить разве что лишь название. Более того, подобно новым городам, созданным Александром, некоторые из которых и по сей день являются процветающими столицами, после смерти Аристотеля человечество получило в наследство целые науки, не имевшие аналогов в предшествующей истории. К таким наукам относится, в частности, *логика*, не просто впервые оформившаяся в его учении в самостоятельную дисциплину, но уже при жизни мыслителя достигшая столь высокой степени зрелости, что и по сей день классическая часть этой науки носит название аристотелевской. Именно Стагирит впервые осознал необходимость создания самостоятельного учения о правилах получения и доказательства абсолютно строгого (аподиктического) знания, первым дал определение и классификацию категорий, суждений и умозаключений, сформулировал основные законы логической науки. Огромны были его достижения и в других областях знания. Посмотрим же, что происходило в философии дальше, как развивалась она в мире, с одной стороны, перекроенного могучей поступью македонского войска, с другой – несущего на себе неизгладимый отпечаток мысли Стагирита.

Примечания:

- ¹ Неслучайно, согласно целому ряду свидетельств, Анаксагор был даже учителем Демокрита. Но даже те историки, которые оспаривают данный факт, признают безусловным взаимное влияние обоих мыслителей.
- ² *Диоген Лаэртский*. Указ. соч. С. 95.
- ³ *Аристотель*. Сочинения. Т. 1. – М., 1976. С. 108.
- ⁴ *Платон*. Горгий. Сочинения. Ч. 2. – СПб., 1863. С. 246.
- ⁵ *Платон*. Евтедем. Соч. в 4-х томах. Т. 1. – М., 1993. С. 72.
- ⁶ По сообщению некоторых историков, за столь дерзкие слова Протагор был осужден к пожизненному изгнанию из Афин, а книга его подвергнута публичному сожжению. Если эти сведения действительно верны, то вполне возможно, что это была первая (но, увы, не последняя) в ис-

- тории книга, подвергшаяся подобной участи.
- ⁷ Так, например, в ряде греческих полисов существовал обычай наказания камня (!), по той или иной причине оказавшегося причастным к гибели человека.
- ⁸ Отсутствие собственных произведений Сократа породило немалую историко-философскую проблему: что именно принадлежит в воспоминаниях его учеников самому мыслителю, а что привнесено их собственным творчеством? Наиболее крайняя позиция в этом вопросе, правда, не получившая серьезного признания в историко-философской науке, вообще отвергает реальное существование Сократа, объясняя появление его образа литературно-мифологическим творчеством современников.
- ⁹ По сведениям ряда историков, этот афоризм, принадлежавший одному из «семи мудрецов» Хилону, был высечен на стене храма Аполлона в Дельфах. Посетивший в юности этот храм, Сократ был настолько потрясен глубиной этой фразы, что, в конечном итоге, сделал ее принципом своего философского учения.
- ¹⁰ См., например, диалоги Платона «Федр», «Федон», «Менон».
- ¹¹ В современной психологии подобное явление называется «латентной памятью».
- ¹² Прекрасный образец подобного обучения демонстрирует Сократ в платоновском диалоге «Менон». Желая доказать усомнившемуся собеседнику существование врожденного знания, он подзывает к себе неграмотного мальчика-раба и, умело задавая ему вопросы, шаг за шагом вынуждает его на совершенно строгое доказательство одной из геометрических теорем.
- ¹³ Читатель сам может убедиться в сказанном, полистав основные сократические диалоги Платона – «Менон», «Тезет», «Кратил» и др. – ни в одном из них он не найдет окончательного вывода, сделанного Сократом за собеседника, – вывод этот предоставляется сделать слушателю философа, в том числе и тому, кто примет участие в беседе спустя две с половиной тысячи лет.
- ¹⁴ Ср. Гегель: «Афиняне до Сократа были нравственными, а не моральными людьми, ибо они делали то, что требовалось при данных обстоятельствах» (Гегель. Лекции по истории философии. – СПб., 1994. Т. 2. С. 36).
- ¹⁵ Как удачно заметил по данному вопросу Ф.Т.Михайлов: «...В значении слова есть «нечто», не данное нам непосредственно в созерцании, отличающее знание, выраженное в слове, от восприятия... Знание о вещах – их единый образ, но образ этот не состоит из совокупности различных качеств, с которыми нас знакомят органы чувств. Он образ их сущности, не воспринимаемой с помощью глаз, ушей и т. д.» (Михайлов Ф.Т. Загадка человеческая. – М., 1976. С. 48–49).
- ¹⁶ Платон. Соч. в 4-х тт. Т. 3. – М., 1994. С. 235.
- ¹⁷ Гегель. Лекции по истории философии. Т. 2. С. 119.

- ¹⁸ Как мы уже сказали, основные положения физики Стагирита оказались весьма близки фундаментальным выводам естествознания нашего времени. Так, представление о внутреннем, органическом единстве Космоса и пространства, их неразрывной и существенной связи находится в явном родстве с основополагающими принципам общей теории относительности Эйнштейна. Возникшая на основе последней концепция «замкнутой Вселенной», активно обсуждаемая в современной литературе, и, более того, получившая после открытия массы покоя у нейтрино серьезное косвенное подтверждение, также в гораздо большей степени тяготеет к парадигме Аристотеля, нежели к постулатам классического естествознания. Что же касается учения об отсутствии пустоты, то и оно обрело «второе дыхание» после открытия всего несколько десятилетий назад так называемых «нелинейных явлений в вакууме». Над этой новой жизнью физического учения Стагирита следует всерьез задуматься не только физикам, но, скажем, и современным экономистам: кто бы мог подумать, что развенчанная столь беспощадно мыслителями Возрождения и Нового времени парадигма возродится спустя несколько веков, да еще и в эпоху столь неслыханного развития научной мысли? Так не следует ли, исходя из опыта истории, быть сегодня поосторожнее с «окончательным» ниспровержением экономических концепций, на первый взгляд, бесповоротно ушедших в прошлое, а на деле, быть может, просто значительно опередивших и свое, и даже наше время?
- ¹⁹ Данте Алигьери всего в двух строках своей великой поэмы поразительно точно сумел зафиксировать эту особенность аристотелевского перво-двигателя: «Движенье здесь не мерят мерой взятой, // Но всё движенье меру здесь берет».
- ²⁰ *Аристотель*. Соч. в 4-х томах. – М., 1983. Т. 4. С. 378–379.





Очерк 3. Мир самосознания

Так называемая *эпоха эллинизма*, согласно принятым в современной истории хронологическим рамкам, начинается с момента смерти Александра Македонского в 323 г. до н. э. и завершается в 30 г. до н. э. – в год подчинения Риму Египта. Великим итогом македонских завоеваний стало распространение греческой культуры далеко за пределами древней Эллады. Прежде всего, это касается стран Малой Азии и Египта, где возникли своеобразные «сплавы» местных культов и обычаев с классическими греческими верованиями, где восточные традиции, смешавшись с пришедшими с Пелопоннеса формами и принципами общественной жизни, породили весьма оригинальные социальные образования. Одновременно с процессом «эллинизации» мира немалые изменения претерпела и сама Греция: из свободной, могучей державы она превратилась в полукOLONиальную страну, сначала подчиненную македонскому владычеству, а затем попавшую под римский протекторат. Постоянные войны и потеря национальной независимости привели в расстройство хозяйственную жизнь этой страны, что, естественно, не могло не породить и фундаментальных сдвигов в умонастроениях греческого народа. Одним из итогов этих драматических культурных процессов явилось формирование философии совершенно нового типа, вошедшей в историю под названием *философии эпохи эллинизма*.

Но прежде чем обратиться непосредственно к фактическому историческому материалу, попробуем самостоятельно подумать, в каком направлении могли быть сделаны следующие шаги в эволюции философской мысли, что вообще могла исследовать философия после энциклопедических трудов Стагирита? Обратимся в первую очередь к сердцевине метафизики древнего грека – к его пониманию Бога как мыслящего самого себя разума и перводвигателя Вселенной. Да, представление о сугубо внешнем отношении Бога и мира оказалось в этом учении преодоленным, однако всю ли полноту бытия вобрало в себя постулированное Аристотелем единство? Не осталось ли *вне* провозглашенного им тождества какой-либо забытой реальности – забытой, конечно же, не в результате какой-то субъективной ошибки мыс-

лителя, но в силу имманентной ограниченности самого античного мировоззрения, попросту не наделявшего никогда эту реальность адекватным ей статусом и знасимостью? Наверное, вдумчивый читатель уже сумел найти ответ на этот вопрос – реальностью, которой не нашлось места в сконструированном Аристотелем грандиозном космологическом *единстве Бога и мира*, оказался сам *человек* понимаемый как мыслящее, духовное существо. Конечно, тело его, будучи имманентной частью Космоса, как все природное и материальное оказывается внутри божественной деятельности, однако ничего подобного мы не наблюдаем в отношении к его мышлению, и это – не случайно. Ведь для того, чтобы единство, подобное аристотелевскому единству Бога и мира, распространилось бы и на мысль человека, т. е. чтобы между высшим началом бытия и человеческим внутренним миром можно было бы постулировать прямое, *не опосредованное* контактом с чувственным миром единство, необходимо было кардинальное изменение вселенского статуса человека, но именно на этот шаг и не было принципиально способно мировоззрение античности. Да, древнегреческая цивилизация подарила миру человекоподобных божеств, создавая образы которых, люди впервые смогли открыть для себя *духовную сущность Бога*, однако самих себя греки воспринимали лишь как *несовершенное подобие*, как *несовершенную копию* бессмертных небожителей, в конечном счете, созданную по их прихоти а, значит, и совершенно несущественную для их вечного бытия. Собственная духовность человека еще не была открыта им в качестве абсолютного момента мироздания, а потому единство Бога и человека могло быть для них только внешним и случайным. Другими словами, житель античного мира постиг, что Бог должен иметь человеческий облик, однако то, что Бог должен быть связан с человеком некоей *необходимой* связью, а, следовательно, что и ему самому в жизни Бога предстоит сыграть какую-то фундаментальную и даже абсолютную роль, оставалось пока еще сокрытым от его разума.

Конечно, великие деятели греческой философии освободили образ божества от окутывавших его наслоений обыденного сознания, представили Абсолют в его интеллектуальной чистоте, первоначально определив как *единое бытие* (элеаты), затем – как высший *Ум* (Анаксагор), и наконец – как *мыслящий самого себя Разум* (Аристотель). Однако границу, положенную самим мировоззрением окружавшей их культуры – границу, впоследствии разделившую на две принципиально различные эпохи мир античности и христианский мир, не суждено было перейти даже величайшему из древних греков. Как справедливо заметил в свое время Гегель: «Каждая система фило-

софии... принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ее ограниченность... Отдельный человек может, сколько ему угодно, пыжиться, он все же не может подлинно выйти за пределы своего времени, точно так же, как он не может выскочить из своей кожи»¹. С полным правом эти слова мы можем отнести к наставнику царя Александра, бесспорно, доведшего до логического завершения мировоззрение древнегреческой культуры, но именно поэтому с наибольшей яркостью и силой высветившего его имманентные границы. Осмысление же этих границ и составило во многом главный лейтмотив последующего развития философии дохристианского мира, основную тенденцию которой мы, именно в силу данного факта, вполне можем представить себе до обращения к фактическому материалу.

Действительно, нетрудно заметить, что человек и Бог в концепции Аристотеля оказались в совершенно различном и даже противоположном гносеологическом отношении к миру: для Бога мир прозрачен, прежде всего, потому что он есть его *творение*, в силу того, что мысль Бога о самом себе оказывается, одновременно, и мыслью, оформляющей и поддерживающей в движении весь Космос. Напротив, мысль человека оказывается совершенно изъятой из этого интеллектуального единства, ибо мысль эта не имеет к движению и оформлению мира абсолютно никакого отношения. Сам Аристотель не обратил на этот факт особого внимания, так что никаких фундаментальных и непреодолимых познавательных преград в его учении для человека не возникает. Однако вполне закономерным было то, что в последующих философских системах античности, с каждым их новым шагом, все больше ставились под сомнение познавательные возможности человека, все более отрицалась его способность адекватного познавательного контакта с объективным миром, пока, наконец, в учениях скептиков философы не пришли к ее полному отрицанию.

3.1. Свобода и природа

Одной из первых и наиболее влиятельных школ периода эллинизма была школа *эпикурейцев*, названная так по имени ее основателя – греческого мудреца *Эпикура* (341–270). Родиной этого философа был остров Самос – колыбель греческой интеллектуальной культуры – тот самый остров, где за несколько веков до Эпикура заложил основы философии великий Пифагор. Тот самый, на берегах которого рассказывал свои басни и принял безвинную смерть легендарный Эзоп. Однако к моменту появления на свет будущего основателя философской школы, уже мало что напоминало былое величие этого края:

общее кризисное состояние Греции дополнялось здесь трудностями, связанными с решением Александра Македонского о возвращении захваченных афинянами земель коренным жителям острова, что грозило многим афинским колонистам, уже не в первом поколении жившим на Самосе, полным разорением. Среди тех, над кем всерьез нависла угроза нищеты, были и родители Эпикура.

Практически не имея средств к существованию, будущий мыслитель, семнадцати лет от роду, прибыл для прохождения воинской службы в Афины, где впервые смог познакомиться с философскими учениями и даже, судя по всему, послушать Аристотеля. Но гордый и высокомерный наставник царя Александра не вызвал восторга у полунищего искателя истины: слишком далекими от реальных человеческих нужд показались Эпикуру его рассуждения, а безграничная уверенность Стагирита в *самоценности* высшего знания всерьез заставила задуматься о реальном месте философии в жизни.

Нет, — утверждал тогда еще юный философ, — цель науки не может состоять *в познании ради познания*, в бесполезной игре воображения и ума. Ее высшей задачей должно стать освобождение человека от тех вполне реальных несчастий и страданий, что выпадают на его долю в этом мире. Основную же причину страдания Эпикур усматривал в страхе людей перед явлениями природы и, самое главное, в боязни смерти. Лишь освободившись от них, уничтожив в собственной душе этих извечных поработителей счастья и свободы, человек, согласно его учению, сможет достичь полной *безмятежности*, нерушимого *спокойствия* духа. Именно безмятежность и радостное спокойствие являются целью жизни настоящего мудреца, и тогда счастье становится, согласно Эпикуру, совершенно независимым от перипетий внешнего, столь трагичного в ту эпоху мира.

Однако, как это ни парадоксально, освобождение людей от страха смерти Эпикур искал не в русле религиозных учений, позволяющих человеку уповать на бессмертие собственной души, а в рамках парадигмы, весьма близкой к материализму. Наиболее известный его афоризм, касающийся этой темы, звучит так: «Смерти не следует бояться, поскольку она к нам не имеет никакого отношения. Ведь *когда мы есть, то ее нет, а когда есть она, то нет уже нас*». Причиной страданий человеческих, — учил философ, — в конечном счете, являются ощущения, смерть же есть их постепенное угасание, и, следовательно, за ее порогом никому не следует опасаться каких бы то ни было страданий, связанных с загробной жизнью. «Поэтому если держаться правильного знания, что смерть для нас – ничто, то смертность станет для нас отраднa: не оттого, что к ней прибавится бесконеч-

ность времени, а оттого, что от нее отнимется жажда бессмертия. Поэтому нет ничего страшного в жизни тому, кто правильно понял, что нет ничего страшного в не-жизни»². Что же касается страха людей перед природой, то и здесь, согласно Эпикуру, все находится в руках самого человека: отрешившись от суеверного трепета перед явлениями внешнего мира и встав на путь их строгого и беспристрастного *познания*, увидев в природе не произвол небожителей, а строгий порядок и закон, человек, вне всякого сомнения, сможет освободиться и от бессмысленного страха.

В историю мировой философской мысли учение Эпикура вошло в качестве одной из самых воинствующих антирелигиозных школ. Конечно, практически любой из серьезных греческих мыслителей может рассматриваться в качестве критика традиционных религиозных воззрений, однако самосский мудрец по дерзости и яркости своих, бичующих античную мифологию афоризмов, оказался в одном ряду с Ксенофаном и Гераклитом! Неоднократно в иные времена его меткое слово будет всплывать и в публицистических памфлетах, и на открытых диспутах, восставая из тьмы веков всякий раз, когда жизнь будет ставить на повестку дня борьбу с отжившей свой век религиозной формой, заражая умы и сердца людей интеллектуальным бесстрашием древнего грека. И неудивительно, что докторскую диссертацию одного из крупнейших в истории антирелигиозных мыслителей – К.Маркса – украшал эпитафия из гордых слов Эпикура: «Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто разделяет мнение толпы о богах».

Справедливости ради необходимо отметить, что если подходить к оценке эпикурейского учения со всей строгостью, то, в точном смысле слова, эту философию к атеистической отнести нельзя, ибо существование богов в ней, в принципе, не отрицалось. Более того, многие мыслители упрекали философа в возрождении характерного для народной религии антропоморфизма, в явном отходе от развивавшегося в рамках линии Анаксагора–Аристотеля всецело интеллектуального понимания природы божества. Но дело в том, что в эпикурейской системе функции и роль богов в Космосе претерпевают фундаментальные изменения. Обитая где-то в пространствах между мирами, они ведут абсолютно безмятежный образ жизни, не вмешиваясь ни в природные процессы, ни, тем более, в людские дела. И если Эпикур все же упоминает о них, то лишь потому, что для человека эти божества должны являть собой *этический образец* – идеал полной безмятежности и равнодушия ко всему происходящему в окружающем его мире.

Нам уже приходилось говорить, что натурфилософским учением, наиболее адекватно соответствующим материалистической позиции, является *атомизм*. Поэтому и нет ничего удивительного в том, что в области философии природы Эпикур оказался прямым последователем Демокрита. Более того, в историко-философских работах долгое время бытовал взгляд, согласно которому Эпикур попросту заимствовал это учение у своего предшественника, не внося в его разработку ничего нового и существенного. Сторонником подобного взгляда был, например, даже такой тонкий историк философской мысли, как Гегель, в свое время весьма снисходительно заметивший: «Он (Эпикур. – К.С.) себя называл самоучкой в том смысле, что он свою философию создал самостоятельно... Это утверждение нельзя понимать в том смысле, что он в содержании своей философии был совершенно оригинален, ибо... его физическая философия является философией Левкиппа и Демокрита»³.

Да, *видимость* тождества двух систем действительно есть, и немалая – в обеих основу мира составляют мельчайшие неделимые корпускулы, из пространственных комбинаций которых и возникают все находящиеся в этом мире предметы. И все же, основание, вызвавшее возникновение атомистики Эпикура, было принципиально иным по сравнению с причинами, породившими сходную натурфилософскую концепцию в Абдерах. Вспомним: появление атомистического учения Демокрита было связано с развитием в античной философии проблематики «бытия-небытия», с возникновением и развертыванием фундаментального гносеологического противоречия между «миром по истине» и «миром по мнению». Для разрешения этого противоречия и были, в первую очередь, введены представления о мельчайших, вечных, неизменных и неделимых частицах мироздания. Совершенно иная основа была у натурфилософского учения Эпикура. Для него познание природы было не самоцелью, а лишь средством разрешения фундаментальных проблем человеческого существования, поэтому у рожденных гением этого философа мельчайших частиц мироздания появились совершенно новые и, прямо скажем, весьма неожиданные свойства.

Вырабатывая свою атомистическую концепцию, философ обратил внимание на фундаментальное противоречие, возникающее при последовательном проведении позиции Демокрита, – противоречие, разрешение которого было особо принципиальным не столько для *физики*, сколько для *этики*. Если в мире нет действительно ничего, кроме пустоты и атомов, в своем движении подчиненных неумолимой и не знающей исключений *необходимости* (а именно такую

абсолютную законосообразность мира неоднократно подчеркивал Демокрит), то в нем, — рассуждал Эпикур, — не остается места ни для каких проявлений *свободы*, в том числе, и свободы человека. И сколько бы ни старались люди совершать действительно свободные и независимые поступки, все их усилия будут напрасны, ибо вся их свобода на деле оказывается не более чем иллюзией возомнившего слишком много о себе *механизма*, чьи любые материальные и идеальные действия абсолютно предзаданы. Но раз так, то иллюзией являются и всякая нравственность, и уж тем более мораль. Бессмысленно и любое этическое осуждение преступника, ибо человек, в концепции Демокрита, перестает быть свободным, а, значит, и ответственным субъектом собственных действий.

Никто до Эпикура с такой ясностью и бесстрашием не сформулировал эту великую и фундаментальную философскую проблему — проблему совмещения *свободы* и *необходимости*, именно поэтому даже сама ее постановка составила одну из выдающихся заслуг этого мыслителя. Однако, вполне естественно, что самосский мудрец не ограничился лишь критикой Демокрита и предложил свое объяснение возможности свободы. Согласно его концепции, движение атомов детерминировано не до конца, ибо эти мельчайшие частицы мироздания имеют уникальное свойство *самопроизвольно* (!) отклоняться от прямолинейных траекторий. Именно благодаря тому, что даже для движения атомов существует некая *неопределенность*, что уже в самом фундаменте материи заложено *ограничение всевластию* жесткой, не знающей исключений *необходимости*, именно благодаря этому и человек обоснованно получает в учении Эпикура великий дар — дар *свободы*⁴.

Знаменитый последователь Эпикура — римский мыслитель *Тит Лукреций Кар* (99–55 до н. э.) — в своей поэме «О природе вещей» ярко выразил эту мысль своего учителя:

Если ж движения все непрерывную цепь образуют
И возникают одно из другого в известном порядке,
И коль не могут путем отклонения первоначала
Вызвать движений иных, разрушающих рока законы,
Чтобы причина не шла за причиной испокон века,
Как у созданий живых на земле, не подвластная року,
Как и откуда, скажи, появилась свободная воля,
Что позволяет идти куда каждого манит желанье,
И допускает менять направленье не в месте известном,
И не в положенный срок, а согласно ума убежденью?

Эпикура по праву можно назвать великим просветителем эпохи эллинизма. Его установке на познание беспредельной природы, со-

державшей в себе бесчисленное множество миров, не раз суждено было сыграть революционную роль и в последующих веках истории человечества: в период расцвета Римской империи, когда на рубеже христианской и дохристианской эр эпикурейство достигло пика своей популярности; в эпоху Возрождения, когда после длительного религиозно-пренебрежительного отношения к природе люди как бы заново начали переоткрывать для себя окружающий их мир; и, наконец, уже в XVIII–XIX столетиях, когда, в первую очередь, благодаря развитию немецкой классической философии, вновь возродился интерес к самосознанию человека и его свободе, и многие философы увидели в Эпикуре своего древнего предшественника. Более того, нашим современникам небезынтересно будет узнать, что исследователем, практически впервые всерьез обратившим внимание на фундаментальные различия натурфилософских учений Демокрита и Эпикура, был еще совсем молодой К.Маркс, посвятивший анализу данной проблемы свою докторскую диссертацию. О том, насколько это обращение к древнегреческому мудрецу оказало влияние на содержание и методологию его главного политико-экономического произведения – «Капитала» – и по сей день ведутся интереснейшие философские споры.

И все же, несмотря на общепросветительскую направленность философского учения, на оптимистический и даже окрашенный некими романтическими тонами призыв к глубокому и последовательному изучению окружающего мира в теории познания эпикурейцев уже начала проявляться та скептическая тенденция, о неизбежности возникновения которой в античной философии после трудов Аристотеля у нас уже шла речь выше. Конечно, Эпикур никогда не утверждал ничего похожего на фундаментальную непознаваемость объективного мира, никогда не говорил о его принципиальной оторванности и противопоставленности разуму человека. Но, тем не менее, сравнивая познавательную ценность *ощущений* и *разума*, он делал выбор в пользу первых, утверждая, что *в ощущениях заблуждений быть не может*, и, следовательно, если у человека все же появляются заблуждения, то источником их может быть только его мыслительная деятельность. И если мы теперь еще раз обратимся к схеме, рассмотренной при анализе учения Аристотеля о Боге и мире, наиболее точно резюмировавшей, как помним, мировоззренческую ориентацию греческого духа, то станет ясно: этот шаг был вполне естественен и логичен. Действительно, человек в этой парадигме может быть включен в божественно-мировое единство исключительно как физическое, телесное, т. е. именно как *ощущающее* существо, тогда как мышление ока-

зывается деятельностью всецело внешней и Богу, и миру. И неудивительно поэтому, что безошибочная точность чувственного восприятия оказывается в учении Эпикура недостижимой для знания, источником которого является чисто интеллектуальная деятельность человека.

Конечно, глубина мысли великого Платона, всего за полвека до рождения самосского мудреца доказавшего несводимость никакого знания к ощущениям, в подобных рассуждениях исчезает практически полностью, на что, кстати говоря, не раз указывали философы из продолжавшей существовать в те годы Академии. И все же, несмотря на такое упрощение в рамках этой традиции начинает осознаваться совершенно новая проблема, неизвестная философам классической Греции – проблема невозможности обосновать познавательное единство человека с окружающим его миром в рамках мировоззрения, отводящего личности роль случайного казуса мироздания.

Античная культура уже клонилась к закату, и в глубинах того, что Гегель называл «мировым духом», уже вызревал принцип совершенно нового мира – *христианской* эпохи, которой и суждено было провозгласить неведомую ранее форму отношения между Богом и человеком, между человеком и абсолютным началом вселенского бытия. Но, чтобы потребность в новом мировоззрении стала ощутимой реальностью культуры, необходимо было, в частности, довести до логических пределов возможности прежней парадигмы, раскрыть изначально заложенную в ней потенцию *скептицизма*. Эту всемирно-историческую функцию и было суждено выполнить философским школам эллинского мира. И провозглашенный эпикурейством примат чувственного познания над разумным был лишь первым шагом в этом процессе. В гораздо большей степени скептические тенденции философии той эпохи проявились в возникшем почти одновременно с эпикурейством течении – *стоицизме*.

3.2. Свобода мудреца

Стоицизм возник в III веке до н. э. в Афинах, но несмотря на происхождение среди стоиков было не так уж много греков: ранние философы этой школы были, в основном, сирийцами, поздние – римлянами. Родоначальником школы считается *Зенон* (333–262) из кипрского города *Китиона*, который прибыл, как сообщают историки, с краткой торговой миссией в Афины но, заинтересовавшись попавшейся ему там в руки книгой Ксенофонта «Воспоминания о Сократе», он пожелал разыскать подобных людей и, в итоге, остался в этом городе навсегда. Позже Зенон приобрел для философских бесед спе-

циальный зал – Пестрый портик (в греческой транскрипции *Стoэ пойкиле*) от которого и пошло название возникшей в его стенах школы. Что касается влияния на стоиков философской традиции классической Греции, то главными авторитетами для них всегда были *Гераклит* и *Сократ*, привлекавшие их даже не столько глубиной своих теоретических учений, сколько в качестве этических образцов высоко нравственного характера жизни, мужественного и негибкого следования собственным принципам, спокойного и гордого принятия смерти. Вполне естественно, поэтому, что из сократических школ наиболее близки им были *кинники* (циники), кроме того, немалое влияние оказала на формирование стоицизма и продолжавшая еще в ту пору существовать Академия.

Если философия эпикурейства отличалась достаточной стабильностью и консерватизмом (основные идеи этого направления почти не претерпели изменения при переходе от основателя школы к его более отдаленным последователям), то доктрина стоицизма, напротив, была менее постоянной и получила заметное историческое развитие. Ранние стоики немало внимания уделяли философии природы, заимствуя здесь, в основном, идеи у Гераклита. Жизнь Космоса представлялась им в качестве постоянных модификаций вселенского огня, из которого последовательно возникают воздух, вода и земля и во что все превращается вновь, пройдя некий мировой цикл. Однако в стоицизме, в отличие от эпикурейства, познание природы никогда не играло столь значимой роли, поэтому в более поздних учениях этой школы натурфилософская проблематика сходит почти на нет, уступая место *этике* – с одной стороны, и *теории познания* – с другой.

Что касается *теории познания*, то философы-стоики, как и многие их современники, были весьма далеки от умаления познавательной ценности ощущений. Тем не менее, в их концепции мы не найдем во многом наивного оптимизма Эпикура. Испытав влияние Академии, они не могли так просто закрыть глаза на поднятые афинской традицией гносеологические проблемы, на провозглашенное еще софистами весьма осторожное отношение к сведениям, доставляемым органами чувств. Да, обман в ощущениях случается, и весьма часто, однако для стоиков он возникает не в силу неких непреодолимых законов – при определенном старании этого обмана вполне можно избежать, осуществляя соответствующие проверочные действия, дабы убедиться, действительно ли возникшее в результате чувственного восприятия представление о предмете является адекватным.

Философы этой школы разработали в итоге стройную систему правил, позволяющих, говоря современным языком, *верифицировать*

получаемые представления. Прежде всего, — утверждали они, — необходимо удостовериться, находится ли воспринимающий предмет человек в здравом уме, или же нет. Затем — здоровы ли его органы чувств, достаточно ли долго длился процесс восприятия, не мешала ли восприятию окружающая предмет среда, и т. д. и т. п. Создававшаяся путем подобных размышлений система правил весьма мало, как видим, отличалась от обычных подходов к реальности с позиций здравого смысла, не заключая в себе ни спекулятивной глубины, ни оригинальности мысли прежних философских учений. Поэтому неудивительно, что наиболее проникательные представители стоицизма не ограничивались такого рода абстракциями и двигались дальше в поисках более глубоких критериев истины.

Подобный поиск приводил их в конце концов к парадоксальному выводу: последней инстанцией, определяющей истинность или неистинность представлений, является мышление самого человека! Да, именно *мышление*, проделав все вышеуказанные операции, выносит окончательный вердикт, опираясь лишь на свои собственные представления о разумном и неразумном. Но не следует ли отсюда неизбежный вывод о фундаментальной непознаваемости внешнего мира, о принципиальной невозможности достичь когда-либо всецело объективного знания, коль скоро последней инстанцией в определении истины являются критерии самого субъекта? Нет! Столь радикальный вывод сделают их современники — философы-скептики, о которых у нас речь пойдет несколько позже, — стоики же в этом вопросе чаще всего держались более умеренной точки зрения: согласно их онтологическому учению, мир представляет собой некое *разумно* организованное целое, управляемое высшим разумным законом — Логосом, в силу чего разум человека, включаясь в познавательный процесс, соприкасается с чем-то себе подобным.

Так, в учении родоначальника стоицизма Зенона утверждалось, что Космос создан для людей, и человек должен сознательно и целеустремленно соответствовать своему предназначению. Вся жизнь его должна быть направлена на то, чтобы хранить и развивать в себе бессмертную частицу мировой души — ту часть мирового Разума, что, в конечном счете, и роднит его с Космосом. Наш разум, — учили стоики, — по сути своей тождественен управляющему миром божественному Логосу, именно поэтому наша мысль обладает способностью адекватно воспроизводить в себе жизнь Вселенной. Таким образом, в отличие от Эпикура, столь высоко вознесшего свободу, что она оказалась даже заложенной в фундамент материи, философы стоического направления провозгласили абсолютную вселенскую необходимость

законов мирового разума, в осмысленном подчинении которому и должна была в идеале протекать человеческая жизнь.

Постулирование изначальной разумности мира, как и в случае с Анаксагором, естественно переносило центр тяжести философского поиска на исследование законов этого разума, в равной мере управляющего и жизнью мира, и познанием человека. Но каковы же *признаки самой этой разумности*, существуют ли для нее самой какие-либо строгие *критерии*, по которым можно было бы отличить действительно разумные суждения о мире от субъективного произвола, от беспочвенной и безосновательной болтовни? Другими словами, отказав ощущениям в статусе высшего критерия истины и перенеся этот критерий в разум человека, философы этой школы столкнулись с необходимостью выделения и осмысления истинных законов самого разума, зная которые, можно было бы смело отделять истину от лжи.

Постановка этого вопроса естественно выводила исследователей на проблематику созданной Аристотелем *логической* науки, как раз и имеющей целью исследование законов разума, законов движения истинной мысли. И, надо сказать, это неизбежное обращение мыслителей к еще не ставшей привычной для философии того времени проблемной области оказалось нередко плодотворным. Именно философам-стоикам мы обязаны одной из наиболее фундаментальных разработок логики в Древнем мире, более того, именно в их трактовках она впервые была определена как наука о формах и законах мысли⁵.

И вот здесь-то мы и сталкиваемся с фундаментальной проблемой. Думается, даже знакомый лишь с азами логической науки читатель согласится, что развиваемое в формальной логике понимание *законов разума* имеет к *критериям* реального познавательного процесса весьма и весьма ограниченное применение. Ведь даже такие основополагающие логические законы, как закон противоречия и закон исключенного третьего, в конечном итоге, для своего выполнения требуют не так уж и много – аналитической непротиворечивости субъекта предикату в суждениях, да неизменности значения терминов в цепочках умозаключений. Конечно, суждения типа «горячее мороженое» или «деревянное железо» без труда диагностируются формальной логикой как ложные, но как быть во всех остальных, не столь тривиально-абсурдных ситуациях, с какими, в основном, и приходится сталкиваться человеку в его реальной жизни? Цвет букв шрифта данной книги является черным, однако, логически совершенно не запрещено, чтобы он был красным, желтым, или синим. Следовательно, суждение типа «данный шрифт коричневого цвета», с точки зрения формальной логики, будет безукоризненным.

Другими словами, всякий раз, когда связка субъекта с предикатом логически не запрещена, когда она, по крайней мере, является *возможной*, т. е. когда соблюдена логическая *форма* того или иного суждения и речь начинает идти о проверке на истинность самого его содержания, формально-логический подход к оценке истинности знания оказывается абсолютно бесполезным. Следовательно, и основанная исключительно на канонах формальной логики, теория познания не может решить практически ни одной серьезной проблемы человеческого познания. Два тысячелетия спустя эта проблема всплывет вновь в рамках совершенно новой философской традиции – в немецкой классической философии, где со всей остротой будет поставлен вопрос о необходимости создания новой – *содержательной* логической науки, задающей критерии истинности не только в отношении формы, но и в отношении *содержания* знания. Однако в те годы, когда формальная логика сама еще находилась в младенческом возрасте, время для этого шага еще не настало. Поэтому не удивляет, что единственными, *проистекающими из разума*, критериями истинности знания могли быть лишь принципы логики Стагирита.

Мы уже видели, что, на первый взгляд, чисто натурфилософские разногласия Эпикура с Демокритом по поводу природы атомов имели весьма серьезные последствия для их этических позиций. Подобную же ситуацию мы наблюдаем и у стоиков, чье гносеологическое учение оказалось весьма органично связано с их представлениями о добре и зле. Этический идеал стоиков – мудрец, достигший *apatии*, т. е. полного освобождения от случайных казусов окружающего мира и определяющий свои поступки исключительно исходя из собственных убеждений, которые всегда остаются неизменными, как бы трудно и даже трагично ни складывались обстоятельства внешней жизни. Этот мудрец постиг смысл мира, постиг неотвратимость судьбы и неумолимость законов природы, и он не сопротивляется им, а *свободно* (!) следует их предписаниям. И такое отношение к жизни – не трусливая беспомощность, а гордое принятие предначертанного, лишённое бессмысленных стенаний и жалоб, только и позволяющее человеку в любой ситуации не потерять достоинство, реализовать свое вселенское предназначение. Более того – добровольное следование законам неумолимого рока представляется стоикам единственным способом достижения полной и истинной свободы, ибо, отдавая тело в распоряжение материального мира, человек только и получает возможность освободить свою *душу*, свое *Я*, свое *самосознание* от какой-либо внешней зависимости, от подчинения всему тому, что не является его собственным продуктом.

Вот как, например, комментировал эту позицию один из наиболее известных стоиков – Эпиктет: «Например, тебе необходимо умереть, но необходимо ли тебе об этом плакать? Тебя насильно тащат в тюрьму, ты не можешь этого избежать, но ты можешь не сокрушаться об этом. Тебя ссылают в изгнание; никто не может тебе помешать уехать в спокойном духе и с легким сердцем.

— Расскажи мне о тайнах твоего друга, — скажет мне мой враг.

— Нет, я тебе не скажу этого, — отвечу я, — так как в моей власти сохранить тайну моего друга.

— Но я тебя закую в кандалы и отправлю на каторгу, если ты не откроешь мне его тайны!

— Что ты говоришь? Не меня закуешь ты в кандалы; ты закуешь мои ноги, руки, а меня, мою душу, мою волю, мой разум ты не сможешь заковать, потому что никто, кроме меня, не в силах распорядиться ими!»⁶.

Отстраненное отношение к миру требует от человека обуздания охватывающих его страстей, что является для стоиков первым и важнейшим условием добродетельной жизни. Более того, в рамках этой философской школы, как правило не проводилось никакой принципиальной грани между негативными и позитивными страстями человека. Так, даже смерть самых близких человеку людей не может, согласно учению этих философов, стать оправданием безутешного горя, ибо и такое испытание не должно являться препятствием для добродетельной жизни, основанной на согласии с собственными принципами и взглядами. И даже дружбу, столь высоко ценившуюся эпикурейцами, не следует доводить до такого состояния, чтобы несчастье, случившееся с другом, могло бы нарушить святого спокойствия достигшего апатии мудреца.

Таким образом, в философии стоиков возникает совершенно новое понимание смысла и назначения добродетели: целью проповедуемого ими высоконравственного образа жизни менее всего оказывается другой человек, напротив, добродетельная жизнь, в первую очередь, рассматривается как способ *собственного духовного совершенствования* творящего ее человека.

Но и это не все: не менее важная особенность этического учения этой школы состояла в том, что в наиболее фундаментальных, теоретически обоснованных аспектах оно было сосредоточено на *негативных* определениях добродетели: освобождение *от* мира, отказ *от* подчинения поступков страстям, независимость действий *от* внешних обстоятельств, и т. д. и т. п. Стоики убедительно показывали, чего *не* должен делать человек, дабы быть добродетельным, однако, сама

добродетель при этом превращалась в пустую, почти лишённую определений абстракцию, в независимое от мира *ничто*, не наполненное никаким самостоятельным содержанием. А ведь нечто подобное мы уже встречали в их гносеологическом учении, когда обращение к формально логической структуре суждений могло указывать лишь на их ложность, но никогда не становилось критерием истинности. Эту аналогию между этикой и теорией познания стоиков можно продолжить и дальше. Разве не напоминает, например, жизнь твердого в своих взглядах и убеждениях стоика, при любых обстоятельствах остающегося верным раз и навсегда принятым принципам, неизменным и никак независящим от внешних обстоятельств... цепочку логически корректных умозаключений, в своем развертывании подчиняющуюся главному правилу – неизменности значения используемого им термина? Разве не уподобляется этический идеал стоицизма – твердый в своих убеждениях мудрец – логическому понятию, о происхождении содержания которого формальная логика, как правило, сказать может очень немного, но, коль скоро это содержание принято, в ее силах потребовать его постоянства? Что же, стоикам, во всяком случае, следует отдать должное в одном: не найдя содержательных критериев истины и встав на путь развития формальной гносеологии, они оказались верными своему подходу и в области учения о правилах поведения человека.

Нетрудно заметить, что в философии стоиков мы видим дальнейший шаг в направлении к отрыву человеческого познания и сознания вообще от окружающего мира. Шаг, как мы уже говорили, ставший неизбежным после фундаментальных трудов Аристотеля, в неявной форме раскрывших имманентные пределы античного мировоззрения. Если в эпикурействе мы имели дело с еще во многом наивной верой в познавательное всеислие ощущений – верой, с точки зрения философской глубины и теоретической строгости, находящейся значительно ниже уровня основателей и Академии, и Ликея, то стоицизм, открыто задавшийся вопросом о критерии соответствия знания объективному миру, сделал важнейший шаг вперед.

Да, разум человека находится в единстве с пронизывающим весь мир божественным Логосом, но у этого единства нет иных критериев, кроме канонов формальной логики. Да, человек не в силах изменить законы неумолимого рока, но лишь от его воли зависит, будет ли он им следовать осознанно и свободно, либо же уподобится собаке, сидящей на цепи. Как результат – превращение *самосознания* человека в самостоятельный мир, в *микрокосмос*, по масштабу и значимости равный, по крайней мере, Вселенной и, что самое главное, автономный

и независимый от нее. И не случайно, что призыв к погружению личности в собственный, субъективный, независимый от внешнего бытия автономный мир, прозвучал в этой философии гораздо резче и убедительнее, чем в учении Эпикура. И все же противопоставление человеческого самосознания внешнему социальному и природному мирам еще не было доведено в стоицизме до высшей точки, до абсолютного, непреходимого предела: гносеология этой школы допускала возможность познавательного контакта с внешним миром, а этическое учение не воспрещало заниматься государственными делами, приемля в качестве неумолимой необходимости законы окружающей мудреца политической жизни. Вполне естественно поэтому, что должно было возникнуть учение, сумевшее занять более смелую и, в данном случае, более последовательную позицию в отношении к автономии внутреннего мира человеческого Я. И таким учением, сформировавшимся практически одновременно с эпикурейством и стоицизмом, стал знаменитый античный *скептицизм*.

3.3. Скептицизм: раскол двух миров

На учении скептиков мы не будем останавливаться подробно и скажем о нем лишь самое главное. Если под скептицизмом, как это нередко делали сами представители данного направления, понимать вообще сомнение в чувственной достоверности окружающего мира, в самодостаточности познания, всецело основанного на данных органов чувств, то определенные элементы этого учения можно обнаружить практически во всех рассмотренных нами ранее философских системах. Другое дело, что почти всегда такое сомнение было не окончательным, а промежуточным результатом их размышлений, направлявшем философов на поиски новых, более глубоких и нетривиальных способов познания внешнего мира.

И подобная гносеологическая установка философов прежних времен была отнюдь не случайной: ведь для того, чтобы человек был готов окончательно признать принципиальную непознаваемость внешнего мира, чтобы он готов был отказаться от какой-либо надежды даже в будущем, в рамках какой-то новой познавательной методологии вернуть себе утраченную объективность, для этого он должен был достаточно прочно стоять «на собственных ногах», иметь свой собственный, *им самим порожденный мир*, могущий противостоять великому Космосу и даже способный его заменить. Именно поэтому, хотя первое целостное скептическое учение было создано еще современником Аристотеля *Пирроном* (365–275 до н. э.), подлинный рас-

цвет этой школы пришелся как раз на эпоху эллинизма, причем на ее поздний, римский период.

Как мы уже сказали, скептицизм был последовательнее стоицизма в обосновании внутренней автономии человеческого Я, его полной независимости от окружающего бытия. С точки зрения этого учения, познавательный контакт человека с внешним миром невозможен в принципе, что выражалось даже в использовавшейся скептиками терминологии: вместо слов «существует» и «есть» они требовали всегда говорить только слово «кажется». Ими был разработан целый ряд доказательств, получивших названия «троп» (первоначально их было ровно десять, потом появилось значительно больше), в которых выводилась принципиальная непознаваемость мира, принципиальная невозможность достижения человеком истинного знания о чем-либо. Но самое интересное, что в наиболее глубоких и тщательно продуманных рассуждениях философов этой школы, такое отношение к истине доводилось до предела, распространяя скептическую позицию и... на их собственное учение. Так, принимая во внимание восходящий еще к Платону антискептицистский аргумент, согласно которому, отрицая всякую истину, скептики, тем самым, отрицают и истинность собственной философии, один из наиболее известных представителей этой школы – Секст Эмпирик – писал: «Скептик пользуется произносимыми им положениями, как, например: «ничего не устанавливать», «ничего не истинно» и т. д. не в том смысле, что эти положения вообще существуют. Ибо он думает, что положение «все ложно», утверждая ложность всех других положений, утверждает также и ложность самого себя и таким образом себя ограничивает. Таким образом, относительно всех скептических положений мы должны твердо помнить, что мы вовсе не утверждаем, что они истинны, ибо мы говорим, что они могут сами себя опровергать, так как их ограничивает то, о чем они высказаны»⁷.

На базе подобного отношения к познавательным возможностям человека формировалось и определенное нравственное учение, весьма схожее с другими этическими течениями рассматриваемой эпохи, в особенности, со стоицизмом. Благодаря исчезновению всего, считавшегося ранее прочным и незыблемым, всего того, что могло бы извне подчинить себе волю индивида, могло навязать ему себя в качестве некоей объективной, от него независимой истины, в скептицизме возникало представление об абсолютной автономности и неподвижности души, обосновывалось представление о ее *невозмутимости* как высшем идеале. Освободившись от внешнего бытия, человек, таким образом, мог в полной мере заняться собой, сделать себя само-

го тем центром, вокруг которого начнет вращаться вся его жизнь, объявить свой собственный, внутренний, душевный мир подлинным и единственным. Да, скептицизм действительно был весьма близок по своим этическим принципам к стоицизму, и если ему не суждено было обрести сравнимую со стоиками многовековую славу, то причину тому следует искать не столько в содержании учений, сколько в субъективных особенностях их приверженцев. Среди стоиков ярких мыслителей, оказавшихся способными вдохновить людей не только своими сочинениями, но и своей жизнью, оказалось, в итоге, больше.

Итак, развитие античной философии достигло предельного и вполне закономерного пункта. То, что в неявной форме было заложено в фундаменте античного мировоззрения – внешнее и случайное отношение между Богом и человеком, между созидающей и поддерживающей весь мир реальностью и реальностью, этот мир лишь наблюдающей и познающей, в скептицизме было раскрыто во всей полноте. Наивное единство с миром, составлявшее основу раннего греческого мировоззрения, единство, не опосредованное рефлексией самой его возможности и его оснований, неизбежно оказалось подорванным гносеологическими вопросами уже самых ранних философских школ. Первым симптомом этого оказалось появление противопоставления «мира по истине» – «миру по мнению». Сделав же этот шаг, философия уже была обречена рано или поздно окончательно взорвать эту наивность, была обречена раскрыть невозможность теоретически обоснованного познавательного единства с миром в онтологической системе, отводящей человеческому существу и даже всему человеческому роду роль случайного гостя, некоего несущественного момента, в отсутствии которого весь этот мир мог бы существовать и быть вполне совершенным. Аристотель, как мы показали, сумел довести содержание этого мировоззрения до максимально точной, теоретически выверенной формулировки, сконструировав понятийно строгую модель божественно-мирового единства, за пределами которого оказался разум человека. Тем самым глубинная суть античного мировоззрения была выведена на поверхность, и с этого момента реальное развитие философской теории могло состоять лишь в раскрытии всех мировоззренческих и гносеологических результатов и выводов, с необходимостью вытекавших из подобной модели. Именно такую задачу, хотя и совершенно бессознательно, взяла на себя философия эллинизма.

Однако это, на первый взгляд совершенно негативное развитие эллинской философии, с каждым шагом все больше отрывавшей чело-

веческий разум от окружающего его бытия, сопровождалось формированием совершенно новой – субъективной реальности, превращением внутреннего мира человеческого Я в *микрокосмос*, в особый, абсолютно самостоятельный мир *самосознания*, равный и по реальности, и по правам, и по ценности всей Вселенной. Уходя от мира, человек, тем самым, освобождал самого себя, бесконечно возвеличивая собственную значимость, делая ее сопоставимой со всем и вся. Когда же в скептицизме этот процесс достиг своей вершины, то вершина эта оказалась и величайшим теоретическим тупиком, ибо двигаться дальше, оставаясь в пределах прежнего античного мировоззрения, было уже попросту некуда: возникшие два мира – *объективный материальный*, с одной стороны, и *внутренний мир человеческого Я*, с другой, – были абсолютно автономны и, главное, *безразличны* друг к другу. Но, вместе с тем, философской мысли было невозможно навсегда остановиться в точке этой противопоставленности, ибо при всей внешней строгости и неопровержимости скептицизма, он никогда не обладал той устойчивостью, что надолго могла бы удовлетворить мыслящий разум. Ведь человек есть не только духовное, но и телесное существо, и как бы далеко он не улетал в своих умозрительных построениях, как бы не воспарял в помыслах от окружающего его материального бытия, в действительной, а не вымышленной жизни он никогда не сможет обойтись без реального, предметного контакта с внешним миром. А раз так, то и любые, даже самые теоретически продвинутые и строго обоснованные формы скептицизма, требуя от человека отказа от *имманентной его сознанию предметной реальности*, всегда вызывали и будут вызывать чувство некоей *неестественности*, будут являться определенной формой насилия над человеческой природой. И не случайно, что духовное состояние эпохи эллинизма, как раз и породившее тяготевшие к скептицизму философские течения, много веков спустя метко охарактеризуется Гегелем как *«несчастное сознание»*.

Человек, естественно, не мог вечно пребывать в таком раздвоенном положении, и вполне закономерно, что по мере развития и распространения стоических и скептических учений, росла духовная потребность в возвращении отторгнутого от него предметного мира, в обретении вновь некогда родной, а теперь ставшей абсолютно чуждой, отделенной от него непроходимой пропастью окружающей действительности. Однако дорога назад была уже закрыта. Разум, единожды сформировавший для себя собственный мир и нашедший в нем свою полную, абсолютную свободу, разум, открывший бесконечную мощь порождаемой им мысли и осознавший свое высшее, ни с

чем не сопоставимое достоинство, никогда не смог бы согласиться с их новой потерей. Речь, следовательно, уже не могла идти о возвращении к первозданной наивности духа, еще не знавшей полного трагизма и нравственной высоты мира субъективной свободы человека. Поэтому единственный выход состоял не в уничтожении одного из этих миров, а в их примирении и объединении, которое совершилось бы без утраты неизвестной предыдущим векам и предыдущим культурам свободы человеческого Я. Но такой шаг требовал наделения субъективности человека совершенно новым онтологическим статусом, требовал непосредственного связывания внутреннего мира человеческого Я с абсолютным началом мироздания. Нетрудно догадаться, что ничего подобного невозможно было осуществить, оставаясь всецело в пределах античного мировоззрения, всегда воспринимавшего человека как несовершенное подобие богов, а само его возникновение – как результат их случайной, ничем необоснованной прихоти. Именно поэтому следующее слово на историческом пути философской науки суждено было сказать уже другой – христианской эпохе, как раз и провозгласившей неведомое языческой античности отношение между Богом и человеком.

3.4. Философский поиск на рубеже двух эпох

Однако прежде чем перейти к разговору о философии христианского мира, необходимо хотя бы вкратце упомянуть еще об одной, самой последней школе античности – *неоплатонизме*, возникшей на рубеже двух культурно-исторических эпох и попытавшейся вывести античную мысль за пределы тупиков скептицизма. Одной из важнейших предпосылок появления этой школы оказалось активное возрождение интереса к наследию Платона, наблюдавшееся в конце I в. до н. э. и сопровождавшееся различными попытками соединения его философии с элементами учений других школ, прежде всего, неопифагорейства и Аристотеля. Основателем неоплатонизма принято считать жившего уже в христианскую эру философа из эллинского Египта *Плотина* (204–270). Вершины же своего развития это направление достигло в трудах *Прокла* (412–485).

Как и для большинства философов того периода, центральная проблема неоплатоников была сфокусирована на *внутреннем* мире человеческого самосознания, на его автономии и свободе. Но если для стойков и скептиков освобождение от внешнего бытия и превращение души в самодостаточный мир стало конечной целью всех их размышлений и действий, то для неоплатоников эта интеллектуаль-

ная эмансипация была не концом, а лишь началом пути. Уйти от внешнего мира, — утверждали они, — еще недостаточно. Отворотив свой взгляд от материального бытия, человек должен вглядываться в самого себя до тех пор, пока внутри своего мира — мира своей души — он не отыщет... *Бога!* Не через храмовое поклонение, обряды, жертвы, соблюдение заповедей и постов, а через то божественное, что содержится в *душе каждого*, человеку дано приобщиться к абсолютному началу мироздания. Тем самым провозглашенный эллинской философией внутренний, автономный мир человеческого *Я*, в учениях философов этой школы перестает быть лишь субъективной, случайной реальностью, а превращается в звено, соединяющее *человека с Богом*, а через него и со всем *миром*.

Это положение неоплатоников о божественности человеческого *Я*, о прямой, не опосредованной обращением к материальному миру связи его мысли с высшим, абсолютным началом бытия, представляет собой одно из наиболее парадоксальных явлений во всей истории мировой философии.

С одной стороны, такой вывод выглядит вполне логичным итогом развития философского учения античности об интеллектуальной природе Бога. Действительно, первым мыслителем, объявившим разум сущностью божества, был, как мы помним, Анаксагор. Сократ, обращаясь к человеку, бесконечно возвысил деятельность самопознания. Именно этот подход впоследствии развил Аристотель, определив Бога в качестве «мыслящего самого себя разума». Неоплатоники вполне логично завершили эту цепочку, объявив, во-первых, божественным любое мышление, во-вторых, определив самопознание и самоуглубление в качестве единственного способа открытия Бога в человеке.

Однако, с другой стороны, несмотря на логичность подобного вывода, в рамках *классической* древнегреческой культуры он сделан быть в принципе не мог, ибо провозглашавшееся неоплатониками прямое, ничем не опосредованное единство Бога и человека, оказалось абсолютно чуждо языческому мировоззрению античности. И не случайно поэтому, что неоплатоническая философия смогла возникнуть лишь на рубеже двух эпох — тогда, когда мировоззрение новой, христианской, эры, уже вызревало в глубинах мировой культуры.

Примечания:

¹ Гегель. Лекции по истории философии // Гегель. Сочинения. Т. 9. — М., 1936. С. 47.

² Цит. по: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1986. С. 402.

- ³ Гегель. Сочинения. Т. 10. С. 338–339.
- ⁴ Парадоксально, но факт: представление об атомах, возникшее уже в учениях классической физики эпохи Нового времени, с точки зрения абсолютной подчиненности корпускул фундаментальным законам механики, тяготело, бесспорно, к модели Демокрита. Однако, открытие уже в начале двадцатого столетия фундаментального закона квантовой физики, известного как «принцип неопределенности Гейзенберга», согласно которому в траектории мельчайших частиц мироздания всегда присутствует некая, принципиально непреодолимая неопределенность, вновь заставило вспомнить великое прозрения Эпикура.
- ⁵ Что касается родоначальника логической науки – Аристотеля, то последний видел в ней не только науку о формах мышления, но и определенное учение о законах самого бытия.
- ⁶ *Эпиктет*. В чем наше благо? // Мыслители Рима. – М., 1998. С. 648–649.
- ⁷ Цит. по: Гегель. Лекции по истории философии. Т. 2. – М., 1994. С. 389.





Часть II



ФИЛОСОФИЯ ХРИСТИАНСКОГО МИРА



О, дева мать, дочь своего же сына,
Смиренней и возвышенной всего,
Предызбранная промыслом вершина,

В тебе явилось наше естество
Столь благородным, что его творящий
Не пренебрег твореньем стать его.

Данте. Божественная комедия. Рай.
Песнь Тридцать третья.



Подробное обсуждение вопроса о том, каковы были культурно-исторические причины возникновения христианской религии, выходит далеко за рамки нашего курса, представляя собой одну из фундаментальных тем культурологии. Сегодня достаточно уверенно можно утверждать одно: столь фундаментальный мировоззренческий переворот не мог быть детерминирован причинами, уходящими корнями лишь в какую-то одну, частную область человеческого бытия, а с необходимостью должен был иметь под собой целый ряд глобальных оснований. Именно поэтому в своем анализе мы вправе ограничиться предпосылками, наиболее ярко проявившимися именно в *философском* сознании того времени, тем более что это был тот редкий случай в истории, когда определенные философские течения сыграли далеко не последнюю роль в формировании и, в особенности, конституировании совершенно новых религиозных представлений.

Как мы помним, главным итогом развития духовной культуры эллинской эпохи было формирование *свободного* мира человеческого самосознания – мира, совершенно автономного от окружавшей его социальной реальности, полной трагической безысходности и лишенной какого-либо смысла. Потребность в возвращении сознанию утраченной объективности, но при этом *без потери обретенной им свободы*, частично была решена неоплатонизмом. Мир самосознания был превращен неоплатониками в своеобразное «окно», сквозь которое каждому было дано заглянуть в сверхчувственный мир божества. Однако сугубо *умозрительный* выход, найденный этой последней школой античности, не был до конца удовлетворителен. Подобно диссонансному аккорду, он оказался неустойчив и требовал своего разрешения.

Сформировавшись в недрах одной из наиболее сложных и темных философских традиций, созданное неоплатониками учение оказалось, прежде всего, совершенно чуждым широким массам народа. Но и с точки зрения строгой философской критики позиция неоплатоников была не столь уж совершенной и безупречной: соединение двух миров происходило у них не в реальности, а в мире свободной человеческой мысли, лишенной какого-либо объективного контроля. Человек открывал себе путь в объективность, но это была сугубо умопостигаемая объективность, обращение к которой с необходимостью требовало отречения от всего чувственного и предметного,

воспроизводя, тем самым, старую античную дилемму «мира по истине – мира по мнению». Самоослепление, предписанное легендарным элеатским мудрецом в качестве единственного способа восхождения в истинный мир, вполне органично могло бы быть включено и в учения неоплатонизма. И неслучайно, что эти мыслители получили у современников насмешливое прозвище *мечтателей* – дескать, мало ли чего может пригрезиться человеку, лишь только он погрузится в *никаким опытом не ограниченный* мир своей фантазии и воображения. Таким образом, главная проблема – *проблема соединения реального, чувственного мира человеческого бытия и внутреннего мира его духовной свободы* – неоплатониками решена не была. А значит, человек по-прежнему был раздираем самым фундаментальным противоречием – противоречием между направленным *во вне, на внешний мир* сознанием и направленным *на себя* самосознанием, так что вопрос о *примирении* его с самим собой все острее вставал в духовной культуре той эпохи. Такую философско-мировоззренческую и даже психологическую функцию и взяло на себя христианство, провозгласившее принципиально новые, неведомые античности отношения между Богом и человеком¹.

Достаточно даже поверхностного взгляда на основное, кульминационное событие христианского учения – на распятие Сына Божьего на кресте, чтобы понять главное: человечество в данной религии больше не выступает в качестве случайной игрушки Бога, несущественного момента его вселенского бытия, ибо никто не отдаст сына своего на мучительную гибель ради чего-то случайного и несущественного. Ребенок вообще есть высшая, абсолютная ценность для любого живого существа, и, отдавая Сына своего в руки земных палачей во искупление людских грехов, всемогущий Бог раскрыл тем самым всему миру величайшую тайну – тайну вселенского смысла человеческого рода. Да, человек греховен и несовершенен, но он не может быть за это просто уничтожен (например, через всемирный потоп), ибо спасение его от греховности играет некую высшую роль в бытии самого Бога. Каков этот смысл, какова эта роль? Для ответа на этот вопрос требовалась более глубокая, чем античная, философская культура, поэтому наивно было бы ожидать найти его явное решение уже в самых ранних, классических христианских текстах. Но главный шаг был сделан – через образ Христа провозглашалось совершенно новое, античности незнакомое отношение между Богом и человеком, в рамках которого вертикальная зависимость человека от Творца превращалась как бы в двустороннюю. Теперь *не только человек оказывается несовершенным без единства с Божеством, но и само Божество ста-*

новится в какой-то степени несовершенным (!) без своего единства с человеком. Тварь и творец как-то мистически меняются местами, сливаясь в абсолютное, неразрывное целое. В поэтической форме эту великую мысль лучше всех выразил, наверное, Данте в том возвышенном обращении к Богородице, что взято эпиграфом к данной главе: «...В тебе явилось наше естество столь благородным, что *его творящий* не пренебрег твореньем стать его».

Рождение земной женщиной Сына от божественного Отца было далеко не новостью в мировой религиозной истории. Достаточно вспомнить знаменитых персонажей древнегреческих мифов – Персея, Геракла – детей Зевса, имевших земных, смертных матерей. Но вот какое отличие должно нам сразу же броситься в глаза: соединяясь с человеком, божественное начало в греческой религии всякий раз обретало некое *несовершенство*, ярчайшим проявлением чего являлась смертность всех рожденных в результате подобных браков детей. И даже само название таких потомков – *полубоги*, весьма распространенное в античном эпосе, говорило само за себя. Совершенно с иной ситуацией мы сталкиваемся в христианстве: здесь Бог, соединяясь с человеком, не теряет в своем совершенстве, а, напротив, достигает, причем именно как творец, своей предельной вершины. И не случайно, что принятое в древней Греции понятие «полубог» мы никогда не встретим в истинном христианстве употребленным в отношении к Мессии, для характеристики которого эта религия создала гораздо более адекватное понятие – *Богочеловек*.

Таким образом, центральная идея христианства состояла в утверждении неразрывного *единства божественной и человеческой природы*, реализовавшегося в сыне Божьем и сыне человеческом Христе, и ставшего *вершиной* развития и Бога, и человека. Поэтому для мировоззрения этой религии являлось принципиальным, что Христос был не просто Богом, принявшим человеческий облик и по какой-то причине пожелавшим пожить среди людей. С подобными примерами мы не раз сталкиваемся в языческих мифах, но для новозаветного учения подобное понимание было невозможно. И рождение земной женщиной сына в реальное время и в реально существующей географической точке, и жизнь, и мученическая смерть его на кресте – все это, даже в поздних христианских текстах, никогда не воспринималось в качестве простой аллегории (как, например, того требовали представители одного из наиболее влиятельных *еретических* направлений первых веков нашей эры – *гностицизма*), а всегда трактовалось в буквальном смысле библейского повествования. Но столь же недопустимым было и противоположное отношение к Христу, развивавшееся

в еретических учениях *арианского* типа, и сблизившее его с древними пророками, видевшее в нем лишь совершенного человека, хотя и способного в особые моменты своей жизни воспринимать откровения свыше, однако от этого не становящегося богоравным.

Итак, шаг, оказавшийся не под силу таким виртуозам философской мысли, как неоплатоники, был совершен религией, по странной иронии судьбы развившейся в среде безграмотных рабов. Действительно, если сугубо гносеологически взглянуть на провозглашенные этим учением принципы, то нетрудно заметить, что *Христос* и стал той великой *вершиной*, где свершилось столь долгожданное соединение *творимой Богом объективной предметности внешнего мира и субъективного, абсолютно свободного и нравственно автономного внутреннего мира человеческого Я*. Бог неоплатоников хотя и находился в каждой человеческой душе, но для обращения к нему требовалось стоическое отрешение от реалий чувственного мира. Напротив, Богочеловек в Новозаветной религии предстал как *чувственная реальность* (!), как предметное существо, в полном объеме разделившее участь всего материального и конечного, в том числе и неизбежную гибель. Таким образом, соединение Бога с человеком в этой религии свершалось не в умозрительном мире самосознания, а в реальном, конкретном человеке, в силу чего соединение это было, во-первых, много глубже и последовательнее провозглашенного неоплатонизмом, а во-вторых, оно было доступно восприятию всем и вся.

Однако христианское учение, выдвигая совершенно незнакомые языческой культуре принципы, вступало в чудовищный конфликт с канонами здравого смысла той эпохи. Как справедливо заметил А.Лобок, древний грек рассматриваемого периода – «...это человек, которому, безусловно, знаком закон исключенного третьего и ценность непротиворечивого высказывания. И если первобытному человеку и маленькому ребенку совершенно незаметна противоречивость и непоследовательность собственных суждений, то мировоззрение древнего грека рационально построено и не допускает смешения противоположного»². Но как раз эти принципы, что называется, на «корню» попирались исходными положениями христианства. Издевательства римских солдат, требовавших от распятого Иисуса, коль скоро он Бог, сотворения чуда и сошествия с креста, были, по сути своей, именно вызовом здравого смысла новой религии. Здравого смысла, не способного представить себе соединение несоединимого – всемогущего Бога, страдающего и гибнущего от рук земных палачей. И не случайно, что это сплетение в жизни и смерти Христа величайших противоположностей, вызвало в первые века нашей эры бурное

развитие упомянутых выше *еретических учений*, в каждом из которых в той или иной форме *отрицалась его богочеловеческая природа*.

Широкое распространение ересей грозило поглотить, растворить в себе истинное христианство, сутью которого как раз и являлась отрицавшаяся в этих учениях *парадоксальность*. Именно поэтому сама жизнь требовала не только организационной – в виде церкви, но и идейной консолидации христианства. Требовала, во-первых, выработки на основе библейских текстов строгой системы принципов и догматов, во-вторых, выявления четких пределов, за которые не могли заходить богословские споры единоверцев, в-третьих, ясного определения возможностей и границ заимствования культурного наследия языческого прошлого. Вполне естественно, что такая задача была не по силам стихийному мифотворчеству народа. Она требовала образованных, искушенных в глубокой спекулятивной философии людей, прекрасно знакомых с культурной историей народов и, одновременно, адекватно представлявших себе тот великий духовный поворот, который произошел в мире с приходом в него учения Христа. И люди, способные взять на себя столь непростую миссию, действительно появились во II–VII веках н. э. Последующие поколения по достоинству оценили их великий вклад в развитие мировой культуры, наделив некоторых из них почетным титулом *«отцов церкви»*, причислив к ликам святых. Новое же направление в философии, возникшее благодаря деятельности данных мыслителей, вошло в историю под названием *патристики* (от лат. *pater* – отец).

Примечания:

- ¹ Опасность даже частичной утраты человеком ценности предметного мира весьма неожиданно была обнаружена два тысячелетия спустя в ходе формирования основ современной социологии. Один из будущих классиков этой дисциплины – Э. Дюркгеймом – при исследовании статистики самоубийств среди живших в Германии католиков и протестантов обнаружил, что при прочих равных условиях, число самоубийств всякий раз оказывалось значительно выше именно в протестантской среде. И одно из наиболее правдоподобных объяснений данного факта исходит из особенности протестантской религиозности, лишавшей человека возможности *предметного* контакта с чувственными воплощениями божества – иконами, мощами, фетишами, снимающей со священнослужителя статус живого посредника между мирянином и Богом, и оставляющей человеку лишь сугубо интеллектуальный, духовный контакт с абсолютным началом бытия.
- ² Лобок А.М. Антропология мифа. – Екатеринбург, 1997. С. 660.



Очерк 4. Патристика: ученость Афин и откровение Иерусалима

Термин *патристика* используется в современной философской и религиозной литературе в двух значениях: согласно точному, буквальному значению слова, к этому течению следует относить только тех авторов, деятельность которых впоследствии была официально одобрена, по крайней мере, одной из двух – Западной или Восточной христианских церквей¹. Однако, при более широком подходе, в это направление включают всех христианских авторов периода со II по VII вв. н. э., так или иначе занимавшихся решением указанных выше вопросов.

Вполне естественно, что первая проблема, с которой сталкивались приступавшие к систематизации и комментированию священных текстов мыслители, была связана с решением принципиального вопроса о том, в какой мере христианским авторам допустимо опираться на языческую мудрость древних, насколько вообще возможно, оставаясь в пределах богооткровенной религии, использовать традиции афинских философских школ?

Ведь с одной стороны, подобное обращение к наследию прошлого было вполне естественным, ибо богословская мысль новозаветной религии не могла формироваться на пустом месте, тем более что развиваться ей приходилось во враждебном окружении философски подкованных еретических учений. Однако, с другой стороны, роль, отводившаяся христианской философии в новой религиозной культуре, была принципиально противоположной той, которую играло греческое любомудрие в жизни античного полиса. На место почти бесконтрольного и свободного размышления греков о сущности божества, размышления, от автора к автору принципиально менявшего теоретические представления об Абсолюте (вспомним хотя бы, сколь существенные изменения претерпели представления о сущности божества при переходе от Ксенофана к Анаксагору, от Аристотеля к неоплатоникам), здесь были поставлены жесткие положения Священного писания о природе и законах Бога.

4.1. Истина как абсурд

Вопрос о совместимости греческой философской традиции с христианством решался в патристике по-разному. Наиболее непримиримую позицию занял здесь один из первых крупных христианских мыслителей – *Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан* (160–220). Уроженец Карфагена, он получил блестящее образование, позволившее ему быстро выделиться среди христианских мыслителей того времени. Его роль в развитии Западной церкви была огромна: труды Тертуллиана дали по сути первый толчок к становлению христианской догматики, его с полным правом можно считать создателем латинской теологической лексики, более того, он первым заговорил о преимущественном авторитете Римской кафедры. Однако, несмотря на столь выдающиеся заслуги, он не был причислен к официальным «отцам церкви», не был канонизирован. И заслужил он такую немилость вовсе не еретическими отступлениями. Как раз наоборот, церковных иерархов оттолкнул его слишком непримиримый радикализм, однозначно негативное отношение ко всему, что непосредственно не имело христианских корней. Истины Священного писания, — утверждал Тертуллиан, — в силу их фундаментальной, абсолютной, ни с чем не сопоставимой алогичности, не могут быть поняты рационально ориентированным разумом. Мышление, воспитанное на *традициях античной мудрости*, принципиально неспособно постичь ни рождение богочеловека, ни его жизнь, ни уж тем более мученическую смерть на кресте. Более того, пришествие в мир живого бога и его распятие *оскорбительны* для разума мыслящих по канонам строгой логики философов. Но именно этот алогизм христианства служил для Тертуллиана доказательством его высшей истинности и абсолютности. «Распят сын Божий, — писал он в одном из своих наиболее известных фрагментов, — не стыдно, потому что постыдно; *от того и заслуживает веры, что абсурдно*»².

Конечно, в этой фразе раннего христианского богослова легче всего усмотреть доведенный до пределов религиозный апологетизм, полное нежелание считаться с доводами разума и уж тем более науки. И все это будет верно. Но гораздо важнее суметь увидеть здесь и другое – по сути первую в истории попытку осмыслить имманентные границы здравого смысла, указать на необходимость появления каких-то принципиально *новых критериев истинности* при обращении мысли к высшим реалиям бытия. К тому, что недоступно органам чувств и требует к себе принципиально иного, в мире конечных вещей запрещенного интеллектуального отношения. Правда, у самого Тертуллиана

на мы еще не найдем каких-либо размышлений о канонах и критериях этой новой области логики и гносеологии, однако самый главный – первый – шаг был сделан, и нам не раз придется еще вспомнить эту великую мысль карфагенца в ходе нашего дальнейшего разговора.

Отказав рациональной мысли в возможности постичь провозглашенные христианством высшие истины бытия, Тертуллиан, вполне естественно, встал в открытую, даже враждебную оппозицию к философскому наследию Эллады. Античная философия была объявлена им источником и рассадником всех еретических учений, так что продолжающееся существование ее школ, – по мнению богослова, – представляло собой постоянную опасность для христианства, грозя заразить его духом рационализма и познания. Христианский Бог выше всех законов, которые стремится навязать ему философствующий разум, к нему абсолютно неприменимы корректные лишь в мире конечных вещей вопросы типа «Зачем? Почему?». Постичь же Бога может лишь сама душа – «христианка по природе». А раз так, то между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью не может быть ничего, кроме войны – таков был приговор одного из первых выдающихся христианских богословов.

«Что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью? — писал Тертуллиан. — Ничего. Поэтому между учениками философов и учениками неба не может быть ничего, кроме войны».

Произведения Тертуллиана сыграли огромную роль в формировании христианского богословия и христианской философии вообще. И все же, как мы уже сказали, он так и не стал официально признанным «отцом церкви». Более того, на одном из последующих Соборов его учение было осуждено. Подобное решение клерикалов вряд ли должно нас сильно удивлять: христианскому учению в те годы требовалось не только дистанцироваться от античных традиций, ничуть не в меньшей степени ему необходимо было найти формы и способы ассимиляции теоретической глубины философской мысли древних, без опоры на которую победа над еретическими учениями вряд ли была реально достижимой. Именно поэтому влияние Тертуллиана, бывшее столь огромным в первые века патристики, постепенно стало ослабевать, пока, наконец, его учение не оказалось почти полностью забытым³. И лишь в середине XIX века, когда разразился фундаментальный кризис классической философии, когда лучшие умы человечества ясно осознали необходимость и неизбежность радикальной смены ориентаций философского поиска, учению Тертуллиана суждено было пережить второе рождение. Датский мыслитель С.Кьеркегор, опираясь на взгляды именно этого богослова, ввел

в философский оборот понятие *абсурда*, сделав его одной из ключевых категорией своего учения. Спустя полвека из-под пера одного из последователей датчанина – нашего соотечественника Л. Шестова – вышел фундаментальный труд «Афины и Иерусалим», название которого говорит само за себя. Огромную роль это понятие сыграет в философии сформировавшегося в XX веке на основании их учения экзистенциализма, в особенности в творчестве А. Камю. Наконец, полвека назад под влиянием этих течений понятие абсурда проникнет в литературу и искусство, где, в частности, возникнет самостоятельное и еще совсем недавно весьма популярное направление – *театр абсурда* (театр парадокса). Вот такую длинную и полную драматизма историю имело учение одного из первых оригинальных мыслителей христианства. Иначе сложилась судьба самого известного «отца церкви», одного из наиболее почитаемых западных святых – *Августина Аврелия (Блаженного Августина)* (354–430).

4.2. Аврелий Августин: человек в мире Христа

Августин, как и Тертуллиан, был родом из колонизированных Римом африканских территорий, точнее – из города Тагаста, находящегося на самом севере континента. Его собственный жизненный путь имеет совершенно особое значение для понимания созданного им учения, ибо Августин, по сути, был первым автором, сделавшим свою биографию предметом глубоких философских размышлений. Написанное как результат этих размышлений произведение «*Исповедь*» явилось не только ярчайшим памятником философской мысли раннего христианства, но и уникальным литературным произведением, положившим начало жанру психологической автобиографии – жанру, которому много веков спустя отдали дань такие титаны мысли, как Ж.-Ж. Руссо, Л. Н. Толстой и многие другие.

Родившись в весьма непростой и полной противоречий семье, имея ласковую, заботливую мать христианку и сурового безбожника отца, он хотя и был тайно крещен еще во младенчестве, по-настоящему пришел к Христу лишь в зрелые годы. Некоторое время Августин принадлежал к *манихеям* – весьма влиятельному еретическому учению того времени, утверждавшему изначальный дуализм добра и зла. Испытал на себе влияние *скептицизма* и наконец, после увлечения *неоплатонизмом*, открыл для себя подлинную суть христианства.

Как отмечали позднейшие исследователи, Августин был «звездой» манихейства. Но, порвав с ними, он дал одно из первых христианских объяснений происхождения мирового зла, с тех пор считающееся од-

ной из классических форм *теодицеи* (букв., оправдание Бога за наличие в мире зло). Заметим: пока мы находимся на почве манихейского учения и рассматриваем зло в качестве от века существующего начала, вопрос о его происхождении оказывается лишенным смысла. Но в рамках монотеистической религии, причем провозглашающей не только единственность Бога, но и его всемогущество, и всеблагость, встает естественный и, на первый взгляд, неразрешимый вопрос об источнике мирового зла. Действительно, если Бог добр, он должен стремиться к его уничтожению, а если всемогущ, то это стремление не может встретить непреодолимого сопротивления. В итоге, в мире зла быть не должно, но оно в нем есть. Как это возможно?

Согласно Августину, в мире как таковом зло отсутствует, ибо то, что кажется порочным человеку, имеющему конечный, ограниченный рассудок, оказывается необходимым элементом в прекрасной гармонии космического целого. Так, например, черный цвет сам по себе может не радовать глаз, однако, являясь лишь мазком на полотне художественного шедевра, он становится необходимым элементом его красоты. Однако, объяснив таким способом онтологическую возможность зла, Августин оказывается вовсе далек от мысли снять с человека ответственность за грех. Да, в мире как таковом зла нет, и непостижимый промысел Бога найдет всему свое место и смысл, но все, что представляется самому человеку в качестве зла, в конечном итоге, произведено им самим. Сотворенный Богом по своему образу и подобию, он, в отличие от всех других живых существ, был наделен высшим даром – свободной волей. Грехопадение и явилось актом этой изначально дарованной человеку свободы. С этого момента человек заслужил вечное проклятие, которое должно было передаваться всем потомкам, которые уже от рождения являются греховным, а значит, и заслуживающими адских мук.

В итоге, один из главных тезисов его «Исповеди» – человек, предоставленный самому себе, лишенный непосредственной благодати Бога, все же не может, даже искренне того желая, самостоятельно возвыситься к добру. Человек греховен не частично, а тотально, он греховен не перед людьми, но он греховен перед Богом, поэтому никакие земные дела, никакие заслуги и благодеяния, не способны превзойти греховности его природы, которая может быть преодолена лишь через приобщение его к Спасителю – Христу. Благодаря свободной *благодати* Бога, отдельные люди, причем только из тех, что были крещены, являются избранниками, и после смерти им суждено попасть на небо. И это решение Бога никак не связано с земными делами человека, более того, в силу Его всеведения и всемогущества оно

предопределено, а человеческому разуму, слишком ничтожному в сравнении с разумом вселенского Творца, никогда не будет дано понять причины этого решения (вспомним Тертуллиана!). Современным читателям особенно важно обратить внимание на то, что тысячелетие спустя это августиновское учение о спасении было воспринято отцами протестантизма – Кальвином и Лютером, став одним из основных источников формирования протестантского мировоззрения, распространению которого в Западной Европе мы, согласно М.Веберу, во многом обязаны формированием духа капитализма.

Этическое учение Августина формировалось в ожесточенной борьбе с его современником – христианским мыслителем *Пелагием*, заложившим основы популярного в те годы течения, по имени родоначальника названного *пелагианством*. Пелагий, отвергая абсолютность первородного греха, утверждал свободу человека и, соответственно, его способность к спасению собственными силами через высоко нравственный, добродетельный образ жизни. Бог, — утверждал он, — сделал нас людьми, но праведниками себя мы должны сделать сами. Весьма интересно, что несмотря на логичность и возвышенность принципов, учение Пелагия, не без помощи Августина (использовавшего, кстати говоря, в борьбе с ним не только теоретические, но и организационно-административные методы), было отвергнуто церковью и окончательно осуждено в 529 г. на соборе во французском городе Оранже. Наверное, наш читатель занял бы в этом споре позицию оппонента Августина, однако мы советуем не торопиться с выводами. Ведь позиция Пелагия, по сути дела, сводила на нет спасительную роль Христа – ту самую роль, которая как раз и провозглашала высшее достоинство человека, его приобщенность к Абсолютному началу мироздания. Именно это и превращало человеческую свободу не в случайное состояние психики, а придавало ей фундаментальный вселенский смысл, тем самым делая эту свободу не причиной отторжения мира от человека (как это было в стоицизме), но напротив, полагая ее в качестве *необходимого условия его возвращения*. Конечно, в те времена, когда христианство еще только делало первые шаги на философском поприще, этот колоссальный этико-гносеологический потенциал новой религии не мог быть раскрыт в своей адекватной, развитой форме. Должно было пройти не одно столетие, и сегодня мы можем смело утверждать, что роль учения Августина в развертывании указанного процесса была далеко не последней.

В плане общефилософской ориентации Августин, в противоположность Тертуллиану, был очень терпим (если не сказать больше) к интеллектуальному наследию Греции, особенно выделяя из антич-

ных мыслителей Платона. Весьма высоко ставил он и неоплатоников – они, по его словам, придерживались правильного воззрения о Боге и заблуждались лишь в том, что не признавали учения о воплощении. Однако, воздавая должное предшественникам, Августин являлся, бесспорно, оригинальным автором, в трудах которого намечен целый ряд философских подходов и проблем, абсолютно незнакомых мыслителям античности. Так, в *онтологической сфере* его перу принадлежит оригинальное учение о природе *времени*, до конца раскрывшее свою глубину лишь XIX–XX веках (!), когда после фундаментальных трудов Канта, Brentano, Гуссерля и открытий, приведших к формированию *теории относительности*, в ученном мире постепенно стало формироваться совершенно новое представление о природе этой самой загадочной реальности нашего мира.

Интересно, что обратиться к данной теме Августина заставили размышления над всецело богословским и, на первый взгляд, весьма надуманным вопросом: что было *до* сотворения мира и, главное, *почему Бог не решил создать его раньше?* Современники философа не случайно активно дискутировали эту проблему. Ведь греками, как мы помним, сотворение мира рассматривалось, в лучшем случае как акт *упорядочивания и оформления* некоей, уже от века существовавшей первичной материи. Бог, таким образом, выступал не как всемогущий творец, а, скорее, как демиург, ваятель, архитектор Космоса. Напротив, христианство, всегда утверждавшее не знающее пределов божественное всемогущество, с неизбежностью развивало концепцию о сотворении мира из *ничего*, когда в некоем мистическом единовременном акте оказывалась созданной не только *форма*, но и *субстанция* мира. Осмысление всех весьма непростых и противоречивых следствий из такого представления, в частности, упомянутого выше вопроса о времени, и стало одной из первых оригинальных тем философии христианства.

Интересную судьбу имеют великие философские идеи! В годы процветания и свободы, когда, казалось бы, все благоволил самым смелым интеллектуальным взлетам, мысль, как правило, не имея особой потребности сдвигаться с привычного места, продолжает вращаться в кругу обыденных, традиционных представлений, бесстрастно воспроизводя унаследованные от прошлого постулаты. Когда же, напротив, мир ввергается в эпоху кризиса, когда свободу поиска заменяет жесточайший, обычно поддерживающийся политическими средствами догматизм, мысль оказывается вынужденной находить себе проблемное содержание там, где еще вчера все казалось самоочевидным и бесспорным, и куда, соответственно, еще не дошла суровая власть идей-

ного запрета. В полной мере убедиться в справедливости данного утверждения читатель сможет, когда мы перейдем к разговору о схоластической философии, однако и пример с Августином также, думается, свидетельствует в его пользу. Ведь парадоксально, но факт: до тех пор, пока в учении о божестве господствовала античная свобода поиска, вопрос о природе времени так, как он был поставлен современниками философа, не мог возникнуть даже в принципе!

Вопрос о том, почему мир не был сотворен раньше, коль скоро Бог представляет собой вечное и всемогущее существо, решается Августином с безупречной философской строгостью. Этот вопрос, — утверждает он, — кажется столь затруднительным лишь потому, что он принципиально неверно поставлен — никакого «раньше» до сотворения мира не было, ибо *время возникло лишь тогда, когда возник сам мир*. Бог вечен в том смысле, что он существует вне времени, и в Боге нет никакого ни «раньше», ни «позже», а только вечное настоящее. В Нем наличествуют все времена. Более того, если говорить строго, — утверждает Августин, — то Бога даже нельзя рассматривать как предшествующего своему творению, ибо это означало бы, что до акта творения Он уже существовал в потоке времени. Конечный вывод философа вызывающе парадоксален: времени не может быть не только без сотворенного мира, его не может быть и без сотворенного существа — человека, а значит, время несет на себе неизгладимый след *субъективности*, оно существует только в *человеческом уме*, который один только и способен ожидать, созерцать, вспоминать. Современники не смогли по достоинству оценить это открытие, но нам с вами, дорогой читатель, придется не раз вспомнить эти, казалось бы, всецело теологические размышления отца церкви, когда мы дойдем до рассмотрения той эпохи, которая в философии была возведена могучим умом Иммануила Канта.

Тематика не только «Исповеди», но и целого ряда других фундаментальных произведений Августина — «Против академиков», «Монологи», «О Троице» и др. — содержит немало число *гносеологических* рассуждений, также оказавших весьма значительное влияние на формирование основных направлений ранней христианской философии. Что же касается предшественников, то, отдавая безусловную пальму первенства Платону, он особенно высоко оценивал разработанное им учение о фундаментальной несводимости человеческого знания к ощущениям, идущим от органов чувств. «...Никому еще не удалось обнаружить абсолютное равенство или неравенство в наблюдаемых объектах как таковых; никто, с каким бы усердием не искал он, не смог бы прийти к заключению, что то или иное тело обладает само по себе

чистым и аутентичным началом единства... Следовательно, изначальный критерий равенства и пропорции, аутентичный ...принцип единства следует искать вне телесного: он может быть схвачен и удержан только умом. Никакую симметрию или пропорцию нельзя уловить в самих телах, как нельзя продемонстрировать, чем одно совершеннее другого, пока разумное понимание не войдет в телесное со своим предсуществующим каноном совершенства несотворенного»⁴.

Но не будем забывать, что Августин был представителем уже христианской культуры, и поэтому полного тождества его взглядов с учением древнего грека ожидать, естественно, не приходится. Место платоновских эйдосов, созерцавшихся душой в занебесном идеальном мире, в определенной степени занимает в его концепции *божественное озарение*, рассматривавшееся «отцом церкви» как необходимое условие познавательного процесса. Появление теории «озарения» сыграло весьма значительную роль в историческом развитии философской мысли, ибо именно с ее помощью подлинная глубина платоновской гносеологии была воспринята христианством, а значит, и великие вопросы античности «*что есть знание?*» и «*как оно возможно?*» обрели свое второе рождение на принципиально новой культурной почве.

Но развитием платонизма отнюдь не ограничился вклад Августина в теорию познания. В его философской системе обрело иной гносеологический статус человеческое *самопознание*, что во всей полноте продемонстрировало грандиозный гуманистический потенциал христианского мировоззрения. Конечно, с философскими размышлениями о роли и смысле самопознания мы уже не раз сталкивались ранее. Вспомним Сократа и Платона, объявивших именно самопознание высшей формой интеллектуальной деятельности человека, Аристотеля, распространившего такое воззрение на Бога, наконец, неоплатоников, увидевших в самопознании способ непосредственного общения человека с сокрытой в его душе божественной сущностью. Однако даже в самых глубоких и развитых античных теориях *самопознание* выступало, в лучшем случае, в качестве *средства* приобщения человека к *обезличенным*, надындивидуальным истинам бытия; что же касается *уникальности* и *неповторимости* субъекта, то их раскрытие и осмысление не играло в дохристианской западной философии никакой существенной роли. «Исповедь» Августина заложила в этой области основы неведомой прежде традиции – именно индивидуальный, уникальный и неповторимый духовный опыт личности оказывается в центре внимания этого произведения. С непостижимым для античной философии психологическим самоанализом мыслитель обнажает перед читателем собственную душу, прослеживая свой жиз-

ненный путь со всеми его интимными переживаниями, греховными страстями и поисками божественной благодати, посвящая читателя в «бездны души» и сокровенные мысли.

Но Августин не только открыл новую сферу философского поиска – он сумел придать этой сфере неведомый ранее *гносеологический статус!* Вспомним, эпоха Августина была временем, когда уходящая в прошлое философия эллинского мира сохраняла еще свои позиции, и у христианских авторов возникла потребность в реальных, строго теоретических аргументах против ее скептической ориентации. Именно такие аргументы прозвучали в августиновском учении, ознаменовав собой действительно *поворотный пункт* в историческом развитии философской мысли. Пока скептик ведет речь о предметах *внешнего* мира, — утверждает Августин, — его сомнения относительно реальности всех материальных вещей вполне оправданны, однако это не означает, что в мире принципиально нельзя найти предмета, в отношении бытия которого сам факт сомнения был бы невозможен. И таким предметом является сам *сомневающийся, мыслящий субъект*, который, бесспорно, существует уже потому, что *существует факт его мысли*. «Безо всякой фантазии очевидно: Я есть определенность бытия, то, что способно себя знать и любить. Перед лицом такой истины меня не задевают аргументы академиков: «А если ты обманываешься?». Если обманываешь себя, то ты уж точно есть... Следовательно, я существую хотя бы с того момента, когда сам себя обманываю».

Итак, скептицизм, достигший в позднем эллинизме вершин своего развития и распространивший сомнение даже на себя самого, оказался не абсолютен. Был найден, по крайней мере, один предмет, в знании о бытии которого усомниться стало невозможно. И примечательно, что при всей, казалось бы, самоочевидности августиновского аргумента, мы не найдем даже намеков на подходы к нему в текстах античной философии, ибо необходимым условием для его формулирования явился тот великий мировоззренческий переворот, что был провозглашен христианством в отношении к внутреннему миру человеческого Я к его онтологическому, вселенскому статусу. Конечно, в концепции Августина положение об абсолютно достоверном бытии самосознания еще не могло превратиться в системообразующий принцип, и его роль ограничилась статусом всего лишь удачно найденного аргумента против скептицизма. Человечеству понадобилось еще двенадцать веков, чтобы в трудах *Декарта* принцип самодостоверности человеческого Я занял место исходной, априори верной аксиомы, на базе которой должна была вырасти уже стройная *система* абсолютно достоверного, принципиально неопровержимого знания.

Завершая разговор об Августине Аврелии, нельзя не упомянуть еще об одном его произведении – «*О Граде Божьем*», великой книге, сыгравшей значительную роль в формировании основ христианской философии истории. Причиной, непосредственно побудившей Августина к ее написанию, стало разграбление Рима готами в 410 г. Многие язычники увидели причины этой трагедии в забвении древних богов, в принятии даже императорами христианской религии. Такая позиция языческих авторов требовала, естественно, серьезного опровержения. Именно в качестве такой, сугубо полемической, работы и задумывалась изначально книга Августина. Однако, как это часто бывало и с другими мыслителями, по мере ее написания философ вышел далеко за рамки первоначального плана, развернув перед читателем грандиозную схему истории человечества – того, что было, того, что есть, и, главное, того, что будет, положив в основу своего описания христианские постулаты.

Исходный конфликт сюжета – конфликт двух типов любви, существующих в каждом человеке – *любви к себе*, которая, в пределе, доходит до полного презрения к божеству, и – *любви к Богу*, которая, напротив, в идеале должна породить полное самозабвение. Эти два типа любви рождают, в итоге, два града – Град Земной и Град Небесный. Образцом воплощения идеи Града Земного выступает у Августина погрязший в разврате и моральном разложении современный ему Рим, которому принадлежит власть земная и граждане которого выглядят повелителями мира. Напротив, граждане Града Божьего предстают на земле в облике странников и пилигримов, не заботящихся о приобретении вещей временных, ибо их удел – бытие вечное и вечное блаженство. Грешников же ждут страшные муки после смерти, и Августин не жалеет красноречия, описывая вечные страдания несчастных.

История человечества в этом произведении предстает в незнакомом античным авторам виде. Августин решительно отвергает традиционные для предшествующей эпохи представления о *вечном круговращении* бытия (весьма активно развивавшиеся, скажем, Гераклитом, да и многими другими авторами), заявляя, что *Христос умер лишь однажды*. Да, смерть Сына Божьего на кресте слишком значимое событие, чтобы быть повторенным многократно, и именно этот тезис позволяет Августину по-новому взглянуть на всю историю человеческого рода, которая у него становится не только *уникальной* и *неповторимой*, но и обретает *направленность, цель* и *смысл*. История, по Августину, имеет четкое начало – миру, по его утверждениям, еще нет и шести тысяч лет, и она имеет предопределенный конец –

Страшный суд, сроки наступления которого, конечно, неизвестны, но приход его неизбежен, он явится для всех «концом без конца». Основными же событиями исторического процесса Августин называет грехопадение Адама, ожидание Спасителя, рождение, жизнь и страдания Христа, образование его Дома – Церкви. Заметим, что Церковь, в концепции Августина, обрела статус земного воплощения Града Божьего, из чего естественно вытекал вывод о необходимости подчинения политического государства церковной власти. Эта доктрина сыграла огромную роль в идейном обосновании средневековых притязаний папства на верховенство над императорами и королями, и была полностью отвергнута лидерами протестантизма.

Учение Августина было одной из последних интеллектуальных молний, сверкнувших во мраке уходящего в небытие римского мира – мира, во многом продолжавшего жить в рамках античных, унаследованных от языческой древности традициях. Для этого мира христианство явилось высшей точкой религиозного развития, однако провозглашенное этой религией мировоззрение не успело, да и вряд ли могло успеть оказать сколь-нибудь серьезное влияние на другие сферы социального бытия: политическую систему, гражданские отношения, область литературы и искусства – на все то, что философы XVIII столетия назовут «духом народа».

Реализация этих исторических задач стала уделом уже другой эпохи, той самой, что тысячелетие спустя породит шедевры Возрождения, создаст математическую физику, откроет неотчуждаемые права человека и сформирует государства, основанные на конституционном праве и на принципе разделения властей. Но все это будет потом, а пока рождение нового мира, как и положено любому рождению, происходило в муках и в крови. Совершившееся буквально на глазах Августина разграбление Рима готскими племенами было лишь началом великого и стремительного перелома, завершившегося всего через тридцать лет после смерти философа, когда в 476 году король остготов Одоакр положил конец существованию Западной Римской империи. С каждым днем все больше набирал силу процесс, названный впоследствии историками «*Великим переселением народов*», буквально перекроившим политическую карту мира и вызвавшим то, что сегодня некоторые исследователи именуют «этнической революцией». Варвары все прочнее оседали на землях одной из величайших цивилизаций древности и на несколько столетий культурную жизнь Европы практически полностью парализовали нескончаемая политическая борьба и военные противостояния. Наступали мрачные годы средневековья.

Примечания:

- ¹ Соответственно, различают авторов, признанных обеими церквями (например, Григория Богослова, Иоанна Златоуста) и тех, кто был возведен в этот высший статус только одной из них (например, св.Афанасий, нашедший признание только в католицизме).
- ² Эти мысли Тертуллиана впоследствии были сведены в известный афоризм, нередко ошибочно приписываемый ему: «Credo quia absurdum» – «Верую, ибо абсурдно».
- ³ Так, например, если мы обратимся к гегелевским лекциям по истории философии, относящимся к первой половине XIX в., мы не найдем там даже упоминания имени Тертуллиана, притом, что патристика в этом произведении анализируется весьма детально (см. *Гегель*. Лекции по истории философии. Т. 3. – М., 1995. С. 151–169).
- ⁴ *Августин А.* «Истинная религия».





Очерк 5. Философия европейского средневековья: духовное рабство или духовный прорыв?

Согласно современной исторической хронологии, эпоха средневековья начинается с падения Рима в 476 г. н. э. и заканчивается серединой XVII века, непосредственно примыкая к периоду Нового времени. В качестве самостоятельного исторического периода многие историки выделяют также начавшуюся в XIV–XV в. на Западе и Юго-западе европейского континента Эпоху Возрождения.

Что касается философского знания, то вплоть до конца VIII века в этой сфере не возникало сколь-нибудь существенно новых парадигм, в силу чего произведения этого времени относят, обычно, к традиции «*поздней патристики*». Однако с IX века, отмеченного формированием на западе Европы очага политической стабильности, начинается процесс развития оригинального философского направления, вошедшего в историю духовной культуры человечества под названием «*схоластики*». На философских учениях этого направления мы и сосредоточим основное внимание в данной главе.

По крайней мере с эпохи Нового времени за термином *схоластика* закрепился явно негативный и даже нарицательный оттенок. Сегодня, например, нередкость услышать, как схоластом называют человека, выстраивающего логически строгую цепочку рассуждений, совершенно лишенных какой бы то ни было связи с фактами реальной жизни, ученого, занятого решением пустой, надуманной проблемы, или даже мастера праздно болтовни, любящего затевать совершенно бессмысленные, никчемные споры. Понятно, что такое, бытующее в обыденном сознании представление о схоластике и не лишнее, заметим, реального исторического основания, вряд ли способствует появлению живого интереса к изучению философии европейского средневековья. Однако не будем торопиться с выводами и вспомним то, о чем вкратце говорилось уже в связи с Августином: *мысль, запертая в пределах заранее принятых постулатов, как пра-*

вило, в большей степени способна увидеть и найти проблему там, где для мысли свободной не будет ничего, кроме само собой разумеющейся очевидности. Конечно, формирующиеся в такой ситуации проблемы чаще всего носят надуманный и искусственный характер, однако, среди этой горы ненужных интеллектуальных шлаков только и может вырваться подлинная жемчужина мысли, появление которой в иных условиях было бы попросту невозможным. С таким настроем мы и попробуем подойти к философии средневековья и постараемся отыскать в ней те золотые крупички мысли, что открыли для человеческого духа ранее неизведанные пространства.

Сам термин *схоластика* в переводе с греческого означает *школьный, ученый*, и первоначально им обозначалась вся средневековая наука, развивавшаяся после образовательной реформы Карла Великого в различного рода школах – придворных, светских и монастырских. Эти школы, возникшие в качестве альтернативы и замены окончательно закрытым в VI в. Юстинианом языческим учебным заведениям, вплоть до XIII в. представляли собой основные центры средневековой учености. Оторванность от реального мира сформировавшейся в этих школах философской традиции возникла, естественно, не на пустом месте, а имела под собой весьма веские основания, уходящие корнями в духовную культуру той эпохи.

Культура европейского средневековья сформировалась в условиях, прямые аналогии которым вряд ли отыщем с легкостью в мировой истории цивилизаций. Русский философ Владимир Соловьев как-то назвал мировоззрение той эпохи «христианско-языческим компромиссом» и такое определение, надо сказать, выражает суть дела достаточно точно. Ведь уже первые исторические шаги христианства были весьма далеки от той идиллии, которую нередко рисуют тенденциозно ориентированные авторы. Пока христианство существовало в условиях гонения, пока за принадлежность к новой религии человек мог подвергнуться преследованиям, пыткам и даже принять мученическую смерть, ряды христиан пополнялись исключительно за счет искренне уверовавших в Спасителя людей. Однако ситуация в корне изменилась, лишь только христианство вышло из подполья, а вскоре было объявлено императором Константином единственной официально разрешенной религией. Хлынувшие в храмы новообращенные язычники не имели никаких глубинных мотиваций расставаться со своим прошлым, принимая навязываемую религию отчасти из страха, отчасти из соображений карьерной пользы. Формальное соблюдение христианских обрядов начинало теперь соседствовать с тайным исповедыванием языческого мировоззрения, с явным стремлением

всеми путями сохранить прежний, унаследованный от античности образ жизни. Неслучайно, что еретические толкования воплощения Сына Божьего все чаще стали появляться в этот период не за пределами христианской религии, а именно внутри нее.

Великое переселение народов, завершившееся возникновением «варварских» государств на землях бывшей Римской империи и повальным обращением в христианство их населения, только усугубило эту, и без того раздираемую фундаментальными противоречиями, ситуацию. Вдумаемся: народы, по культурному уровню стоявшие на несколько ступеней ниже греко-римской цивилизации, приняли религиозное учение, являвшееся *вершиной* духовного развития всего античного мира! Эти народы не знали еще разработанных правовых отношений, в их среде огромную роль играла физическая сила, у них не было собственных наук, им было неведомо изящное искусство, а основу их религии составлял грубый, почти первобытный фетишизм.

И, тем не менее, сердца варваров восприняли религиозное учение, основу которого составлял принцип тождества божественной и человеческой природы во Христе и которое призывало к формированию неизвестных даже античности отношений между людьми. Можно ли представить себе более разительное противоречие между принципами, провозглашаемыми принятым народом религиозным учением и реальным, а не вымышленным, образом жизни этого народа?

Это противоречие духовного и мирского начал и породило дуализм, буквально пронизавший собой все сферы средневековой жизни. В области политики мы наблюдаем многовековое противостояние пап и императоров, в сфере религиозной жизни – священнослужителей и мирян, а в самом человеке – духовного и плотского начал, противостояние души и тела. Все в этой жизни измерялось двумя разными мерками: одна диктовалась высшими принципами христианства, другую определяли реально господствующие нормы и правила светской жизни. Величайшие преступления с точки зрения церковной морали, скажем, ложь или прелюбодеяние, вряд ли вызывали даже легкое порицание со стороны общественного мнения той эпохи. И наоборот, злодей, заслуживший в миру смертную казнь, вполне мог рассчитывать перед смертью на отпущение грехов своим духовником. Человек средневековья – это гражданин двух миров. Шесть дней в неделю он живет по жестоким, во многом еще варварским законам светского мира, на седьмой же, отправляясь в церковь и приложив к себе нормы «Града Божьего», впадает в покаяние. А на следующий день этот круг начинается вновь. Если же он захочет достичь высшего нравственно-духовного совершенства – святости, то путь его может

пролегать только через монашеское отречение от этого погрязшего в грехе, покинутого Богом и проклятого мира. Именно этот дуализм средневековой культуры породил умозрительный, не подкрепленный опытом характер схоластической философии. Ведь для того, чтобы приступить к исследованию какого-либо предмета, мало быть просто уверенным в его познаваемости. Необходимо еще твердо знать, что этот предмет познания *достойн*. Окружавшая же средневекового человека покинутая Богом действительность данному требованию не отвечала. Поэтому не стоит удивляться, что в схоластической философии мы не встретим никакого интереса к социальной проблематике: зачем исследовать обреченный на гибель «Град Земной», куда достойнее обратить свой взор к «Граду Божьему». Более того, это, возникшее в силу сугубо социальных причин, отношение распространилось и на природу, порождая характерное для всего средневековья пренебрежение к миру материальных вещей в целом. Природа есть лишь *продукт* некоего креативного божественного акта, продукт, в котором уже угасла породившая его деятельность, так зачем же заниматься изучением творения, когда можно обратиться свой мысленный взор непосредственно к Творцу?

Но и обращение теоретической мысли схоластов к Богу имело ряд существенных ограничений. Ведь основная проблема античной философии – *что* есть Бог и какова его природа – для философии христианства, формировавшейся на истинах Священного писания, представляла как бы уже решенной. Такие положения, как сотворение мира, богочеловеческая природа Христа или принцип триединства являлись непреложными догматами церкви, допускавшими диспуты лишь по отдельным деталям. Чем же в таком случае вообще могла заниматься схоластическая философия, если вопросы, составившие предметное поле всей предшествующей метафизической традиции, рассматривались теперь как раз и навсегда ясные и решенные? Не трудно заметить, что в такой ситуации нависала угроза над самим существованием философии как живой, развивающейся дисциплины, ибо из-под нее выбивалось самое главное для любой сферы человеческого познания – нерешенные проблемы и открытые вопросы, а на долю ученых мужей оставалось совсем уж небольшое: борьба с ересями, обучение молодежи, да дискуссии по второстепенным вопросам веры. Вполне естественно, что поначалу подобная ситуация неизбежно должна была привести и действительно привела к серьезнейшей деградации философской мысли.

Так помимо печально известного спора о том, сколько чертей может поместиться на булавочной головке, самым серьезным образом

обсуждались детали воскрешения мертвых после Страшного суда: в каком возрасте, например, будут воскресать умершие младенцы, или, скажем, окажутся ли после воскресения на месте все части тела у прижизненных калек. Немало философы той эпохи интересовались и подробностями рождения Христа: носило ли оно естественный или же сверхъестественный характер, мог ли при этом присутствовать акушер и т. д. Хорошо по этому поводу заметил Гегель: «Главная беда состояла в том, что схоластики брали божественные вещи как варвары, подводили их под чувственные определения и отношения; они, таким образом, вносили совершенно чувственную негибкость... в эту чисто духовную область и тем самым обмирщили последнюю»¹.

Однако параллельно с подобным «варварством мысли» постепенно нащупывалась и формировалась совершенно новая почва философского поиска. Первыми значительными мыслителями рассматриваемой эпохи считаются христианские теологи *Иоанн Скотт Эриугена* (ок. 800–ок. 877) и *Петр Дамиани* (1007–1072), заложившие основы проблемного поля схоластической философии.

Размышления этих философов вращались вокруг главного и вполне естественного теоретического вопроса того времени – вопроса о соотношении разума и веры, на который эти мыслители дали два взаимоисключающих ответа. Для Эриугены – *разум* и *откровение* были двумя *независимыми* и самостоятельными источниками истины, чьи выводы, в принципе, не должны противоречить друг другу. В тех же редких случаях, когда такое противоречие все же возникает, предпочтение, – утверждал философ, – следует отдавать разуму. Стоит ли удивляться, что сочинения Эриугены дважды осуждались церковными соборами? Напротив, для Дамиани – указанный спор однозначно решался в пользу откровения и веры. Согласно аргументации мыслителя, если бы Бог видел спасение в разуме, он послал бы для проповеди философов, а не рыбаков.

Этот спор двух основателей схоластической традиции не раз возрождался в ходе ее последующего развития, что было совсем неслучайно: *вера и разум оставались теми полюсами, соединение которых являлось реальной задачей философской мысли той эпохи*. Такое соединение требовало какого-то совершенно неизвестного прежней, античной философии подхода.

Поворотным в этом поиске можно считать *XI век*, когда произошло событие, сыгравшее эпохальную роль в истории европейской христианской философии, позволившее ей найти и сформировать свою собственную, адекватную лишь ее мировоззренческой базе, онтологическую проблематику. Речь идет о строгой формулировке

кентерберийским архиепископом *Ансельмом Д'Аоста* (1033–1109) так называемого *онтологического доказательства бытия Бога*. И вот на этом событии нам придется остановиться подробнее.

5.1. Великое доказательство Ансельма

С первыми доказательствами бытия Бога мы встречаемся уже в античной философии. Так, у Анаксагора, а также в некоторых *платоновских* диалогах, можно найти элементы так называемого *физико-телеологического* доказательства, или доказательства «через целесообразность мира». Суть его достаточно проста: в окружающей нас реальности мы наблюдаем, помимо случайности и хаоса, элементы *порядка* и *целесообразности*, особенно бросающиеся в глаза в мире живой природы. Так, например, нас не может не удивлять разумное устройство любого, даже самого простейшего организма, или же целесообразная организация взаимодействия различных видов животных и растений в рамках какого-либо биоценоза. Все это, по мнению античных мыслителей, бесспорно свидетельствовало в пользу существования высшего *Разума*, сумевшего самым целесообразным образом организовать весь этот мир.

В сочинениях Аристотеля мы сталкиваемся с основами другого доказательства, впоследствии получившего название *космологического*. Оно исходит уже не из какого-то отдельного свойства действительности, как, например, ее целесообразной организации, а из бытия мира как такового. Основу одного из простейших вариантов этого доказательства составляет следующее рассуждение: у любого события есть причина, у появления данной причины есть своя причина, и так далее. Однако, – рассуждают сторонники данного аргумента, – бесконечным данный нисходящий ряд быть не может. Ведь для того, чтобы произошло данное событие, весь ряд предшествующих событий должен быть *уже состоявшимся*, т. е. завершенным. Но завершенный ряд не может быть бесконечным. Следовательно существует первопричина у всего, что происходит в мире, а значит, и самого мира. Таковой первопричиной может быть только Бог. Последний, как видим, предстает здесь уже не просто как *разумный организатор* Космоса, но и как всемогущий *Творец* всего и вся. С этой точки зрения, второе доказательство оказывается несравненно ближе к христианскому мировоззрению, чем первое.

Этим доказательствам не суждено было сыграть сколь-нибудь существенной роли в развитии античной философии, ибо главный вопрос, занимавший греческих мыслителей, был вопрос не о самом Бо-

жем бытия, а о его *природе* и его определениях. Совершенно иначе сложилась судьба этих силлогизмов в философии христианства.

Чтобы лучше разобраться в этом вопросе, попробуем еще раз осмыслить ситуацию, в какой оказалась философия, запертая в жестких пределах средневекового догматизма. Исходной предпосылкой любых рассуждений схоластов являлись постулаты Священного писания. На их бесспорном авторитете, как на аксиомах, формировались практически все дальнейшие выводы и доказательства. В результате возникало фундаментальное и совершенно неизвестное прежним интеллектуальным традициям противоречие: с одной стороны, основу философских учений составляла разумная, основанная на логических, рациональных принципах мыслительная деятельность, однако, с другой – в фундаменте всех этих мыслительных построений лежала предпосылка, корнями уходящая не в рациональное мышление, а в слепую *веру*. Иными словами, разум был вынужден выстраивать свое здание, стоя на внешней и даже чуждой самому себе почве. Вполне понятно, что для рациональной мысли, стремящейся к доказательству всего и вся, столь жесткая привязка к внешним догматам ставила ее в положение противоестественное и неустойчивое. Рано или поздно такое противоречие должно было прийти к своему разрешению: разуму следовало найти способ собственными силами, без опоры на веру и внешний авторитет, обосновать свое собственное *начало*, а значит, достичь нового уровня рефлексии. Эту фундаментальную интеллектуальную задачу и могли выполнить доказательства Божьего бытия, метафизическая значимость которых состояла вовсе не в том, чтобы укрепить веру, а в том, чтобы *рациональным способом обосновать Бога в качестве исходного принципа средневековой теоретической мысли*.

Однако античные доказательства Божьего бытия не случайно не могли в полной мере справиться с этой задачей. Как мы помним, на закате эллинской культуры не только знания об отдельных свойствах внешнего мира (то, что используется в *физико-телеологическом* варианте), но даже уверенность в его реальном бытии (то, что лежит в основе *космологического* доказательства), подвергнулись тотальному скептическому сомнению, выход из которого как раз и был возведен богочеловеческой идеей христианства. Христианская вера в Бога спасала разум от скептицизма, возвращала ему единство с утерянным было мирозданием, но, следовательно, и корректные доказательства бытия этого Бога не могли базироваться на каком-либо обращении к внешнему миру, в противном случае, в качестве *предпосылки* было бы взято то, что как раз и должно было стать одним из *следствий* доказательства. Другими словами, античные силлогизмы оказывались бес-

сильными перед порожденным их же культурой скептицизмом, и для решения вставших перед философией проблем требовалось введение какого-то совершенно нового типа доказательства, вообще *не опосредованного каким-либо обращением к внешнему миру*. Вполне понятно, что такое доказательство могло возникнуть лишь в рамках христианского мировоззрения, придавшего внутреннему миру человеческого Я совершенно новый, вселенский смысл.

Это событие, явившее собой новый шаг в истории философской мысли, произошло во второй половине XI столетия, когда в книге «Прологий» итальянский философ Ансельм Д'Аоста, в ту пору архиепископ Кентерберийский, сформулировал так называемое, *онтологическое* доказательство бытия Бога, охарактеризованное впоследствии Гегелем как «единственно христианское». Основу данного доказательства составляла цепочка следующих рассуждений:

1. Прежде всего вводится определение божества: *Бог есть то, больше чего нельзя помыслить*;

2. Это определение понятно не только верующему, но даже атеисту – ведь не может же человек отрицать существования того, определения чего он не понимает. Следовательно, *Бог существует в интеллекте человека* по крайней мере в тот момент, когда последний думает и говорит о нем, точно также, как в его интеллекте существует любой другой предмет размышлений;

3. Следовательно, когда кто-либо отрицает существование Бога, то речь может идти только о его отсутствии *за пределами интеллекта*;

4. Однако если мы вернемся к исходному определению, то увидим полную некорректность такого утверждения: ведь если Бог существует *только* в интеллекте, значит, *можно помыслить* нечто такое, что было бы *больше Его* – что существовало бы и в интеллекте, и в реальности одновременно. Но это противоречило бы исходному определению Бога как того, больше чего нельзя помыслить. Следовательно, Бог существует не только в мысли человека, но и в объективном мире².

Онтологическим это доказательство было названо в силу того, что путем сугубо логического анализа идеи в ходе его развертывания получается чисто онтологический вывод: о бытии соответствующего этой идеи предмета. Есть у этого доказательства и другое название – *априорное*, т. е. доопытное, которое оно получило в противовес всем остальным – *апостериорным* доказательствам, как основывающимся на опыте и выводимым из него.

Конечно, как и положено всякому великому интеллектуальному новаторству, онтологическое доказательство Божьего бытия далеко не

всеми современниками было встречено позитивно. Среди первых критиков аргументации Ансельма был и его современник – монах Гаунилон, указавший, что знание об *объективном существовании* чего-либо принципиально не может быть получено посредством логического анализа его *понятия*, а следовательно, и все доказательство философа базируется на элементарной логической ошибке³. Я могу представить себе наполненный сокровищами остров, — рассуждал монах, — и могу сколько угодно анализировать это представление, но разве отсюда можно сделать вывод, что он существует объективно? Нет, ибо для знания о реальном существовании какого-либо предмета недостаточно знания одного его понятия, нужны какие-то иные, основанные на показаниях органов чувств, доказательства, в противном случае, мы сможем рассматривать в качестве объективной реальности любую фантазию, пришедшую к нам на ум. Но Ансельма не смутил натиск оппонента. Гаунилон прав, говоря об острове, только относительно Бога такой аргумент неуместен: остров может быть сколь угодно велик, и, тем не менее, он будет всегда ограничен; здесь же шла речь о некоей наивысшей, абсолютной реальности, к которой нельзя применять *мерки конечных вещей*. Онтологический аргумент, действительно абсурдный для доказательства бытия обычных предметов, с этой точки зрения оказывался наиболее адекватным при обращении мысли к высшему существу⁴. Однако полемикой Ансельма с Гаунилоном история онтологического доказательства Божьего бытия отнюдь не закончилась. Этому силлогизму была уготована великая судьба! Два столетия спустя сторону Гаунилона примет самый почитаемый официальной католической церковью философ Фома Аквинский; пройдет еще пять столетий и «антионтологический» аргумент монаха, слегка подправив и сделав более наглядным, воспроизведет знаменитый философ И.Кант; в XX столетии критические стрелы в сторону Ансельма пустят ведущие представители самых различных, в том числе и совершенно противоположных, интеллектуальных традиций, таких, например, как марксизм и неотомизм.

Но были и те, кто, проникшись глубиной мысли великого схоласта, не смутились формально-логическими аргументами его оппонентов. Разве не убедительно выглядели возражения Ансельма Гаунилона. Разве мерки и запреты, действующие при познании конечных вещей, продолжают действовать и при обращении мышления к высшему существу, высшей реальности? И разве Бог, являющейся абсолютной реальностью, не должен присутствовать и в мышлении человека, а если должен, то разве не возможно в таком случае убедиться в Его бытии, заглянув в свой разум, без обращения к внешнему миру? А

разве не грандиозен был сам замысел философа: *из собственной мысли, т. е. из начала, уже Августином обоснованного в качестве единственно и абсолютно достоверного, вывести необходимость бытия Бога* как творца и создателя всего и вся? Конечно, Ансельм сделал лишь первый шаг, его доказательство было тяжеловесно, натуралистично, из него не следовала необходимость появления идеи Бога в человеческой голове, совершенно отсутствовало августиновское обращение к самодостоверности бытия человеческого Я, а главное, из определения высшего существа исчезал христианский богочеловеческий принцип. Да и в собственной системе схоласта оно играло весьма вторичную, подчиненную роль – совершенно несущественного дополнения веры⁵. Но именно поэтому оно требовало не отвержения, а развития, и как раз по такому пути пошли Декарт, Спиноза, Лейбниц, Гегель – мыслители, составившие гордость европейской философии Нового времени. Основу каждого из созданных ими учений, в конечном счете, составляло развитое, модифицированное, преобразованное порой до неузнаваемости, онтологическое доказательство Ансельма. Поэтому можно смело утверждать, что из всех схоластов, многие из которых значительно превосходили его по степени популярности у современников, именно этот мыслитель оказал наибольшее влияние на развитие западноевропейской светской философии *последнего тысячелетия*. Так что неудивительно, что в ходе дальнейшего изложения нам предстоит еще не раз вспомнить его имя и его великий замысел – доказать бытие Бога, а, значит, и вывести представления об основных свойствах объективной реальности, исходя исключительно из разума человека. Однако, несмотря на выдающийся вклад Ансельма в развитие философской мысли, истории угодно было распорядиться так, что наибольшую известность в последующих веках приобрел один из наиболее активных критиков архиепископа Кентерберийского – Фома Аквинский.

5.2. Фома Аквинский: философия на службе теологии

Итальянский философ *Фома (Томазо) Аквинский* (1225–1274) является представителем периода так называемой «зрелой схоластики», включающего в себя творчество христианских авторов, живших в XII–XIII вв. Интеллектуальному подъему этих столетий, нередко именуемому «*средневековым ренессансом*», способствовало важнейшее событие в духовной жизни того времени – появление в Европе полноценных переводов произведений Платона и, в особенности, Аристотеля. Дело в том, что наследие философской античной классики в ла-

тинских переводах, доставшееся раннему средневековью от Древнего Рима, было весьма скудным и отрывочным, причем особенно не повезло Стагириту. Что же касается чтения классиков философии в подлиннике, то владение греческим языком в те годы было крайне редким явлением на латинском западе. Из крупных деятелей ранней схоластики подобными познаниями обладал разве что один Эриугена. Идейному господству Платона, установившемуся среди христианских мыслителей со времени Августина, в ранней схоластике мало что можно было противопоставить. Но ситуация в корне изменилась в XII в., когда благодаря деятельности целой плеяды переводчиков, отправившихся в отвоеванные у мусульман земли (прежде всего в Испанию и Сицилию) на поиски древних рукописей, христианский мир получил полноценные переводы величайших философов античности. С этого момента интерес к Аристотелю начинает резко возрастать, и естественно, что этот процесс не мог не сопровождаться обостренной полемической борьбой последователей Стагирита с мыслителями, отдававшими предпочтение платонизму.

Апофеозом развития этого спора и явилось учение Фомы Аквинского, обеспечившее практически полную победу последователям Аристотеля, с тех пор почти безраздельно господствовавшим в философии на протяжении, по крайней мере, трех последующих столетий.

Фома происходил из очень знатной и древней семьи неаполитанских графов, сумевшей дать ему прекрасное образование. Но одаренный юноша очень рано проявил свободолюбивый характер, вступив, несмотря на все отговоры родственников, в весьма непопулярный в те годы у аристократов орден доминиканцев. Но об этом решении ему никогда не пришлось пожалеть: еще только взойдя на новое духовное поприще, он попал в ученики к самому Альберту Великому – ведущему схоласту того времени, привившему ему на всю жизнь глубокое понимание и любовь к наследию Стагирита. С тех пор делом всей жизни святого Фомы стало стремление совместить христианскую веру, являвшуюся, по его убеждению, вершиной *религиозного откровения*, с учением Аристотеля, венчавшего собой здание, выстроенное *рациональной мыслью человека*.

Вопрос о соотношении разума и веры был, как мы помним, центральным вопросом философии того периода, и подлинной заслугой Фомы, как раз и снискавшей ему многовековую славу, явилось то, что он вышел за рамки их однозначного противопоставления, найдя совершенно новый способ их *примирить*. Истины Священного писания бесспорны, — утверждал Фома, — но их можно использовать в качестве аргументов в спорах лишь в тех случаях, когда оппонентами яв-

ляются христиане или еретики. Но как быть в том случае, если к Богу необходимо обратить язычников, изначально не признающих авторитета библейских текстов? В полемике с ними не на что больше опереться, кроме как на доводы разума, поэтому церковь ни в коем случае не должна отвергать рациональное постижение истин веры. Наиболее полно эта позиция философа была представлена в его известной книге – «Сумма против язычников».

Согласно учению Фомы Аквинского, Разум не может противоречить истинам веры, ибо откровение и философия – два самостоятельных пути приобщения человека к Богу. Разум, если только его деятельность не ошибочна (!), никогда не сможет найти в мире ничего, что шло бы вразрез с принципами христианского учения, однако *не все принципы христианства могут быть постигнуты разумным путем*. Разум может доказать существование Бога, его единство, бессмертие души, но вот воплощение Сына Божьего в человеке, Божественное триединство, сотворение мира из ничего, Страшный суд и т. д. из разума выведены быть не могут – они могут быть даны человеку лишь через откровение. В итоге, рациональной философии в системе Аквината отводилась роль лишь некоей подготовительной дисциплины, облегчающей постижение глубинных истин христианства, откуда и вытекало его знаменитое определение *философии как служанки богословия*. Такое понимание соотношения веры и разума предопределило и структуру «Суммы против язычников»: первые три части этой книги посвящены рассмотрению рационально постижимых аспектов христианского учения, тогда как в четвертой рассматриваются высшие, разуму недоступные, истины откровения.

Естественно, что важнейшей темой в «рациональной» части учения Аквината является проблема доказательств Божьего бытия. Что касается онтологического силлогизма Ансельма, то он был категорически отвергнут Фомой. К ставшим в то время уже привычными возражениям Гаунилона философ добавляет и свой собственный, причем весьма глубокий, аргумент. С его точки зрения, основная проблема, обрекающая онтологическое доказательство на неудачу, связана прежде всего с тем, что в силу бесконечности Бога человек никогда не сможет сформулировать о нем *адекватного понятия*. Но как же возможен истинный дедуктивный вывод на основе понятия, неадекватного его предмету? Другое дело, *апостериорные* доказательства: рассматривая мир и размышляя над его источником, человек, по мнению Фомы, неизбежно должен будет прийти к Богу. Философ называет пять таких доказательств, одно из которых тяготеет к *физико-телеологическому*, а четыре других представляют собой вариации на

тему восходящего к Аристотелю *космологического* аргумента. Эти четыре доказательства менее натуралистичны, чем у Стагирита. Наглядная, образная мысль древнего грека, переходящего от наблюдаемого движения к его так же легко представляемому источнику, заменяется здесь чистыми категориями: потенция–акт, причина–действие, возможность–необходимость и т. д. Но эта большая строгость мысли принципиально ничего не меняет в сути исходного аристотелевского постулата – *любой ряд должен иметь начало* – постулата, далеко не бесспорного с позиций современного философского и даже математического знания⁶.

В своих произведениях Фома Аквинский затронул и другую проблему, активно обсуждавшуюся философами в те годы: *насколько ограниченным является всемогущество Бога?* На первый взгляд, современному читателю может показаться, что данный вопрос содержит в себе логическое противоречие – *всемогущий не может иметь ограничений*. Однако Фома подходит к делу несколько иначе: разве может Бог изменить самого себя или, тем более, уничтожить; разве может Бог впасть в грех, изменить прошлое, или же, отменив законы геометрии, сделать сумму углов треугольника равной не сумме двух прямых углов? По мнению философа, все эти деяния недоступны власти Бога, поскольку и Божественное всемогущество должно иметь свои пределы, обусловленные его собственной природой.

Философию Фомы Аквинского ждала уникальная, мало с каким другим теологическим учением сопоставимая судьба. Достигнув уже при жизни апогея славы, возвеличенный папой и почитаемый всем католическим миром, весьма лестно окрестившим его «Ангельским доктором», Фома не был предан забвению и в последующие века. Его учение – *томизм* (от латинского перевода греческого имени Фома – Томазо), позволившее соединить принципы веры с принципами рационального учения Аристотеля, оказалось наиболее адекватной формой для дальнейшего развития средневековой философии. Но и после того, как схоластические принципы были ниспровергнуты Возрождением, а вместе со схоластикой утратил свои господствующие позиции и аристотелизм, учение Аквината не сошло с исторической арены, а лишь сменило сферу влияния. Из универсальной мировоззренческой системы, равно почитавшейся как в религиозных, так и в светских кругах, оно в обновленном виде постепенно превратилось в философскую теорию католической церкви, и этот статус был официально закреплен в 1879 г. указом папы Льва XIII, объявившего учение последователей Фомы – *неотомизм* официальной философской доктриной Ватикана. Это направление существует и по сей день,

представляя собой одно из наиболее влиятельных течений в современной религиозной философии.

Однако, оказав значительное влияние на развитие теологической мысли, Аквинский, как это ни парадоксально, не совершил практически ничего революционного в области чистой философии. Да, его учение было стройным и логичным, однако, в конечном счете, оно лишь приспособило философию Аристотеля к христианским принципам веры, не выдвинув при этом ничего существенно нового. Прямо противоположной оказалась историческая судьба взглядов его предшественника Ансельма: отвергнутое многими теологическими школами, не признанное в большинстве церковных конфессий, его *онтологическое доказательство Божьего бытия почти на тысячулетие задало парадигму развития западноевропейской философии*.

Завершая разговор о схоластике, необходимо коснуться еще одной сквозной проблемы, характерной для философской мысли той эпохи, так называемой проблемы *универсалий*. Универсалиями средневековые мыслители называли общие понятия – те самые, что под названиями эйдосов или идей впервые были введены в философию Платоном. Вокруг них-то и разгорелся спор, особую остроту которому придало противостояние аристотеликов и платоников, начавшееся после появления полноценных переводов античных авторов. Как мы помним, Платон и, в особенности, его ближайшие ученики утверждали не только объективное, но и самостоятельное существование особого мира идей. Против этого решительно выступал Аристотель, считавший идеи хотя и существующими объективно, но при этом пребывающими в самих единичных вещах. Философское течение, ориентировавшееся на платоновское решение этого вопроса, получило в средневековье название *реализма*, поскольку в рамках этого направления признавалось *реальное существование* всеобщих понятий или универсалий, онтологическая первичность последних по отношению к единичным, чувственным предметам. Оппозицию этому направлению составляли мыслители, в своем отвержении платонизма шедшие даже дальше Аристотеля и ориентировавшиеся на античные учения киников и стоиков. Всеобщие идеи, согласно их представлениям, не просто не существуют отдельно от вещей, но даже не имеют под собой некоей объективной реальности – все они есть лишь изобретения человека, облегчающего таким путем себе речевые операции с предметами. Подобная позиция получила название *номинализма* (от лат. *nomēn* – имя). Одним из первых и наиболее бескомпромиссных представителей этой концепции был схоласт *Росцелин* (ок. 1050–ок.

1122), объяснявший возникновение всеобщих понятий потребностями языка. Своей же вершины средневековый номинализм достиг в творчестве знаменитых схоластов *Дунса Скотта* (1266–1308) и *Уильяма Оккама* (ок. 1285–1347).

При всей своей близости здравому смыслу, номинализм в принципе не мог стать господствующим течением средневековья. И не только потому, что здравый смысл в философии оказывается, как правило, скверным советчиком, но, прежде всего, в силу противоречия номинализма основополагающим принципам христианства, исходящего из *онтологической первичности идеального* («В начале было Слово»). Но и крайний реализм, требовавший признания актуального существования общих понятий, как, например, реального бытия «лошади вообще», «стольности» и т. д., в особенности после завоевания аристотелизмом господствующих позиций, удовлетворял далеко не всех. Именно поэтому в эпоху средневековья возник целый ряд промежуточных учений, обычно именуемых *умеренным реализмом*, стремившихся снять крайности и примирить полярные гносеологические подходы. В русле этого направления работал, в частности, и уже упоминавшийся нами Фома Аквинский. С его точки зрения, универсалии существуют реально до сотворения вещей в мыслях Бога, являясь как бы их идеальными прообразами; далее универсалии существуют как конкретно воплощенные в самих вещах; и, наконец, они существуют в человеческой голове как результат абстракции в мышлении.

Полемика реалистов с номиналистами отнюдь не завершилась в эпоху средневековья. Впоследствии мы увидим, как поднятая схоластами проблематика проходит через европейскую философию XVII–XVIII вв., как по-новому зазвучит она в трудах философов немецкой классической школы. Далеко не все вопросы разрешены здесь и сегодня. Но, главное, что этот центральный спор средневековья по своей значимости вышел далеко за рамки чистой философии, ибо, затронув фундаментальные проблемы теории познания, он оказался принципиально важным для формирования основ рефлексивно осмысленной научной методологии. Особую же значимость решение вопроса о природе универсалий приобрело в области *социального познания*.

Конечно, когда сегодня приходится слышать о борьбе номиналистических и реалистических подходов в социальных науках, это нельзя воспринимать буквально: будто бы кто-то берется утверждать, что где-то реально существует «общество вообще», «человек вообще» и т. д. Реальной проблемой, еще в девятнадцатом веке расколовшей обществоведов на два противоположных методологических лагеря, был вопрос первичности *индивидуальных* и *надиндивидуальных* законов

человеческого поведения. А вот этот вопрос, в особенности если к нему присмотреться повнимательнее, имеет прямое отношение к противопоставлению реалистических и номиналистических подходов. Действительно, реалисты, провозглашая объективное существование объективных всеобщих идеальных реалий, тем самым утверждают онтологическую первичность последних по отношению ко всем их индивидуальным, единичным воплощениям. Напротив, номиналистический подход с неизбежностью ставит на первое место единичные предметы, рассматривая все их взаимосвязи как нечто вторичное и производное.

Пока мы находимся в сфере наук о неживой природе, где исследователь имеет дело с независимыми друг от друга, самостоятельно существующими объектами, номиналистическая точка зрения кажется по крайней мере естественной и первой приходит на ум. Открываемые в этой области законы логичнее всего рассматривать как абстракции, вводимые для упрощения описаний *однотипных объектов*. Иначе обстоит дело в области *социального познания*. С одной стороны, и в сфере социального познания также вполне возможен номиналистический подход, в качестве первичной реальности рассматривающий единичных, отдельно взятых субъектов, самостоятельно и рационально принимающих решения по имеющимся у них от рождения схемам и алгоритмам. Из взаимодействия этих индивидов и рождаются все макроскопические законы функционирования и развития социальных систем. Подобное видение оснований макрозаконов общественной жизни характерно, например, для т. н. «*основного течения*» современной *экономикс*. Более того, самые крайние представители такого подхода отказываются ограничивать его применимость лишь узкими рамками экономической жизни человека, предлагая сходным образом описывать и политические, и культурные, и даже семейные реалии общественной жизни, ибо основа у них одна – независимый, свободный субъект, рационально и эгоистично принимающий решения.

К противоположному подходу, как правило, тяготели представители социологической науки. Так, согласно взглядам одного из ее классиков – Э. Дюркгейма, существующие в обществе законы хотя и не имеют иного основания, кроме деятельности преследующего свои цели человека, однако, возникнув, они обретают характер уже *неподвластной отдельному человеку* самостоятельной силы, не определяемой, а, напротив, определяющей собой большую часть его социальных действий и поступков. Такой надиндивидуальной реальностью, неподсудной в своем бытии не только рядовым соплеменникам,

но даже могущественным вождям и жрецам, уже на самой заре человечества являлся *обычай*. В более поздних и, соответственно, в более развитых сообществах функции такой противостоящей индивиду силы выполняют различные культурные нормы, стереотипы поведения, принятые в тех или иных социальных группах, принципы господствующей в данном обществе религии и т. д. Человек с рождения застает эти системы правил и предписаний уже сложившимися, и с требованиями, содержащимися в них, он вынужден считаться уж по крайней мере не меньше, чем с физическими законами объективного мира. Да и слово «считаться» здесь оказывается как бы не совсем адекватным, ибо требования этих норм настолько проникают в плоть и кровь индивида, что в большинстве случаев их выполнение воспринимается не как внешнее принуждение, а как действие, основу которого составляет его собственное самостоятельное и свободно принятое решение. «Общество, — писал Э.Дюркгейм, — не простая сумма индивидов, но система, ... представляющая собой реальность *sui generis*, наделенную своими особыми “свойствами”»⁷. Другими словами, индивиды оказываются не самостоятельными и независимыми атомами, свободно противостоящими друг другу в качестве замкнутых миров – в действительности они есть лишь продукты («отблески») некоей идеальной надиндивидуальной реальности – общества. И назвать законы, управляющие этой реальностью, искусственной абстракцией, придуманной лишь для упрощения ее описания, уже не удастся никак. Таким образом, место средневекового вопроса о первичности всеобщих понятий, в современных полемиках социальных исследователей занял вопрос относительно онтологической первичности общества по отношению к индивидам. Вот такой интересный и неожиданный отголосок получил этот давний философский спор в наши дни.

Однако теперь нам пора покинуть средневековье и, перейдя к следующему историческому периоду, познакомиться с наиболее значимыми и яркими аспектами философской мысли эпохи Возрождения.

Примечания:

¹ Гегель. Лекции по истории философии. Т 3. С. 219.

² «Поэтому если то, больше чего нельзя себе представить, можно представить себе как нечто несуществующее, тогда то, больше чего нельзя представить себе, не есть то, больше чего нельзя себе представить; противоречие. Значит, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует так подлинно, что нельзя и представить себе его несуществующим» (Ансельм Кентерберийский. Сочинение. – М., 1995. С. 129).

- ³ Впоследствии, некоторые авторы, поддерживая позицию Гаунилона, даже объясняли появление онтологического доказательства слабой известностью в XI в. аристотелевской логики, что, якобы, и позволило, сделать столь грубую логическую ошибку.
- ⁴ «Говорю уверенно: если кто-то найдет мне, в действительности или только в представлении, кроме «того, больше чего нельзя себе представить», к чему подойдет ход моего доказательства, то я найду и дам ему потерянный остров, так что больше не потеряюсь» (*Ансельм... Указ. соч. С. 157*).
- ⁵ «Христианин, — писал Ансельм, — должен идти от веры к разуму, а не от разума к вере, и еще менее того он должен перестать верить, если он не способен понять разумом эту свою веру, а должен поступать так: если он в состоянии проникнуть до познания, то он находит в этом удовольствие, а если нет, то он просто поклоняется». (Цит. по: *Гегель. Лекции по истории философии. — М., 1994. С. 198.*)
- ⁶ Так, например, Б.Рассел остроумно указывает, что этот априори принятый Стагиритом тезис опровергается существованием уже обычного *математического ряда отрицательных чисел* — ряда, хотя и имеющего явный конец (ноль), однако, своим началом уходящего в бесконечность.
- ⁷ *Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. — М., 1991. С. 193.*





Очерк 6. Философия Возрождения: обретение покинутого мира

Начало этого удивительного периода в истории мировой культуры обычно связывается с формированием на рубеже XIII–XIV вв. гуманистического направления в *итальянском искусстве*. Обозначившийся уже в творениях великого *Данте* (1265–1321) поворот к реальному земному человеку воплотился во всей полноте в поэтических шедеврах *Петрарки* (1304–1374), чье творчество, по общему мнению, явилось «зарей нового дня, занимающегося из варварства средневековья»¹. Возникнув как движение одиночек, новое направление уже к началу XV в. стало мировоззрением большинства итальянцев, а к середине этого столетия новая культура начинает развиваться в Англии, Франции, Нидерландах, Германии. В последней, как известно, борьба за свободу вышла за рамки чисто интеллектуального движения и обернулась Реформацией – подлинной революцией в сфере духа, в корне изменившей отношения между светской и религиозной сферами человеческой жизни практически во всех странах Западной Европы. Рубеж XV–XVI вв. по праву считается вершиной Возрождения.

Если попробовать одной фразой охарактеризовать сущность произошедшего в ту эпоху мировоззренческого переворота, то с некоторой долей упрощения можно сказать, что главным итогом Ренессанса явилось тотальное *преодоление средневекового дуализма* в основных сферах человеческого бытия, что заложило столь необходимый фундамент для последующих свершений Нового времени. Характерное для средневековья противопоставление *церковной* и *светской* жизни уже на исходе этой эпохи начало значительно ослабевать, что было вызвано целым рядом причин. С одной стороны, усиление политической и хозяйственной активности церкви, превращение ее в самостоятельную политическую силу, накопление церковных богатств и увеличение числа церковных земель неизбежно приводило к потере католицизмом своего духовного авторитета, к деградации и разложению его основных институтов. С другой стороны, набирал силу процесс «окультуривания» светской жизни. Активизация экономической дея-

тельности, развитие торговли, сопровождавшиеся ростом богатств и самостоятельности торговых городов, крушение феодального беспредела и постепенное формирование основанных на строгом праве государств, наконец, возрождение и распространение античной культуры – все это медленно, но верно ставило предел средневековому варварству политической жизни. Обретавшие силу после столетий феодальной раздробленности европейские монархи уже не желали принимать корону из папских рук, утверждая божественный характер собственной власти. Земной мир человеческой жизни все более наделялся *самостоятельной ценностью*, реже и реже воспринимаясь в качестве отпавшей от Бога юдоли греха и печали, бегство отсюда в аскетическое лоно церкви могло быть единственной формой истинного спасения. Занятые лишь умерщвлением плоти да молитвами отшельники-аскеты, нищенствующие монахи, живущие подаянием и не знающие заботы о хлебе насущном – все эти средневековые идеалы святости постепенно становятся объектами насмешек. В литературе возникает блестящая галерея портретов этих людей, представленных в виде курьезных, влачащих совершенно бессмысленное существование персонажей. Провозглашение Лютером и Кальвином *священности и богоугодности труда*, объявление его своеобразной формой *религиозной деятельности* становится вполне закономерным итогом этого процесса, однако и в тех странах, где протестантскому движению победить было не суждено, католическая церковь под давлением новых умонастроений оказалась вынужденной в корне изменить свое отношение к светской жизни мирян. Средневековая раздвоенность человеческой жизни подходила к концу.

Новая эпоха породила и новый тип философской мысли. Характерная для средневековья оторванность от всего земного с отвращением была отвергнута философами Возрождения. Мыслителям-гуманистам предстояло заново открыть сферу реальной жизни человека – *мир природы и социального бытия*, столь несправедливо забытые предшественниками. Вместе со схоластической традицией был отброшен и главный античный кумир католической философии – Аристотель, что естественно привело к возрождению интереса к самым разнообразным вариантам *платонизма*. Крупнейшие философы Ренессанса – *Дж. Бруно, Дж. Кардано, Николай Кузанский* в той или иной степени были последователями создателя Академии, и эта, казалось бы всецело философская, переориентация сыграла огромную роль в формировании основ математического естествознания Нового времени.

Что касается изучения природы, то, как это ни удивительно, эпоха Возрождения не принесла здесь практически ничего нового и зна-

чительного. Просто одна крайность в отношении к материальному миру оказалась заменена другой: на месте средневекового высокомерного пренебрежения природой возник безудержный восторг и даже религиозное преклонение перед сотворенным Богом Космосом. Неслучайно поэтому, что мировоззрением, оказавшимся наиболее характерным для мыслителей Ренессанса, явился *пантеизм* – представление, утверждавшее *неразрывное тождество Бога и природы*, а значит, и провозглашавшее *непосредственную* божественность окружающего человека мира. И в этой связи необходимо обратить особое внимание вот на какой аспект: несмотря на прогрессивный, с точки зрения религиозного антидогматизма, характер, провозглашавшееся возрожденческим пантеизмом отношение к природе по своей эмоциональной насыщенности оказывалось так же мало совместимым с бесстрастной рациональностью научного поиска, как и идеологический диктат средневековья. Оковы для науки страшны безмерно, но в не меньшей степени опасна для нее и не знающая пределов свобода, ориентирующая исследователей не на кропотливый поиск, а на безудержное, основывающееся лишь на эмоциональных порывах фантазирование, с чем мы как раз и сталкиваемся зачистую в рассматриваемую эпоху.

Именно поэтому ни один из серьезных деятелей Возрождения, даже такой титан мысли, как Бруно, не может быть назван ученым в строгом и точном смысле этого слова. Деятельность практически всех из них была посвящена не столько разработке и развитию *научных теорий*, сколько пропаганде один раз открытого и на всю жизнь принятого *мировоззрения*. Во взглядах представителей этой эпохи мы, например, тщетно стали бы искать следы какой-либо внутренней эволюции и развития, столь необходимые для представителей науки, но действительно бесполезные и даже вредоносные для тех, кто посвящает жизнь распространению определенных учений. При этом биографии этих мыслителей являют собой полную противоположность традиционным представлениям о кабинетной отрешенности служителей истины: все они прожили бурную, кипучую, порой экстравагантную жизнь, каждый день которой был ни чем иным, как вызовом продолжающим сковывать свободу человека устоям средневековья. И не случайно, что отречение, оказавшееся возможным для *ученого* Галилея, было недопустимым шагом для *борца* за эту *свободу* Бруно. Для того, кто занят преобразованием *человеческого сознания*, публичный отказ от собственных взглядов равносителен полному краху. Напротив, для исследователя, посвятившего себя бесстрастному изучению внешнего, не только от него самого, но и от всего человечества независимого мира, отречение оказывается чем-то абсолютно сторонним

и безотносительным к его деятельности: ведь из-за того, что люди не признают вращение Земли, само это вращение отменить невозможно!

Однако если в области натурфилософии Возрождение ограничилось лишь переориентацией на новые мировоззренческие принципы, этого нельзя сказать о сфере социальных учений, где пришедшая на смену средневековой эпоха породила по крайней мере два новых и оригинальных направления. Первое из них связано с именами Мора и Кампанеллы, второе – с именем Макиавелли.

6.1. Рождение «Утопии»

Когда ценность земного бытия оказалась вновь обретенной, возрождение интеллектуального интереса к социальной жизни явилось вполне естественным и закономерным. У этого интереса было две возможные и, в то же время, противоположные формы проявления: во-первых, со стороны *практического переустройства* общественной жизни, что, вполне понятно, предполагало разработку некоего *идеального образца*, во-вторых, с точки зрения *теоретического* изучения наличной реальности, в целях сугубо прагматического использования ее объективных законов. По первому пути пошли основатели утопического социализма *Томас Мор* (1478–1535) и *Фома Кампанелла* (1568–1639), второе же было представлено одной из наиболее парадоксальных и спорных фигур в истории социально-философской мысли – *Никколо Макиавелли* (1469–1527).

Несмотря на различное происхождение и общественное положение – Мор был знатным вельможей при дворе английского короля Генриха VIII, а Кампанелла – бедным монахом-доминиканцем – жизненные судьбы этих деятелей Возрождения оказались во многом сходными: отказавшись признать принявшего протестантизм государя единственным главой церкви, убежденный католик Мор был казнен; Кампанелла же большую часть своей жизни, а именно 28 лет, провел в страшных застенках инквизиции. Схожими были и созданные ими учения.

Что касается Мора, то разработанная им концепция идеального государства изложена в его главном труде – «*Утопия*» – произведении, давшем название целому направлению в истории социальной мысли – *утопическому социализму*. Дословно название этой книги переводится как «место, которого нет». Стиль работы, равно как и содержание, весьма мало напоминают нам научно-философский трактат. Написанная в форме романа, книга эта представляет собой рассказ моряка, в свое время плававшего вместе с Магелланом и теперь

вспоминающего о посещении чудного острова, где он столкнулся с удивительным общественным устройством.

Первое, что бросилось в глаза попавшему на этот остров путешественнику, – полное отсутствие здесь какой-либо *частной собственности* и, соответственно, товарно-денежных отношений: с драгоценными камнями играли дети, а из золота изготавливали ночные горшки. Более того, имущественное равенство дополняется на Утопии почти полным равенством потребления: все мужчины и, соответственно, все женщины этой страны носят, к примеру, одинаковую одежду, которая к тому же никогда не красится и имеет естественный цвет шерсти; все живут в одинаковых по размеру и архитектурному стилю домах, двери которых никогда не запираются, и каждый житель страны может свободно входить в любой дом. И даже время отхода ко сну, время приема пищи и отдыха строго регламентировано и, соответственно, одинаково для всех граждан этого государства. За исполнением же всех этих предписаний строго следит пожизненно избираемый князь, у которого весьма большие полномочия.

Однако все эти ограничения и запреты с лихвой компенсируются самым главным, с точки зрения Мора, *богатством* – обилием *свободного времени*, поскольку благодаря всеобщности труда, с одной стороны, и чрезвычайной скромности потребления – с другой, рабочий день утопийцев оказывается по тем временам фантастически коротким, равным всего-навсего *шести часам!* И конечно же, появляющийся таким образом досуг тратится жителями этой страны не на праздность, а на всестороннее духовное развитие и самосовершенствование. Похожую картину, причем и по форме, и по содержанию, мы встречаем и в знаменитом утопическом произведении Кампанеллы – «*Город Солнца*».

Внимательный читатель наверняка заметил немалое сходство описанного выше государственного устройства с идеальным государством Платона. И дело даже не только в отсутствии в созданных их фантазией сообществах каких-либо частнособственнических отношений, в нивелировке всех индивидуальных проявлений человека и абсолютном подчинении личности интересам социального целого, но и в том не знающем границ *рационалистическом* духе, что характерен для произведений античного мудреца. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что возрожденческие утописты в ряде случаев даже превзошли древнего грека в этом вопросе: так, в стране Томаса Мора совершенно одинаковы не только города (причем как по размеру, так и по застройке) и даже не только все дома в них – одинаковой оказывается и ширина всех существующих там *исключительно прямых улиц!*²

И все же, несмотря на бросающееся в глаза сходство, между деятелями Возрождения и мыслителем Древней Эллады есть одно, весьма серьезное различие, не позволяющее однозначно отнести платоновское «Государство» к традиции утопического социализма. Вспомним: обращение основателя Академии к размышлениям об идеальном государстве по сути своей явилось первой попыткой *теоретического* исследования природы государства вообще. Социальный идеал понадобился ему прежде всего для того, для чего геометру необходима абсолютно прямая линия или же лишенная размеров точка. Не моделью *будущего*, а особым инструментом познания *существующего* являлось, в первую очередь, сконструированное Платоном государство, и даже попытка его земного воплощения не устоявшим перед соблазном мыслителем не должна, в данном случае, дезориентировать нас в оценке. Другое дело, модели Мора и Кампанеллы. Они изначально задумывались именно в качестве *образцов* государственного устройства, и потому не просто не проясняли действительности, но, напротив, вводили читателей в мир оторванных от нее вымыслов и грез. Возрожденческий дух, охваченный безудержной фантазией, без сомнения, нашел в творениях утопистов свое величайшее воплощение.

Однако именно здесь возникает один важнейший вопрос, имеющий самое что ни на есть прямое отношение и к современному обществознанию. Отказав сочинениям Мора и Кампанеллы в научности, корректно ли будет раз и навсегда отнести их учения в разряд бессмысленных и бесполезных литературных курьезов, не представляющих собой никакого, кроме исторического, интереса? Скажем сразу: в современной науке и философии нет общепринятого взгляда на данный вопрос, но, тем более, будет интересно выслушать в этой связи мнение нашего знаменитого соотечественника, одного из крупнейших экономистов начала века М.И.Туган-Барановского, являвшегося при этом известнейшим в мире историком социалистической мысли. «Утопия – это идеал, — писал он. — Всякий идеал содержит в себе нечто неосуществимое, бесконечно далекое и недоступное... Осуществленный или, что то же, *осуществимый* идеал потерял бы всю свою красоту, всю свою особую и притягательную силу... Идеал играет роль звезды, по которой в ночную пору заблудившийся путник выбирает дорогу; сколько бы ни шел путник, он никогда не приблизится к едва мерцающему, удаленному на неизмеримое расстояние светилу. Но далекая, прекрасная звезда верно указывает путь, и ее не заменит прозаический и вполне доступный фонарь под руками. Если идеал можно сравнить со звездой, то наука играет роль фонаря. С одним фонарем, не зная куда идти, не выйдешь на истинную дорогу; но

и без фонаря ночью рискуешь сломать себе шею. И идеал, и наука в равной мере необходимы для жизни»³.

Как представляется, взвешенный подход русского экономиста к данному вопросу позволяет снять многие недоразумения и даже нелепости, характерные для прагматически-утилитарных и политически-конъюнктурных оценок утопического социализма. Что же, утопия бесконечно далека от реальности, однако критика ее с позиций описывающей эту реальность науки имеет, пожалуй, не больше смысла, чем, скажем, сопоставление с линейкой в руках какой-либо из картин Гогена или Матисса с подлинными размерами и пропорциями изображенных на них фигур и ландшафтов. Ведь и в том, и в другом случае мы имеем дело не с беспристрастным описанием и воспроизведением действительности, а с *выработкой субъективного отношения* к ней, где человек является уже не бессловесным рабом объективного мира, а его *критерием* и его *мерой*. О том, что именно дает человеку основание претендовать на подобный, почти божественный статус, нам предстоит поговорить в дальнейшем – прежде всего, при рассмотрении философии Канта. Сейчас же ограничимся лишь указанием на то, что даже современная, насквозь реалистичная экономика, вроде бы навсегда распрощавшаяся с социалистическими мечтами, оказывается неспособной полностью изгнать из своего предмета проблематику социально-нравственного идеала, который появляется всякий раз, когда речь начинает заходить о так называемой нормативной экономической теории.

Думается, своевременное указание на этот факт должно послужить лишним аргументом в пользу объективной неизбежности и формирования гуманистического идеала в ходе интеллектуального контакта человека с социальным миром. И неслучайно Туган-Барановский считал разработку его положительного содержания утопическими последователями Мора и Кампанеллы – прежде всего Оуэном, Сен-Симоном и Фурье – самым значительным достижением социальной мысли XIX века!

Но вернемся к эпохе Возрождения. В социальной мысли этого времени, как мы уже говорили, были все основания и для возникновения прямо противоположного утопическому – условно говоря *прагматического* направления, в задачу которого входило не преобразование действительности, исходя из нравственных императивов, а напротив, изменение принципов поведения человека на основании познанных законов окружающего его социального мира. Начало же формирования этого направления было положено в трудах знаменитого флорентийца – *Никколо Макиавелли* (1467–1527).

6.2. Никколо Макиавелли: политический цинизм или политическая наука?

Период, на который пришлось время жизни и деятельности Макиавелли – одного из крупнейших представителей итальянского Возрождения, характеризовался, с политической точки зрения, по крайней мере двумя особенностями: активизацией борьбы папства за усиление своего светского влияния в Европе и, тесно связанной с этим процессом, нескончаемой феодальной и династической войной в самой Италии. Постоянная смена властителей, немногие из которых могли бы похвалиться законностью своей власти, падение республик и их восстановление, обретение городами политической независимости и ее периодическая утрата – все это давало богатейший эмпирический материал для самых серьезных размышлений о *путих завоевания государственной власти и способах ее удержания*. Если же к этому добавить широкое распространение в ту пору не только метафизических, но и социально-политических произведений Платона и Аристотеля, то появление глубоких исследований Макиавелли вряд ли покажется историческим парадоксом.

Обстоятельства жизни Макиавелли, бесспорно, заслуживают того, чтобы о них было сказано отдельно. Философ происходил из очень родовитой, но обедневшей семьи флорентийских патрициев и большую часть своей жизни (т.е. примерно до 1512 г.) посвятил активной политической деятельности, в частности, на протяжении десятилетия лет ему случилось быть секретарем и сподвижником одного из самых коварных в истории человечества монархов – легендарного Цезаре Борджиа. Имя этого человека, ставшего впоследствии олицетворением политической жестокости и цинизма, окружено таким количеством легенд, что сегодня трудно определить, что же в них является вымыслом, что – правдой. Незаконный сын папы Александра VI, он посвятил свою жизнь одной цели: опираясь на помощь отца, любой ценой добиться власти над всей Италией. А цена была действительно немалой. Если верить дошедшим до нас сведениям, это именно к понтифику Александру гости – высшая светская и церковная власть – вынуждены были приходиться с собственным вином и даже собственными виночерпиями, дабы не оказаться отравленными на пиру этим земным наместником Господа Бога. И это именно у сына его – Цезаре Борджиа – был, согласно преданию, перстень, отравлявший при дружеском рукопожатии⁴. Горы невинно убиенных соперников, их жен и малолетних детей – вот цена, которую был готов заплатить и платил Борджиа за власть.

Но, несмотря на всю чудовищность его преступлений, удача постоянно сопутствовала сыну главы католической церкви, изменив ему, как утверждают историки, лишь однажды. Вероятно, именно успех этого властолюбца и подвиг Макиавелли к серьезным *теоретическим* размышлениям о том, как следует поступать человеку не в тех случаях, когда он стремится быть *добродетельным*, а в тех, когда он, живя и действуя в обществе, хочет *достичь поставленной цели*. В первой ситуации он должен считаться с идеальными законами нравственной жизни, во второй – с объективными законами окружающего его социального мира. И величайшей заслугой Макиавелли как раз и явилось строго обоснованное разведение и даже противопоставление этих двух типов действия человека.

Тот банальный факт, что высоконравственная жизнь далеко не всегда способствует успеху, был, естественно, известен задолго до выхода в свет трудов флорентийца. Однако именно несправедность земного бытия гнала мысль средневековых схоластов вон из этого мира – в истинный мир Божества, где праведная жизнь наконец-то получит воздаяние и который именно поэтому один лишь и заслуживает того, чтобы стать пищей подлинной теоретической мысли. Уродство же, даже с точки зрения такого тонкого мыслителя, как Аристотель, не могло породить ничего, кроме мнения, поэтому сама попытка Макиавелли найти управляющий этим уродством закон без преувеличения, составила эпоху в истории социальной мысли.

Личность всесторонне развитая, Макиавелли оставил нам весьма разнообразное творческое наследие. Он является автором известной в те годы комедии «Мандрагора», его перу принадлежит обширный исторический труд «История Флоренции», однако в сокровищницу социально-политической мысли Макиавелли вошел как автор двух других произведений – «*Рассуждения на первые 10 книг Тита Ливия*» и «*Государь*». В первой из них излагается то, что можно было бы назвать политическим идеалом флорентийского мыслителя. Обращая внимание на бесспорные слабости каждой из трех аристотелевских «правильных» форм государственного правления, он противопоставляет им Римскую республику как некую смешанную форму, в государственном устройстве которой присутствовали все три классических элемента. Власть *императора* соответствовала, по Макиавелли, *монархическому* элементу, *сената* – *аристократическому*, *трибуны* же олицетворяли в этой республике *демократические* начала. Вывод мыслителя парадоксален: именно постоянное противоборство этих трех сил, их равновесное противостояние, не позволяющее ни одному из названных элементов полностью подавить, а, значит, и *осла-*

бить два остальных, и сделало в конечном счете Рим могущественнейшей державой своего времени. Однако для создания государства, подобного древнему Риму, необходимо наличие в обществе развитых гражданских добродетелей. Но если они отсутствуют, то самая адекватная политическая форма тогда – практически ничем не ограниченная монархическая власть. Осмысление природы этой власти, технологий ее получения, удержания и передачи и составило основную проблематику самой знаменитой книги флорентийца – «Государь» (в других переводах – «Князь»).

Это небольшое произведение, благодаря которому автор snискал многовековую славу, представляет собой систематизированный свод практических правил и принципов, которыми следует руководствоваться правителю, поставившему своей главной целью завоевание и сохранение власти. Своеобразная аксиома, которую бывший секретарь Чезаро Борджиа последовательно проводит через все свои рассуждения – принципиальная недопустимость для государя опираться в своих действиях на возвышенные и чистые помыслы сограждан. Слишком уж неустойчивы подобные чувства, и слишком уж эфемерным оказывается зиждущееся на столь шатком фундаменте господство. Другое дело – *личный, эгоистический* интерес, подкрепленный самым сильным из всех человеческих чувств – *страхом*. Именно эти, наиболее устойчивые и незыблемые побудительные мотивы людских поступков и должен принимать во внимание самодержец, выстраивая планы удержания собственной власти. И если такой расчет показывает *целесообразность* каких-либо действий, то никакие соображения нравственности, добродетели, человеколюбия не могут стать им помехой. «Цель оправдывает средства» – этот афоризм, нередко приписываемый Макиавелли, хотя на самом деле и не принадлежал его перу, мог бы, бесспорно, стать емким эпиграфом к этому знаменитому трактату.

Так, размышляя над ситуациями, когда правитель по необходимости должен использовать жесткие репрессивные меры против населения, Макиавелли указывает, что если добро необходимо вершить, по возможности, растягивая этот процесс на долгие годы, то зло, напротив, следует творить одновременно и, желательно, чужими руками. Сходным образом, например, поступил сам Борджиа с захваченной им Романьей: назначив наместником этого города одного из ближайших своих сподвижников – некоего Рамиро де Орко – он ввел в Романью с его помощью жесточайшие репрессии – этот сеньор без суда и следствия вершил физические расправы над представителями знатнейших родов. Однако когда дело было сделано, и ужас

сковал былую непокорность горожан, они, проснувшись однажды, увидели на главной площади невероятное зрелище: на плахе, разрубленное пополам, лежало окровавленное тело бывшего наместника. Страх, внушенный силой, оказался дополнен чувством благоговения за справедливую кару, создав, по мнению Макиавелли, наиболее благоприятную основу для успешного владычества.

Другим, не менее достойным подражания, государем был, с точки зрения флорентийского мыслителя, отец Александра Великого – Филипп Македонский. Разум этого необузданного варвара, не будучи скован человеколюбивыми принципами греческого духа, являет нам буквально чудеса циничного политического расчета и дальновидения, позволивших ему к концу жизни из заштатного государя Европы вырасти в правителя самой могущественной империи своего века. Один из методов, не раз применявшийся им для покорения привыкших к свободе народов, особенно восхищает Макиавелли – лишение свободолюбивых граждан их *исконной родины*, что достигалось либо путем ее полного разрушения и опустошения, либо переселением жителей в другое место. Именно так были повержены многие греческие города, население которых, утратив свою культурную почву, теряло самое главное – тот дух единства, который не позволял спокойно спать поработителям даже спустя десятилетия после завоевания страны.

«Кто захватил город, с давних пор пользовавшийся свободой, и пощадил его, того город не пощадит, — писал Макиавелли. — ...Что ни делай, как ни старайся, но если не разъединить и не рассеять жителей города, они никогда не забудут ни прежней свободы, ни прежних порядков и при первом удобном случае попытаются их возродить, как сделала Пиза через сто лет после того, как подпала под владычество флорентийцев»⁵. Конечно, мысль философа и в данном случае сориентирована сугубо прагматично: речь идет прежде всего о мероприятиях, необходимых для удержания власти в поработанном городе или стране. Но не трудно заметить и другое: основу всех этих размышлений составляют глубочайшие прозрения Макиавелли о связи того, что в последующей социальной науке получит название *народного духа* с определенным географическим пространством, с существующей на этом пространстве культурной средой, вне единства с которой сам народный дух оказывается чем-то неустойчивым, призрачным и эфемерным.

Завершая разговор о творчестве Никколо Макиавелли, хотелось бы привести знаменитое высказывание Б.Рассела: «Хотя Возрождение не дало ни одного значительного теоретического философа, в области

политической философии оно дало одного исключительно выдающегося мыслителя – Никколо Макиавелли»⁶.

С этой оценкой знаменитого философа трудно не согласиться. Конечно, многие взгляды флорентийца кажутся сегодня далеко не бесспорными, в частности, его однозначное постулирование низких и меркантильных причин в качестве основных побудительных мотивов действий человека, да и многое другое. Однако сама, причем предельно циничная, постановка вопроса о существовании самостоятельных, принципиально противоположных нравственным законам правил и принципов политической жизни, сыграла огромную роль в становлении позитивной социальной науки. Да, научный анализ общества еще не являлся для Макиавелли самоцелью, однако сам факт наличия элементов теоретического подхода в произведении, казалось бы, посвященном сугубо прагматическим целям, был, бесспорно, революционным для того времени. Следующий шаг – превращение отдельных размышлений на социальную тематику в систематические социальные исследования – был делом уже другой эпохи, эпохи Нового времени, начало которой историки иногда датируют годом смерти Никколо Макиавелли.

Примечания:

- ¹ *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. – М., 1986. С. 41.
- ² Этот заимствованный из математики рационализм несколько веков спустя достигнет вершины в творчестве знаменитого утописта XIX столетия – Кабэ: в описанной им стране Икарии идеально прямыми оказываются не только улицы в городах, но также и протекающие здесь реки!
- ³ *Туган-Барановский М.И.* Утопический социализм // *Туган-Барановский М.И.* К лучшему будущему. – М., 1996. С. 85–86.
- ⁴ Любителям приключенческой литературы напомним, что по версии А. Дюма, именно сокровища отравленного Александром VI кардинала Спады были найдены беглым узником замка Иф Эдмоном Дантесом, ставшим, благодаря этому кладу, таинственным графом Монте-Кристо.
- ⁵ *Макиавелли Н.* Государь. – М., 1997. С. 22–23. Здесь же можно вспомнить и Эпикура, оказавшегося изгнанным из родного Самоса как раз вследствие подобной политики сына Филиппа Александра.
- ⁶ *Рассел Б.* История Западной Философии. – Новосибирск, 1997. С. 471.



Очерк 7. Философия эпохи Нового времени: между разумом и чувством

Любое деление истории, а уж тем более истории мысли, на этапы и периоды всегда условно и приблизительно. Но, наверное, в отношении рубежа, отделяющего Возрождение от Нового времени, эта истина является наиболее наглядной. Судите сами: ярчайший представитель Ренессанса – Дж. Бруно – принял мученическую смерть в 1600 г. – в год расцвета политической карьеры всемирно признанного *родоначальника* философской традиции Нового времени *Френсиса Бекона* (1561–1626), написавшего свои главные труды всего два десятилетия спустя после трагедии, разыгравшейся на рубеже веков в Риме на площади Цветов. Современником Бруно был и такой классик новоевропейской науки, как Галилей, начавший читать свои лекции в Падуе в том самом 1592 г., когда в соседней Венеции непокорный философ был арестован и впервые препровожден на инквизиторские допросы. Если же мы вспомним другого деятеля Ренессанса – Кампанеллу, то ситуация окажется еще более парадоксальной: великому утописту суждено было пережить Бекона на целых тринадцать лет!

Все эти факты свидетельствуют лишь об одном: пограничной чертой, разделявшей деятелей Возрождения и мыслителей Нового времени был вовсе не временной рубеж, а определенная *ментальность*, устроение философов, по которому мы и по сей день достаточно безошибочно определяем принадлежность мыслителей тех эпох к той или иной культурной традиции.

Кратко и с некоторой долей условности отличие философов Нового времени от предшественников эпохи Ренессанса можно определить так: если последние видели свою главную задачу в *пропаганде и распространении определенного мировоззрения*, то для первых это мировоззрение, став уже чем-то само собой разумеющимся, превращается в предмет, требующий кропотливой и тщательной *разработки*. Преодоление дуализма двух миров, составлявшее лейтмотив трудов деятелей Возрождения, для мыслителей Нового времени выступает в качестве свершившегося факта, все следствия из которого еще только

предстояло получить. Окружающие человека природный и социальный миры словно бы заново открылись его взору, вновь, как и двадцать веков назад, были наделены высшим статусом и смыслом, и человеку оставалось лишь ужаснуться собственному невежеству и темноте.

Неудивительно поэтому, что проблематика нарождавшейся новой философии, в первую очередь, оказалась сосредоточенной вокруг *теории познания*. Однако теперь этой классической теме суждено было обрести совершенно иное, ранее несвойственное ей звучание. Критика научного бесплодия средневековья, составившая одно из центральных положений философии Ренессанса, дополняется теперь жадной попыткой глубинные, интеллектуальные причины бедственного положения наук. Средневековое умонастроение не только должно было пасть, должны были быть перекрыты все пути, ведущие к его возврату. В итоге, выдвигалось на первый план не просто осмысление самого факта знания в его отличии от совокупности ощущений, но в первую очередь решение вопроса об определенном *познавательном поведении субъекта*. Причем таком поведении, которое позволяло *целенаправленно* (!) приращивать знание, гарантируя его истинность и адекватность. Другими словами, вопрос о *методе познавательного отношения человека к миру* ставится теперь во главу угла философского поиска.

7.1. Фрэнсис Бекон: апология опыта

Френсис Бекон Веруламский (1561–1626) по праву считается родоначальником традиций философии Нового времени.

Биография этого мыслителя – лучшая иллюстрация того разительного контраста, который и по образу жизни, и по месту, занимаемому в обществе, являют нам философы Нового времени в сравнении с мыслителями предшествующих эпох. Вспомним: античные философы строго держались требования жить в соответствии с собственными учениями, что, естественно, в той или иной степени выделяло их из общей массы, предполагало определенную изолированность этих мыслителей и даже отстраненность их от государственных дел. Все, что непосредственно не составляло цели их философских размышлений, как правило, не интересовало их вообще. Потому и неудивительно, что даже чисто внешняя атрибутика – будь то одежда, характер питания, особенности жилища – были значимы в те времена в качестве манифестации той или иной философской позиции.

Совершенно иная картина наблюдается в период *средневековья*: хотя философы по-прежнему держатся вдали от шума светской жиз-

ни, однако теперь они прочно интегрированы в жесткую систему духовной власти и, как правило, даже являются церковными иерархами. Определенный образ жизни и здесь является чем-то значимым для судьбы философа и его идей, но теперь из него практически полностью исчезает самостоятельность и оригинальность.

Эпоха *Возрождения* с ее культом античной целостности и гармоничности отчасти возвращает нас в этом вопросе ко временам дохристианской эры. Мы наблюдаем здесь впечатляющую вереницу героических натур, для которых жизнь в соответствии с раз и навсегда принятым учением была ничуть не менее значима содержания самого этого учения и неотделима от него.

Однако ничего подобного мы уже не найдем среди мыслителей, относящихся к интеллектуальным традициям *Нового времени*. Вместе с окончательным падением средневекового дуализма отпала необходимость и в особом противопоставлении характера жизни людей духовной культуры обыденному образу жизни мирян. Повседневность сама оказалась теперь окружена священным ореолом, и у философов не было нужды демонстрировать истинный образ бытия. Именно поэтому в наступающую эпоху философы связаны многочисленными нитями с окружающим их социальным миром: они занимают государственные посты, состоят в переписке с монархами, а в тех немногих случаях, когда образ жизни все же выделяет их из общей массы (как, например, в случае с Кантом) последний являет собой не протест против мира, а, скорее, доведение принципов самого этого мира до уровня идеала и образца. Более того, вместе с созданием Ньютоном в 1662 г. Лондонского королевского общества не только философия, но вся наука вообще начинает процесс своего *институционального* оформления. Из особого, живущего по собственным этическим законам, сословия ученые все больше превращаются в частных людей, наряду с остальными гражданами занимающих свое определенное место в системе общественного разделения труда. И подобно тому, как результаты профессиональной деятельности, скажем, сапожника или портного, оказываются совершенно независимыми от их моральных и нравственных качеств, подобно тому, как отсутствие героизма и жертвенности в поступках этих людей никоим образом не может умалить результатов их труда, подобно этому и ценность философских произведений оказывается теперь практически независимой от особенностей частной жизни создавших их мыслителей. Судьба Бекона Воруламского особо показательна в этом плане.

Френсис Бекон происходил из весьма знатного английского рода. Родившись в семье Лорда-Хранителя Большой печати, будущий фи-

лософ с детства оказался погруженным в атмосферу государственных дел и политических интриг и уже в двадцать три года занял унаследованное им место в парламенте. Казалось, фортуна сопутствует одаренному юноше: его избирает своим советником приближенный королевы Елизаветы – лорд Эссекс. Перед молодым Беконем открываются двери блестящий карьеры. Но мир политики суров и переменчив. Эссекс впадает в немилость, и Бекон, дабы спасти свое реноме, не просто отрекается от вчерашнего учителя, но даже активно участвует в его преследовании, ведет по его делу процесс, завершившийся казнью несчастного лорда. Однако предательство не сделало его политическую биографию безоблачной: получив в 1617 г. должность своего отца, а затем став и Лордом-Канцлером, Бекон вскоре лишился всех званий и постов, был брошен в Тауэр и отдан под суд. Как видим, его судьба весьма схожая с судьбами большинства мыслителей Возрождения, с одним, правда, существенным отличием: в противоположность Мору, Кампанелле, Бруно и другим деятелям той эпохи, подвергавшимся преследованиям за приверженность к Истине и Свободе, Лорд-Канцлер оказался в тюрьме за... взятки, на получении которых он был пойман. Выйдя из Тауэра всего через четыре дня, он был сослан в собственное имение, где и провел остаток дней в написании философских трактатов. Не правда ли, весьма необычная и даже неожиданная судьба для человека, чьи произведения вошли в сокровищницу мировой философской мысли! Каковы же были его основные достижения на этом поприще?

Прежде всего, перу Бекона принадлежала принципиально новая *систематизация* и *классификация* наук. Разделив науки, исходя из трех способностей души, на науки *памяти*, *фантазии* и *разума*, Бекон не пожалел эпитетов и красноречия, дабы обрисовать жалкое состояние последних. Однако, в отличие от деятелей Возрождения, он не ограничился чистой критикой и одним из первых радикально поставил вопрос о фундаментальных причинах научного бесплодия средних веков. Философ был далек от ханжеского скептицизма, превращающего слабости человека в его позитивные свойства. Причина нашего незнания кроется вовсе не в фундаментальной неспособности разума проникнуть в тайны внешнего мира, а в способе, *методе*, каким мы подходим к его познанию¹. Именно от *метода* нашего обращения к природе, — утверждает он, — зависит, в конечном итоге, можем ли мы узнать о ней нечто реальное, или же нет. Какой же метод господствует в современных Бекону науках, прошедших сквозь горнило схоластической мысли и являющих нам столь жалкую картину? Этим методом является *дедукция*, предполагающая, как известно, на-

личие некоей абсолютно достоверной предпосылки (аксиомы), на основе которой, путем логически корректных переходов, осуществляется получение новых выводов, положений и теорем. В геометрии и в родственных ей дисциплинах подобные посылки очевидны (ну разве не очевидной, в самом деле, является аксиома о прямой как кратчайшем расстоянии между двумя точками?²). Однако откуда берутся эти предпосылки в других областях знания?

По мнению философа, источником этих предпосылок являются представления и принципы, возникающие на *донаучной* стадии познания и затем некритично заимствующиеся представителями научных дисциплин. Эти представления, сбивающие, в итоге, с истинного пути все последующие попытки объективного исследования мира, Бекон метко окрестил *идолами*, и, стремясь не только к констатации факта их существования, но и к установлению наиболее фундаментальных причин появления, философ дал классификацию идолов по четырем основным типам.

К *первому* типу он отнес так называемые *идолы рода* – типичные предрассудки, имеющие свое основание в самой природе мышления человека. Прежде всего, их возникновение Бекон связывает с неосознанным стремлением каждого исследователя предполагать в природе *больший порядок*, чем он есть на самом деле, а потому и в самых разрозненных и несравнимых вещах измышлять точки сравнения и сходства. К идолам того же типа относится и другая закоренелая привычка человеческого мышления – принимать во внимание лишь те факты, что служат ему *подтверждением* какого-либо излюбленного, считающегося истинным мнения, а не противоположные, отрицательные случаи, как бы часто они не встречались. Но и это не все. Так уж получилось, что человек в своей ненасытной жадности познания часто оказывается не в состоянии вовремя *остановиться с вопросами* и пытается найти причины и основания у таких первичных принципов природы, которые могут восприниматься лишь непосредственно и безосновательно. Так появляется еще один источник пустых умствований и схоластических словопрений.

Второй тип идолов – так называемые «*идолы рынка*» – сюда философ относит заблуждения, проистекающие от неправильного употребления слов. Как показывает Бекон, *для обозначения предметов окружающего мира человечество создает слова задолго до того, как об этих предметах у него появляется по-настоящему строгое научное знание*. В итоге ученые оказываются перед опасностью заняться исследованием не реального мира, а изучением содержания лишь... наших слов о нем. Тех самых слов, что выражают путаные и поспешные

абстракции, весьма далекие от того, чтобы являть собой истинно научное представление о внешнем мире. Стоит ли удивляться, когда построенные на такой шаткой основе дедуктивные теории оказываются вопиюще пустыми и бесплодными?

Третий, выделяемый Беконем тип идолов – «*идолы пещеры*» – это суеверия, присущие отдельно взятому исследователю и, в конечном счете, определяющиеся его личными склонностями.

И, наконец, *четвертый* тип – «*идолы театра*», основу которых составляют предрассудки предшествующих теорий, принятые в силу авторитета их создателя (философ, конечно же, в первую очередь, имел в виду Аристотеля) за некие абсолютные, непреложные истины.

Неизбежное наличие идолов в человеческом мышлении закономерно предполагает и *первый шаг* истинно научного метода познания: тотальное *сомнение* с целью освобождения себя от всех априорных, не относящихся к опыту представлений. Запомним это требование беконской методологии, ибо нам к нему вновь придется вернуться при обсуждении взглядов Р. Декарта – самого знаменитого критика английского мыслителя.

Но в каком же направлении двигаться мысли после того, как пройдя через тотальный критический акт, разум, наконец-то, освобождает себя от всех, не имеющих отношения к науке предпосылок? Каков тот источник, что вновь сумеет наполнить содержанием разум, превратившийся в «чистый лист бумаги»? *Опыт*, — утверждает Бекон, — единственно лишь он способен вывести наше познание на новую колею, где и окажется возможным обретение истины. Однако опыт этот должен быть в корне отличен от обычного *созерцания* природы, характерного для исследователей прежних времен. Их концептуальные построения философ сравнивает с блужданием впотьмах, когда открытие истины всецело отдается на откуп случаю. Опыт, составляющий основу новой науки, должен, по мнению Бекона, опираться на строго разработанный *метод познания*, который бы превратил изучение природы в *планомерно организованную, целенаправленную деятельность*. Бекон убежден, что таким методом может стать лишь *индукция*, в противоположность дедуктивным силлогизмам полагающая в основу познания *единичные наблюдаемые факты*. Лишь сопоставляя и обобщая их, можно переходить к формулированию общих правил и законов природы.

Конечно, индукция сама по себе была известна задолго до Бекона. Первые описания ее простейших принципов и приемов мы встречаем уже в аристотелевских трактатах³. Однако в предшествующей научной методологии она никогда не играла определяющей роли. Объясняется

это прежде всего тем, что индуктивный метод познания предполагает вполне конкретный и, прямо скажем, весьма приземленный взгляд на человеческий разум. Предпочитая индуктивную методологию дедуктивной, исследователь всякий раз вынужден рассматривать собственную *мысль* в качестве пустой, бессодержательной и, главное, совершенно *нетворческой* формы, чья единственная задача состоит в адекватном наполнении самой себя содержанием. Понятно, что для эпох, когда мысль еще не была однозначно противопоставлена внешнему бытию, когда *разум* и *мир*, как это было, например, в доэллинистический период истории Древней Греции, еще представляли собой некое единое, неразрывное целое, такой подход был попросту невозможен. Невозможен он был и в средневековье с его апологией божественного слова и мысли.

Но не только отсутствие необходимых мировоззренческих предпосылок не позволяло индукции занять в более ранние эпохи место методологического фаворита. Фундаментальная, практически непреодолимая слабость данного метода прекрасно проиллюстрирована притчей, придуманной уже в XX веке известным английским философом *Б. Расселом* (1872–1970). Представим себе, — предлагает философ, — курятник, где живет курица, и куда каждый день в определенное время приходит хозяин, чтобы ее покормить. Заметив подобную регулярность, курица делает следующее, всецело индуктивное заключение: *всякий раз* (!), когда появляется хозяин, он приносит еду. Но в один «прекрасный» день хозяин появляется не с просом, а... с топором, и тем самым на практике показывает курице, что ей следовало бы иметь более глубокое представление о путях познания окружающего мира.

Переводя эту притчу на язык науки, можно проинтерпретировать ее следующим образом: индуктивная методология способна давать строгие результаты лишь в тех случаях, когда знание нужно получить о *конечном* числе предметов или повторяющихся событий. Так, например, количество находящихся в комнате стульев не может быть сколь угодно большим, и именно поэтому, рассмотрев каждый из них, можно сделать совершенно определенный вывод, скажем, такого типа: «*Все, находящиеся в данной комнате стулья – коричневого цвета и имеют резную спинку*». Однако с того момента, когда в фокус исследовательского поиска попадают предметы, число которых потенциально неограниченно (например, материальные тела вообще), когда перед ученым встает задача не только описать наличную реальность, но и предсказать грядущие события (а ведь именно это интересует любую, в том числе и социальную, науку), индуктивная методология

оказывается в состоянии дать лишь более или менее *вероятностное* знание. Если же исследователь не учтет этих фундаментальных ограничений используемого им метода, он рискует в полной мере разделить участь курицы из приведенной выше притчи!

Придуманый Расселом рассказ, разумеется, не был известен лорду Бекону, однако проблематичность индуктивной методологии не могла ускользнуть от его пытливого ума. Он предпринял попытку усовершенствования принципов опытного познания окружающего мира. «Бывшая до сих пор в ходу индукция, — писал он, — процесс которой состоит в простом *перечислении примеров*, есть нечто детское, она лишь *выпрашивает* свои заключения, как бы опасается опровержения своих выводов со стороны противоречащей ей инстанции и в своих высказываниях апеллирует к гораздо меньшему числу случаев, чем следует...». В рамках новой методологии должно быть введено требование рассматривать не только факты, подтверждающие сделанное обобщение, но и факты, его *опровергающие*. Более того, их поиск следует сделать осознанным и целенаправленным. Таким путем, — считал философ, — исследователь сможет отделить от сущности признаки, весьма часто встречающиеся в связанных с ним вещах, и, тем не менее, не относящиеся *необходимым* образом к его природе. Так, исследуя теплоту, мы обнаруживаем, что свет является весьма частым спутником последней и примеры из нашей повседневной жизни — огонь, Солнце и т. д. — свидетельствуют в пользу объявления света *необходимым* свойством только нагретых тел. Однако расширив с целью проверки ряд различных световых явлений, включая туда, например, холодный, не способный ничего согреть свет Луны, или же свечение, исходящее от содержащей фосфор краски — мы убедимся в опрометчивости вышеуказанного утверждения. Двигаясь подобным образом, т. е. постоянно поднимаясь от единичных фактов к обобщающим их умозаключениям, а от этих последних вновь к единичным, но только теперь уже другим и другого типа фактам — мы, — полагал Бекон, — в конечном счете придем к открытию свойств и определений, относящихся исключительно к *сущности* данного явления.

Как видим, представления о процессе научного познания в беконовской концепции в корне меняются. От простого *созерцания* природы не остается и следа, и его место занимает активная, заранее планируемая познавательная деятельность человека — *эксперимент*. Познание есть не просто размышление и наблюдение, оно всякий раз предполагает активную, причем вполне материальную, предметную деятельность человека. Обоснование этого совершенно нового принципа научного исследования, обоснование экспериментального, а не созер-

цательного характера научной методологии, составляет непреходящую заслугу лорда Бекона не только перед философией, но и перед наукой в целом.

И все же совершенствование Беконем индуктивной методологии не смогло снять ее главного, фундаментального ограничения: всякий раз имея дело с конечным количеством явлений, эта методология не позволяет сделать корректный вывод о свойствах всех предметов данного класса, о всеобщем и необходимом соединении в этих предметах разнообразных признаков и свойств. Предложенное английским философом итерационное движение от частных явлений к общим принципам, а затем вновь к единичным фактам, позволяло лишь *снизить вероятность* некорректного обобщения, но не могло полностью свести ее к нулю. Именно поэтому индукция, при всей ее привлекательности, практичности и эффективности, так и не смогла занять монопольные позиции в научной методологии. Другая причина была связана с активной *математизацией* естествознания того времени, которая с неизбежностью приносила в процесс познания характерные для этой науки дедуктивные традиции, весьма мало совместимые с индуктивной методологией. Не случайно, что сам Бекон весьма прохладно отзывался по поводу эвристических возможностей математики, считая ее недостаточно экспериментальной и, в силу этого, не видел за использованием математических методов в естествознании особых перспектив. Вместе с тем не только в философии, но и в науке уже назревала потребность в обосновании и развитии каких-то иных, во-многом противоположных беконовским, принципов научного познания. Эта потребность и была реализована одним из самых выдающихся ученых в истории человечества, мыслителем, совершившим не только переворот в философии, но и сделавшим фундаментальные открытия в математике, физике и физиологии – французом *Рене Декартом*.

7.2. Рене Декарт: от достоверного самопознания к достоверной науке

Что касается обстоятельств жизни *Рене Декарта* (1596–1650) (латинизированное имя – *Картезий*, отсюда название учения – *картезианство*), то они, несомненно, в гораздо большей степени соответствуют традиционным представлениям о биографиях философов, чем жизнь Френсиса Бекона. Выходец из знатной, аристократической семьи, будущий философ получил прекрасное образование в коллегии иезуитов, где проявил редкую одаренность, особо выделяясь в

изучении математических дисциплин. Однако увлечение как естественными, так и гуманитарными дисциплинами быстро сменилось у него тотальным разочарованием в современных ему науках. Самая точная и самая строгая из них – математика, восхищавшая Декарта логикой своих выводов и результатов, в те времена была почти не востребована в естествознании. Ничуть не лучше обстояло дело и с философией, по самой природе своей предназначенной быть фундаментом всего научного здания, однако не сумевшей выдвинуть ни одного бесспорного положения за два тысячелетия своего существования. Практическая бесполезность и теоретический произвол – вот главные упреки, брошенные юным мыслителем современной ему системе наук.

В итоге, выйдя из стен иезуитской коллегии, Декарт решает посвятить годы уходящей юности путешествиям, дабы своими глазами увидеть мир, познакомиться с обычаями и нравами других народов, послушать людей, умудренных жизненным опытом. «Мне казалось, — вспоминал впоследствии великий философ, — что я смогу встретить более истины в рассуждениях каждого, касающихся непосредственно интересующих его дел, исход которых немедленно накажет его, если он неправильно рассудил, чем в кабинетных умозрениях образованного человека, не завершающихся действием и имеющих для него, может быть, единственное последствие, а именно: он тем больше тщеславится ими, чем дальше они от здравого смысла, так как в этом случае ему приходится потратить больше ума и искусства, чтобы попытаться сделать их правдоподобными»⁴. Затем его затягивает водоворот большого света, несколько лет он вращается в высшем обществе Парижа, потом – военная служба и сражения Тридцатилетней войны, вновь путешествия и, наконец, в возрасте 33 лет (!) он покидает друзей и уезжает в Голландию, где, живя в полной неизвестности, решает посвятить себя наукам. В течение последующих пятнадцати лет он и написал свои основные труды. Умер Декарт в 1650 г. в Стокгольме, куда прибыл незадолго до этого по приглашению шведской королевы.

Философия Декарта сформировалась, практически, в тех же исторических условиях, что и учение Ф.Бекона, и этот факт с неизбежностью должен был сказаться и на характере поднятых ими проблем, и на способах, которыми философы подходили к их разрешению. Прежде всего, в центре внимания обоих мыслителей оказалось осмысление совершенно нового интеллектуального феномена – феномена *новой науки*, активно формировавшейся в те годы в результате революционных преобразований *Коперника* (1473–1543) и *Галилея* (1564–1642). Зарождавшийся в ходе этого процесса совершенно новый

тип знания принципиально отличался как от *созерцательной* мудрости античности, так и от *умозрительной* схоластики средневековья, что, естественно, требовало от философов осмысления его природы, его возможностей и целей. Не случайно поэтому, что исходные позиции и Бекона, и Декарта оказываются весьма схожими. Призыв английского мыслителя к тотальному отказу от предрассудков, приведший к созданию рассмотренной выше концепции идиологов, полностью разделяется и Рене Декартом. «Так как мы появляемся на свет младенцами и выносим различные суждения о вещах прежде, чем полностью овладеваем своим разумом, — писал философ, — нас отвлекает от истинного познания множество предрассудков; очевидно, мы можем избавиться от них лишь в том случае, если хоть раз в жизни постараемся усомниться во всех тех вещах, в отношении достоверности которых мы питаем хотя бы малейшее подозрение»⁵.

Но если для Бекона сомнение в истинности обыденных представлений являлось лишь внешним инструментом, позволяющим в начале исследования освободиться от донаучных взглядов, то Декарт возводит тотальное сомнение в основополагающий и даже системообразующий принцип своего учения. И с этого момента начинается не локальное, а фундаментальное расхождение мыслителей. Результатом беконовского сомнения должен стать абсолютно *чистый разум*, готовый к *беспредпосылочному* восприятию содержания внешнего мира и совершенно свободный от каких бы то ни было доопытных аксиом. Напротив, картезианское сомнение изначально нацелено лишь на то, чтобы, очистив человеческую мысль от предрассудков, найти в самом разуме незыблемую, вечную основу познания. Такую основу, *сомнение в которой будет уже в принципе невозможным*. Именно эта аксиома, а вовсе не внешний опыт сможет, по мнению Декарта, выполнить функции фундамента, на базе которого будет возведена система абсолютно достоверного, принципиально непроверяемого знания, способного навсегда избавить людей от тех разочарований, что довелось испытать будущему философу в молодые годы.

Но что же за аксиома способна претендовать на подобный статус? Какое утверждение навсегда может быть выведено из-под опасности опровержения последующим развитием науки? Вполне естественно, что на подобный статус не могут претендовать никакие знания, получаемые с помощью органов чувств. Слишком уж непостоянны эти последние, и слишком уж темны и смутны формируемые с их помощью в нашем мышлении представления. Более того, Декарт уверен, что на роль подобного начала не могут претендовать даже такие рекордсмены среди научных «долгожителей», каковыми являются

аксиомы математических дисциплин, ибо «...мы наблюдаем, как некоторые люди заблуждаются в подобных вещах и, наоборот, допускают в качестве достовернейших и самоочевидных вещей то, что нам представляется ложным»⁶. И уж тем более философ, как представитель культуры Нового времени, отвергает с порога в качестве бесспорно истинных и самоочевидных всевозможные религиозные догматы, в том числе и догмат о Божьем бытии. В конечном счете, провозглашенное им сомнение распространяется на весь Универсум, и даже знание о реальности чувственных, материальных вещей, включая и знание о реальности собственного тела (!), перестает выглядеть бесспорным после логически выверенной критики Декарта.

Внимательный читатель, наверно, уже уловил знакомую, ранее звучавшую тему – с подобными рассуждениями мы сталкивались в философских учениях поздней античности. Именно тогда со стороны еще только теоретически оформляющейся христианской философии прозвучал фундаментальный отпор языческому скептицизму: бесспорной реальностью, относительно бытия которой, в принципе, невозможно сомнение, является, как показал *Августин*, *бытие самого сомневающегося человека*. Это утверждение и положил в основу своей философской системы Картезий. «Итак, — писал он, — отбросив все то, относительно чего мы можем каким-то образом сомневаться, и, более того, воображая все эти вещи ложными, мы с легкостью предполагаем, что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела; однако не может быть, чтобы в силу всего этого мы, думающие таким образом, были ничем; ведь полагать, что мыслящая вещь в то самое время, пока она мыслит, не существует, будет явным противоречием. А посему положение *Я мыслю, следовательно, я существую* («*cogito ergo sum*» – лат.) – первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования»⁷.

И все же принципу самодостоверности *Я* в системах обоих мыслителей суждено было сыграть совершенно различную роль. Для Августина данное положение было лишь одним из возражений против скептицизма, тогда как основная проблема – проблема соединения внешнего мира и внутреннего мира человеческого *Я* – решалась им через религиозный постулат о *Богочеловеке*, в конечном счете, явившегося той вершиной, что соединила материю с духом. Декарту же, стремившемуся построить систему науки, а не веры, предстояло решить подобную задачу, при этом оставаясь всецело в пределах строгой теории, а, значит, не допуская в свои рассуждения ни одного, принятого на веру постулата. Другими словами, скептицизм, спасение от которого было

найденно через религиозный постулат, теперь должен был быть преодолен в стихии чистого мышления. Перед философом встала фундаментальная задача: теоретическими средствами, в сфере чистой мысли обосновать *Бога* в качестве основания для соединения мышления и бытия. В этом-то – самом сложном пункте его системы – во всей полноте и проявился колоссальный методологический и гносеологический потенциал *онтологического доказательства* Божьего бытия.

Да, выход из тупиков скептицизма, куда с неизбежностью должно было завести Декарта его тотальное сомнение, философ нашел в онтологическом доказательстве – единственном наследии схоластики, воспринятым им (и по праву!) не то чтобы без иронии и сарказма, но с величайшим уважением и благоговением. Более того, в философии Декарта этот средневековый аргумент обрел совершенно новый статус и смысл: из случайного и несущественного силлогизма, всего лишь дополняющего собой истины откровения (как это было у Ансельма), но отнюдь не подменяющего их тайный смысл, он превратился в фундаментальное основание, благодаря которому только и оказался возможным переход от самодостовверного знания человеком собственного *Я* к достоверному познанию внешнего мира.

Предложенный Декартом вариант доказательства достаточно сложен, и, с первого взгляда, в нем трудно разглядеть революцию в подходах к построению философской онтологии. Если мы заглянем в свое сознание, — утверждает мыслитель, — то в его глубинах мы обнаружим огромное множество различных идей – идеи пространства, тяжести, идеи, формулирующие основные геометрические аксиомы и теоремы, нравственные императивы и прочее. Обыденное сознание принимает их за адекватное отражение реалий внешнего, материального мира, однако философский разум, прошедший через акт *«cogito»*, теряет эту наивность. Все эти идеи вполне могут быть не более, чем фантомами, порожденными собственной фантазией человека и потому знание о внешнем мире, выстроенное на их основе, никак не может изначально претендовать на статус теоретически строгого и достоверного. Однако среди наличествующих в сознании феноменов есть идея, для возникновения которой оказывается явно не достаточно одной лишь творческой деятельности человека. Это идея *совершеннейшего существа*, могущество и мудрость которого превосходят всякие возможности человеческих представлений. Источником этой идеи принципиально не может быть собственный разум человека, ибо *не может некая менее совершенная вещь (каковой в данном случае является мысль человеческая) породить вещь более совершенную (т. е. идею Бога)*, следовательно, эта идея была непосредственно вло-

жена в голову самим божеством, из чего естественно следует неизбежность его собственного бытия.

Как видим, онтологическое доказательство Ансельма здесь несколько меняет форму: исчезает, в частности, совсем уж неуместное в данном случае рассуждение о размерах Бога (помните – «то, больше чего нельзя помыслить...»), и его заменяет гораздо более адекватное понятие *совершенства*. Но сущность доказательства сохраняется прежней: из идеи определенного предмета, наличествующей в человеческой голове, делается вывод о необходимом бытии соответствующего ей предмета за пределами сознания. Человеческое Я с этого момента становится исходным пунктом в построении онтологии.

Последующие критики, в частности Гегель, обратят внимание на принципиальную непоследовательность Декарта в этом рассуждении: стремясь осуществить сугубо теоретическое доказательство Божьего бытия, философ кладет в основание своих рассуждений идею Бога, найденную в сознании человека всецело эмпирически. Другими словами, вывод о необходимости бытия Бога из его идеи, философ не показывает *необходимость* появления самой этой идеи в голове человека, а, следовательно, в основе всего рассуждения лежит некая случайность. Но преодоление этой слабости было уже уделом последующей – прежде всего *немецкой классической философии*, сделавшей следующий шаг в раскрытии колоссального методологического потенциала онтологического доказательства Божьего бытия.

Итак, бытие, по крайней мере, одного предмета *вне* нашего сознания установлено. Что дальше? Каким образом дедуцированное философом Божество превращается в связующее звено между миром и человеком? Совершенный Бог, – утверждает Декарт, – оказался бы величайшим обманщиком, если бы не наделил человека способностью к достоверному познанию, неким «*естественным светом разума*», при правильном применении открывающим подлинные, а не мнимые истины бытия. Отсюда – абсолютная уверенность философа в том, что скептицизм не может быть вечным уделом человека, а также и четкая фиксация условия выхода за рамки этого скептицизма. Познание Бога, — утверждает он, — есть условие и предпосылка любого достоверного познавательного акта. Правдивость же высшего существа, прежде всего, должна проявиться в отношении к тем положениям и принципам, которые наш разум усматривает в качестве наиболее бесспорных и *самоочевидных*. А раз так, то «...*математические истины* не должны нам больше казаться сомнительными, ибо они наиболее очевидны»⁸. Как видим, математика обосновывается Картезием в качестве единственно истинной науки о внешнем мире, а из всех

бесчисленных свойств последнего – цвета, запаха, вкуса и проч., лишь *протяженность*, допускающая всецело количественную исчислимость, объявляется источником достоверного знания.

Этот вывод Декарта сыграл фундаментальную роль в развитии мировой науки, ибо впервые, более чем за два тысячелетия прошедшие после упоминавшейся выше полемики Аристотеля с Платоном, строго философски были обоснованы права математики в познании внешнего мира, а сама эта наука предстала в качестве дисциплины, исследующей не отвлеченно-абстрактные, а *сущностные* свойства материи. Значимость этого шага трудно переоценить, ибо именно естествознанию Нового времени суждено было, по крайней мере, на последующие три столетия занять место эталона научной точности и достоверности. По этому эталону равняли себя практически все науки, в том числе и начинавшая формироваться как раз во времена Картезия *политическая экономия*.

Но вернемся к системе Декарта. Итак, математика обоснована в качестве фундаментальной науки. Но ведь одних математических соотношений для построения системы теоретического естествознания явно недостаточно. Из геометрических теорем и алгебраических законов, к сожалению, не вывести ни законов движения, ни законов взаимодействия тел. Необходимые для следующего шага постулаты Декарт также получает, исходя из общих соображений об основных особенностях Бога, в частности, из его вечности, неизменности. Так, *закон сохранения количества движения* выводится им из утверждения о неизменности не только сущности, но и *образа действия* божества: сообщенное при сотворении мира материи количество движения во все последующие времена должно поддерживаться силой провидения неизменным. В русле подобных же рассуждений обосновываются им и остальные законы механической физики.

Последний вопрос, который остается решить Декарту – это вопрос о способе, каковым человек получает исходные знания, составляющие аксиоматическую основу для формирования достоверной науки. Ведь ясно, что после предшествующего акту *cogito* тотального сомнения, чувственный путь познания навсегда оказывается развенчанным в качестве источника достоверного знания. *Очевидность*, как критерий истины, заставляет нас вновь вспомнить платоновского Сократа, призывавшего каждого человека отыскать высшие истины мира в собственной душе. Именно в таком ключе и решает данную проблему Картезий, называя самоочевидные идеи, воспринимаемые нашим разумом ясно и отчетливо, *врожденными*, к каковым он прежде всего относит *идею Бога, аксиомы математических и физических наук, универсаль-*

ные логические законы и общечеловеческие этические нормы. Конечно, в его философии мы уже не встретим вдохновенного платоновского мифа о бессмертной душе, созерцавшей чистые идеи в некоем потустороннем, эйдетическом мире, а впоследствии всю свою земную жизнь лишь припоминавшей прежние встречи со всеобщим, но основной смысл этой концепции остается практически неизменным. В результате качества вещей, источником знаний о которых являются врожденные идеи – а это, прежде всего, как раз их пространственно-временные характеристики, Декарт определяет как *первичные*, стремясь тем самым подчеркнуть, что относительно них у человека существуют совершенно объективные знания, не зависящие от его субъективных состояний. Что же касается вкусовых, цветовых и прочих свойств внешнего мира, знания о которых мы получаем с помощью органов чувств, и на которых, следовательно, с неизбежностью лежит печать субъективизма, то их он определяет как *вторичные*, тем самым подчеркивая, что относительно этих характеристик внешнего мира никакое достоверное знание оказывается, в принципе, невозможным.

Обоснование Декартом протяженности в качестве сущности материи, и логично вытекающий отсюда вывод о пространственном перемещении тел как о единственном виде движения, доступном строго научному познанию – все это заложило философские основы для формирования и развития так называемой *механистической методологии*. Ее основу составил принцип сведения любых происходящих в мире процессов и изменений к *пространственному перемещению тел*. И надо сказать, что этой методологии суждено было сыграть в истории человеческой мысли весьма значительную, но при этом и весьма противоречивую роль.

С одной стороны, априорная уверенность исследователей в том, что в основе любых явлений окружающего мира, даже таких таинственных и загадочных, каковыми, например, нам представляются процессы жизни, в конечном итоге, лежит механическое, пространственное перемещение составляющих тела животных и растений частиц, бесспорно, стимулировала развитие науки. Такой подход приводил к развитию экспериментального естествознания, нацеливая ученых на поиск исключительно материальных причин явлений во всех областях исследований, принципиально запрещая апелляцию к таким неопытным понятиям и категориям, как «жизненная сила», «промысел божий» и т. д. Говоря о позитивных аспектах этого мировоззрения, достаточно вспомнить, что именно в рамках рассматриваемой парадигмы были сделаны беспрецедентные открытия в астрономии, физике, химии. Лишь в рамках подхода, утверждающего первичность

механического движения, возможно было возникновение молекулярно-кинетической теории теплоты и появление первых серьезных достижений в области физиологии.

Однако была у механистической картины мира и обратная сторона. Постоянное сведение всего сложного к простому, привычка в качественно новом видеть лишь количественно отличное – все это неизбежно порождало методологию, принципиально неспособную к теоретической реконструкции движений и явлений более сложных, чем элементарные пространственные перемещения тел. Конечно, теплота есть определенное движение молекул, взаимодействующих друг с другом по жестким законам механических уравнений, но далеко ли мы уйдем в ее познании, ограничившись лишь констатацией этого факта? Ведь хорошо известно, например, что фундаментальный закон механики – закон сохранения энергии – не запрещает закипеть поставленному на лед чайнику при условии соответствующего охлаждения льда. Тем не менее, в реальной жизни самопроизвольного перетекания тепла от холодного тела к горячему мы никогда не наблюдаем. Следовательно, уже на уровне движений и взаимодействий больших количеств молекулярных частиц приходится констатировать появление неких новых *макрозаконов*, категорически несводимых к законам, описывающим пространственные перемещения тел.

Еще ярче подобная ситуация проявляется в сфере живой природы, где механические и химические закономерности действуют столь специфично, что, на первый взгляд, приходят даже к самоотрицанию. Так, например, основным принципом химической термодинамики является закон, согласно которому протекание любого самопроизвольного химического процесса всегда происходит в направлении некоего равновесного состояния, по достижении которого химическая реакция должна полностью прекратиться. Однако в случае с живыми организмами мы наблюдаем прямо противоположную картину: вся жизнедеятельность последних направлена не на затухание процесса, а на непрерывное поддержание его постоянства, достигаемого путем вывода из системы уже отреагировавших веществ (переработанной пищи и углекислого газа) и ввода в нее новых реагентов (продуктов питания и кислорода). Достижение же термодинамического равновесия, оказывается ничем иным, как смертью живого организма⁹.

Но главной опасностью, исходившей от механицизма, стала возможность распространения его на область изучения *человеческого мышления*. Ведь если последовательно провести принципы механицизма, то придется признать, что и мышление представляет собой сугубо материальный и даже механический процесс, не имеющий в

своей основе ничего, кроме пространственного перемещения атомов и молекул мозгового вещества. На почве такого подхода вырос целый ряд материалистических учений (Бюхнер, Фохт, Молешотт), в рамках которых сознание человека всецело сводилось к происходящим в коре головного мозга химическим процессам, откуда, например, следовала полная зависимость содержания этого сознания от состава продуктов питания индивида. Что же касается Декарта, то сегодня остается лишь удивляться философской проницательности великого мыслителя, сумевшего избежать соблазна распространить созданную им же самим механистическую методологию на область исследований человеческого мышления. Им было разработано воистину новаторское понимание сущности мышления, сыгравшее огромную роль в развитии не только философской, но и психологической мысли.

Правда, на первый взгляд может показаться, что механицизм Декарта, напротив, практически не знал границ. Создав стройное учение о законах движения и взаимодействия неживой материи, он перешел к исследованию мира живых существ. Открытие того, что сегодня называется *безусловными рефлексами*, т. е. действий, представляющих собой биологически *запрограммированные* реакции на внешние раздражители, позволило Картезию с полным правом заявить: животные представляют собой очень сложные *автоматические системы*, описание функционирования и поведения которых не требует обращения к каким-либо метафизическим, сверхприродным сущностям, вроде души или «жизненной силы». Их жизнедеятельность полностью подчинена законам механического, пространственного взаимодействия тел.

«Это не покажется странным, — комментировал свой вывод философ, — тем, кто знает, сколько разных *автоматов* и самодвижущихся инструментов может произвести человеческое искусство, пользуясь совсем немногими деталями, сравнительно с великим множеством костей, мышц, нервов, артерий, вен и всех других частей, имеющихся в теле каждого животного; они будут рассматривать тело как машину, которая, будучи сделана руками Божьими, несравненно лучше устроена и способна к более удивительным движениям, нежели машины, изобретенные людьми. В особенности я старался показать, .. что если бы существовали такие машины, которые имели бы органы и внешний вид обезьяны или какого-нибудь другого неразумного животного, то у нас не было бы никакого средства узнать, что они не той же природы, как и эти животные»¹⁰.

Наверное, каждого, кто когда-либо имел возможность познакомиться с животным миром ближе, чем через решетку клетки зоопар-

ка, немало удивят подобные утверждения Декарта. Неужели же верный пес, испутивший дух на могиле хозяина, пожертвовал собой, повинуюсь лишь не знающим ни сострадания, ни сочувствия инстинктам? Да, Картезий, бесспорно, чересчур упростил и даже исказил ситуацию, полностью отказав не только низшим, но и высшим животным в какой-либо деятельности, выходящей за рамки чисто рефлекторных реакций. Но именно благодаря такому серьезнейшему упрощению (абстракции!) ему впервые удалось *теоретически* выделить и определить *специфику мышления* в его отличии от любых других форм активности живых организмов.

И действительно, — рассуждает Картезий, — если суть чисто животной деятельности состоит в реализации *готовых*, как бы мы сегодня сказали, «генетически запрограммированных» схем реакции на внешнее воздействие, то с разумной деятельностью мы сталкиваемся там и тогда, где и когда живое существо начинает активно *преобразовывать* наличествующие у него схемы поведения, всякий раз по-новому решая вопрос о способе своего ответа на уникальные ситуации — «казусы» бытия. А такую — созданную вновь в некоем творческом, а значит, и свободном акте схему поведения, описать в терминах знающей лишь необходимость и шаблонность механики (вспомним эпикурейскую критику Демокрита!) уже не удастся. «Но если бы сделать машины, — писал Декарт, — которые имели сходство с нашим телом и подражали бы нашим действиям, насколько это мыслимо, то у нас все же было бы два верных средства узнать, что это не настоящие люди. Во-первых, такая машина никогда не могла бы пользоваться словами или другими знаками, сочетая их так, как это делаем мы, чтобы сообщить другим свои мысли. ...Во-вторых, хотя такая машина многое могла бы делать так же хорошо и, возможно, даже лучше, чем мы, в другом она непременно оказалась бы несостоятельной, и обнаружилось бы, что она действует не сознательно, а лишь *благодаря расположению своих органов*. Ибо в то время как разум — *универсальное орудие*, могущее служить при самых разных обстоятельствах, органы машины *нуждаются в особом расположении для каждого отдельного действия*. Отсюда немислимо, чтобы в машине было столько различных расположений, чтобы она могла действовать во всех случаях жизни так, как нас заставляет действовать наш разум» (курсив мой. — К.С.)¹¹.

Итак, в стремлении последовательно провести принципы механистического мировоззрения, распространив их на мир живой природы, Декарт с достойным гения бесстрашием сумел обосновать принципиальную невыводимость мышления из механических отношений

материальных предметов, его фундаментальную необъяснимость в терминах и категориях механической науки. Философ делает установку на *Универсальность*, способность мыслящего существа действовать не по шаблону, находя для каждой новой ситуации адекватные именно ее природе схемы и формы поведения. Другими словами, имманентно *творческая* природа любого мыслительного акта – вот что принципиально не позволяет чисто механическое «записывание» схем действий мыслящего существа на некоем материальном, пространственно определенном и пространственно ограниченном предмете. Семнадцатый век ничего не знал о современных компьютерах, о магнитных и лазерных носителях информации и о возродившейся в связи с их развитием вековой надежде человечества на создание себе подобной «думающей машины». Однако, читая вышеприведенные слова великого мыслителя, трудно отделаться от ощущения, что это – слова нашего современника, всерьез предупреждающего своих не в меру торопливых коллег о призрачности планов, путем простого наращивания мегагерц и гигабайтов, превратить автомат в аналог мышления и сознания человека.

Признав невозможность объяснения явлений мышления протекающими в организме механическими процессами (в частности, в мозге), Декарт был вынужден постулировать бытие некоей самостоятельной субстанции – *души*, ответственной за все интеллектуальные действия мыслящего субъекта. Вполне естественно, что последняя оказывалась лишенной всех характеристик материальных предметов, в том числе и главной из них – протяженности, ибо, в противном случае, она неизбежно должна была бы попасть во власть жестких механических законов. Но как же в таком случае осуществляется *взаимодействие души и тела*, как объяснить тот факт, что пространственными действиями человека постоянно руководит мысль, не имеющая сама пространственных характеристик? Ведь и тело человека, как и тело любого живого существа, в своем функционировании (в этом Декарт абсолютно уверен именно как ученый-механицист), полностью подчинено всецело механической, каузальной связи природы, так что сколь тщательно мы не исследовали бы его движение, нам нигде и никогда не удалось бы обнаружить *непосредственного* влияния мысли на какую-либо мышцу, и никогда не увидеть поток крови, получивший толчок *непосредственно* от мысли. Да и как может быть иначе, — рассуждал Декарт, — ведь влияй мысль напрямую на движение материи, фундаментальный закон природы – закон сохранения количества движения – был бы нарушен в корне! Однако ежедневно, куда там – ежесекундно – мы убеждаемся в обратном – душа, разум, мысль

управляют пространственными движениями человеческого тела! Как же объяснить этот, ставший после работ Декарта столь парадоксальным факт?

Великая заслуга Картезия, в данном случае, состояла в самой постановке того, что впоследствии получит название «*психофизиологической*», или шире, «*психофизической*» проблемы. Над ее решением билось не одно поколение философов и психологов. Более того, не будет преувеличением сказать, что именно в этом пункте проходил основной нерв в развитии данных дисциплин, ибо каждый новый шаг в разработке «психофизиологического парадокса» предполагал формирование принципиально нового взгляда на сущность самого мышления, на понимание оснований его связи с внешним бытием, на предпосылки его возникновения, на возможность его смерти и бессмертия. Совершенно новое звучание эта проблема приобрела на рубеже XIX–XX вв. в связи с развитием клинической психотерапии, когда перед нарождающейся наукой со всей остротой встал вопрос: должно ли лечение психики (читай, лечение души) всецело сводиться к лечению тела, или же душа, будучи самостоятельной субстанцией, требует к себе какого-то совершенно особого подхода? Но как в таком случае «достучаться» до нее? Психоанализ Фрейда, экспериментальная психология Вунда, культурно-историческая парадигма Выгодского – в каждой из этих школ по-разному давался ответ на эту, впервые поставленную Декартом проблему. Если же говорить о его собственном решении, то философ, не найдя рациональных способов объяснения влияния души на тело, объявил *Бога* тем *посредником*, что осуществляет соединение двух располосованных до предела субстанций бытия, чудесным образом гармонизируя действия каждой из них. Этот тезис традиционно считается наиболее слабым и противоречивым, и критику его мы встречаем уже в трудах ближайших учеников Картезия.

Завершая разговор о Декарте, скажем еще несколько слов о его отношении к научной методологии. Парадоксально, но факт: разойдясь практически во всех принципиальных вопросах с Беконом, обосновав в противовес ему примат рационального познания над эмпирическим, Картезий, тем не менее, почти слово в слово повторил положения «Нового органаона» о необходимости научного *метода* как планомерно организованной деятельности, призванной освободить науку от таких случайностей, как наблюдательность или острый ум ученого, с одной стороны, удача и счастливое стечение обстоятельств – с другой. Метод, в понимании этих философов, должен позволить науке ориентироваться не на отдельные, внезапно совершающиеся открытия, а на их кропотливую, рутинную подготовку.

Методологические новаторства Бекона и, в особенности, Декарта сыграли принципиальную роль в организации науки Нового времени, ибо именно в их трудах нашел свое теоретическое обоснование набравший в те годы силу процесс *обезличивания* познавательной деятельности человека. Стоит признать, что хотя многие современники и не приняли идеи универсального метода, справедливо заметив, что вместе со стандартизацией действий в высшие интеллектуальные сферы открывается дорога посредственности, развитие мировой науки пошло по пути, начертанному Беконем и Декартом. Создание в 1662 г. «*Лондонского королевского общества*», выведшего на качественно новый уровень институциональную организацию научной деятельности; формирование совершенно новых отношений производства и науки, в результате чего за последней закрепилось четкое место в общественном разделении труда; наконец, появление учебных заведений принципиально нового типа – все эти события оказались звеньями единой цепи, приведшей, в итоге, к превращению *Знания* в самостоятельную, обезличенную силу, имеющую свои собственные и вполне объективные законы развития. В своем историческом движении эта сила уже не просто не подчинялась субъективной уникальности творящего *Знание* человека, а, напротив, сама подчинялась неумолимой логике собственного развития деятельность служащих науке людей. Конечно, во все времена творческая деятельность человека развивалась не в вакууме, а в определенных и вполне конкретных культурно-исторических условиях, так или иначе налагавших отпечаток на характер произведений науки и искусства. И все же, без *личности* Шекспира человечество никогда не узнало бы «Гамлета», без Гете – «Фауста», а без Аристотеля никогда не появилось бы ничего похожего на его физические трактаты. Но вот с вершиной развития Новой науки – со *специальной теорией относительности*, дело обстоит прямо противоположным образом. Как было показано в целом ряде современных историко-научных исследований, ее создание было предопределено всей логикой развития естествознания рубежа XIX–XX вв., так что вопрос об авторстве, в данном случае, это прежде всего вопрос о первенстве: не сумей Эйнштейн справиться со вставшей перед мировой наукой задачей, год спустя, как показывают расчеты, это сделал бы Лоренц, через два к этому открытию подошла бы целая вереница ученых. После эпохальных трудов Декарта пройдут годы, и философы уже XIX столетия всерьез задумаются над причиной этой независимости от человека его собственного интеллектуального продукта, однако рассматриваемой эпохе были еще неведомы подобные проблемы. Неслучайно поэтому, что развитие обоснованной в трудах

мыслителей XVII в. идеи *универсального научного метода* почти на два столетия стало одной из центральных проблем западноевропейской философии.

Думается, наших читателей не должно удивлять то особое внимание, которое мы уделили учению Рене Декарта. Мы особо хотели бы обратить их внимание на обоснование Декартом имманентно *творческого* характера мышления человека, не позволяющего объяснять его феномены каузальной, знающей лишь необходимость связью природы, что, в свою очередь, прямо указывает на присутствие в любом мыслительном акте неведомого бездушной материи свойства – *свободы*. В трудах Картезия мы встречаем одно из самых глубоких обоснований всемогущества математики при описании явлений материального мира, но из этих же трудов вытекает и обратный вывод – вывод о принципиальной *неприменимости математической науки* для изучения действий, опосредованных мыслью и волей разумного существа. Думается, что и в современных условиях, когда использование математического аппарата, скажем в социально-экономических исследованиях рассматривается, порой, чуть ли не как синоним их научности, весьма полезно обратить внимание на это, пусть и несколько максималистское, предупреждение Декарта. Не менее значимы для современного ученого и методологические взгляды философа, ибо одна из основных проблем, с которой всерьез столкнулось науковедение XX века, звучала так: обречена ли наука и далее оставаться в положении обезличенной силы, или же подобное состояние есть удел лишь ее *классического* периода – периода, завершение которого многие исследователи относят именно к нашей эпохе. Наконец, в трудах Декарта был строго обоснован совершенно новый статус человеческого Я – статус исходного пункта в построении онтологии, что явилось важнейшим шагом в раскрытии колоссального методологического потенциала онтологического доказательства Божьего бытия.

7.3. Эмпиризм и рационализм

Взаимоисключающие и, одновременно, сходные во многом методологические позиции Бекона и Декарта дали, в итоге, жизнь двум противоборствующим направлениям западноевропейской философии Нового времени. Последователи английского мыслителя, рассматривавшие чувственный опыт в качестве главного источника научного познания, только и способного доставлять человеку *новые* сведения об окружающем мире, получили наименование *эмпириков*. Тех же, кто, веря во всемогущество математической науки, пошел по стопам фран-

цузского философа, так или иначе ставя рассудочно-теоретическую деятельность выше всех прочих способов познания, окрестили *рационалистами*, или, по-другому, по имени основоположника направления, *картезианцами*. На стороне первых всегда был здравый смысл, что называется, твердая «земная» почва под ногами, позволяющая обосновывать познавательный процесс без метафизических постулатов Божьего бытия, бессмертия души и врожденных знаний. На стороне вторых были вскрытые еще Платоном парадоксы познавательного процесса, несводимость последнего ко всегда текучему и недифференцированному потоку чувственных впечатлений и, конечно же, эвристическая мощь *математической* методологии, во всей полноте как раз и раскрывшаяся в галилеевско-ньютоновском естествознании. Оба направления представлены выдающимися мыслителями тех лет: среди эмпириков мы встречаем такие имена, как *Гоббс, Локк, Беркли, Юм*, среди рационалистов – *Гейлинкс, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц*. Поэтому и неудивительно, что борьба этих двух методологических парадигм дала фундаментальный толчок развитию философской мысли, в конечном счете подготовивший кантовскую философскую революцию конца XVIII века.

Что касается *рационализма*, то его развитие шло, в основном, в двух направлениях. Во-первых, необходимо было снять явные даже для ближайших последователей недостатки и слабости в учении самого Декарта, например, предложенный им вариант решения психофизической проблемы, целого ряда чисто терминологических непоследовательностей и т. д. На этом пути важнейший шаг принадлежал *Бенедикту Спинозе* (1632–1677), предпринявшему попытку последовательного проведения намеченной уже Картезием концепции *единой субстанции*, определяемой как «то, что существует само в себе... и представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться»¹². В итоге, философ показал некорректность постановки психофизической проблемы в том варианте, как она была представлена у основоположника и предложил совершенно оригинальное решение этого парадокса.

Согласно Спинозе, единственной *субстанцией* может быть только Бог, полностью совпадающий с универсумом (пантеизм), что же касается мышления и телесности (протяженности), то они являются лишь *атрибутами* понятой так субстанции. И эта, казалось бы чисто терминологическая, поправка позволила по-новому поставить психофизическую проблему. Действительно, коль скоро все, что присутствует в мире, есть субстанция, то ни о каком *внешнем* взаимодействии души

и тела речь уже идти не может. То, что нам представляется причинно-следственным взаимодействием разума и тела, на самом деле есть лишь *два различных способа* проявления одного и того же действия единой субстанции. Этот вывод Спинозы был очень важен, ибо в нем, пусть и в косвенном, неявном виде провозглашался принцип единства мышления и материи, было заявлено, по сути, материалистическое положение, согласно которому сознание человека есть лишь особое свойство бесконечной в своем разнообразии природы. Природа, — утверждал философ, — не ограничивается в своих проявлениях лишь протяженностью, и те, кто ее определяют именно так, изначально лишают природу важнейшего из ее совершенств — *мышления*. Пройдут годы, и данный принцип станет основой для развития интереснейших материалистических учений XVIII в. Дидро, Гельвеция, Гольбаха, а, перекочевав в XIX столетие, займет место одного из основополагающих принципов философии Энгельса и, отчасти, Маркса.

Правда, была у позиции Спинозы и фундаментальная слабость: объявив мышление лишь особым способом проявления действий бесконечной субстанции, философ тем самым лишил это мышление каких бы то ни было элементов свободы, растворив субъекта, как активно и *самостоятельно* действующее начало, в некоей всеобщей абстракции. «Вещь, которая определена к какому-либо действию, необходимо определена таким образом Богом, а не определенная Богом сама себя определить к действию не может»¹³, — писал Спиноза. Более того, последовательно проводя принципы своего философского учения, он отказал в свободе не только человеку, но и Богу, объявив, что и деятельность высшего существа с необходимостью должна быть ограничена вечными законами его собственной природы. В результате, поднятая еще Эпикуром великая философская проблема согласования необходимости природы и нравственной автономии человека была попросту снята Спинозой. Именно данная слабость его учения позволила впоследствии Гегелю сказать известную фразу: «Эту спинозовскую идею мы должны, вообще говоря, признать истинной... Но она — не вся истина»¹⁴. Преодоление этого аспекта спинозизма во многом и составило вектор дальнейшего развития рационалистической философии и к его обсуждению мы специально вернемся в очерке, посвященном учению Гегеля.

Другая причина, активно стимулировавшая развитие западноевропейского рационализма, была связана с необходимостью развертывания активной полемической борьбы с набиравшим силу эмпиризмом. Как не трудно догадаться, основная полемика двух направлений разгорелась вокруг концепции *врожденных идей*. Наиболее известная

критика этой теории была изложена в книге одного из лидеров эмпиризма *Дж. Локка* (1632–1704) «Опыты о человеческом разумении» (1689) – работе, далеко не отличавшейся глубиной аргументации и, тем не менее, сыгравшей весьма значительную роль в истории философской мысли. Опровержение основных позиций картезианства осуществлялось Локком с чисто эмпирических, причем весьма поверхностных позиций: наличие врожденных знаний, — утверждал он, — мы, скорее всего, могли бы обнаружить у людей, чье мышление в наименьшей степени изменено образованием – то есть, в первую очередь, у детей и дикарей. Однако каждый родитель прекрасно знает, какие логические, не говоря уж о математических, ошибки способны совершать его чада, а этнографические данные даже тех лет убедительно свидетельствовали о существовании племен, не знающих ни счета, ни Бога, ни высших нравственных императивов. По мнению английского мыслителя, эти факты наиболее убедительным образом свидетельствуют против учения о врожденных идеях, и, сравнивая разум с *чистым листом бумаги*, на котором чувства оставляют свои отпечатки, он обосновывает всецело опытный характер познавательного процесса. «Предположим, — писал философ, — что разум есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом он получает их?.. Откуда получает он весь материал рассуждений и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта. На опыте основывается все наше знание, от него, в конце концов, оно происходит»¹⁵.

Подобная позиция оказывалась весьма близкой здравому смыслу той эпохи, она подкупала своей «приземленностью» и антиметафизичностью. Именно этим, в конечном итоге, объясняется огромная популярность локковской философии не только в Англии, но и на континенте. Однако подобное «здравомыслие» оплачивалось весьма дорогой ценой. Как хорошо в этой связи заметил известный философ *Б. Рассел*: «Никому еще не удавалось создать философию, одновременно заслуживающую доверия и непротиворечивую. Локк стремился к доверию и достиг этого ценой последовательности. Большинство великих философов поступало наоборот. Философия, которая не является непротиворечивой, не может быть полностью истинной, однако философия, которая непротиворечива, очень легко может оказаться полностью ложной. Наиболее плодотворные философские системы содержали ярчайшие противоречия, но именно по этой причине они были частично истинными»¹⁶.

Рассел прав: здравомыслие Локка в итоге привело к серьезной непоследовательности всей его системы, отмечавшейся уже его современниками. Так, провозглашая опытное происхождение человеческо-

го знания, философ, одновременно, обнаруживает невыводимость из эмпирии таких идей, как *вера, Бог, сомнение* и проч. Следовательно, — утверждает он, — помимо чувств, источником некоторых идей могут быть восприятия действий нашего собственного ума, что он называет «внутренним чувством» или *рефлексией*. Однако рационалистическая критика столь неожиданного для эмпирика поворота мысли не заставила себя долго ждать. «Возможно, что наш ученый автор, — писал по этому поводу Лейбниц, — не совсем расходится с моими взглядами. В самом деле,.. рефлексия есть не что иное, как внимание, направленное на то, что заключается в нас, и чувства не дают нам вовсе того, что мы приносим уже с собой. Если это так, то можно ли отрицать, что в нашем духе имеется много врожденного?»¹⁷.

Не менее противоречиво выглядела в эмпиристском учении Локка весьма сходная с картезианской (!), восходящая еще к Галилею теория *первичных* и *вторичных* качеств. Действительно, если в рационалистическом учении Декарта, базирующемся на теории врожденных идей, различие между объективными и субъективными качествами вещей вводилось вполне логично и обоснованно, то каким образом можно объяснить различие между ними в теории познания, объявляющей опыт исходным источником всех наших знаний?

Вот что по этому поводу писал сам Локк: «Идеи первичных качеств суть сходства, вторичных – нет... Легко заметить, что идеи первичных качеств тел сходны с ними, и их прообразы действительно существуют в самих телах, но что идеи, вызываемые в нас вторичными качествами, вовсе не имеют сходства с ними. В самих телах нет ничего сходного с этими нашими идеями»¹⁸. И читателям остается лишь гадать, где Локку удалось найти того арбитра, что сумел столь безошибочно отделить в сознании человека истинные качества вещей от качеств, привносимых деятельностью собственных ощущений. Вскоре мы увидим, какую роль эта непоследовательность Локка сыграла в становлении философского учения одного из известнейших его оппонентов – *Дж.Беркли*.

Однако нельзя не отметить и безусловной заслуги Дж.Локка: поставив своей целью опровержение концепции врожденных идей, он с неизбежностью столкнулся с задачей обоснования *путей* и *способов* их реального, земного *происхождения*, что вывело исследование на совершенно новую проблемную область. «Указать путь, каким мы приходим ко всякому знанию, — писал философ, — достаточно для доказательства того, что оно неврожденно»¹⁹. В итоге, в отличие от рационалистов, рассматривавших идеи как некую данность и потому начинавших построение своих систем с введения определений (Бога,

субстанции и т. д.), основную часть «Опыта о человеческом разуме» Локк посвятил изучению мышления как особой *деятельности*, преобразовывающей материал чувственных ощущений в понятия и идеи. В результате прежние представления о самой предметной области философских исследований разума оказались им значительно скорректированы и расширены. Помимо логического описания движения чистых понятий, соединения их в суждения и умозаключения, к этой сфере оказалось отнесенным и исследование деятельности, направленной на обработку внешнего материала чувств и ощущений. Если эту деятельность не принимать во внимание, как блестяще показал Локк, философы будут просто обречены на мистификацию процесса мышления человека. Данный шаг английского мыслителя подготовил, со своей стороны, кантовский переворот в развитии западноевропейской философии.

Но предпринятая Локком систематизация эмпиризма вызвала полемику не только со стороны противоположного методологического направления. Критическое переосмысление и развитие уж слишком «здравомыслящей» философии происходило и в кругу его ближайших последователей и учеников. Епископ *Дж. Беркли* (1685–1753), являющийся собой едва ли не самого оригинального эмпирика во всей многовековой истории философии, очень точно заметил, что воспринятое Локком картезианское разделение *первичных* и *вторичных* качеств является, с точки зрения последовательно проведенного эмпирического подхода, весьма некорректным. Первичные качества, к которым философы, напомним, относили такие характеристики тел, как протяженность, форма, субстанция, и т. д. никогда, по утверждению Беркли, не могут быть нам даны в непосредственном опыте. Напротив, все представления об этих, казалось бы, всецело объективных характеристиках внешнего мира, мы получаем через восприятие качеств, традиционно относимых к разряду вторичных. Действительно, как, например, у нас возникает представление об определенной *длине* предмета? Если мы воспринимаем предмет зрительно, то это представление мы получаем, видя его цвет, а воспринимая осязательно – ощущая определенную твердость и тепло его поверхности. И лишь обрабатывая мышлением восприятие этих *вторичных* качеств, мы делаем выводы об определенной протяженности предмета.

То же самое можно сказать и о *материальной субстанции* – объективной реальности, согласно развивавшемуся Локком представлению, являющейся причиной, аффицирующей все ощущения человека. Ведь в опыте, — утверждает Беркли, — мы имеем дело лишь с самими ощущениями, и никаких эмпирических оснований для умо-

заклучения относительно вызывающей их материальной причины у нас нет. С тем же успехом, – продолжает философ, – в качестве порождающей наши ощущения причины, можно было бы рассматривать Бога. Более того, последнее предположение представляется философу гораздо более основательным и правдоподобным. «Для меня, говорю я, очевидно, что бытия духа, бесконечно мудрого, благого и всемогущего, с избытком достаточно для объяснения всех явлений природы. Но что касается косной, неоощающей материи, то ничто воспринимаемое мной не имеет к ней ни малейшего отношения и не направляет к ней моих мыслей»²⁰. И уж тем более нелепо, с точки зрения Беркли, говорить про изоморфизм, т. е. про сходство, подобие наших ощущений вещам внешнего мира: «Идеи, — утверждает философ, — могут быть похожи лишь на идеи...»²¹. Именно поэтому все, что мы воспринимаем как существующее, существует исключительно в нашем восприятии и нашем сознании. Отсюда и его знаменитый тезис – «существовать – значит быть воспринимаемым» – тезис, позволяющий квалифицировать позицию этого мыслителя как *субъективно-идеалистическую*.

Нетрудно заметить, что Беркли оказался много последовательнее, а потому и много глубже, парадоксальнее и оригинальнее своего непосредственного предшественника – Локка. Но вот что интересно: одной из основных причин, вызвавших к жизни развитие английского эмпиризма, было стремление ученых освободить теорию познания от *метафизических постулатов*: врожденных идей, Божьего бытия, бессмертия души и проч. Однако дальнейшее движение, приданное трудами Беркли эмпиризму, последовательно привело к возникновению одного из самых откровенных в истории философской мысли теистических учений. Столь же радикально метафизические, хотя и противоположные выводы, были получены в другом центре развития эмпиризма – во Франции, где в работах таких известных в XVIII в. последователей Локка, как *Гольбах* (1723–1789), *Гельвеций* (1715–1771), *Дидро* (1713–1784) и *Ламетри* (1709–1751) была сформирована самостоятельная философская школа, открыто провозгласившая материализм истинным мировоззрением и объявившая войну любым религиозным суевериям. Как видим, заявленный родоначальником направления отказ от метафизической гносеологии привел, спустя всего одно поколение последователей, к возобновлению многовековой войны материализма и идеализма. Однако теперь эта борьба развернулась в рамках единой методологической традиции – в рамках эмпиризма. Как же могло случиться, что направление, изначально создававшееся в противовес метафизически бесплодным спорам предшествующих

веков, в итоге само оказалось расколотым на два противоборствующих мировоззренческих лагеря? Размышлениям о причинах столь парадоксального явления и были, во многом, посвящены произведения одного из ярчайших представителей эмпиризма – Дэвида Юма.

Дэвид Юм (1711–1776) был шотландцем, хотя немалую часть своей жизни прожил во Франции, где был близко знаком с энциклопедистами. Помимо работ по философии, он оставил труды по истории, политической экономии, в частности, участвовал в знаменитой дискуссии о природе и сущности денег. Свой главный труд – «Трактат о человеческой природе» – он написал в возрасте всего 26 лет. Однако эта книга, по замыслу автора предназначенная совершить переворот в науке, прошла вовсе незамеченной широкой публикой. Лишь спустя 10 лет, сильно сократив и переработав трактат, он опубликовал его под названием «Исследования о человеческом разумении» (1747). В таком виде он и принес автору мировую известность. Основной вклад Д. Юма в историю философской мысли связан с разработкой им оригинальной *гносеологической* концепции, в рамках которой была предпринята во многом противоположная Беркли попытка преодоления слабостей философии Локка.

Главный недостаток философских учений предшественников – Локка, Беркли, да и многих других – философ увидел в неспособности каждого из них до конца последовательно провести возвещаемые ими же самими принципы *эмпиризма*. Действительно, утверждая всецело опытный характер нашего познания, эти мыслители, одновременно, выстраивали свои учения на основании принципиально невыводимой из наблюдения категории – категории *причинности*. Ведь в опыте, — утверждает Юм, — нам дано восприятие лишь *определенной последовательности* событий, поэтому из непосредственного наблюдения окружающего мира никогда нельзя сделать корректный вывод, что некое событие А явилось причиной события В. Когда мы утверждаем, например, что появление солнца есть причина нагрева данного камня, то, строго говоря, данный вывод некорректен, а опыт нельзя признать чистым. Ибо мы видели только, что сначала вышло солнце, а уже затем нагрелся камень. И никакое, сколь угодно долгое, наблюдение этой последовательности, никогда не позволит нам сделать однозначно точный вывод о необходимой, причинно-следственной связи между этими событиями. Необходимость, таким образом, согласно Юму, лишь привносится нами в опыт в силу определенного рода *привычки*. «Ни в одном из единичных примеров действий тел мы не можем найти ничего иного, кроме следования одного явления за другим; при этом мы не в состоянии постигнуть ни силы, или мощи, благодаря

которой действует причина, ни связи между ею и предполагаемым действием. ...Идея необходимой связи между явлениями возникает, по-видимому, тогда, — писал философ, — когда мы наблюдаем ряд сходных примеров постоянного соединения этих явлений»²².

Между тем главная идея этого вывода не столь уж и нова. Уже в платоновских диалогах, да и в произведениях практически всех авторов антиэмпиристского толка, мы встречаемся с ничуть не менее глубокими доказательствами невозможности объяснения возникновения *знания*, тем более знания научно-теоретического, из обычного наблюдения и обобщения разрозненных фактов. *Эйдосы* Платона, *озарение* Августина, *универсалии* схоластов, наконец, *врожденные идеи* картезианцев – вот далеко не полный перечень способов, каковыми философы былых времен стремились разрешить эту фундаментальную проблему западноевропейской гносеологии. Более того, не будь этой проблемы, эмпиризм с самого момента своего возникновения стал бы безальтернативным владыкой на философском Олимпе. Однако, с другой стороны, никто из предшественников Юма с такой ясностью и однозначностью не покушался на святая святых науки – на категории *причинности*, *необходимости* и *всеобщности*. А ведь без этих категорий наука полностью теряет свой статус, превращаясь в некую умствующую разновидность обыденного сознания. Примечательно также, что юмовские скептические выводы были сделаны в лагере эмпиристов. Таким образом, развитие этого направления породило, по сути, свое собственное отрицание. Но это не принесло триумфа и рационалистам: оба направления к середине XVIII в. все больше напоминали двух бойцов, схватка которых закончилась взаимным уничтожением. В философском мире зрела потребность в принципиально новой гносеологической, а значит и метафизической, парадигме. Ее созданию мы и обязаны философскому гению И. Канта.

Примечания:

- ¹ Наиболее подробно данная проблема рассмотрена Беконом в работе «Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы» (1620), явившегося частью более обширного и незавершенного произведения «Великое восстановление наук».
- ² Другое дело, что в последующей философии, как мы увидим, со всей остротой был поставлен вопрос о причине данной самоочевидности геометрических аксиом и постулатов.
- ³ См. напр.: «Появляется же искусство тогда, когда на основании приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы» (*Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. Т. 1. – М., 1976. С. 65–66).

- ⁴ Декарт. Сочинения. Т. 1. С. 255.
- ⁵ Там же. С. 314.
- ⁶ Там же. С. 315.
- ⁷ Там же. С. 316.
- ⁸ Там же. С. 326.
- ⁹ Пожалуй, ярче всего это видимое противоречие принципов поведения живых и неживых систем проявляется в несовместимости двух фундаментальных законов – закона роста энтропии (по-другому – закона Больцмана), согласно которому любая предоставленная себе система, стремится к максимуму неорганизованности и беспорядка, и закона эволюции Дарвина, утверждающего способность живых существ к самопроизвольному прогрессивному развитию. Впервые это противоречие в столь категоричном виде было сформулировано знаменитым физ. химиком И. Пригожиным – создателем «неравновесной термодинамики» и одним из основоположников новой науки о самоорганизации – синергетики. Нобелевская премия увенчала научную карьеру выдающегося ученого, однако, окончательного решения поставленной им задачи – найти способ соединения законов Больцмана и Дарвина, а значит, химии и биологии – ему достичь так и не удалось.
- ¹⁰ Декарт. Указ. соч. С. 282–283.
- ¹¹ Там же. С. 283.
- ¹² Спиноза Б. Избранное. – М., 1998. С. 315.
- ¹³ Там же. С. 341.
- ¹⁴ Гегель. Лекции по истории философии. Т. 11. – СПб., 1994. С. 347.
- ¹⁵ Локк Дж. Сочинения. Т. 1. – М., 1985. С. 154.
- ¹⁶ См.: Рассел Б. Указ. соч. С. 568.
- ¹⁷ Лейбниц Г.В. Сочинения. Т. 2. – М., 1983. С. 51.
- ¹⁸ Локк Дж. Указ. соч. С. 157.
- ¹⁹ Там же. С. 110.
- ²⁰ Беркли Дж. Сочинения. – М., 1978. С. 204.
- ²¹ Там же.
- ²² Юм Д. Исследование о человеческом разумении. – М., 1995. С. 100–101.





Очерк 8. «Коперниканский переворот» Иммануила Канта

С именем *Канта* (1724–1804) большинство историков связывают начало совершенно новой эпохи в развитии философской мысли. Очень точно по этому поводу сказал Вильгельм Виндельбанд: «Как бы ни различались между собой прежние учения, по сравнению с Кантом они носят печать некоторой однородности, от которой резко отклоняется все мышление Канта. ...Как ни расходятся все эти учения, все они проникнуты однородностью основных понятий в том виде, в каком эти последние были сформулированы Платоном и Аристотелем»⁸³. Сам философ часто сравнивал свой вклад с новаторством Коперника, как известно, не просто предложившим новую научную систему, а в корне изменившим саму *точку отсчета*, саму систему координат, из которой исходили все предшествующие концепции мироздания.

Неслучайно поэтому, что в последующей литературе достаточно быстро закрепилось деление истории философии на докантовский и послекантовский периоды. Более того, по общему признанию, вне влияния возведенной этим мыслителем парадигмы невозможно представить себе практически ни одной из сфер интеллектуальной жизни человечества XIX–XX веков. Ведь именно к кантовской теории познания апеллировали столкнувшиеся с квантомеханическими и релятивистскими парадоксами естествоиспытатели. Это с его этическим учением устами своих бессмертных героев соглашались и спорили Достоевский и Булгаков, Толстой и Ганди, Сартр и Камю, и это именно в его философии черпал вдохновение и силы западный «этический» социализм. В этой небольшой главе нам и предстоит хотя бы в общих чертах разобраться в причинах, вызвавших столь неординарную судьбу философского учения Канта.

Родившись в 1724 г. в Кенигсберге (современный Калининград), Кант, как повествуют биографы, всего лишь раз покинул пределы своего родного города, а за границы Восточной Пруссии (ныне Калининградской области) он вообще не выезжал. С ранних лет проявляя

недюжинный интерес к философии, Кант, тем не менее, свои первые исследования – исследования так называемого *«докритического периода»* – посвятил проблемам теоретической физики и космологии. Наиболее известный и действительно составивший эпоху в этой области трактат – *«Всеобщая история и теория неба»* (1755), был посвящен теоретическому исследованию возможности естественного возникновения солнечной системы из газопылевого облака. Прошли годы, и предложенный в этой работе подход получил математически строгое подтверждение в исследованиях знаменитого физика *Лапласа*, так и войдя в историю науки под названием *«Канто-Лапласовской модели возникновения Солнечной системы»*. Рассказывают, что ознакомившийся с этой моделью Наполеон выразил искреннее удивление по поводу полного отсутствия в ней Творца, на что получил гордый и дерзкий ответ Лапласа: *«В этой гипотезе, Сир, я не нуждаюсь»*. Однако, хотя для объяснения возникновения Солнечной системы Канту и не требовалось Божьего вмешательства, тем не менее, уникальная гармония и устойчивость управляющих космосом законов служила для мыслителя бесспорным аргументом в пользу существования организующего мир вселенского разума. Неслучайно поэтому, что в философских работах тех лет им активно разрабатывалась тематика *физико-телеологического* доказательства Божьего бытия.

Переломный момент в развитии кантовской мысли датируют обычно началом семидесятых годов восемнадцатого века, когда им была написана и успешно защищена диссертация на звание профессора Кенигсбергского университета *«О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого миров»* (1770), уже заключавшая в себе главные идеи его новой философской парадигмы. Однако ученому потребовалось еще десять лет напряженнейшего философского поиска для доработки и систематизации основ своих взглядов, окончательно изложенных в его самом знаменитом труде *«Критика чистого разума»* (1781). В последующее десятилетие свет увидели еще две «критики» – *«Критика практического разума»* (1788) и *«Критика способности суждения»* (1790). Эти три произведения, составившие ядро итоговой системы философа, дали название второму – *«критическому»* периоду в его творчестве.

«Критика чистого разума» представляет собой главную гносеологическую работу кенигсбергского философа, посвященную исследованию *возможностей* и *границ* познавательной способности человека. Ее задача была определена как осуществление «самопознания, ... которое утвердило бы справедливые требования разума и в свою очередь могло бы устранить... на основании вечных и неизменных

законов самого разума все его неосновательные притязания; такой суд есть ничто иное как критика самого чистого разума»². Такая постановка исследовательской проблемы, в первую очередь, была вызвана типичной ситуацией, сложившейся ко второй половине XVIII в. в самой философской науке, когда стала окончательно ясна гносеологическая бесплодность дальнейшего продолжения спора эмпириков и рационалистов – спора, хотя и породившего великие философские системы, однако скорее приведшего к взаимному уничтожению противоборствующих направлений, чем к торжеству какого-либо из них. Попробуем же ясно понять и прочувствовать всю парадоксальность и сложность вставшей перед Кантом задачи.

С одной стороны, воспитанный на философских традициях рационализма, он, как никто другой, прекрасно понимал, что *настоящей проблемой*, вызвавшей не только локальную дискуссию последователей Бекона и картезианцев, но и весь более чем двухтысячелетний гносеологический поиск философии, был, конечно же, не вопрос о наиболее эффективном исследовательском методе, и даже не проблема раскрытия природы знания как такового. Центральной темой, действительно находившейся в фокусе практически всех наиболее глубоких и смелых гносеологических исследований, всегда была проблема возможности и происхождения всеобщего и необходимого – *аподиктического* знания, т. е. знания, принципиально выведенного из-под угрозы опытного опровержения и, в силу этого, имеющего некий вечный характер. Нащупанная уже в платоновских диалогах, эта проблема никогда не позволяла окончательно восторжествовать методологическому эмпиризму, всякий раз показывая исследователям, что связь их разума с миром несравненно сложнее и глубже, чем это открывается простому наблюдению и даже эксперименту. Однако вместе с данной проблемой на протяжении двадцати столетий неизменной оказывалась и заданная все тем же Платоном *парадигма* ее разрешения, с большими или меньшими модификациями опирающаяся на постулат о *вложенных в разум* еще до рождения *объективных знаниях о мире*. Но как раз в рассматриваемый нами период, доверие к этому подходу было подорвано в корне, и перед Кантом встала грандиозная задача создания принципиально новой парадигмы обоснования возможности всеобщего и необходимого знания.

Эта задача была конкретизирована философом в виде трех последовательно решаемых вопросов: как возможна чистая (т. е. теоретическая) *математика*, как возможно чистое *естествознание* и, наконец, как возможна *метафизика*, которая в те годы являлась основной частью философии. Последовательное решение этих трех вопро-

сов и составило, в первую очередь, величественную панораму главного кантовского труда – «Критики чистого разума».

Предложенный Кантом выход из гносеологических тупиков того времени был, как это часто случается, с одной стороны, гениален, с другой – на удивление прост. В конечном счете, основную его идею можно проинтерпретировать так: человек никогда не может непосредственно постигать объективный мир, не ставя между собой и этим миром нечто третье, а именно – *средство познания*. И это средство активно вторгается в исследуемый предмет, модифицируя и преобразовывая его так, что в познавательном процессе человек никогда не имеет дела с объективным миром, каковым этот мир был до и вне своей встречи с ним. Всякий раз в исследовательском фокусе оказывается мир, уже несущий на себе отпечаток познавательной активности самого субъекта, а, значит, являющийся уже объективным далеко не во всем и не вполне. Данное преобразование предмета, естественно, нельзя понимать в буквальном смысле его физического изменения. Речь здесь идет совсем о другом. По сути, о чем-то подобном говорил уже Платон, указывая на нетождественность знания и ощущения. Ведь из этого положения следует, что, превращаясь в знания, данные органов чувств преобразуются деятельностью мышления. Однако Платон и последующий рационализм никогда не ставил вопрос о выделении данной деятельности в ее всеобщих формах, а также почти не затрагивал вопроса о том, что определенная мыслительная деятельность присутствует уже на стадии формирования чувственного образа предмета. Из подобных подходов вытекал первый, и, пожалуй, самый важный для Канта вывод: объективный мир – мир, говоря языком «Критики чистого разума», «*вещей в себе*» – представляет собой принципиально *непознаваемую реальность*, человеку же дано знать лишь «*явления*», т. е. образы вещей, каковыми они становятся благодаря преобразованиям, внесенным в них познавательной *активностью субъекта*.

На первый взгляд может показаться, что как раз в этом пункте своей системы Кант оказывается всего менее оригинальным, воспроизводя старые, идущие еще от античных софистов скептические доводы относительно *искажающего* воздействия на исследуемую реальность познавательных способностей человека (например, органов чувств) – воздействия, благодаря которому *объективное* знание о внешнем мире оказывается принципиально невозможным. Тем более нам необходимо здесь уяснить принципиальное, вообравшее в себя более двух тысячелетий интеллектуального развития человечества *отличие* кантовского подхода от традиционных позиций скептицизма. Вспомним: практически все учения этого направления приходили к

отказу от признания даже самой возможности существования *общезначимого* знания, тогда как перед Кантом стояла прямо противоположная задача.

Состояние органов чувств, — утверждали, к примеру, софисты, — слишком изменчиво и случайно, чтобы дать возможность человеку постичь неизменные законы бытия. Оно различно у различных людей, оно меняется у одного и того же человека с возрастом, и весьма сильно зависит от здоровья и душевного настроения познающего мир человека. Принципиально иным образом рассуждал Кант: в фокусе его интересов были не случайные, а закономерные действия человека. Конечно, существуют познавательные средства, характерные далеко не для всех людей и не для каждой ситуации, поэтому производимые с их помощью преобразования объективных предметов всегда будут нести на себе отпечаток случайности и сиюминутности. Однако тщательное исследование познавательной способности должно открыть такие, связанные с самой *сутью* нашего мышления средства, вне использования которых оказывался бы *принципиально невозможным* ни один познавательный акт. Совершаемые такими средствами преобразования внешнего мира будут носить уже не случайный, а *универсальный* характер, так что любой человек с *всеобщностью* и *необходимостью* будет обнаруживать *следы* этих средств *на всех без исключения*, попадающих в исследовательское поле, предметах. Эти-то следы, согласно Канту, являлись и всегда будут являться источником аподиктического знания – знания, которое вся предшествующая наука и метафизика «некритически» принимали за абсолютно точное (вспомним хотя бы «первичные качества вещей») выражение сущности внешнего, от человека независящего мира. Именно этой особенностью организации познавательного процесса человека объясняет философ тот парадоксальный факт, что хотя наш опыт всегда вынужден ограничиваться конечным числом предметов, так что полная индукция в точных науках оказывается принципиально невозможной, в нашем знании существуют все же некие инварианты, принципиально выведенные из-под угрозы их эмпирического опровержения.

Что же это за средства, вне деятельности которых оказывается принципиально невозможным познавательный контакт человека с исследуемой им предметностью – средства, оставляющие на всех попадающих в исследовательское поле предметах некие всеобщие и необходимые отпечатки? Решая этот вопрос, Кант, прежде всего, выделяет *три уровня* организации познавательной деятельности человека с тем, чтобы далее на каждом из этих уровней отыскать специфические средства.

Первый – это уровень *наглядного созерцания*, на котором совершается непосредственный контакт человека с исследуемым предметом – уровень, поставляющий саму «материю опыта». Однако один только чувственный опыт не может, как мы помним еще из платоновских диалогов, породить знания в точном смысле этого слова. Для возникновения последнего необходимо превращение данных ощущений в *понятия* и, далее, связывание их в *суждения*. Именно такую функцию выполняют познавательные средства второго уровня – уровня *рассудка*. Так, например, простое наблюдение стола красного цвета еще не представляет собой знания, ибо знание появляется лишь тогда, когда испытанное ощущение мы превращаем в качественное суждение: «данный стол красный». Но составлением частных, друг с другом не связанных суждений об отдельных вещах, естественно, не ограничивается многообразие исследовательской деятельности. Ведь по-настоящему *умным* считается лишь тот, кто не просто способен приписывать предметам предикаты, но и *умеет* находить между этими предметами и событиями внутреннюю, необходимую связь, умеет охватывать разрозненные суждения единым принципом, соединяя их в целостное, систематическое учение. Более того, как раз в создании такой единой системы знания, в конечном счете, и состоит высшая цель любой науки! Именно поэтому Кант выделяет еще один – *третий* и высший уровень человеческого познания – *разум*, в функцию которого входит обработка и систематизация посредством *умозаключений* полученных на рассудочном уровне знаний. Эти три уровня, по мнению философа, полностью исчерпывают собой все возможные действия человеческого мышления³, и, следовательно, к изучению законов функционирования используемых на этих уровнях мыслительных средств, полностью сводится задача, поставленная автором «Критики чистого разума».

Пожалуй, самый неожиданный и парадоксальный вывод Канта касался познавательных средств самого первого – созерцательного уровня, в качестве которых философ, ни много ни мало, выделил... *пространство* и *время*. Таким образом, согласно критической философии, *пространство* и *время* представляют собой вовсе не надмировые реалии, существующие до человека и независимо от его бытия – в своей истине они представляют собой *присущие ему и только ему всеобщие формы наглядного созерцания*. Наверное, если бы читателю специально было поручено придумать что-либо предельно нелепое и абсурдное для здравого смысла, то и в этом случае он, скорее всего, не смог бы превзойти данный тезис Канта. Ну можно ли действительно вообразить себе что-либо более несуразное, чем взгляд, согласно

которому в объективном мире никакого пространства нет, а оно лишь привносится туда нашей познавательной деятельностью?

Однако, не будем торопиться с преждевременными выводами и постараемся понять и даже прочувствовать основной смысл кантовской аргументации.

Прежде всего, попробуем проделать нечто подобное тому, к чему нас в свое время призывал Декарт: усомнимся во всем, в чем это только *возможно* (а следы этой процедуры действительно нетрудно заметить в первой главе кантовской «Критики»). Как мы помним, нам не составило большого труда вместе с Картезием представить себе несуществующими отдельные предметы окружающего мира, представить отсутствие в этом мире вообще каких-либо предметов, и даже вообразить небытие собственного тела. Более того, продолжив фантазии, мы без особого труда сможем представить несуществующими или даже превратившимися в собственную противоположность большинство законов физической науки. Например, что одноименные электрические заряды притягиваются, а сила гравитации, напротив, действует в направлении отталкивания тел. В итоге, единственно несомненным для Декарта, как мы помним, оказывалось бытие собственного *Я*. Однако именно с этим выводом философ и поторопился, не обратив внимание на то, что не ускользнуло от пытливого взора Канта: акт сомнения относительно внешнего мира, действительно, не встречает никаких принципиальных затруднений лишь до тех пор, пока в этот процесс не окажется вовлеченным актуальное бытие *пространства и времени*.

И правда, вспомним, сколь странными и даже парадоксальными могут показаться утверждения Аристотеля об отсутствии за пределами Космоса не только вещества, но и пустоты (т. е. как раз пространства!), или же вывод Августина о том, что время возникло лишь при сотворении мира. Вообразить, что за пределами видимой звездной системы находится пространство, в котором ничего нет, мы можем без особых проблем, а вот по-настоящему представить себе отсутствие самого пространства или же, тем более, времени, нам не удастся в принципе. Но если во времена Аристотеля объясняли неспособность людей помыслить пространство несуществующим всего лишь недостаточно развитой философской подготовкой, то Кант был первым философом, всерьез задумавшимся над фундаментальными причинами, столь принципиально и резко выделяющими пространство, время и описывающие их законы из всех прочих характеристик чувственного мира. Действительно, если эти реалии есть не более чем данные нам в ощущении свойства внешнего мира, то почему же мы не способны

представить себе их несуществующими, тогда как относительно всех прочих определений мироздания подобный акт не встречает никакого принципиального сопротивления? Единственный выход, найденный из этого положения Кантом и состоял в лишении пространства и времени объективного статуса, в объявлении этих реалий присущими субъекту особыми формами познавательной деятельности – «чистыми формами наглядного созерцания». «Гордиев узел» проблемы при таком подходе разрубается, действительно, весьма легко: пытаюсь представить несуществующими пространство и время человек, тем самым, воображает небытие реалий необходимо связанных с существованием его собственного Я, а, значит, нарушает запрет, раз и навсегда наложенный на сомнение принципом «*cogito*» Декарта.

Этот совершенно новый взгляд на пространство и время принципиально меняет гносеологическое положение изучающих их законы математических наук. Ведь до тех пор, пока источником математического знания объявляются воздействующие на нашу познавательную способность объективно существующие пространственно-временные предметы, мы никогда не можем быть до конца уверены в том, что и последующий опыт оправдает сформулированные нами математические законы. Кто знает, быть может в другом месте их законы окажутся иными и кратчайшим расстоянием между точками, скажем, будет вовсе не прямая? А, быть может, где-то вообще отсутствует время? Но если мы признаем, что предметом математики является нечто, присущее нашей собственной познавательной способности, что геометрия изучает не свойства существующего независимо пространства, а свойства нашего «экрана», на котором отображаются явления мира, то всякие сомнения в ее абсолютной истинности *для нас* должны сразу же исчезнуть. Познавательная способность человека, в силу присущих ей имманентных свойств, с всеобщностью и необходимостью облакает взаимодействующие с ней объекты внешнего мира в пространственно-временные рамки. Существуют ли возникающие в результате данного взаимодействия характеристики и в объективном мире «вещей в себе», нам знать не дано, но в чем мы можем быть отныне окончательно уверены, так это в том, что *в нашем опыте* мы никогда и нигде не встретим предмета, лишённого классических пространственно-временных определений. Именно поэтому даже в самых смелых полетах фантазии мы можем представлять себе явления и события, связанные с нарушением любых законов природы, кроме... геометрических. Ведь никому никогда еще не удавалось представить плоский треугольник, сумма углов которого была бы равна 190°. В кантовском учении этот парадокс находит

простое разрешение: даже с закрытыми глазами мы представляем себе предметы на том самом «экране», на каком видим изображения всех прочих предметов мира. И, следовательно, от подчиненности от свойств этого экрана мы не можем освободиться даже тогда, когда полностью эмансипировались от внешнего мира. А раз так, то и законы математики оказываются принципиально выведенными за рамки возможности их опытного опровержения. Таким оказался кантовский ответ на первый поставленный в «Критике чистого разума» вопрос – «Как возможна чистая математика?».

Однако, как мы уже говорили, созерцания сами по себе поставляют лишь материал для познания. Знание же всегда предполагает связывание, синтез между собой чувственных ощущений, а это дело уже не созерцания, а познавательной способности второго уровня – *рассудка*. Согласно Канту, эти схемы и формы связывания, во-первых, подобно пространству и времени также *не являются* отражением объективных свойств внешнего мира, а принадлежат собственной *познавательной способности человека*, во-вторых, типов данных схем в арсенале человеческого познания философ насчитывает вполне определенное количество – ровно *двенадцать*, по числу типов суждений, в свое время установленных формальной логикой. Полноценное проникновение в суть данного аспекта кантовского учения предполагает знакомство читателя с основами логической науки. Однако и неискушенный в логике человек, опираясь просто на здравый смысл, сможет почувствовать, что суждение «данная роза является красной» не только по содержанию, но и по форме принципиально отличается от суждений типа «данных роз пять штук» или же «причиной роста розы является свет». Первое из этих суждений Кант определяет как суждение качества, второе – как суждение количества, третье – как суждение причины. Выделенные, в итоге, двенадцать видов суждений, Кант группирует по четырем блокам, каждый из которых содержит в себе по три суждения, близких друг к другу по типу связи. Этими блоками являются: суждения количества, качества, отношения и модальности. Суждения количества бывают, в свою очередь, суждениями общими, частными, или единичными; суждения качества – утвердительными, отрицательными или же бесконечными; суждения отношения – категорические, гипотетические или разделительные; и, наконец, по модальности, проблематические, ассерторические или аподиктические.

Рассматривая проблему рассудка, и развивая в этом вопросе ряд идей Лейбница, Кант вводит в высшей степени продуктивное различие между аналитическими и синтетическими суждениями. Первые

суждения анализируют уже существующие у нас понятия, раскрывая и делая явным уже присутствующий в них смысл. Так, например, рассматривая понятие мудреца, мы обнаруживаем, что этой характеристикой мы наделяем только в высшей степени умных людей. Таким образом, мы можем сформулировать суждение «все мудрецы умные». Это будет совершенно правильное суждение, более того, его претензия на аподиктичность («все мудрецы с необходимостью являются умными») является совершенно обоснованной. Однако мы сильно поспешим, если считаем, что тем самым великая философская проблема возможности существования аподиктического, то есть всеобщего и необходимого знания, оказалась таким образом решенной. Как показывает Кант, по сути своей, подобного рода суждения представляют собой лишь скрытые тавтологии, ибо делают явным содержание, которое мы же сами заложили в анализируемое понятие. Следовательно, они не расширяют нашего знания, а лишь проясняют его.

Источником по-настоящему нового знания являются суждения противоположного типа – суждения синтетические, которые не анализируют понятия, но присоединяют к нему новые признаки, новые предикаты. К таковым, например, можно отнести высказывание «данный стол желтый», поскольку из понятия стола не вытекает предикат желтизны, а сколько бы мы не рассматривали понятие желтого цвета, нам не удастся обнаружить необходимость его отношения к столу. Однако, расширяя наше знание, синтетические суждения теряют важнейшее преимущество аналитических суждений – их аподиктический характер, ибо выражение «все столы с необходимостью являются желтыми», очевидно, абсурдно. Впрочем, это и естественно, ибо по своей сути они являются суждениями эмпирическими, а как мы уже неоднократно говорили, никакой опыт не может стать источником всеобщего и необходимого знания.

Тем не менее, — утверждает Кант, — если мы признаем существование не тавтологического, а подлинного аподиктического знания, то есть такого знания, в котором утверждалось бы нечто такое, что из понятия предмета не вытекает, и, тем не менее, носит всеобщий и необходимый характер, то ограничиться данной классификацией нам уже не удастся. В таком случае, нам придется признать существование в разуме неких априорных положений, носящих, однако, не аналитический, а синтетический характер. Эти положения, как показывает философ, представляют собой некие суждения, например, «кратчайшее расстояние между точками есть прямая», или «все, что происходит в мире, имеет свою причину», однако их содержание не может быть выведено из анализа содержания составляющих их элементов:

точки и прямой, мира и причины. В прежней философии подобные положения, чаще всего, относились к разряду врожденных идей или врожденных знаний, теперь же Кант получает возможность вывести их из деятельности самого разума. Действительно, имея априорные формы созерцания – пространство и время, являющиеся источником присутствующего в любом опыте априорного содержания, а также 12 форм суждений, представляющие 12 всеобщих схем интеллектуальной обработки этого содержания, мы должны получить некие знания, с одной стороны, носящие синтетический характер, с другой – имеющие всеобщее и необходимое значение.

Такой подход позволили Канту обосновать всеобщность не только математической науки. Действительно, всеобщие связи, устанавливаемые между наблюдаемыми в опыте явлениями, представляют собой не что иное, как *законы природы*, исследовавшиеся и открывавшиеся естествознанием на протяжении всего исторического пути! Вот и получается у Канта, что фундаментальные законы физической науки есть вовсе не субъективные выражения существующих в объективном мире связей вещей, а представляют собой законы самого человеческого мышления, *предписываемые* (!) в ходе познавательной деятельности исследуемому миру. Правда, еще раз оговоримся, не миру *«вещей в себе»*, а миру *явлений*, т. е. устанавливаемые физической наукой необходимые законы природы имеют смысл лишь для предметов, уже прошедших через организующую и оформляющую деятельность познавательной способности человека.

Выдвинув этот тезис, Кант предпринял грандиозную попытку дедукции основных законов *естествознания* из имманентных свойств и схем познавательной деятельности человека. Как показал в ходе этой дедукции философ, с одной стороны – априорные формы созерцания (пространство и время), с другой – априорные формы рассудка (категории), при своем взаимодействии и порождают те универсалии, которые фиксируются в качестве аксиоматических основоположений научных знаний человека о материальном мире. Среди этих основоположений (называемых им еще *аналогиями опыта*) философ, в частности, выделяет отрицавшийся *Юмом принцип причинности*, согласно которому у всякого происходящего в наблюдаемом мире явления есть столь же материальная, предшествующая ему по времени причина; *принцип неизменной субстанции*, утверждающий, что в ходе любых изменений, происходящих с материальными предметами, всегда есть некая субстанция, остающаяся себе качественно и количественно равной, и т. д. Как точно заметил по этому поводу Виндельбанд: «Эти аналогии заключают в себе не больше и не меньше, как *основополо-*

жениа метафизики мира опыта. Они учат, что по законам нашей умственной организации всякий опыт должен являться нам, как система пространственных субстанций, состояния которых находятся в отношении взаимной причинности. В этих-то аналогиях впервые и развивается во всех подробностях учение о том, что природа как система порядка и закономерности, относительно которой мы обыкновенно уверены, будто мы ее воспринимаем извне (как нечто чуждое нам), в действительности построена по плану законосообразного употребления функций нашего рассудка»⁴.

Конечно, несмотря на логическую строгость кантовских рассуждений, полученные им выводы не могут не поражать своей буквально кричащей парадоксальностью, и неслучайно, что критика его учения как современниками, так и более поздними мыслителями, в основном, сосредотачивалась вокруг данных пунктов. И, тем не менее, дальнейшее развитие науки во многом подтвердило несомненную продуктивность его подходов. Достаточно вспомнить основополагающий принцип теории Эйнштейна об относительности пространства и времени и о возможности определения их параметров лишь по отношению к определенному субъекту – наблюдателю. Нельзя не упомянуть и фундаментальный постулат квантовой механики – «соотношение неопределенностей» Гейзенберга, утверждающий неизбежное существование неопределенности при измерении импульса и координаты квантомеханической частицы, благодаря *активному воздействию исследовательского прибора* на измеряемый объект. Но, наверное, самым интересным и значимым оказалось влияние данных аспектов кантовской методологии на весьма далекие от естествознания гуманитарные науки.

Так, одно из наиболее неожиданных применений методологических подходов Канта можно обнаружить в такой науке, как *этнография*. Один из ее классиков – *Дж. Фрезер*, изучая нравы и обычаи древних племен, всерьез задумался над причинами, позволившими человечеству, по крайней мере, в течение *тридцати тысячелетий* (!) сохранять веру во всемогущество магии и колдовства⁵. Он писал: «У читателя может возникнуть соблазн спросить: «Почему же умные люди не могли раньше обнаружить ошибочность магии? Как они могли питать иллюзии, которые неизменно приносили разочарование? ...Почему они цеплялись за верования, которые столь явно противоречили опыту? Как решались они повторять эксперименты, которые столь часто оканчивались неудачей?». «Дело в том, — продолжает, рассуждая всецело в кантовском стиле Фрезер, — что ошибку здесь было далеко не так просто обнаружить, неудача ни в коем случае не была очевидной,

потому что во многих случаях – возможно, даже в большинстве их – желаемое событие по истечении какого-то времени после совершения обряда... действительно наступало... За обрядом, с помощью которого хотели вызвать ветер или дождь... всегда рано или поздно следовало желаемое событие... Точно так же обряды, отправляемые утром, чтобы помочь солнцу взойти, и весной, чтобы разбудить дремлющую землю от зимнего сна, по крайней мере, в зонах умеренного климата, будут неизбежно увенчиваться успехом. Ведь в этих зонах солнце каждое утро зажигает на востоке свой золотой светильник, а весенняя земля из года в год одевается богатым зеленым нарядом»⁶.

Итак, опытное подтверждение первобытного колдовства оказывается объясненным без отказа от постулатов науки. В точном соответствии с Кантом, знаменитый этнограф исходит из принципа, что человек сам творит мир своего опыта, бессознательно закладывая в него некие инварианты, в данном случае, некие способы интерпретации явлений, в рамках этого опыта, естественно, оказывающиеся неопровержимыми. Уже в XX в., в русле развития именно этого подхода, появятся интереснейшие концепции *мифа* как абсолютно достоверной и принципиально *неопровержимой реальности* (А.Ф.Лосев), возникнут теории *научных парадигм* (Т.Кун), Научно-исследовательских программ (И.Лакатос), согласно которым, любая наука имеет в своем арсенале не только определенный набор априори принимаемых основоположений, но и весьма развитые средства игнорирования любых возможных случаев их экспериментального опровержения. Все эти примеры есть лишь малая доля тех областей знания, облик которых был кардинально изменен явным, а чаще всего неявным проникновением в них методологических принципов, обоснованных Кантом в первых двух частях «Критики чистого разума». Но ничуть не меньшую роль в развитии не только науки, но и в целом гуманитарной мысли последних двух веков суждено было сыграть третьей части этой книги, где исследовались возможности и границы *разумной* деятельности человека.

Итак, первые две части, посвященные изучению априорных форм созерцания и рассудка, привели Канта к обоснованию *аподиктического*, т. е. всеобщего и необходимого характера основ математики и ньютоновского естествознания. Пока мы имеем дело с миром предметов, обладающих пространственно-временными характеристиками, до тех пор мы можем быть абсолютно уверены – нигде и ни в каком опыте нам не грозит опасность встретиться с нарушением аксиоматических основоположений этих наук. Но, как мы помним, связана эта универсальность вовсе не с объективными свойствами материального мира, а с *особым образом организованной* познавательной

деятельностью человека. А раз так, — делает вывод философ, — то и использование встречающихся в этих науках законов, принципов и основоположений оказывается корректным лишь в отношении предметов, по крайней мере, *потенциально* являющихся объектами чувственного опыта. Любая же попытка применения их к познанию *сверхчувственных* реалий бытия «вещей в себе» неизбежно будет обречена на провал. Но, как показывает Кант, человек, причем опять-таки в силу имманентных свойств собственного интеллекта, оказывается просто *обреченным* постоянно выходить за пределы чувственного познания, а значит, и попадать в ситуации, когда имеющиеся у него представления о фундаментальных законах явлений из источников знания и науки будут превращаться в источники грандиозных *иллюзий* и *миражей*. И здесь, вместе с Кантом, мы переходим от спокойного и академически размеренного исследования основоположений естествознания к осмыслению величайших трагедий человеческой души. Одновременно с этим меняется и круг сторонников и оппонентов философа: место физиков и математиков занимают метафизики, теологи и даже писатели. Связывает же философ эту фатальную обреченность человека как раз с наличием у него высшего синтетического уровня мышления – с наличием *разума*.

Как мы помним, в отличие от *рассудка*, постоянно нацеленного на упорядочивание чувственных данных, *разум* имеет дело уже с самими суждениями, и его задача – посредством *умозаключений* привести их в максимально цельное и организованное системное единство. С помощью умозаключений, например, исследователь может осуществлять прогнозирование будущих событий, или, наоборот, ретроспективно объяснять события, уже происшедшие. В ходе этой деятельности человеческая мысль постоянно создает понятия о предметах, *пока еще* не наблюдавшихся на опыте, но последующее открытие которых составляет важнейшую и непреложную задачу ее развития. Именно так, например, на основании законов Ньютона уже ко времени Канта были предсказаны и открыты в обычных условиях невидимые спутники многих планет, а несколько позже оказались предсказанными ранее неизвестные планеты Солнечной системы.

Но вот какая проблема здесь очень точно фиксируется философom: в ходе подобной систематизирующей деятельности разум, не вооруженный ясными представлениями о *фундаментальных границах* познавательной способности, *неизбежно* начинает создавать *понятия*, соответствующие которым предметы ни в данный момент, ни временно, *а в принципе не могут попасть в поле чувственного опыта человека*. Так, стремясь привести свои знания о материальной природе в

предельно системное единство, человеческий разум создает понятие *о мире* как некоей единой целостности, где все явления находятся между собой в безусловно необходимой связи. Решить вопрос о конечности или же бесконечности этого мира во времени и пространстве, раз и навсегда установить, делимы ли его предметы до беспредела, или же у этой делимости есть некая фундаментальная грань, выяснить, возможна ли в этом мире свободная причинность или же все в нем подчинено слепой необходимости, наконец, определить, был ли у этого мира Творец или нет – все это представляет для разума в высшей степени соблазнительную задачу. Ведь в случае позитивного разрешения этих фундаментальных проблем метафизики, перед исследователями открылась бы захватывающая перспектива – осмыслить каждое частное событие внешнего мира, исходя из его места во всей организации мироздания (вспомним Аристотеля!), не оставив за кадром, в итоге, ни одного нерешенного вопроса. Кто кто, а Кант прекрасно понимал это стремление – в молодые годы, создавая свою модель происхождения Солнечной системы, он и сам немало сил отдал решению подобной задачи, стремясь распространить свою теорию на происхождение Вселенной, что позволило бы физике достичь невиданных ранее системной целостности и единства.

Аналогичную ситуацию наблюдаем мы и в прямо противоположной естествознанию сфере – в сфере *психологии*. Ведь и здесь все частные знания о собственных *психических* функциях человек, повинувшись все тому же бессознательному стремлению к абсолютной системной целостности своих представлений о предмете, пытается представить в качестве форм проявления некоего единого субстрата – *души*. Но душа, по определению являющаяся сверхчувственной реальностью, тем более никогда не сможет оказаться в поле всегда ограниченного пространственными рамками человеческого опыта.

И, наконец, высшее, предельное стремление исследовательской мысли к системному единству реализуется, согласно Канту, при создании разумом понятия *Бога* как первоначала, в конечном счете, порождающего и *душу*, и *мир*. В отличие от своих современников, французских материалистов XVIII в., Кант, как видим, усматривал источник веры в Бога вовсе не в невежестве людей, не ведавших истинных причин природных явлений, а напротив, в высших устремлениях *научного*, познающего окружающий мир в строгих теоретических категориях *разума*. «Третья идея чистого разума... есть понятие разума о Боге... Идея такого существа, подобно всем спекулятивным идеям, содержит в себе только утверждение, что разум повелевает нам рассматривать все связи в мире согласно принципам системати-

ческого единства, то есть так, как если бы все они возникали из единого всеохватывающего существа, как высшей и вседостаточной причины»⁷. Точное, сопоставимое по своей строгости с математическим, знание о бытии высшего существа, бесспорно, открыло бы перед нашей мыслью совершенно уникальную перспективу – перспективу создания единого, всеохватывающего учения и о мире, и о человеке!

Великие соблазны человеческого разума, попытки разрешения которых, в конечном счете, и породили всю двадцатипятивековую историю *философской мысли*! В свое время и сам Кант отдал дань их притягательной силе, однако в период зрелости именно эти ранние увлечения стали предметом глубочайших *критических* осмыслений, во многом и снискавших столь великую славу его главному гносеологическому труду.

Нетрудно заметить, что все три сконструированные чистым разумом понятия – понятия *о мире как целостности, душе и Боге*, названные Кантом «трансцендентальными идеями чистого разума» – объединяет принципиальная невозможность соответствующих им объектов попасть в поле чувственного, определенного в пространстве и времени опыта. Однако, невзирая на сверхчувственный характер этих реалий, вся предшествующая философская мысль стремилась на основании чистого умозрения получить об этих предметах вполне определенное и, более того, теоретически выстроенное знание. И вот здесь-то отсутствие строгих представлений о путях возникновения и границах человеческого знания сыграло, как показывает Кант, весьма злую шутку над прежними метафизиками.

Да, до тех пор, пока открываемые наукой законы рассматриваются в качестве законов внешнего мира, подходы прежней философии кажутся весьма корректными и убедительными. Действительно, разве наука, например, на основании уже имеющихся в ее распоряжении сведений о мире не способна осуществлять абсолютно строгие и точные предсказания относительно существования и свойств предметов, *пока еще* не наблюдавшихся в эмпирическом опыте человека? Почему же нельзя предположить, что подобные предсказания окажутся корректными и в отношении к предметам, не пока, а в *принципе* не доступным чувственному созерцанию? В русле именно таких рассуждений философы прежних веков и пытались выстроить строго теоретические учения о *мире, Боге и душе*. Так, исходя из универсальности пространственных свойств наблюдаемых вещей, многие мыслители утверждали бесконечность пространства и невозможность существования у Вселенной какой-либо границы; на основании принципа сохранения субстанции утверждалась неуничтожимость, а, сле-

довательно, и бессмертность души; а распространение принципа причинности на сверхчувственные реалии приводило, например, к космологическому доказательству Божьего бытия.

Но не зря столько страниц «Критики чистого разума» было посвящено исследованию начальных ступеней познания – созерцанию и рассудку! Ведь и принцип причинности, и закон неизменной субстанции, и представление об универсальности пространственно-временных свойств и т. д. и т. п. – все это оказалось не более чем следом познавательной активности, оставленным на объектах, попавших в поле чувственного опыта человека, и к самим «вещам в себе» – объектам внешнего мира – не имеющим никакого отношения. Именно поэтому любая попытка распространить эти знания на предметы, *пока еще* не попавшие в поле нашего опыта, но потенциально в рамках этого опыта наблюдаемые, имеет все основания рассчитывать на *успех*. Что же касается предметов, по определению носящих *сверхчувственный* характер и которые, соответственно, могут мыслиться лишь как «вещи в себе», то подобная операция будет в принципе некорректной.

Нечего сказать – суровый приговор для философии! Оказывается, что в отличие от всех остальных дисциплин, по мере своих сил действительно способствовавших прогрессу человеческого знания, метафизика в течение двадцати пяти веков занималась лишь *иллюзией* познавательной деятельности, и вместо науки создавала лишь *видимость* последней! И *рациональная космология*, стремившаяся теоретическими способами получить знания о *мире как некоей целокупности*, и *рациональная психология*, якобы исследовавшая сверхчувственные свойства *души* и, наконец, *рациональная теология*, занимавшаяся доказательствами Божьего бытия и размышлявшая об особенностях его природы – все эти ветви метафизики, на протяжении столетий составлявшие предмет ее величайшей гордости, по мнению Канта, заслуживают лишь того, чтобы как можно быстрее быть свернутыми со своего незаконно занимаемого пьедестала!

Однако Кант не ограничился лишь общим указанием на некорректность попыток метафизики вывести человеческое познание за границы чувственного опыта. Если то, что философами выдавалось за знание, на самом деле представляет собой лишь *видимость* последнего, в самих метафизических учениях непременно должны проявляться какие-то скрытые *надломы*, косвенно, исподволь указывающие на псевдонаучный характер результатов, получаемых в ходе подобного рода умозрений. Исследованию этих неизбежно возникающих надломов посвящен целый отдел рассматриваемой книги – «Трансцендентальная диалектика».

Наиболее ярко некорректность любых попыток выхода за рамки чувственности была проиллюстрирована при исследовании космологической идеи – в обосновании неизбежно возникающих при определенных условиях антиномиях чистого разума.

Приступая к анализу этой области, философ обращает внимание на весьма интересный факт: в то время как в физической, а тем более в математической, науках у исследователей любых школ и направлений давно уже сформировались общие, разделяемые всеми взгляды на базовые принципы и основоположения этих дисциплин, ситуация вокруг проблемы мироздания вот уже на протяжении двадцати пяти веков напоминает некую «войну всех против всех», ибо нет ни одного представления о мире, бесспорно признававшегося всеми школами философии. Так, мыслители, примыкавшие к учению Аристотеля, отстаивали, причем, как мы помним, весьма аргументированно, тезис о *конечности* пространства, однако представители платонизма, возобладавшего в науке после эпохи Возрождения, держались, причем также небезосновательно, прямо противоположного мнения. Вопрос о том, был ли *сотворен* мир в некоем едином акте или же существовал от века, являл собой яблоко раздора идеалистического и материалистического мировоззрений. Проблема – совершается ли все в этом мире по законам жесткой *необходимости* или в нем есть место и для *свободной причинности* – также со времен Эпикура не давала покоя философствующим умам. Каждый новый шаг метафизики все строже оттачивал цепь логических обоснований, но непримиримое противоречие взаимоисключающих мировоззренческих подходов от этого становилось лишь ярче и яснее.

Согласно Канту, такая ситуация возникла отнюдь не случайно: ни одно из метафизических утверждений так и не смогло возобладать над другим прежде всего потому, что каждое из них было доказано... абсолютно строго.

Случаи, когда одинаково доказанными оказываются как прямое, так и противоположное ему утверждение, называется в логике *антиномией*. Однако в мире конечных вещей такое положение может возникнуть лишь в тех ситуациях, когда в одно из рассуждений вкрадывается скрытая ошибка, ведь в противном случае, основной закон логики – закон запрета противоречий – оказался бы нарушен. Но все складывается совершенно иначе, — утверждает Кант, — когда мы попадаем в область *рациональной космологии* – здесь *антиномии* возникают не вследствие некорректности одного из рассуждений, а в силу самой постановки вопроса, выводящей разум за пределы его корректной применимости. «Если мы употребляем свой разум не только

для применения основоположений рассудка к предметам опыта, — писал философ, — но и пытаемся распространить эти основоположения за границы опыта, то отсюда возникают *умствующие* положения, которые не могут надеяться на подтверждение со стороны опыта, но и не опасаются опровержения с его стороны; при этом каждое из них не только свободно от противоречий само по себе, но даже находит в природе разума условие своей необходимости; однако, к сожалению, и противоположное утверждение имеет на своей стороне столь же значительные и необходимые основания»⁸. Поэтому нет никакой необходимости противоборствующим мировоззренческим позициям заниматься выискиванием в аргументациях оппонентов логических ошибок. Скорее всего, если дискуссия развертывается между искушенными в истории философской мысли людьми, аргументация обеих сторон будет безупречной, но безупречность эта будет куплена дорогой ценой — ценой замены знания на его видимость.

Механизм возникновения антиномий непосредственно связан с особенностью исходных категорий, конституирующих собой систему космологических идей. В основе каждой из них лежит лишь та категория, синтез на основании которой образует нисходящий ряд, то есть, говоря словами Канта, ряд подчиненных друг другу условий для обусловленного. Например, категории причины и следствия образует уходящий «в бездну времен» ряд событий, связанных между собой причинно-следственной связью. Подобную картину мы наблюдаем, мысленно двигаясь в бесконечном пространстве и времени, или, напротив, мысленно разделяя частицы материи на все более и более мелкие фрагменты. Никогда и никому не удавалось завершить подобный процесс, однако, как показал Кант, естественным стремлением разума является стремление выстроить гипотезы относительно возможности или невозможности такого завершения и подобрать соответствующие аргументы. Собственно, гипотез здесь может быть только две: «в первом случае ряд безграничен..., во втором случае существует первый член ряда»⁹. Если существует первый член, то мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве, существуют простейшие, далее неделимые частицы, причинность по законам природы не является единственной, а существует также свободная причинность, способная самостоятельно запускать причинно-следственный ряд событий. Наконец, существует и абсолютно необходимое существо, являющееся творцом мира. Если же ряд безграничен, то пространство и время не имеют границ, не существует никакой мельчайшей частицы материи, все, происходящее в мире, всегда подчиняется лишь законам материальной природы, и, наконец, не существует никакого

абсолютно необходимого существа, как первопричины бытия мира. Кант гениально показал, что каждое из этих решений коренится в самой природе познавательной способности человека: в основании первых решений, названных философом «тезисами», стоят интересы разума, стремящегося к полной систематизации всего и вся и, соответственно, полагающего завершенным любой ряд. В основании вторых решений – «антитезисов» – лежат интересы рассудка. Последний стремится к тому, чтобы его положения не знали исключений, тогда как любое из утверждаемых «начал» есть ограничение его господства. Так, утверждение существования начала мира и наличия у него мельчайших частиц предполагает ограничение всеобщности пространства и его свойств – бесконечности и делимости. Наличие же свободы и существование абсолютно необходимого существа предполагает ограничение принципа причинности. Но поскольку весь ряд никогда не сможет оказаться в поле чувственного опыта человека, никогда не удастся на уровне строгого знания отдать предпочтение какому-либо из этих двух вариантов.

Именно это чудовищное, трагичное противоречие высших устремлений разума и его ограниченных возможностей, в конечном счете, и порождает систему принципиально неустранимых антиномий. Своим источником последние имеют не случайные логические ошибки, а коренятся в самой природе нашей познавательной способности, в самом неустранимом противоречии разума и рассудка. Рассудок всегда будет уводить наше познание в необозримую даль, и в пространстве, и во времени видя лишь бессмысленную и бесцельную бесконечность, не признавая при этом иной, кроме рассудочной (т. е. необходимой) причинности, и отказывая в бытии какой-либо реальности в качестве первоисточника всего и вся. Этот самый рассудок никогда не будет давать возможность остановиться исследователю на достигнутом, никогда не позволит прервать научный поиск, обозначив себе непознаваемые границы. Напротив, на стороне разума всегда будут высшие системные интересы науки, стремящейся завершить все свое знание, построив единую картину своего предмета, а также высшие практические интересы самого человека, в мире безграничного господства рассудка не имеющего оснований рассчитывать ни на свою свободу, ни на свое бессмертие. Как мы увидим в дальнейшем, именно соображения последнего – этического – рода станут доминирующими в последующих «Критиках» Канта.

Антиномии чистого разума не имели бы своего разрешения, если бы пространство и время, категории рассудка и законы естествознания представляли бы собой действительно характеристики объективно,

независимо от человека существующего мира. Но все меняется в системе, где их существование связано лишь с особой познавательной активностью человека. Кант гениально замечает, что в таком случае мы получаем возможность сохранить и всеобщность рассудка, и не ограничить права разума, надо лишь отнести их компетенции к различным сферам. Рассудок является высшим, не знающим ограничений законодателем в мире явлений, разум же – в мире «вещей в себе». Наука, таким образом, не противоречит религии, и учение о всевластии законов физики не должно рассматриваться как несовместимое с актом творения, просто надо помнить, что компетенции науки всегда ограничены миром явлений, и она ничего не может сказать о подлинном мире – мире «вещей в себе».

Кантовское учение об *антиномиях чистого разума* сыграло огромную, можно сказать, даже революционную и судьбоносную роль в историческом развитии западноевропейской философской мысли. Обоснование неизбежности возникновения *противоречий* в ходе определенным образом направленного познавательного процесса, прежде всего, означало возрождение *диалектической* традиции, основы которой были заложены еще в античности Гераклитом. Однако за внешним сходством необходимо увидеть и фундаментальные различия в подходах обоих мыслителей: если для эфесского мудреца появление противоречий обосновывалось имманентной *противоречивостью и текучестью внешнего мира*, то немецкий философ увидел источник диалектики в *особом отношении исследуемого предмета к познавательной способности человека*. Никакой текучести мира в рассматриваемых разделах кантовской «Критики» нет и в помине. Антиномии чистого разума, прежде всего, вскрывают имманентную ограниченность *формально логического мышления* при попытке человека решить предельные проблемы бытия. Современным читателям тем более стоит обратить внимание на данный аспект, поскольку почти столетие спустя после Канта, диалектика была объявлена основополагающим методом знаменитого политэкономического труда Маркса – «*Капитала*». Тяготела ли диалектика этого произведения к гераклитовской традиции, т. е. было ли продиктовано ее появление изменчивостью и текучестью самого изучаемого предмета, или же, возникнув в русле развития кантовских подходов, она явила собой неизбежный результат обращения автора к предельным основаниям бытия – вот вопрос, ответ на который во многом определяет общий взгляд на место «Капитала» в истории мировой экономической и философской мысли.

Учение об антиномиях чистого разума плавно подводит нас к другой сквозной теме Канта – к критике рационального богопознания.

К сожалению, чаще всего все новаторства философа в этой области сводят к утверждению о непознаваемости бога рациональными средствами, на самом же деле его вклад в эту сферу был несравненно глубже. Прежде всего, философу принадлежит сама классификация всех доказательств бытия Бога, которая является наиболее распространенной и сегодня. «Все пути, которые могут быть приложены с этой целью, или начинаются с определенного опыта..., или эмпирически полагают в основу лишь неопределенный опыт, то есть какое-либо существование вообще, или, наконец, отвлекаются от всякого опыта и умозаключают совершенно априори из одних лишь понятий к существованию высшей причины. Первое доказательство называется физикотеологическим, второе космологическим, а третье онтологическим. Большого числа доказательств нет и не может быть»¹⁰. Другими словами, доказательство может идти или от частного свойства мира, или от существования мира как такового, или, наконец, исходить из самой идеи Божества.

Физико-телеологический аргумент всегда вызывал у философа огромное уважение, тем не менее, это движение мысли могло, по его мнению, в лучшем случае сформировать обоснованное предположение (но не доказательство!) относительно бытия разумного организатора мира, но никак не его всемогущего Творца. Что касается космологического аргумента, то его невозможность, по мнению философа, была в достаточной степени раскрыта в четвертой антиномии, когда в равной степени оказались доказанными как тезис – бытие абсолютно необходимого существа, так и антитезис – его небытие. По поводу онтологического доказательства Кант во многом воспроизвел восходящие к Гаунилону аргументы, при этом придав им и большую строгость, и наглядность. «Бытие, очевидно, не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединиться к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или известных определений само по себе. ...Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры – предмет и его полагание само по себе, то в случае, если бы действительное содержало бы в себе больше, чем возможное, мое понятие не выражало бы целого предмета и, следовательно, не было бы адекватным ему. Но мое имущество более велико при ста действительных талерах, чем при одном лишь понятии их. В самом деле, в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и присоединяется синтетически к моему понятию (которое служит определением моего состояния),

нисколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия»¹¹. К этим кантовским аргументами мы вернемся при разборе гегелевской философии, сейчас же обратим внимание на аспекты, чаще всего остающиеся за кадром популярных текстов по кантовской философии.

Именно при анализе доказательств бытия Бога во всей полноте проявился новый взгляд философа на сам разум человека, понимание его как творческого начала, способного творить метафизические идеи, на принципиальную невыводимость из опыта которых указывали практически все философы, включая таких антагонистов, как Локк и Декарт. Для Канта, основные доказательства бытия Бога (исключение здесь он делал только для онтологического аргумента, который считал «неудачным изобретением схоластики») представляют вовсе не искусственные силлогизмы, придуманные философами былых времен, а «естественный путь разума», по которому с неизбежностью движется любая, предоставленная себе, человеческая мысль. Философы же, сформулировав в «чистом виде» эти силлогизмы, лишь сделали явным этот естественный для человека путь. Особое внимание, при анализе данного вопроса, Кантом было уделено космологическому доказательству бытия Бога, составляющему предмет последней – четвертой антиномии. Подобно тому, как в мышлении человека, на основании априорных форм созерцания и форм рассудка возникают определенные основоположения, вроде принципа причинности или принципа неизменной субстанции, подобно этому на основании структуры разума у него формируются определенные религиозные идеи. И основанная из них – идея абсолютно необходимого существа, являющегося первопричиной мира. Таким образом, в кантовской философии основной принцип космологического доказательства обретает совершенно новый статус и смысл – смысл необходимой, коренящейся в самой природе разума логической процедуры, основным итогом которой является не доказательство бытия Бога, а само полагание его идеи. Итогом этих размышлений становится новый поворот кантовской мысли – переход из сферы чистой гносеологии в область философии религии, ибо раскрытый им механизм порождения идеи абсолютно необходимого существа, коренясь в природе мышления как такового, оказывается с необходимостью действующим в любом, в том числе и обыденном сознании. «Поэтому мы наблюдаем, что у всех народов сквозь самое слепое многобожие все же просвечивают искры монотеизма, к которому приводит не размышление и глубокое умозрение, а постепенно становящийся понятным естественный путь обыденного рассудка»¹².

Изучая креативные механизмы порождения разумом религиозных идей, Кант, в итоге, открыл неизвестный ранее пласт в философском осмыслении самого феномена религии. В отличие от предшественников, фиксировавших внимание на истинности, или, напротив, ложности различных представлений о Боге, он первым поставил вопрос об адекватности (неадекватности) этих представлений естественным бессознательным механизмам мыслительной деятельности человека. Соответственно в новом свете предстала и проблематика причин распространения в мире тех или иных религиозных учений. Коль скоро эти представления имеют свое основание в некоей естественной, хотя и неосознанной деятельности разума, то и тенденцией к наибольшей распространенности будут обладать те религии, основные положения которых оказываются наиболее близки к глубинным механизмам деятельности разума. А это уже был шаг, подготовивший почву для возникновения столетие спустя социологии религии. Кроме того, естественный путь разума, его движение по логике космологического аргумента, рано или поздно приводит человечество не только к формулированию представления о едином, абсолютно необходимом, творящем мир начале, но также и к смутному осознанию принципиальной невозможности его чувственного изображения, адекватной передачи в каком-либо материальном облике. Таковую точку зрения мы встречаем на стадии ветхозаветной иудейской религии. Данный аспект также анализируется в концепции Канта, но его мы обсудим несколько позже, при анализе уже гегелевской философии.

Однако не будем забывать, что естественность пути разума, отнюдь не является в этой философской системе синонимом его истинности. И создав идею Бога человек, тем не менее, оказывается лишенным какой-либо надежды на строгий ответ на вопрос, а существует ли Бог на самом деле.

Конечно, Кант, будучи не только великим ученым, но и тончайшим знатоком человеческой души, не мог не видеть, с одной стороны, новаторства, с другой – всей сложности и многоплановости своей концепции. Исходная задача книги – критика юмовского скептицизма – была выполнена, и аподиктический характер математической науки и естествознания был обоснован весьма строго. Отныне человечество могло вздохнуть спокойно – никогда и нигде ему не придется столкнуться в опыте с нарушением законов геометрии, алгебры и физики, но *какой ценой* был куплен подобный результат?! Что такое уверенность во всеилии теоремы Пифагора в сравнении с трагической обреченностью личности вечно ставить и не находить ответы на главные вопросы собственного бытия? Что такое всеобщность законов

Ньютона по сравнению с принципиальной невозможностью обретения уверенности в собственном бессмертии, в бытии Бога, а значит, и в наличии какого-то высшего смысла у человеческой жизни? И как, наконец, быть со старой эпикуровской проблемой – с проблемой возможности *свободных*, не обусловленных механической детерминацией действий человека? «Всё это вопросы, — писал философ, — относительно которых математик охотно пожертвовал бы всей своей наукой, так как она не может дать ему удовлетворения в отношении высших и важнейших целей человечества»¹³.

Неслучайно, что в разделах, посвященных анализу высшей синтетической способности человеческого мышления, Кант не раз использовал весьма нехарактерное для сухих гносеологических исследований слово «*трагичность*»! Та самая сила разума, что в областях естественных наук позволяет достигать принципиально неопровержимого знания, оборачивается полным бессилием в сферах, связанных с решением фундаментальных жизненных вопросов человека. Несчастное существо, то ли по злой воле Творца, то ли по жестокой случайности природы вынужденное пребывать в тотальном сомнении относительно самого себя и своего места в мире – именно такой образ человека складывается по прочтении «Критики чистого разума». Но скептицизм не был свойственен натуре Канта, и как оказалось, эта работа была не итогом, а лишь началом построения системы – спустя семь лет свет увидела вторая знаменитая книга философа – «*Критика практического разума*», где вопросы, оставленные без ответа в первом произведении, рассматривались и решались в русле совершенно новых подходов.

Что касается названия, то присутствующее в нем понятие *практики* не имеет никакого отношения к современному, весьма утилитарному смыслу последнего. В философии под практической деятельностью традиционно понималась область *этической жизни человека*, область его поступков в отношениях к другим людям, а порой и по отношению к самому себе. Главная особенность, позволяющая выделять эту область в самостоятельное проблемное поле, связана с весьма специфическим местом в ней человека. В отличие от полностью подчиненного законам внешнего мира существа, каковым он выступает в области познания, во всех вариантах этических поступков человек обретает статус активного *субъекта*, действующего на основании собственных представлений о должном и стремящегося эти представления воплотить в жизнь, предписать их миру.

Все этические категории, понятия и рассуждения имеют смысл исключительно в отношении наделенных *свободой* существ, поэтому

исходная проблема любых исследований в этой области – проблема обоснования самой возможности *свободы* и совмещения этой свободы с господствующей в материальном мире слепой *необходимостью*. Как мы помним, уже в античности в решении данного вопроса сформировались два взаимоисключающих подхода, прошедшие красной нитью через все последующее развитие докантовской философии. В рамках первого, восходящего к Демокриту, необходимость объявлялась фундаментальным, не знающим исключений свойством мироздания, что неизбежно превращало свободу в некую *фикцию* человеческого сознания. Эпикур и его последователи отстаивали противоположный взгляд, утверждавший наличие зачатков свободы в самом фундаменте материи. Данный подход спасал свободу человека, однако принципиально ограничивал универсальность действия вскрываемых наукой законов неживой природы. Поэтому сколь этически привлекательной ни казалась бы концепция самосского мудреца, прогресс естествознания медленно, но верно подтачивал ее корни. В такой непростой ситуации и принял эстафету философ Кант, перед которым встала грандиозная и, на первый взгляд, неразрешимая задача: реабилитировать *возможность человеческой свободы*, не поправ при этом обоснованной им же самим *всеобщности и необходимости фундаментальных законов естественных наук*.

Приступая к решению этой задачи, Кант гениально уловил, что разработанный в «Критике чистого разума» принципиально новый взгляд на саму суть исследуемых естествознанием *необходимых* законов открывает возможность совершенно нового понимания природы *свободы*. Действительно, если все законы физической и математической наук имеют силу лишь в отношении к *явлениям*, т. е. к предметам, уже прошедшим через познавательную активность человека и потому несущим на себе ее неизгладимый след, то *вполне можно допустить*, что за пределами последних, т. е. в мире, как он существует до и вне своей встречи с человеком (в мире *«вещей в себе»*), свобода как раз и является подлинной, а не мнимой реальностью. Другими словами, говоря о мире еще не организованном, не оформленном разумом человека, нет никаких оснований безоговорочно утверждать наличие в нем необходимости, свойственной миру явлений. Данное положение было основной темой в разработке антиномий чистого разума, а дилемма свободы и необходимости была рассмотрена в третьей антиномии. Именно этот, не знавший аналогов в прежней философии, подход к проблеме позволил немецкому мыслителю абсолютно строго обосновать по крайней мере *возможность* существования свободы в мире *«вещей в себе»*, при этом ничуть не ограничивая всеси-

лия законов в сфере явлений, так что великая дилемма Эпикура получила совершенно новое и неожиданное разрешение¹⁴.

Но *возможность* свободы в мире еще не означает ее *действительности*! В теоретическом учении были обоснованы два взаимоисключающих, но при этом равновероятных тезиса относительно свободы, но нельзя ли в рамках *практической* философии все же склонить чашу весов в пользу одного из них? В случае такого подхода, глобально метафизический вопрос о вселенской свободе превращался в вопрос об основаниях свободы человека. Итак, есть ли основания, а если есть, то какие, рассматривать человека в качестве свободного субъекта, способного независимо от каузальной связи с природой принимать всецело самостоятельные решения и совершать столь же самостоятельные поступки? Другими словами, нет ли у человека хотя бы сколько-нибудь обоснованной надежды на собственную свободу? Принципиально новый вопрос требует к себе и принципиально нового подхода. И первый его шаг Кантом формулируется так: *как должен был бы поступать человек, будь он действительно свободным субъектом?*

Свобода для Канта – принципиально *сверхчувственная* характеристика бытия, поэтому никакое чувственное действие не может подтвердить или же опровергнуть ее реальность. Но раз так, то и проявляться она должна, прежде всего, через *отношения свободного существа* к столь же *сверхчувственным* реалиям мироздания. Однако, предположив свободу для себя, человек с неизбежностью должен предположить ее наличие у других, столь же наделенных разумом существ. В итоге и получается, что сверхчувственной реальностью для человека является свобода других людей, и вопрос о проявлении ее формулируется так: *как должен вести себя человек как свободное существо по отношению к другим свободным (разумным) существам?* Этот-то пункт и становится для Канта основой для выработки им позитивного учения о свободе.

С одной стороны, пребывая в мире материальных *явлений*, любой человек оказывается обреченным на подчинение господствующим в этом мире законам. Так, подобно всем остальным живым, но неразумным (несвободным!) существам, он, повинаясь чисто физиологическому закону самосохранения, должен есть, пить и т. д., используя в качестве *средств* для поддержания своего физического существования разнообразные предметы природы. Естественно, что эти предметы при различных условиях будут обладать для него *количественно* различной *ценностью*, чем и станут определяться его предпочтения – ситуация, прекрасно знакомая любому экономисту. Однако от-

ношение к свободным существам должно быть прямо противоположным – другое свободное существо должно рассматриваться в качестве не относительной, а *абсолютной*, верховной *ценности* мироздания, и во всех поступках быть не средством достижения цели, а *самой целью*. Именно так и звучит один из вариантов сформулированного Кантом закона человеческой нравственности, так называемый «*категорический императив*»: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого только как к цели и никогда не относился бы к нему как к средству»¹⁵.

Итак, любой человек в своей жизни стоит перед фундаментальной дилеммой: либо признать себя бездушным *механизмом* и, похоронив тем самым всякие упования на наличие у собственной жизни некоего высшего смысла, да и вообще на реальность собственного *Я*, существовать, не желая ведать высших этических идеалов, либо, сохраняя у себя лишь *надежду* (и не более того!) на собственную свободу, главным законом своей жизни сделать принципы категорического императива. Вторая перспектива для самого человека, конечно же, предпочтительнее, однако, с точки зрения строгой гносеологии, оба варианта совершенно равноправны. Как видим, трагичность человеческого бытия, вскрытая Кантом на страницах первой критики, не исчезла, а лишь преобразовалась и даже углубилась в рамках второй.

И все же оптимистический итог ожидает читателя, сумевшего добраться до последних разделов этического учения Канта! Размышляя далее над своими выводами, философ обращает внимание на весьма интересный и несколько неожиданный факт. С одной стороны, содержание категорического императива было получено им в ходе всецело *теоретической дедукции*, исходившей из допущения человеческой свободы, с другой – разве само требование, не позволяющее относиться к другому человеку как к бездушному средству достижения своих частных целей, было впервые сформулировано лишь на страницах его творений? Разве запрет на столь прагматическое отношение к себе подобным не заложен в душе каждого человека в виде хорошо всем знакомого *голоса совести*, напоминающего о себе всякий раз, когда отношение к другому разумному существу нарушает этот великий нравственный принцип?

«Не надо искать и находить это основоположение, — писал философ, — оно уже давно было в разуме *всех людей* и вошло в их существо»¹⁶. Более того, вся этическая история человечества, весь многовековой опыт его духовного развития свидетельствуют, по Канту, о том, что этот заключенный в каждой душе моральный императив столь же объективен, столь же независим от случайного человечес-

кого произвола, как и все фундаментальные законы чувственного бытия. По мнению философа, лишь приобщенность души к истинному миру – миру «вещей в себе», с господствующей в нем свободой, может дать вразумительное объяснение появлению этого закона в качестве объективного принципа нравственной жизни человека.

Итак, выбор сделан, и, благодаря чисто эмпирически обнаруженному в человеческой душе «моральному закону», чаша весов склоняется в пользу признания имманентной свободы человека. Но опять-таки свобода не получила строго научного доказательства – у нас лишь появилось реальное основание *верить* в ее действительность и неиллюзорность. Модель человека как свободного существа оказывается, говоря современным языком, лишь *более вероятной* и правдоподобной по сравнению с противоположной ей моделью, рассматривающей его в качестве некоего бездушного автомата. Но ведь вместе со свободой получает статус более обоснованной, более достойной *веры* соответствующая ей *онтологическая* картина мира. Другими словами, вера в нравственную свободу человека должна распространиться и на все те условия, при которых эта свобода оказывается возможной. В итоге Кант приступает к построению метафизического учения, однако построение его происходит не в сфере знания, а сфере веры.

Мы уже видели неразрывную связь, установленную Кантом между свободой человека и его статусом в качестве цели любых поступков: здесь одно предполагает другое. Следовательно, если человек свободен не иллюзорно, а реально, если его представление о себе как о свободном субъекте собственных действий не просто благое пожелание, а реальный факт, то это возможно лишь в том случае, если его личность в *действительно существующей* системе мироздания обладает статусом верховной, *абсолютной ценности*. Но подобный статус возможен лишь тогда, когда человек оказывается *целью творения*, что, естественно, предполагает наличие *Творца*. Этот онтологический вывод из своего этического учения Кант назвал *моральным доказательством Божьего бытия*, подчеркивая всякий раз, что слово «доказательство» нельзя здесь воспринимать буквально, ибо это утверждение не есть некий силлогизм, действительно расширяющий наше *знание* о мире, но представляет собой особый способ обоснования нашей *веры* – веры, основоположением которой никогда не сравняться по степени достоверности, точности и наглядности со знаниями в области математических и физических наук. Но само существование Бога и его особое отношение к человеку как к цели творения – все это, естественно, приводит к выводу о *бессмертии души* как некоему безвременному и вневременному бытию человеческой

личности, вечно продолжающемуся по ту сторону ее пребывания в земном, феноменальном мире.

Завершая «Критику практического разума», философ находит блестящий по художественной яркости и точности образ, иллюстрирующий основные принципы его этического учения. «Две вещи наполняют душу новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — писал философ, — это *звездное небо над головой и моральный закон во мне*. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком и лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием моего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь с мирами над мирами и системами систем... Второй начинается с моего невидимого Я, с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который ощущается только разумом... Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как животной твари, которая снова должна отдать планете... ту материю, из которой она возникла... Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа через мою личность, в которой моральный закон открывает жизнь, независящую от животной природы...»¹⁷.

Итак, весьма близкие к скептицизму выводы «Критики чистого разума» относительно возможности человека ответить на высшие, предельные вопросы собственного бытия, неожиданно получили совершенно новое продолжение. «Прорыв в трансцендентус» – прорыв в истинный, еще не замутненный преобразующей деятельностью человека мир «вещей в себе», оказавшийся не по силам теоретической мысли, стал по крайней мере обоснованным и возможным в области нравственной, практической жизни человека. Предпринятая философией критика разума показала внутреннюю, имманентную ограниченность научной мысли, с необходимостью дополняемую рационально недоказуемой *верой*.

Все эти выводы учения Канта в конечном итоге и предопределили совершенно нетривиальную роль, которую суждено было сыграть созданной им системе в дальнейшей истории философской мысли. Трудно найти такой пункт его учения, который в течение последующего столетия не вызвал бы критики, причем, как правило, раздававшейся со стороны взаимоисключающих школ и направлений.

Некоторые философы считали, что ограничения, введенные Кантом для сферы корректного применения рационального познания, на самом деле касаются не разума вообще, а лишь *формально логического* мышления классической науки. Развивая уже встречавшиеся в предшествующей метафизике подходы (в частности, традиции онтологического доказательства божьего бытия), мыслители этого направления приступили к созданию принципиально новой логической науки – науки познания не конечных, а *бесконечных* (абсолютных) реалий бытия. В ходе этой отчаянной и гениальной попытки спасения прежних прав теоретической мысли возникли знаменитые учения немецкой классической философии, вершиной которой стала знаменитая диалектико-логическая система Гегеля. Об этих событиях речь пойдет у нас в следующих очерках.

Немало было и тех, кто, признав в целом правоту подхода Канта, ограничился критическим развитием отдельных аспектов его учения. В итоге сформировалось множество направлений неокантианства, с некоторой долей условности объединяемых историками в Марбургскую и Баденскую школы неокантианства. В середине XIX в. особо популярным стал лозунг «Назад к Канту». В результате всех этих процессов учение кенигсбергского мыслителя обрело «второе дыхание», и, во многом благодаря пропаганде со стороны его сторонников, оказало влияние не только на философию, но практически на все стороны духовной жизни современного мира.

Неоднократно обращались к идеям Канта представители физической науки. Выше мы уже упоминали о теории относительности и квантовой механике, парадоксы которых находили порой неожиданное объяснение в рамках развитых Кантом новых представлений о пространстве, времени, об активной позиции познающего мир субъекта. Возрос интерес к Канту со стороны естествоиспытателей и во второй половине XX в. В этот период, благодаря бурному развитию неравновесной термодинамики и открытий в сопредельных ей областях, у физиков вновь возникла потребность в переосмыслении своих базовых понятий и способов их получения. Теперь уже ключевыми стали вопросы о природе энергии и причине ее постоянства, что становилось предпосылкой обращения исследователей к кантовской теории основоположений естествознания, и прежде всего «основоположения устойчивости субстанции». Вот что писал по поводу открытия закона сохранения энергии крупнейший физик того периода И. Пригожин: «Тенденция видеть в явлениях природы продукты лежащей в их основе реальности, сохраняющей постоянство при всех трансформациях, поразительно напоминает идеи Канта... Гельмгольц совер-

шенно открыто признавал влияние Канта. Для Гельмгольца закон сохранения энергии был лишь воплощением в физике общего априорного требования, на котором зиждется вся наука, а именно постулата о фундаментальной инвариантности, которая кроется за всеми трансформациями, происходящими в природе»¹⁸.

Если теперь вспомнить, что одной из центральных астрофизических тем XX в. была теория рождения Вселенной в результате таинственного события под названием «Большой взрыв», то очевидной станет пересечение данной проблематики со знаменитыми «космологическими антиномиями» Канта.

Однако не только естествознание испытало на себе мощное влияние кантовской мысли. Идея о том, что мышлению человека дано знать лишь явления, которые, соответственно, оказываются всецело автономными по отношению к трансцендентной реальности, не просто оказалась плодотворной, но стала источником новых направлений в науке. Да, агностицизм очень часто рассматривают в качестве противника научного познания, который якобы ставит искусственные преграды на пути его прогресса. На самом же деле, указывая не на искусственные, а на имманентные пределы науки, такой подход заставляет находить объяснения не в потусторонних для исследуемой предметности сферах, а оставаясь всецело в ее рамках и границах. В русле именно такого отношения к собственной исследовательской сфере сформировалась позитивистски ориентированная социология, а в ее рамках – *социология религии и знания*.

Действительно, после обоснования Кантом невозможности никаких земных явлений быть проявлениями Бога, религиозная сфера приобрела для науки неожиданную автономию. С этого момента нарождавшаяся социология получила возможность рассматривать религию как «социальный факт», возникающий, существующий и гибнущий по законам общественного, а не божественного мира. Подобная автономия вовсе не указывала на онтологическую ложность религиозных учений – она лишь свидетельствовала о правах человека иметь в этой области веру, а не доказательное знание. Блестящие социологи Дюркгейм, Трёлч, Вебер, Малиновский открыли совершенно новые пласты религиозной жизни, обосновав ее в качестве важнейшего элемента возникновения, функционирования и развития общества.

Нечто подобное можно сказать о *социологии знания* и *социологии науки* как ее частного раздела. Развивая мысль о существовании определенных познавательных средств, активно конструирующих предметное поле исследования, ученые естественно должны были подойти к вопросу о природе этих средств, об их основании. Сам Кант от-

носил его к разряду высших и неразрешимых проблем человечества, однако далеко не все его последователи оказались настроены столь пессимистично. Интереснейшей оказалась попытка ряда исследователей подойти к данному вопросу через развитие представлений о социальной природе человека. Корни обнаруженного Кантом, но не понятого в его основании априорного познавательного аппарата они увидели в социальных отношениях общества, в условиях которого сформировался индивид. Действительно, если общество формирует духовность человека, то оно должно формировать и структуру его разума. Так, один из основоположников данной концепции, Э. Дюркгейм, указывал, что если бы у людей не было однородной концепции времени, пространства, причины, числа и т. д., стало бы невозможно всякое согласие между умами и, следовательно, всякая совместная жизнь. Именно поэтому «общество не может оставить категории на произвол частных лиц, не отказываясь одновременно от самого себя... Необходимость, с которой категории навязываются нам, не является, таким образом, следствием простых привычек, гнет которых мы могли бы сбросить с помощью небольших усилий. Это авторитет самого общества, передающийся известным способам мышления, которые являются как бы непременными условиями всякой совместной деятельности»¹⁹. Возникшая на основании подобных подходов социология знания и науки имела очень широкий спектр направлений: начиная от объяснения природы различия мыслительного аппарата у представителей различных культур и эпох (об этом мы уже отчасти говорили, обсуждая данное Дж. Фрезером объяснение устойчивости магии и колдовства) и заканчивая исследованием влияния классовых (К. Маркс) и даже групповых (К. Мангейм) интересов и стереотипов на возникновение социальных теорий и их рецепцию людьми.

Завершая посвященный философии Канта очерк, нельзя не упомянуть о роли его этического учения в духовной культуре последующих столетий – роли, которая воистину было огромной! Так, о влиянии автора знаменитых «Критик» на творчество Ф. М. Достоевского писали многие исследователи, в том числе наши соотечественники М. И. Туган-Барановский²⁰ и Я. Э. Голосовкер²¹. «Кант был величайшим философским выразителем того мирозерцания..., которое признало верховной святыней жизни человеческую личность; то же мирозерцание выразил в небывалых во всемирной литературе по своей силе и яркости художественных образах Достоевский... Самые поразительные образы Достоевского составляют как бы художественный комментарий к нравственной философии Канта»²². Колоссальным было влияние гуманистических идей философа на творчество

Л. Н. Толстого, М. Ганди, Ж. П. Сартра, А. Камю, других религиозных, культурных и политических деятелей нашей эпохи.

Не обошли подобные веяния и социалистическое движение. Как известно, наиболее влиятельное направление в этой области – марксизм – всегда позиционировал себя как сугубо научную концепцию. Переход к новому общественному строю, по мнению основателей данного учения, обосновывался исключительно на основании исследования объективных законов общественного развития. Однако критики не без оснований указывали, что если появление этого нового общества предсказывается с научной достоверностью, то для его достижения становится совершенно бессмысленной свободная деятельность людей. А если все же в ней остается потребность, то она оказывается невозможной без наличия определенной цели. Последняя же не может быть выведена из объективных научных законов, а может возникнуть лишь на основании определенного этического идеала. Здесь социалисты и обратились к философии Канта. «Только стройная, строгая, неумолимо-последовательная и логичная теория Канта дает прочное, как гранит, обоснование требования равенства... Каждая человеческая личность есть бесконечная ценность, а бесконечность всегда равна бесконечности... Кант не был... социалистом. Однако только в идее равноценности человеческой личности – а эта идея нашла свое самое систематическое выражение в философии Канта – заключается теоретическое обоснование современного социалистического мировоззрения, поскольку таковое опирается на этические принципы»²³. Сформировавшийся на основании подобных взглядов *этический социализм* (К. Форлендер, Э. Бернштейн, М. И. Туган-Барановский) сыграл огромную роль в развитии данного движения, и сегодня его положения продолжают присутствовать в идейных основаниях Социалистического интернационала.

Таковы основные положения кантовской философии и сферы науки и культуры, на которые она оказала непосредственное влияние. Однако, несмотря на претензии Канта на завершение философской метафизики, она возродилась вновь, причем на почве внутренней, имманентной критики его методологии. Так возникли знаменитые учения немецкой классической философии, из которых мы рассмотрим два – учения Фихте и Гегеля.

Примечания:

¹ Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. – М., 1995. С. 99.

² Кант И. Критика чистого разу-

ма. – СПб., 1993. С. 12–13.

³ Заметим, однако, что многие последователи и критики философа

- найдут это его утверждение голо-
словным. Так, например, Гегель
не без оснований заметит, что
Кант лишь постулирует наличие
трех уровней познания, никак не
обосновывая и не объясняя необ-
ходимость именно такой органи-
зации мыслительной деятельнос-
ти человека.
- ⁴ Виндельбанд. Указ. соч. С. 88–89.
- ⁵ Согласно данным современной
антропологии, эту цифру необхо-
димо увеличить по крайней мере
вдвое, ибо, как было установлено
в ходе многочисленных раскопок,
уже неандертальцы использовали
определенные магические риту-
альные элементы при захороне-
нии своих усопших.
- ⁶ Фрезер Дж. Золотая ветвь. – М.,
1986. С. 63.
- ⁷ Кант И. Указ. соч. С. 394.
- ⁸ Кант И. Указ. соч. С. 271.
- ⁹ Там же. С. 269.
- ¹⁰ Там же. С. 351
- ¹¹ Там же. С. 354–355.
- ¹² Там же. С. 350–351.
- ¹³ Там же. С. 294.
- ¹⁴ «И действительно, если бы пос-
тупки человека, поскольку они
принадлежат к определениям вре-
мени, были определениями че-
ловека не как явления, а как вещи
самой по себе, то свободу нельзя
было бы спасти. Человек был бы
марионеткой или автоматом Во-
кансона, сделанным и заведен-
ным высшим мастером всех ис-
кусных произведений; и хотя са-
мосознание делало бы его мыс-
лящим автоматом, но сознание
этой спонтанности в нем, если
считать ее свободой, было бы
лишь обманом». – Там же. С. 208.
- ¹⁵ Кант И. Основы метафизики
нравственности // Кант И. Крити-
ка практического разума. – СПб.,
1995. С. 90.
- ¹⁶ Кант И. Критика практического
разума. – СПб., 1995. С. 211.
- ¹⁷ Там же. С. 257.
- ¹⁸ Пригожин И. Порядок из хаоса:
новый диалог человека с приро-
дой. – М., 1986. С. 160–161.
- ¹⁹ Дюркгейм Э. Элементарные фор-
мы религиозной жизни // Мисти-
ка. Религия. Наука. Классики ми-
рового религиоведения. Антология
/ Сост. и общ. ред. А.Н.Красни-
кова. – М., 1998. С. 194–195.
- ²⁰ Туган-Барановский М.И. Три ве-
ликие этические проблемы (нрав-
ственное мирозерцание Досто-
евского) // Его же. К лучшему бу-
дущему. – М., 1996. С. 19–39.
- ²¹ Голосовкер Я.Э. Достоевский и
Кант. – М., 1993.
- ²² Туган-Барановский М.И. Указ.
соч. С. 20–21.
- ²³ Его же. Социализм как положи-
тельное учение // Его же. К луч-
шему будущему. С. 272–274.



Часть III



**ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ,
ПОСТИГАЮЩАЯ СЕБЯ**



«Ты сойдешь с ума, если попытаешься познать себя.
Мы не созданы для этого».

Ж.-П. Сартр. «Фрейд»



Очерк 9. Философия Фихте: от дедукции Бога к дедукции Человека

9.1. «Я понял Канта лучше, чем сам Кант»

Кант оказался одним из немногих мыслителей, которым удалось не только заложить основы новой системы и в общих чертах наметить ее контуры, но и практически полностью воплотить ее в жизнь. Вслед за тремя «Критиками» и связанными с ними работами, охватывающими основные проблемные области классической философии – онтологию, гносеологию, этику и эстетику, им были написаны тексты по философии права, естествознанию и религии. Поэтому ближайшие последователи и ученики Канта не могли пойти по распространенному пути – по пути доработки оставшихся «белых пятен» в системе учителя. Философия должна была либо остановиться в своем развитии, либо найти совершенно новый принцип построения своих систем. Обретением этого принципа, а соответственно, и выходом за рамки кантовской парадигмы, мы в конечном счете и обязаны Фихте.

Иоганн Готлиб Фихте родился в Германии в 1762 г. в семье ткача, однако рано обнаружил выдающиеся способности и благодаря покровителям смог получить прекрасное образование. В 16 лет он поступил в университет, где впервые всерьез познакомился с классической философией. Его первым любимым мыслителем был Спиноза, который для многих пытливых умов той эпохи был образцом системности и последовательности мысли. Свою любовь к этому автору Фихте пронес через всю жизнь, и не случайно, что последний период его творчества нередко называют «закатным спинозизмом». Однако системность учения была куплена Спинозой дорогой ценой – ценой отказа от признания наличия у человека *свободной воли*. Данный аспект станет в итоге исходным пунктом в процессе переосмысления отношения молодого философа к своему первому кумиру.

Не будет преувеличением сказать, что свобода была главной темой не только философии, но и всей жизни Фихте. Еще будучи студентом, он боролся за политическую свободу своей страны. Позже,

став в 32 года профессором Йенского университета, он ратовал за право студентов свободно исповедовать любые религиозные убеждения, за что в 1799 г. был отстранен от преподавания по обвинению в атеизме и затем уволен. Наконец, в период наполеоновских войн он возглавлял сопротивление. Поэтому нет ничего удивительного в том, что еще в студенческие годы, познакомившись с философией Канта, предложившего, как мы помним, радикально новую концепцию разрешения дилеммы *свободы и необходимости*, Фихте стал не просто сторонником, а яростным пропагандистом теории мэтра, во многом повторив отношение многих великих философов к своим учителям. Платон, как мы помним, большую часть своих произведений написал от имени Сократа, а Спиноза первоначально претендовал лишь на то, чтобы более последовательно и логично изложить основные положения системы Декарта. Однако во второй период своего творчества Платон весьма сильно разошелся с этическими позициями Сократа, а Спиноза в итоге создал систему, без малого три столетия противостоящую картезианству. Нечто подобное мы обнаруживаем и в случае с Фихте.

С одной стороны, в отношении всех основополагающих идей своей системы он полностью отдавал пальму первенства своему предшественнику, претендуя лишь на одно: на более последовательное их проведение и развитие. «Я понял Канта лучше, чем сам Кант», – это парадоксальное заявление Фихте вполне могло бы стать эпиграфом ко всему его творчеству. В этой связи историки любят вспоминать курьезный эпизод, произошедший с публикацией одной из ранних работ этого мыслителя. Издатели случайно забыли поставить его фамилию на обложке, и читающая публика решила, что это новое произведение Канта, который по каким-то соображениям решил выпустить его анонимно. В итоге знаменитый философ вынужден был публично заявить о своей непричастности к данной работе, хотя при этом покровительственно отметил высокий уровень начинающего автора. Однако вскоре его отзывы о работах Фихте становятся все более критичными, и после непродолжительной полемики Кант отказывается видеть в его взглядах развитие своих основных положений, считая, напротив, что в данном случае мы имеем дело с попыткой реанимации классической метафизики. В итоге система Фихте становится самостоятельным философским учением, в котором, по общему признанию, был сделан первый шаг за рамки кантианской парадигмы.

Система Канта, лишь только возникнув, испытала на себе множество критических ударов, и далеко не все из них были несправедливы. Однако в отличие от многих других авторов, Фихте не отвергал

ее базовых положений, а, напротив, признавая, стремился лишь к их последовательному проведению. На определенном же этапе выяснилось, что такое проведение возможно только при коренном пересмотре базовых принципов исследовательской методологии, и великая заслуга философа состояла, во-первых, в четкой формулировке данной проблемы, во-вторых, в нахождении принципов нового метода.

Итак, в чем же состояла непоследовательность Канта и почему ее невозможно было преодолеть без коренного преобразования методологических принципов?

Докантовская философия, как мы помним, выводила содержание человеческого разума или из отражаемых в нем свойств чувственного мира, либо, с рядом оговорок, из промысла Божьего, благодаря которому в человеческую душу оказывались заложенными знания вечных и абсолютных истин. Автор знаменитых «Критик» радикально перевернул эту схему: разум, наделенный определенной априорной структурой, предписывал сам законы изучаемой природе, а также оказывался в состоянии самостоятельно и автономно породить основные религиозные идеи, в том числе и идею творящего мир божества. Не существующие независимо от человека Природа с ее законами и Бог являются источником содержания основных феноменов сознания, а напротив, сам разум оказывается создателем их образов и идей. Рациональность и математическая точность обнаруживаемых наукой законов природы, с одной стороны, и бесплотность всех попыток доказательства бытия Бога, с другой, получили свое совершенно новое и весьма убедительное обоснование. Но вместе с разрешением старых проблем перед философией вставала проблема новая: разум, определяющий собой все и своей структурой предписывающий всем познаваемым явлениям законы, сам, очевидно, не может определяться ничем из того, что *является познанным*. Сделав разум исходным основанием для объяснения законосообразности природы и веры в Бога, философия, очевидно, уже не могла объяснить сам разум, опираясь на них. *Причина* происхождения его структуры неизбежно оказывалась предельной тайной бытия, постижение которой навсегда остается закрытым для человека. К такому выводу склонялся сам Кант. Однако постигать непознанное является главной задачей философии, поэтому нет ничего удивительного в том, что с подобным ограничением нашего познания смирились далеко не все «любители мудрости».

Фихте увидел в этом положении Канта не просто очередное ограничение, наложенное философом на познавательные возможности человека. Он усмотрел в нем нечто большее – проявление той самой непоследовательности, допущенной автором «Критик» при проведе-

нии базовых принципов своей системы. Действительно, замыслив исследовать возможности и границы теоретического знания, автор «Критик» взял за основу *эмпирически зафиксированные* в основных чертах еще Аристотелем наличные мыслительные формы так, как они непосредственно представлены в логической науке. Сюда относились двенадцать типов суждений, посредством которых функционирует *рассудок*, три вида умозаключений, составляющие основу *разума*, основные логические законы и т. д. И хотя Кант обосновал новый вариант их систематизации, последняя продолжала оставаться лишь внешней схемой классифицирования, а не внутренним способом познания этих форм. Сами же формы были установлены в процессе глубоко эмпирического исследования разума, предпринятого еще в древнегреческой философии. Как остроумно заметил впоследствии по этому же поводу Гегель: «Он (Кант. – К.С.) начинает разыскивать в мешке души, какая такая еще способность находится там, и, таким образом, он *случайно* натывается также и на разум. Все было бы столь же благополучно, если бы в этом мешке и вовсе не нашлось бы разума»¹. Но возможно ли обосновать теоретическое знание, опираясь на эмпирический опыт? Кант, между прочим, сам давал на этот вопрос отрицательный ответ, не заметив, однако, что в фундаменте его собственной системы лежит подобная попытка.

Кантовское отношение к собственной методологии вступает в противоречие и с его пониманием самой сущности теоретического познания. Действительно, исходная, базовая проблема «Критики чистого разума» – это проблема возможности существования теоретической науки, дающей *аподиктическое* знание, парадоксальность которого была раскрыта еще в античности. И знаменитый философ великолепно показал, что оно возможно только и исключительно благодаря тому, что познающий субъект сам *творит*, сам полагает предмет своего познания. И не просто показал, а, как мы видели выше, *дедуктивно* вывел базовые положения естественных наук из всеобщих схем его интеллектуальной самодеятельности (помните: закон причинности, закон неизменной субстанции и т. д.). Однако, обращаясь к исследованию самой познавательной способности человека, философ будто бы забывает обоснованный им же самим принцип и берется изучать данную способность как внешний объект, который имеет эмпирически обнаруженную, а потому *случайную* структуру. Получается, что по отношению к частным наукам Кант требует обоснования их исходных постулатов, требует раскрытия механизма, порождающего их в ходе познавательной деятельности человека, но этот принцип перестает действовать в сфере философии, в сфере трансцендентальной логи-

ки. Последняя оказывается способной лишь *описать* свой предмет, а, значит, не может гарантировать и аподиктичность своих выводов. Более того, как показал сам философ, по отношению к объектам, для которых разум принципиально не может выступить творцом, но может создать понятие, лишь *совпадающее* с их истинными свойствами, не может быть никакого знания, а может быть лишь *вера*. Но разве не систему *знания* о нашей собственной познавательной способности стремился представить в «Критике чистого разума» Кант?

Из подобных соображений и вытекала базовая, системообразующая идея всего учения Фихте: принципы, разработанные критической философией для обоснования основоположений частных наук, следует применить и для построения науки о разуме. И если основоположения естествознания были дедуктивно выведены из разума человека, то и сами *определения разума* – так теперь Фихте будет именовать логические законы, категории, формы суждений и умозаключений – должны быть взяты не в их наличной данности, а также дедуктивно выведены из... самого разума, из какого-то его высшего принципа.

Справедливости ради следует сказать, что необходимость в подобном шаге, неизбежно вытекающем из базовых принципов трансцендентальной философии, осознавалась рядом современников и последователей Канта. Одним из первых с требованием выведения всех определений мышления из некоего *единого* положения выступил известный философ того времени Рейнгольд. Однако, как позже писал по этому поводу один из крупнейших исследователей истории немецкой классической философии Виндельбанд, этот мыслитель «не обладал достаточно систематичным умом, чтобы найти метод для такого выведения, и поэтому все его значение исчерпывается лишь постановкой вопроса. У Фихте, напротив, вся суть в методическом принципе»².

В данном случае с Виндельбандом трудно не согласиться, ибо он очень точно сформулировал ту проблему, в которую уперлась философская мысль, стремившаяся последовательно реализовать базовые принципы трансцендентализма. Действительно, в чем состоит базовый принцип любого научного объяснения? В том, что одно явление, свойство, факт и т. д. раскрывается как следствие, порождение чего-то *другого*, какой-то иной реальности или причины. Движение бильярдного шара мы объясняем ударом кия или другого такого же шара, возникновение Солнечной системы – процессами, происходившими в газопылевом облаке, содержание разума человека докантовская философия, как уже говорилось, объясняла либо отраженными в нем свойствами природы, или же врожденными знаниями, заложенными в него Творцом. Но как возможно объяснить разум из самого разума?

Очевидно, что в рамках *классической* научной методологии этого сделать было невозможно. Поэтому перед Фихте и встал вопрос о формировании базовых принципов совершенно нового метода – метода не определения, а метода самоопределения какой-либо реальности, в данном случае метода *самоопределения разума*. И создание этого метода было уже реальным выходом за пределы кантовской парадигмы.

Таким образом, исходный пункт философии Фихте оказывается принципиально тем же, что и исходный пункт философских учений Декарта и Канта – сознание человека. Более того, сущность последнего он также видит в самосознании, которое рассматривается как нечто абсолютно достоверное и *самоочевидное*. Однако, в отличие от Картезия, это самосознание, это Я, прежде всего, должно быть совершенно бессодержательным и абстрактным – любое наполнение его априорным, тем более врожденным знанием сразу же поставит вопрос об определяемости его какой-то внешней реальностью, например Богом, что уничтожит базовую идею на корню. И в данном аспекте Фихте действительно развивает линию Канта, для которого *креативная деятельность* сознания, создающая его собственное содержание, становится главным принципом философии. Правда, мышление человека, рассматриваемое на уровне созерцания и рассудка, в системе основателя критической философии оказывалось не полностью самостоятельным и самодостаточным, а являлось в какой-то степени определяемым «вещами в себе». А вот на уровне разума мышление уже выступало у него в качестве *абсолютно свободной творческой самостоятельности*, в своем движении не определяемой ничем, кроме себя самой. В системе Фихте обнаруживается дальнейшее развитие этого аспекта, превращение его из некоего частного элемента системы в ее базовый принцип философского учения. Правда, Кант, показывая способность разума самостоятельно создавать идеи, имел возможность опереться при этом на обнаруженные в разуме априорные схемы умозаключений. Фихте этого себе уже позволить не мог и должен был раскрыть механизм возникновения не только содержания разума, но и самих логических форм. С этого шага и началось конструирование им принципиально нового метода познания.

Не будет преувеличением сказать, что методологическое решение, предложенное Фихте для выхода из обозначенного выше тупика, не просто дало жизнь его собственной философской системе – оно стало отправной точкой формирования всей послекантовской немецкой философии. Если содержание разума не удастся объяснить, обращаясь к внешним для него реалиям, то остается один выход – понять и раскрыть его как *порождающее* само себя, *творящее* самого себя

начало. С подобного рода теоретическими конструкциями классическая наука дела не имела, зато с неизбежностью должна была сталкиваться христианская *теология* в своих попытках рационального постижения единого и творящего Бога. Последний, представляя собой абсолютную реальность, может определяться к деятельности только самим собой и все, создаваемое им, пусть даже и выступающее в образе чего-то внешнего и чуждого, на самом деле является лишь его собственными состояниями. Но в таком случае Бог оказывается носителем высших противоположностей, соединяя и объединяя в себе такие категории, как конечное-бесконечное, причина-следствие, движение-покой и т. д. Осмысление всех этих факторов, начатое чуть ли ни с трудов Тертуллиана, с неизбежностью привело к появлению в рамках христианской философии весьма специфической *диалектической* традиции, дальнейшее развитие которой мы в итоге и наблюдаем в учении Фихте.

Если речь идет не о внешнем описании чистого разума, а о теоретическом раскрытии процесса его самопорождения, возникновение противоречий здесь, как и в учении о Боге, также оказывается неизбежным. Творя себя, разум одновременно и есть и не есть в каждой точке своего движения, любое определение, данное им себе, является чем-то неустойчивым, себя снимающим и переводящим в нечто иное. Неизбежность возникновения диалектических противоречий при обращении разума к осмыслению предельных реалий мироздания, в том числе и к вопросам об основаниях собственного бытия, была зафиксирована и обоснована Кантом. Но если автор «Критик» сделал отсюда вывод о некорректности для разума подобных обращений, то в учении Фихте диалектика раскрывается как истинная и высшая форма познания. Ибо только в рамках такой методологии разум может обосновать самого себя.

С этого шага берет начало развитие новой *диалектической* традиции в немецкой классической философии, вершиной которой станет система Гегеля. Как же конкретно будет функционировать данный метод при решении вставших перед философией задач? Как именно сможет помочь диалектика теоретически адекватно представить порождение разумом самого себя?

Говоря о методе, мы обычно имеем в виду набор определенных правил, задающих некий познавательный алгоритм. К большому сожалению, подобное отношение к диалектической методологии, за редким исключением, было господствующим в советской философии советского периода, поэтому у многих наших сограждан диалектика ассоциируется с чем-то подобным. На страницах монографий, статей

и учебных курсов формулировались всеобщие законы этой дисциплины, вроде известного закона «перехода количественных изменений в качественные», и абстрактные умозрения щедро иллюстрировались данными наук, например, явлением нагревания тел, на определенном этапе приводящим к фазовым переходам. На самом деле подобный подход к диалектической методологии был также далек от традиций немецкой философии, как костры инквизиции от заповедей Христа. И не случайно один из немногих подлинных последователей этой традиции Э.В. Ильенков метко и саркастично назвал подобную диалектику «диалектикой кипящего чайника». Далек этот подход был, прежде всего, потому, что вся диалектика Фихте, Шеллинга и Гегеля была связана не просто с познанием, а с самопознанием человека, и вытекала она из осознания нетривиальных проблем, связанных с этим. Воистину, чтобы совершить самопознание, разум должен был «сойти с ума» в точном смысле этого слова – сойти с канонов прежней логической науки, следование которым всегда было синонимом здравого смысла. Именно поэтому диалектика отнюдь не разрабатывалась Фихте до того, как он приступил к исследованию разума. Как раз наоборот, она обнаруживалась и выявлялась в ходе проведения самого исследования, в рамках которого одновременно происходило постижение предмета и формирование методологии.

Так, прежде всего Фихте обратил внимание на принципиальную особенность любых рефлексивных исследований: изучая разум, мы имеем дело с принципиальным *совпадением* субъекта познания и его объекта. Об этом факте говорили и писали многие, однако наш философ как раз в данном пункте и увидел точку роста новой методологии, на которую не обратили внимания его предшественники. Попробуем поразмышлять вместе с философом. Представим себе некое первоначальное состояние человеческого Я, в котором оно не обременено никакой рефлексией о себе самом. А теперь сделаем первый шаг, состоящий в том, что Я начинает *осознавать* себя в этом своем состоянии. Что это значит? Очевидно, что в ходе любого познания происходит изменение представлений субъекта об объекте, когда же в акте самосознания мы имеем дело с принципиальным совпадением субъекта и объекта, изменение познающего субъекта окажется одновременно и изменением его как объекта познания. Например, осознающий себя субъект «обнаруживает» свое Я имеющим некую определенность (содержание) «А». Осознав себя в этом состоянии, он тем самым уже изменил самого себя, а значит, перевел себя уже в определенность «В». Но тем самым обнаруживается неадекватность и даже *неистинность* первоначального акта самосознания, возникает

потребность осознать себя в этом новом состоянии – в состоянии «В». И цикл в итоге повторяется вновь.

В ходе такого процесса человеческое Я постоянно переводит себя в новые и новые состояния, осуществляя, таким образом, своеобразную дедукцию своего содержания, которое выступает теперь уже не как преднайденное и необъясненное, а как возникшее и сформировавшееся в ходе совершенно естественного процесса. В данной ситуации нам приходится вспомнить не только про антиномию чистого разума, но и про поток Гераклита – подобное самопорождающееся Я невозможно остановить, зафиксировать как нечто данное и завершенное – оно существует лишь в процессе своего движения, любая остановка которого исказит его суть. Но в отличие от реки, существование и движение которой не зависит от познающего ее человека, самопознание оказывается неотделимым от сотворения самого Я, от его самопорождения. *Познать самого себя и породить самого себя – в философии Фихте эти процессы становятся друг от друга неотделимыми.*

Так был обоснован базовый методологический принцип своей системы. Но для того чтобы процесс теоретического самопознания начался, необходимо было определить исходный пункт этого движения, ту самую базовую определенность, отталкиваясь от которой можно будет вывести все последующие определенности Я. Философ прекрасно понимает затруднение, с которым он сталкивается при этом: с одной стороны, исходный пункт не может быть всецело бессодержательной абстракцией, ибо «из ничего ничего не возникает». С другой, любое априорное введение каких-либо содержательных постулатов может поставить под угрозу весь замысел новой системы. Но ведь надо же от чего-то оттолкнуться, ибо пока в распоряжении философа нет даже классических *логических законов*, без которых, очевидно, невозможно никакое дедуктивное движение мысли! Нет той самой определенности, осознав себя в которой Я могло бы запустить процесс самоопределения.

Решая эту очередную проблему, Фихте находит, на первый взгляд, сугубо искусственный и «тактический» выход, который тем не менее станет впоследствии неотъемлемым элементом всех диалектических систем, в том числе системы Гегеля и даже отчасти Маркса – принцип своеобразного «*логического круга*». «...Законы общей логики... еще не обнаружены, не раскрыты как значимые; но они молчаливо предполагаются как нечто известное и установленное. Только позднее они будут выведены из того основоположения, установление которого правильно лишь при условии их правильности. Это – круг, но круг неизбежный»³. Другими словами, требуемые законы логики, или по

крайней мере базовый из них – закон тождества – можно допустить в качестве своеобразной *рабочей гипотезы*, которая впоследствии будет обоснована при возвращении системы к своему исходному пункту. Таким образом, появляется еще одно свойство рефлексивных диалектических систем – они представляют собой некий самозамкнутый круг, определяемый лишь собой и не определяемый ничем извне.

Теперь, после того как сформулированы базовые принципы метода и выявлена начальная точка движения, можно приступить к третьему этапу, к реализации основополагающего замысла – выведению всей структуры «трансцендентального субъекта» из исходного, единого основоположения. Подобная «дедукция Я» составляет содержание подавляющего большинства работ Фихте, начиная с одного из ранних системных произведений – «Наукоучение» (1794), и заканчивая позднейшим – «Факты сознания» (1810). Присутствует она, хотя в различных вариациях, и в двух популярных произведениях философа – «Назначение человека» (1800) и «Ясное как солнце изложение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии» (1801). В наших кратких очерках мы не будем детально рассматривать реализацию философом поставленной задачи. Во-первых, являясь своеобразным «первопроходцем» нового метода, он совершенствовал его от произведения к произведению, соответственно, сегодня трудно сказать, в каком же именно из творений метод получил свою адекватную реализацию и воплощение. Во-вторых, методологическое зерно фихтеанской философии в наиболее адекватной форме было выделено Гегелем, в учении которого дедукция основных определений мышления была дана последовательнее, и мы подробно рассмотрим ее в следующем очерке. В-третьих, с точки зрения дальнейшего развития науки и философии, наиболее значимыми оказались не столько детали теории Фихте, сколько ее главные узловые пункты. Поэтому в данном случае ограничимся изложением лишь основных положений.

Избрав для себя путь логического круга, Фихте оказывается вправе весьма произвольно определить исходный пункт своего движения. Этим пунктом он выбирает тезис «*А есть А*». Обосновать данное положение наш автор, вслед за Аристотелем, отказывается – как мы помним, сама система, при своем замыкании, должна стать его своеобразным обоснованием. При этом философ неоднократно подчеркивает, что данное положение не утверждает ничего относительно реального *бытия* некоего А – оно лишь утверждает, что при условии, что есть А, существует А. Необходимая связь между ними и есть то, что полагается безусловно и без всякого дальнейшего основания.

Далее Фихте обращает внимание на то, что принцип «А есть А» полагается в Я и посредством самого Я – ведь судит-то именно Я, причем судит согласно данному закону. Так философ приходит к полаганию некоего Я, на которое, соответственно, распространяется и действие исходного основоположения, преобразующегося теперь в принцип «Я емь Я» или Я=Я. А вот это положение уже наполнено содержанием, в отличие от первого, совершенно формального, а, главное, лишенного какого-либо *онтологического* статуса утверждения. Из данного положения философ дедуцирует понятие *реальности*. Двигаясь подобным образом, он вводит основоположение «– А не = А», из которого вытекает и онтологический вывод «не-Я не есть Я». Развитие последнего положения вводит другую фундаментальную категорию – категорию *отрицания*. Завершается эта часть системы дедуцированием принципа *основания*, а вместе с ним и действия синтеза, после чего система переходит как бы на новый виток, ибо оказывается выведенным основной *логический* арсенал, необходимый для дальнейшего конструирования «знания о знании».

Теперь Фихте может перейти к дедукции более содержательных определений мышления – к дедукции *категорий*. Определенный подход к данной операции присутствовал уже у Канта, который попытался представить категории в системном виде, объединив их в четыре группы по три в каждой. Очевидно, что от подобной внешней группировки до выведения их из единого принципа остается, по сути, один шаг. Но данный шаг автором «Критик» сделан не был, тогда как Фихте был на него буквально обречен. С этого момента начинается своеобразный «второй виток» построения теоретической системы, но подход к ее конструированию остается, по сути, прежним. Так, рассматривая взаимообусловленность Я и не-Я, философ дедуцирует категорию *взаимодействия*, далее на ее основе получает важнейшую категорию науки и философии – категорию *причинности*, затем – *субстанциальности*. Последние две категории находятся в состоянии противоречия, поскольку, как показывает Фихте, через категорию причинности вводится представление о *страдательном* состоянии Я (страдание Я определяется деятельностью не-Я), а через категорию субстанции об *активном* состоянии Я (страдание Я определяется деятельностью самого же Я). Чтобы эти два типа деятельности не уничтожили друг друга, Фихте дедуцирует понятие некоей *независимой деятельности*, которой в противочлене ничего не соответствует и которая, в силу этого, не позволяет предшествующим категориям друг друга уравновесить и тем самым уничтожить. Данная категория играет в рассматриваемой системе принципиальную роль. С одной сторо-

ны, эта деятельность порождена имманентным движением самого Я. В то же время, именно как деятельность независимая, она не контролируется волей и является поэтому деятельностью неосознанной, т. е. *бессознательной*. В итоге, в данном месте своей системы, Фихте предпринимает первую попытку объяснить, каким образом продукты собственной деятельности человеческое Я может воспринимать в качестве внешних, независимых от него объектов. А это оказывается центральным пунктом для всей рассматриваемой системы. Почему?

Прервем на время рассмотрение процесса имманентного порождения Я базовых категорий и зададимся вопросом: чем в принципе может и должен закончиться данный процесс? Что произойдет после того, как весь арсенал кантовской трансцендентальной логики будет, наконец, выведен в ходе данного движения? Автор «Критики чистого разума», как мы помним, *описав* структуру трансцендентального субъекта, приступил к критическому изучению его познавательных *возможностей* и *границ*. Быть может и Фихте, как бы «доделав» за предшественника своеобразную «вводную» часть и дедуцировав то, что последним было принято как данность, теперь займется подобным же анализом, на деле подтвердив свою приверженность базовым идеям критической философии? Нет, для него подобное возвращение оказывается уже невозможным, причем по весьма веским причинам.

Вспомним еще раз, что одним из важнейших лейтмотивов крики Фихте своего предшественника был упрек в том, что последний, сформулировав некие требования и принципы в отношении к частным наукам, не смог эти принципы реализовать по отношению к собственной философии. Помимо указанных выше пунктов, где обнаруживались подобные несоответствия, Фихте находит еще один, причем самый главный. Действительно, присмотримся внимательно к фундаментальному понятию кантовской системы – понятию «вещи в себе». В чем его смысл? По крайней мере, на этапе чувственности и рассудка весь его смысл сводится к одному – «вещи в себе», т. е. существующие объективно и независимо от нас объекты являются *причиной* наших ощущений. Но разве не сам Кант показал, что категория *причины* формируется самой познавательной активностью человека и потому корректно может быть применена только в пределах сферы *явлений*, а любое применение ее вне этой сферы является принципиально недопустимым. Более того, как раз необоснованное распространение данной категории за пределы возможного опыта, как было показано в «Критике чистого разума», порождало в истории философии все парадоксы и антиномии, связанные, в частности, с космологическим доказательством бытия Бога. Таким образом, родона-

чальник трансцендентальной традиции, раскрыв новую природу категории причинности и установив на этом основании вполне определенные ограничения для ее применения, должен был распространить эти ограничения и на собственную систему. Такие ограничения делали невозможным постулирование существующих *вне* сознания человека объектов в качестве причин появления в сознании определенных феноменов, что делало бессмысленным само понятие «вещи в себе». Это нужно было сделать, но Кант этого не сделал.

Фихте в итоге отказался от самого понятия «вещи в себе», и это стало самым радикальным пунктом его философии. Действительно, подобный отказ означает, что весь видимый, слышимый, то есть *ощущаемый*, мир утрачивает статус *объективной*, существующей независимо от человека реальности и превращается в специфический интеллектуальный феномен, в особое состояние человеческого духа. Выше мы уже говорили о том, что направление в философии, представители которого придерживались подобных взглядов, получило название *субъективного идеализма*, а также имели возможность кратко познакомиться с концепцией одного из его ярчайших представителей Дж. Беркли.

Однако здесь нам необходимо обратить внимание на принципиальное различие в самих основаниях, в фундаменте позиций этих философов. Если в учении английского мыслителя мы имели дело с последовательно проведенным эмпиризмом и сенсуализмом, то немецкий философ выстроил свою систему на последовательном проведении радикально нового взгляда на природу *причинности* и других базовых категорий вообще. Другими словами, если источником субъективного идеализма Беркли был в первую очередь анализ чувственной составляющей познания, то концепция Фихте основывалась на развитии кантовских идей относительно деятельности рассудка.

Теперь становится понятным, какими должны были стать следующие шаги Фихте в построении системы и почему, как было сказано выше, особую роль в реализации этого шага должно было сыграть представление о *бессознательной* деятельности человека. Дедуцировав весь логический и категориальный арсенал познания, философ, запретив себе обращение к «вещам в себе», должен был теперь вывести из самодеятельности Я все *содержание* человеческого духа. Беркли в подобном пункте системы мог обратиться к промыслу Бога, Фихте на такой шаг пойти не мог, ибо он противоречил бы всем базовым принципам трансцендентализма. Концепция бессознательной деятельности, объясняющая, как и почему собственные творения человека воспринимаются им в качестве независимых от

него предметов внешнего мира, и оказывается теперь тем «спасительным кругом», который позволяет продолжить формирование философской системы.

Фихте, с одной стороны, совершенно точно, а с другой, несколько неожиданно, называет эту деятельность «трансцендентальной способностью *воображения*» – той самой способностью, что была введена в философию Кантом. Однако место, а значит, и смысл этой категории в обеих системах оказываются принципиально различными. Если в «Критике чистого разума» трансцендентальная способность воображения выполняла функцию связующего звена между миром чувственности и миром рассудка и в этом смысле была лишена какого-либо самостоятельного онтологического статуса, то в учении Фихте она, по сути, занимает место творящей мир деятельности Абсолюта. Но принципиально, что на данном этапе Абсолют сам еще *не ведает, что творит*. Бессознательная деятельность, создающая мир, – чем это не субстанция Спинозы, деятельность которой никогда не «возвращается в себя», а лишь «истекает» из себя в необозримую даль веков и миров, являясь причиной, но не самосознанием мира? В таком случае следует признать, что Абсолютное на этом этапе само еще пока *не есть субъект*, и великому христианскому вопросу – «как Абсолютное становится субъектом, как Бог становится Сыном» – еще только предстоит получить свой ответ в более поздних разделах учения Фихте.

Трансцендентальная способность воображения выступает в качестве деятельности, в конечном счете порождающей собой весь предметный мир сознания. Этот мир, в силу своего происхождения, оказывается лишенным какой бы то ни было *внешней объективности* и существует только для породившего его Я. И здесь перед Фихте встает проблема, мимо которой не могло пройти ни одно субъективно идеалистическое учение. Действительно, если окружающая человека реальность есть лишь его собственное творение, то почему же в повседневной жизни он, напротив, выступает как зависимое от этой реальности существо? Даже если признать существование бессознательной деятельности, благодаря которой человек впадает в иллюзию и принимает созданные им же самим духовные миражи за существующие вне его материальные объекты, то как быть с тем, что эти миражи могут оказывать на него не мыслимое, а вполне реальное воздействие? Во сне человек тоже воспринимает свои собственные создания, как независимые от него, и все же, увидев себя во сне в парикмахерской, никто и никогда еще не просыпался с бритой головой. А в данной теории получается, что тонущий в воде человек, на самом деле

тонет в продукте собственного воображения. Очевидно, что большей нелепости, на первый взгляд, трудно даже и помыслить, и не случайно, что для обыденного сознания данный пункт в учениях субъективного идеализма всегда выступал главным аргументом в пользу их абсурдности. Не учитывает такой подход только одного: не могли подобные вопросы ускользнуть и от пытливого ума создателей подобных теорий, и ответы, данные ими, позволяли порой совершенно поновому взглянуть на самую суть человеческого сознания. И Фихте отнюдь не был здесь исключением.

Из подобной, казалось бы, всецело тупиковой ситуации автор «Наукоучения» нашел и интересный, и, главное, убедительный выход. И вновь, в этом шаге ему помогли теории двух его любимых предшественников: Спинозы, во-первых, и Канта, во-вторых. Бог, о котором постоянно говорится в Спинозийской философии, всего менее походит на своевольного царька, по своей прихоти принимающего судьбоносные решения. Бог ведь не только всемогущ, но еще и мудр, а чем мудрее субъект, тем в большей степени его действия опираются не на сиюминутные импульсы, а на принципы и законы. Вот и получалось у Спинозы, что когда мы имеем дело с высшим разумом, то последний в своих действиях оказывается отнюдь не произволен, а ограничивается «вечными законами собственной мудрости». И именно поэтому законы, а не произвол, оказываются господствующими в божьем творении – в природе. Законы природы и есть проекция на нее законов сотворившего ее разума – такова была позиция не только Спинозы, она вообще была характерна для распространенного в эпоху Просвещения деистического мировоззрения.

Подобную линию продолжил и Кант, только теперь уже применительно к мышлению человека. Категориальные формы, схемы суждений и умозаключений – все это не есть произвольные изобретения человечества, а представляют собой имманентные характеристики самого разума, неразрывно связанные с его природой. Подобно Богу Спинозы, человеческий разум в принципе не может действовать, не подчиняясь им, и именно эта независимость от субъективного произвола законов познания сообщала объективность и закономерность изучаемой природе. Не случайно в конце жизни Кант предпринял грандиозную попытку дедуцирования фундаментальных законов естествознания из открытых им в трансцендентальной логике законов мышления человека.

Данную линию продолжил Фихте, и в его системе законы познающего разума являются высшей объективностью, задающей объективность всему и вся. Точнее говоря, никакой другой объективности

в его системе попросту нет и быть не может. И задача философии, с его точки зрения, состоит вовсе не в том, чтобы, обнаружив все возникающие на данном пути трудности и парадоксы, вовремя остановиться и, признав ложным путь, вернуться назад. Задача философии, напротив, в том, чтобы пройти этот путь до конца, ясно осознав все задачи, которые в ходе этого прохождения надо будет решить. Очевидно, что прежде всего надо будет дедуцировать законы мышления, подчиненная которым бессознательная деятельность творит весь видимый мир, наделяя его априорной законосообразностью. Затем надо будет подробнее рассмотреть механизм возникновения в разуме образа самих материальных предметов, и прежде всего образа собственного тела. Являясь таким же порождением духа, как и все прочие предметы мира, тело человека именно поэтому оказывается находящимся со всеми прочими телами мира в объективном, от его воли не зависящем взаимодействии. Перейдя к практической философии, надо будет понять, каким образом в подобную онтологию может быть вписана этическая деятельность человека. Наконец, в завершение, надо будет что-то сказать про сам дух, что творит весь мир, но именно поэтому сам оказывается этим миром не творимым. Великая заслуга Фихте состоит в том, что он, сделав первый шаг, сумел пройти весь этот путь до конца.

Итак, продуктивная способность воображения создала некий продукт, *воспринимаемый* самим Я как нечто *чуждое*, внешнее и *объективное*. Теперь наш автор может перейти к завершению дедукции основных познавательных способностей Я, посредством которых оно задает законы этому миру и мыслит его, основываясь на них. Философ реализует эту задачу, выводя законы рассудка, способности суждения и разума. С появлением разума Фихте связывает своеобразное завершение «первого круга» своей системы, когда Я осознает то, что оно может определяться исключительно *самим собой*, т. е. осознает как раз исходное первоначало «Наукоучения», однако теперь это первоначало появляется не в качестве постулата, а как результат долгого пути саморазвития. *Круг*, таким образом, оказывается *замкнутым*, метод – исчерпанным, а *теоретическая* способность – описанной во всей полноте. Известный историк философии Куно Фишер так резюмировал пройденный чистым Я путь: «Оно рефлектирует над своей первоначальной деятельностью и находит себя ограниченным, оно рефлектирует над своим ощущением и возвышается до созерцания, оно рефлектирует над своим созерцанием и воображает то, что оно созерцает., оно рефлектирует о своем воображении и понимает то, что оно образовало (рассудок); оно рефлектирует о своем представле-

нии и судит о том, что оно представляет; оно, наконец, рефлектирует о своей способности суждения и сознает себя как способность отвлекаться от всех объектов, как чистую субъективность, как Я, которое определяется только через само себя»⁴.

Таким образом, итогом *теоретической* философии Фихте оказывается не просто порожденный самосознанием иллюзорный, но при этом объективный мир – этот мир оказывается и *осознанным* в его иллюзорности. Очень часто, в особенности в кратких учебных текстах по истории философии, на этом месте завершается изложение его философии, а все ее содержание сводится к субъективному идеализму. Между тем как раз в данном пункте – в пункте перехода от теоретической способности к практической – как раз и начинаются наиболее интересные разделы данной системы, далеко не утратившие своей актуальности и по сей день. Самое главное здесь состояло в том, что, вступив в эту область, Фихте обнаружил принципиальную невозможность реализации в сфере практической философии классического варианта субъективного идеализма и был вынужден искать и находить весьма нетривиальные выходы из возникших противоречий и тупиков. Поиски эти продолжались, по сути, всю его жизнь, что и предопределило серьезную внутреннюю эволюцию его учения. Однако прежде, чем обратиться к анализу следующих разделов фихтеанской системы, бросим еще раз краткий взгляд на пройденный путь. Сделаем это лишь с одной целью – попробовать за «исправлениями», сделанными Фихте применительно к частной философской системе, увидеть осознание им более общей проблемы, далеко выходящей за рамки кантианства, а также рассмотреть формулировку столь же общего условия ее решения.

Требую от Канта и его последователей, чтобы, приняв некое представление о познавательной деятельности человека, они в полной мере применили его и к собственной теории, Фихте, на самом деле, обозначает и предельно обостряет проблему, с которой в своем развитии сталкивается *любая рефлексивная концепция*. Каждая такая концепция стремится раскрыть субъекту его собственные действия или следы этих действий, которые в обычной ситуации им не замечаются, а порой даже воспринимаются как проявления свойств независимой от него внешней реальности. Обнаружив их, оказывается возможным по-новому взглянуть на смысл получаемых в различных исследованиях результатов, раскрыть их границы и определить область их корректного применения. Но разве не следует применить тот же принцип и к мысли самого философа? Разве не логично предположить, что и в его собственных познавательных актах будут содержать-

ся те же незаметные и неосознаваемые действия, которые он обнаружил у других? Выходит, что рефлексующий разум первоначально сам должен пройти через некое «чистилище духа», через акт предварительной рефлексивной критики, но кто в таком случае этот акт совершит? Другой разум? Но кто подвергнет рефлексивной критике его самого? Возникающая здесь бесконечность создает, в итоге, ощущение полного тупика любой рефлексивной деятельности.

Неоднократно в философии и близких к ней дисциплинах осознавалась и поднималась данная проблема. О чем-то подобном говорил изображенный в диалоге «Теэтет» Сократ, услышавший утверждение исследовавших процесс познания софистов о равноправии всех мнений и об отсутствии вследствие этого различия между невеждой и ученым. Чему же в таком случае вы сами учитесь своих учеников, – поинтересовался философ? По сути, уже об этом говорилось в известном еще с античности «антискептическом аргументе» Платона: скептик, отрицая любую истину, отрицает тем самым и истинность собственного скептицизма. Прекрасно понял и описал данную проблему известный мыслитель XIX в. Э.Геккель. «Самопознание разума, – писал об этом Ф.Т.Михайлов, – в каких бы исторических формах оно ни осуществлялось, неминуемо наталкивается на весьма серьезное препятствие, возведенное в свое время Эрнстом Геккелем в ранг неразрешимой “мировой загадки”: разум, познающий тайны внешнего бытия, будучи обращенным на собственные способности, уподобляется некоему субъекту, вознамерившемуся поднять себя за собственные волосы. Ведь то, как нечто познается (т. е. как суть и сила разума), должно при этом оказаться тем, что познается. Получается что-то вроде окуляров микроскопа, направленных не на внешнее “предметное поле”, а на самих себя»⁵.

В пьесе Сартра «Фрейд», ее автор – сам знаменитый философ – с поистине художественным мастерством изобразил мученья основателя психоанализа, также осознавшего данный *рефлексивный парадокс*. Исходная задача, поставленная перед собой Фрейдом, – освободить людей от заключенных в их душах *«чудовищ»*, как называл герой Сартра различные психологические комплексы человека. Будучи неосознанными, они тем не менее влияют на его жизнь, оказываясь, порой, первопричиной различных действий и поступков. Однако лечение предполагает появление гипотезы у врача, но где гарантия того, что она не возникнет под влиянием его собственных *чудовищ*? «Я проецирую на своих пациентов свою собственную болезнь... Больные укладываются на диван, несут все, что им в голову взбредет, а ты, ты вкладываешь им в головы мысли, которые живут в твоей голове...

Ясно одно: я не смогу познать своих больных до тех пор, пока не познаю сам себя»⁶.

На самом деле не только в науках, но и в практической жизни мы постоянно сталкиваемся с данным рефлексивным парадоксом. Так, предполагая, что государственные служащие могут брать взятки, во многих странах создаются в органах полиции специальные антикоррупционные службы. Однако очевидно, что их сотрудники сами являются служащими государства и, следовательно, могут также брать взятки. Для пресечения подобных действий внутри такого рода структур организуются службы *собственной безопасности*. Но кто же в таком случае будет следить за коррупционными действиями в их рядах? Быть может, «служба собственной безопасности службы собственной безопасности»?

Думается, что наш читатель сможет самостоятельно увеличить список подобных примеров. Что же касается Фихте, то его выдающаяся заслуга состояла, конечно, не в том, что он в новом варианте воспроизвел уже осознававшуюся ранее проблему, а в том, что указал принципиальные условия для ее решения. Бесконечный регресс рефлексивных уровней может быть остановлен, во-первых, только в том случае, если будет уничтожено различие между рефлексивным и нерефлексивным субъектами. Это возможно, во-вторых, только в том случае, если сознание будет исследоваться не как готовый продукт, а в его генезисе, становлении. В ходе такого исследования, в-третьих, сама нерефлексивная стадия должна быть понята как закономерное состояние, когда продукты собственной деятельности, в силу различных причин, начинают восприниматься как предметы объективного мира. Появление «нерефлексивного духа» в таком случае окажется лишь *стадией* в развитии порождающего себя рефлексивного субъекта, «временной утраты» им самого себя. Рефлексивная стадия, следовательно, должна рассматриваться не как следующая за нерефлексивной, но как предшествующая ей.

Такое понимание сути рефлексивной деятельности неизбежно предполагает и четвертый шаг – коренное изменение онтологических представлений, каковые сформировались на нерефлексивной стадии движения сознания. Субъективный идеализм философа, который традиционно считался его главной слабостью, на самом деле, был самым глубоким его шагом, ибо стал следствием осознания, что последовательно проведенная рефлексивная деятельность возможна лишь при определенных онтологических условиях. Этот шаг нельзя рассматривать в качестве последнего, завершающего, и не случайно, что субъективно идеалистическая точка зрения отчасти окажется преодолен-

ной уже в более поздних работах самого Фихте. Однако вектор этого преодоления должен будет идти не назад, к нерелексивным теориям сознания, а вперед, к выработке более последовательной рефлексивной методологии и онтологии. Выдающийся шаг в этом развитии сделает Гегель, о философии которого у нас пойдет речь позже. Сейчас же вернемся к автору «Наукоучения» и посмотрим, каким образом его методология оказалась развернутой на материале другой проблемной области философии – на области этики, тем более что и там им были сделаны выдающиеся открытия. Наиболее последовательно данная тематика была представлена в работах «*Назначение человека*» и «*Факты сознания*».

9.2. Другое Я как подлинная реальность

Фундаментальные проблемы при построении практической философии возникают у Фихте с самого начала. Вспомним: важнейшее понятие этического учения Канта – «категорический императив» – предписывает относиться к любому человеку как к высшей, ни с чем не сопоставимой цели, из чего вытекал вывод о его абсолютной, бесконечной ценности. А необходимой предпосылкой такого отношения является *вера* (опять-таки опосредованная гласом преднаходимого в душе «нравственного закона») в *реальность другого сверхчувственно-го Я*, в реальность его бытия в качестве «вещи в себе». У Канта, допускавшего существование не имеющих пространственно-временных характеристик, здесь не возникало никаких проблем и противоречий, за исключением эмпиричности появления в каждом Я этого «голоса совести». Но каким образом можно обосновать нравственную деятельность в философской системе, в которой невозможность взаимодействия с какой-либо реальностью, существующей объективно и независимо от субъекта, является базовым методологическим запретом? По отношению к *кому* будет совершаться *нравственная деятельность*, если в теоретической философии, по крайней мере на первый взгляд, не остается места никакому независимо существующему не-Я, даже если это не-Я представляет собой *другого субъекта*? По отношению к призраку, созданному собственной бессознательной деятельностью, основанной на трансцендентальной способности воображения? Но разве может *призрак* наделяться *высшей и абсолютной ценностью*, перед которой должно склониться все и вся, во имя которой должны быть принесены в жертву интересы, а возможно, и само существование полагающего его Я? Разве не вытекает из самой формулировки категорического императива, что он

может быть приложим лишь к субъекту, *объективная реальность которого несомненна?*

В работе «Назначение человека», представляющей скорее популярное философское эссе, нежели строгий трактат, данная проблема представлена и раскрыта, наверное, наиболее последовательно и остро. Главный герой этой работы – человек, наедине с собой решивший промыслить свое положение в мире и природу собственного Я. Прежде всего, он пытается найти ответы на высшие вопросы своего бытия в сфере строгой науки. Однако, применив к самому себе принципы механистического естествознания того времени, он приходит к безотрадным выводам, весьма схожими с выводами Канта, сделанными при последовательном проведении позиций антитезисов. «Сам я вместе со всем, что называю своим, принадлежу к великой цепи строгой естественной необходимости... Я таков, каков я есть, потому что при данном сочетании сил природы возможен был только такой, а не какой-нибудь иной результат... Сам я вообще не проявляю никакой деятельности, ибо во мне действует сила природы... Я нахожусь во власти неумолимой *необходимости*; раз она предназначает меня быть дураком или порочным, то я становлюсь, без сомнения, дураком или порочным; предназначает она меня быть мудрецом или добрым, то я становлюсь, без сомнения, мудрецом и добрым»⁷.

Так же в стиле кантовских «Критик» звучит и этическое резюме этих рассуждений: «Но разве я не смею признаться себе, окончив исследование, что результат его противоречит моим глубочайшим и сокровеннейшим стремлениям, желаниям и требованиям? И как могу я, несмотря на ту правильность и полную достоверность доказательств, ...поверить такому объяснению моего бытия, которое столь решительно противоречит... той цели, ради которой только я и могу существовать и без которой я проклинаю мое бытие? ...Та свобода, которая не есть *моя собственная свобода*, но свобода чуждой силы вне меня, да и то только обусловленная, только половинная, – такая свобода меня не удовлетворила... Я сам хочу занимать то место, которое в этом учении занимает всякая первоначальная естественная сила»⁸.

Итак, последовательно проведенные принципы нерелексивного научного мировоззрения неизбежно убеждают человека в иллюзорности его субъективной свободы, а значит, ставят крест на самой возможности этической деятельности в строгом смысле этого слова, да и на самом реальном существовании его Я.

Тем не менее герой Фихте очень быстро замечает отнюдь не бесспорный характер предпосылок собственных рассуждений. В конечном счете он сам напугал себя собственными фантомами, в роли ко-

торых в данном случае выступили основоположения естествознания. Некий *Дух*, в котором нетрудно увидеть Духа критической философии, помогает ему избавиться от подобных мыслей благодаря осознанию себя подлинным источником всех *основоположений* науки и вообще всего чувственного *бытия*. В итоге та вселенская, универсальная *необходимость*, всеобщность которой ввергала в ужас задавшегося предельными вопросами о сущности своего Я человека, осознается им в качестве одного из собственных порождений – уже знакомый нам результат теоретической части «Наукоучения», да и критической философии вообще. «Ты больше не будешь дрожать перед необходимостью, которая существует только в твоём мышлении, не будешь больше бояться быть подавленным вещами, которые все только твои собственные создания, не будешь больше себя, *мыслящего*, помещать в один класс с создаваемым тобою самим, *мыслимым*»⁹. Таков оказывается итог беспристрастного гносеологического поиска.

И вот здесь встает самый главный вопрос, касающийся теперь уже всей фихтеанской системы: может ли удовлетворить такой результат мыслящего человека, задавшегося целью исследовать *смысл* своего бытия и свое предназначение? Ведь если вдуматься, вывод о призрачности мира вовсе не проясняет, а, напротив, затемняет представления человека о собственном Я. Если вся видимая и мыслимая реальность есть лишь фантом, то может ли быть чем-то отличным от фантома самосознание мыслящего все это индивида? «Я сам не знаю и не существую. Существуют образы, они единственное, что существует, и они знают о себе, как образы... Я сам один из этих образов... Вся реальность превращается в удивительную грезу без жизни, о которой грезят, и без духа, который грезит; в грезу, связанную грезой о самой себе»¹⁰. Более того, в понятом так мире становится бессмысленной и бесцельной любая *практическая* деятельность человека, ибо кому может принести удовлетворение победа, одержанная над собственным миражом? В итоге мир, дедуцированный из активности Я и представляющий собой лишь цепочку закономерных формообразований последнего, дает полное удовлетворение познанию, но лишает человеческое существование какого-либо *смысла*. Отчаяние, охватывавшие человека на первом этапе, когда он воспринимал научные представления как адекватные отражения независимого от него мира, не исчезли, а, напротив, стали еще отчетливее и невыносимее теперь.

В итоге Фихте приходит к выводу о необходимости выстраивания некоей «компромиссной» *онтологической* системы, которую первоначально, правда, можно определить сугубо негативно. С одной стороны, человек *хочет быть свободным*, а следовательно, не хочет

признать объективистскую систему обыденного сознания и классического материализма, исходящую из *реальности* внешнего мира и при последовательном рассуждении превращающую любого субъекта в простой механизм. В то же время и уйти полностью от объективизма мы не можем – в противном случае все наши действия потеряют какой-либо смысл и превратятся в бесцельную игру с самим собой. В итоге человек должен допускать наличие внешнего мира *как объекта своих действий*, но при этом не должен рассматривать себя в качестве составной части этого мира, подчиненной законам его необходимости. Как же совместить эти два требования в рамках единой онтологической системы?

Похожая проблема встречалась уже у Канта, но в его учении она решалась через строгое разведение мира явлений и мира «вещей в себе». Но возможно ли ее разрешение в системе, претендующей на монизм и потому не допускающей подобного различения?

Фихте и здесь предложил выход из, казалось бы, безвыходной ситуации. Да, – рассуждал философ, – если *ограничить* внешний мир лишь сферой *материальных*, чувственных предметов, то решения данной проблемы в принципе найти невозможно. Либо мы, признав его реальность, должны будем и самих себя сделать его подчиненной частью, либо, отказав ему в статусе внешней объективности, превратим в бессмысленную игру свои собственные действия и поступки. Однако *откуда следует подобное ограничение?* Что запрещает мне начать конструирование новой онтологии с полагания объективности совершенно *иного* и *особого рода* – с полагания объективного, независимого от меня бытия других *субъективных реальностей* – с бытия *других Я?* С одной стороны, общаясь с ними, я могу действовать и действую всецело *объективно*. С другой стороны, отличные от меня субъекты не принадлежат к механизму природы и, следовательно, общение и взаимодействие с ними отнюдь не предполагает и моей подчиненности ее механическим законам – во взаимодействии с ними ничто не мешает мне поступать свободно. Путь конструирования такой онтологии в итоге и избирает Фихте.

Впрочем, данная онтология конструируется отнюдь не на пустом месте – в ее фундаменте лежит некий феномен сознания, первоначально зафиксированный чисто эмпирически, но который в последствие будет обоснован всем ходом развертывания практической философии Фихте. «Мне преподносятся в пространстве представления, на которые я переношу понятие меня самого; я представляю их человекоподобными существами... Голос моей совести зовет ко мне: чем бы ни были эти существа сами по себе и в отношении к тебе, –

ты должен с ними обращаться как с существами для себя, самостоятельными и совершенно от тебя не зависимыми. Так должен я действовать, на такую деятельность должно быть направлено мое мышление, ...раз я решился слушаться голоса моей совести»¹¹. Таким образом, голос совести – это не просто решающий фактор, позволяющий сделать выбор между равноправными онтологическими системами. Голос совести – это феномен сознания, прежде всего *полагающий* и утверждающий *объективную реальность других субъектов*, а, значит, это есть подлинное начало, формирующее онтологические основы новой философской системы.

Введение объективной реальности другого Я стало, бесспорно, интереснейшей находкой Фихте, по крайней мере задавшей вектор выхода из, казалось бы, безнадежно тупиковой ситуации. Если посмотреть внимательно на то, как философ включает данное положение в свою систему, то нетрудно заметить, что здесь он отчасти продолжает подход Декарта, через тотальное сомнение стремившегося обнаружить феномены, против самой возможности объективного небытия которых радикально восстает все наше естество. Таким феноменом, зафиксированным в картезианстве, была реальность собственного Я. Кант, как мы видели выше, по сути, развил данный подход, обратив внимание на особый статус пространства и времени. Хотя нерелексивным сознанием они и мыслятся как существующие объективно и независимо от человека, мы, по какой-то причине, не можем представить себе эти реалии несуществующими, что-то восстает в нас против такого допущения. Автор знаменитых «Критик» объяснил этот факт имманентной связью пространства и времени с самой субъективностью человека, и такое объяснение во многом предопределило нетривиальный характер всей его системы.

Мыслительную операцию, подобную описанным выше, проделывает и Фихте, обращаясь к проблеме реальности другой субъективности. Как показывает философ, чувственный опыт в принципе не может стать источником появления в душе представления о существовании другого Я. Действительно, в непосредственном взаимодействии с другими людьми я обнаруживаю существа, по ряду признаков имеющие со мной внешнее физическое сходство, из чего, однако, отнюдь не вытекает, что они обладают подобным моему *внутренним миром* и что этот внутренний мир есть у них вообще. «Материалист, молча предположив существование многих Я, ...может объяснить согласованность их представлений о чувственном мире, опираясь на вещь в себе и на воздействия, которые она производит соответственно своему бытию. Но представления о других разумных

существах, кроме него, он никогда не в состоянии будет объяснить... Ибо, я хотел бы знать, какое впечатление от чувственного объекта может вызвать образ совершенно сверхчувственного, образ Я...»¹².

Но вот что интересно: любая попытка моего разума помыслить данное существо как лишенное этого внутреннего мира, лишенное субъективности и самосознания, встречает мощное сопротивление каких-то моих внутренних, неясных для меня сил, которые Фихте обобщенно называл «голосом совести». О чем-то подобном говорил уже Кант в своем учении о самоочевидности «морального закона», однако он не сделал из этого положения всех, прежде всего, онтологических выводов. Подобно тому, как я не могу помыслить несуществующим пространство без того, чтобы в глубинных уголках моей души не появилось бы чувство нелепости и абсурда, подобно этому я не могу помыслить несуществующей реальность Я другого индивида. Не потому ли с теоретической точки зрения весьма убедительная модель человека-машины, предложенная в свое время Ламетри, встретила и продолжает встречать активное неприятие не только со стороны научного сообщества, но и со стороны обыденного сознания, для которого фактор «внутреннего чувства» обычно является решающим. Таким образом, представление о другом Я оказывается *третьим феноменом сознания*, с которым мы прочно связываем чувство его объективной реальности. Правда, теперь уже речь идет об объективности не в чувственном, а в сверхчувственном мире, и задается эта объективность «голосом совести», как-то раз метко названным Фихте «посланником из другого мира».

Итак, реальность другого Я оказывается той «нитью Ариадны», которая должна вывести рефлексирующий разум из тупика солипсизма. Однако теперь остается решить последний, но не менее сложный вопрос: как вписать данную реальность в систему, базовым принципом которой является отказ от «призрака вещи в себе»? Как вписать объективное бытие *другого Я* в учение, выстроенное в качестве экспликации различных формообразований человеческого духа? И как объяснить возникновение «голоса совести» как фундаментального феномена нашего сознания, полагающего и утверждающего объективную реальность иной субъективности? Фихте не уклонился от этих проблем, и их обсуждению была посвящена большая часть одной из позднейших его работ – «*Факты сознания*».

Конечно, попытку философа дедуктивно разрешить данные проблемы в рамках системы, сделавшей своим исходным пунктом отдельно взятое Я, отнюдь нельзя считать адекватно реализованной и потому во всем безупречной. О принципиальной невозможности пос-

ледовательного воплощения в жизнь подобного замысла в последствие будут писать многие авторы, поэтому нет ничего удивительно в том, что рассуждения Фихте в данных разделах часто носят искусственный характер, а их притянутасть видна, что называется, «невооруженным глазом». Именно поэтому мы здесь не будем стремиться в деталях следовать за ходом его мысли, а сосредоточим свое внимание на тех ключевых пунктах, что не утратили своей актуальности и по сей день. Данный подход в нашем случае тем более уместен, что в заключительных разделах своей системы Фихте, как мы увидим ниже, нашупал подлинный исходный пункт, который обоснованно можно было бы положить в ее основание. Тем самым философ, пусть и в неявном виде, сам позволил нам понять причины целого ряда своих неудач. Но обо всем по порядку.

Нетрудно заметить, что поставленный вопрос о реальности другого Я в данной системе оказывается равносильным другому вопросу: как возможно *взаимодействие* многих или, скажем для простоты, двух Я, представляющих собой тотально самозамкнутые образования? Интеллектуальную интуицию Фихте, как и Кант, отвергал на корню, не говоря уже о различных вариантах непосредственного «телепатического» контакта субъекта с субъектом. В таком случае, остается единственный способ, каким две сверхчувственные реальности могут оказать влияние друг на друга – это осуществить взаимодействие, опосредованное определенными *материальными* предметами, несущими на себе обращение одной субъективности к другой. В современной науке такие предметы называются *символическими*. В системе Фихте они становятся ничем иным, как своеобразной манифестацией другого Я в чувственном мире, единственной формой представленности одного Я перед другим. Вопрос о том, каким образом этот «посланец иного Я» может попасть в самозамкнутый мир творящего себя субъекта, философ будет обсуждать несколько позже, прежде же он должен ответить на другой принципиальный вопрос. Действительно, по каким признакам индивид, будучи лишен способности непосредственного проникновения в сверхчувственный мир, сможет узнать эти предметы в бесчисленном множестве других предметов, видимых и ощущаемых в пространстве и времени? Что будет указывать на присутствие в них следа чужой субъективности, следа иной свободы? Это был интереснейший вопрос, поставленный Фихте.

Со времени Аристотеля проявлением субъективности в материальном мире долгое время считалась *целесообразность*. Однако, как мы видели выше, уже Декарт показал, что к целесообразным действиям может быть способен и хорошо запрограммированный

автомат, лишенный какого-либо внутреннего мира, субъективности, и тем не менее вполне «рационально» осуществляющий все свои поведенческие акты. У неискушенного наблюдателя может даже возникнуть ощущение «разумности» его действий, что, однако, будет совершенно не соответствовать действительности. Подобную линию продолжил и Кант, в своей «третьей антиномии чистого разума» обосновавший невозможность какого-либо чувственного опыта быть адекватным проявлением свободы и тем самым служить строгим обоснованием ее реальности. Но если никакой опыт не может доказать наличие свободы, никакой опыт, соответственно, не может стать однозначным доказательством существования сверхчувственного Я. В кантовской системе реальность свободы была областью *веры*, которая в отношении к другим разумным существам подкреплялась этическим чувством, «моральным законом».

В русле развития данного подхода построил свои дальнейшие рассуждения и Фихте. Нет, конечно, никакая целесообразная организация предмета, никакое его материальное свойство вообще не могут стать признаком, указывающим на воплощение в нем духовности другого индивида. Если «символические» предметы являются *единственной* манифестацией человеческой субъективности перед другими Я, то указать мне на них среди бесчисленного множества других материальных предметов должен все тот же «голос совести», что вообще полагает для меня реальность другого Я. Таким образом, на данные предметы должно распространяться действие категорического императива как высшего принципа взаимодействия между людьми. И в данных утверждениях философа нет никакого мистицизма: так, например, в душе каждого индивида заложено чувство *священности* чужого тела, во-первых, и чужой собственности, во-вторых.

Категорический императив, прежде всего, предписывает запрет на определенного рода действия в отношении к другому индивиду. Следовательно, подобный запрет должен распространиться и на материальные предметы, в чувственном мире манифестирующие другое Я. Таким образом, ощущение наличия в собственной душе такого запрета является единственно возможным способом обнаружить проявление в мире свободной деятельности другого Я. Здесь появляется «...запрещение употреблять в дело некоторую имеющуюся свободу. Когда это абсолютное запрещение, будучи внутренним, переносится во внешнее созерцание..., оно производит в нем свободный продукт разумного существа вне меня, подобно тому, как та сила, перенесенная в созерцание, представляла безусловно и без всякой свободы пребывающую природу»¹³.

Итак, мы подошли к ключевому пункту данного раздела философии Фихте. Человеческое Я, представляющее собой исходный принцип его системы, своей самодеятельностью способно породить не только образ существующих объективно и независимо внешних предметов, но и выделить среди них особый класс, в отношении предметов которого в разуме формируется специфический запрет, полагающий иную субъективность.

Немецкий мыслитель, следуя логике дедуктивного выведения «фактов сознания», должен был объяснить причину возникновения такого запрета, но к этому вопросу мы обратимся несколько позже. Сейчас же вспомним, что обращение к проблематике другого Я стало для Фихте первым шагом в выстраивании некоей «компромиссной онтологии». С одной стороны, в ней отвергается объективное бытие материального мира в качестве реальности, детерминирующей извне действия индивида; с другой, утверждается объективное бытие других субъектов как реальности, составляющей поле для его практической деятельности. Для того чтобы сделать последний шаг в ее конструировании философу, казалось бы, оставалось лишь вывести образ иной субъективности из самодеятельности Я.

И вот теперь, после того как данная задача, пусть и небесспорно, оказалась решена, можно ли считать, что проблема получила свое окончательное разрешение?

На самом деле внимательный читатель не мог не заметить, что всё смятение героя «Назначения человека», обнаружившего, что он живет в мире созданных им же самим миражей, на данном этапе разворачивания системы рискует возродиться вновь. Только здесь его положение окажется еще страшнее, ибо теперь выясняется, что он сам творит не только кажущиеся объективными образы видимой материальной природы, он творит и образы невидимых других Я! Ведь это он сам полагает предметы, которые им же самим воспринимаются в качестве манифестации в чувственном мире другой субъективности! Другие Я оказываются таким же миражом, как и весь созданный продуктивным воображением человека универсум! А ведь именно надежда на их реальность, а не иллюзорность, только и позволила человеку переступить черту отчаяния и продолжить кропотливый онтологический поиск.

В итоге у Фихте остается один единственный выход: показать, что, несмотря на то что образ других Я возникает в ходе *самодеятельности* индивида, эти другие Я оказываются не иллюзией, а *реальностью*! Но как возможна ситуация, когда *иной* по отношению ко мне субъект, с одной стороны, существует объективно и в этом смысле его бытие

не зависит от меня, с другой, он является всецело и без остатка продуктом творческой деятельности моего собственного Я?

Наверное, во всей двадцати пяти вековой истории философии найдется не много гениальных идей, которые можно было бы поставить в один ряд по красоте и глубине с решением, предложенным в данном случае Фихте. Ведь задача действительно кажется неразрешимой, причем неразрешимой принципиально. И все же мыслитель находит ответ, обратив внимание на то, что в данном случае своей креативной деятельностью самодеятельное Я создает не просто образ иного объекта, но создает образ реальности, принципиально аналогичной самому себе, то есть обладающий всеми ее свойствами. И если данное Я сможет создать образ иной субъективности, то последняя и может, и должна «ответить ему тем же». Именно поэтому творимый данным субъектом образ есть не мираж, он реален, и реальность его проявляется прежде всего в том, что он сам оказывается... творцом создавшего его самого Я!

При всей парадоксальности данного утверждения Фихте, в нем нет ни доли мистицизма. Скажем более: в конечном счете именно подобный подход лежит в фундаменте современных социальных наук, утверждающих тотальную социальность человека. Рождаясь по непреложным законам биологической природы и подчиняясь всем инвариантам физической материи, среди которых, в частности, действует фундаментальный закон невозможности возникновения субстанции из небытия, человеческий ребенок попадает в социальный мир, где господствуют прямо противоположные принципы. Во-первых, его Я полностью и без остатка творится другими людьми, а через культуру даже прежними, уже прекратившими свое физическое существование поколениями; во-вторых, это Я в буквальном смысле слова «творится из ничего». Онтологический переход, лежащий в основании одноименного доказательства божьего бытия, невозможность которого обосновывал Кант, на самом деле происходит каждое мгновение и в каждой точке социального пространства: идеальная субъективность человека оказывается способной произвести подлинное бытие. Скажем больше: если внимательно присмотреться, то нетрудно увидеть в данном положении Фихте и дальнейшее развитие фундаментального принципа христианства: «...Его творящий не пренебрег твореньем стать его», то есть принципа, который стирает одностороннюю связь между творцом и твореньем и полагает их двустороннее, рефлексивное единство.

Ну а как же в таком случае быть с базовым положением трансцендентальной философии – с утверждением априорности пространства

и времени, в соответствии с которым последние представляют собой не фундаментальные атрибуты данной человеку в опыте материи, но являются особыми формами созерцания и существуют исключительно для создающего их Я? Каким же образом обращение, отправленное в пространстве и времени от одного субъекта, может попасть в трансцендентальное пространство другого Я?

На самом деле все предшествующее развитие фихтеанской системы уже подготовило почву для разрешения данного парадокса. Действительно, с одной стороны, каждое Я творит пространство и весь находящийся в нем материальный мир. С другой, оно же творит материальные предметы, являющиеся манифестацией иной субъективности. Следовательно, достаточно понять это пространство не в его субъективном, как у Канта, а в *интерсубъективном* статусе, т. е. раскрыть его как создаваемое и творимое не отдельно взятым Я, а всеми существующими субъектами, через это сотворение пространства полагающими и воспроизводящими друг друга, и проблема будет решена. Каждое Я будет существовать только *через Я другое*, которое, в свою очередь, будет иметь свою причину в нем самом¹⁴. При этом *пространство* и *время* не утрачивают своего трансцендентального характера – они и в этой системе не представляют собой самостоятельной, существующей независимо от Я реальности, но существуют лишь в Я и через Я. Что же касается находящегося в пространстве и времени материального мира, то он есть нечто ничтожное, лишенное самостоятельной *ценности*, он есть лишь видимость, скрывающаяся от человека некую истинную и подлинную реальность. Этот взгляд, согласно Фихте, лежащий в основе всех мировых религий, в полной мере обосновывает и его собственная система. Однако если призрачность материального мира была доказана уже в «Наукоучении», то теперь была раскрыта реальность, скрываемая за его оболочкой, – реальность многих Я, а весь мир был понят как поле их взаимодействия и взаимосотворения.

А вот теперь можно вернуться к вопросу, оставленному нами выше без ответа: откуда в человеческом Я возникает тот самый *звон*, посредством которого полагаются предметы, являющиеся манифестацией другого Я? Какова *причина* появления «голоса совести», справедливо наделенного Кантом особым онтологическим статусом, однако оставшегося не объясненным в его происхождении? Первоначально Фихте попытался вывести его возникновение из самодеятельности Я, но мы не случайно не стали воспроизводить предложенные им объяснения. Ведь как раз полученные в ходе дальнейших рассуждений выводы об *интерсубъективной* природе человеческого самосоз-

нения позволяют подойти к пониманию *онтологических* корней этого «посланца из иного мира», как однажды назвал сам философ моральный закон. Вдумаемся: в данной системе другое Я предстало не просто как собственное порождение субъекта – в ничуть не меньшей степени оно само является его творцом. Но разве может быть *творец субъекта* – этой единственной в данной концепции, объективно существующей реальности – по своей ценности поставлен в один ряд со всеми прочими его творениями? И разве не следует отсюда, что если собственное бытие субъекта обладает для него высшей, абсолютной ценностью, то подобной ценностью должна быть наделена и реальность, непрерывно порождающая и воспроизводящая его самого? Фихте, таким образом, в своей философии впервые подошел к раскрытию подлинной природы морального закона, его объективности и независимости от индивида, и эта природа оказалась неразрывно связанной с *социальной сущностью* человека. Неудивительно поэтому, что для авторов, подобно Канту, исходивших из самодостаточности его индивидуалистической природы и не учитывавших, что сознание и мышление человека полностью и без остатка имеют общественную природу, моральный закон остался предельной тайной бытия, не имеющей земных объяснений.

Другое дело, что это подлинное intersубъективное единство в окружающем человека социальном мире оказывается сокрытым *иллюзией* полной автономности и самодостаточности субъектов. На основании этой иллюзии в свое время выростали представления о субстанциональности души и все доказательства ее бытия и бессмертия, а в наши дни базируется, например, аксиоматическая система классической экономикс, выстраивается здание эмпирической психологии, да и многих других научных и даже псевдонаучных дисциплин. Разоблачение иллюзорности данных представлений в итоговых разделах системы составило одну из выдающихся заслуг Фихте.

Тем не менее, раскрыв *видимость* субстанциональной самодостаточности субъектов, философ не пошел дальше и практически оставил без объяснений причину, эту видимость порождающую. Почему творимое мною и одновременно творящее меня другое Я предстает для меня как нечто чуждое и всецело внешнее? Почему принципиально неразрывная триединая система Я – *символический предмет* («продукт свободы») – другое Я проявляется в жизни в облике двух автономных субъектов, внешне и случайно взаимодействующих друг с другом посредством некоего материального посредника («медиатора»), не до конца понятным образом поддерживающего эту духовную связь? Первые подходы к ответам на данные вопросы встретятся толь-

ко в ранних работах Маркса и были неразрывно связаны с разработавшейся им концепцией *отчуждения*.

Введение Фихте своеобразной «онтологической дедукции другого Я», на наш взгляд, было беспрецедентным шагом в истории западноевропейской философии. В частности, философ впервые, причем без какого-либо мистицизма, раскрыл способность человека к *сотворению бытия* – в данном случае к сотворению бытия другого Я. Да, человек в данной системе оказался наделен способностями, которые более ранние философы, за редким исключением, относили к исключительной прерогативе Бога.

Но означал ли данный шаг полный разрыв автора «Фактов сознания» с классической *идеалистической* традицией, или же и в системе, где креационистские функции были вроде бы полностью отданы человеку, все же нашлось место и для Высшего Творца? Данный вопрос – последний фундаментальный аспект, который нам осталось рассмотреть в анализируемом философском учении.

9.3. Будущее общество и бессмертие человека

Проблема отношения конечного, рефлекслирующего субъекта к абсолютному началу бытия впервые возникла в философии Фихте уже в «Наукоучении». Именно в этом произведении было введено понятие «Абсолютного Я», роль и место которого в монистической системе, ставшей результатом имманентного развития философии Канта, является дискуссионным и по сей день. И все же, анализируя натурфилософское учение Фихте, мы смогли не затрагивать проблемы абсолютной реальности – постулата о креативной природе Я оказалось достаточно для раскрытия наиболее значимых аспектов системы «Наукоучения». Однако, переходя в социально-этическую сферу и обсуждая проблематику интересубъективности, мы сталкиваемся уже с принципиальной недостаточностью точки зрения конечных Я в качестве системообразующего принципа учения. Действительно, может ли рефлексивная система многих Я, творящих весь чувственный мир и взаимно порождающих друг друга, быть самодостаточной? Разве не должен возникнуть вопрос об *исходном* основании, на базе которого выросла эта система, о самом первом акте, благодаря которому начался весь последующий процесс? Ведь данную систему вполне можно сравнить с организмом: когда мы имеем дело уже с существующим живым существом, его органов вполне достаточно для того, чтобы *описать* жизненный процесс, состоящий в том числе в их взаимном полагании и взаимодействии. Но вот для объяснения того, *как воз-*

ника сама органическая система, этого оказывается уже недостаточно: здесь следует обратиться к тем явлениям, которые ее породили, оказались основанием ее бытия.

Фихте, прекрасно осознавая данную проблему, пришел к выводу о необходимости введения в учение представления о едином *идеальном* начале, в поздних произведениях названном им Единой жизнью. «...В этой бесконечной смене миров проявляется Единая жизнь и единая определяющая ее цель. Каким образом они продолжают быть едиными и связанными между собой и видимыми как единство? Продуктом абсолютно непосредственного определения жизни конечной целью являются индивиды; чувственные же миры возникают только внутри индивидов... Жизнь производит индивидов как абсолютно единую и вечную природу, чувственные же миры возникают лишь при прохождении через принцип созерцаемости»¹⁵.

Появление этого постулата ставит все точки над «i» в данном философском учении. Единая жизнь есть некая метафизическая реальность, единственным стремлением и целью которой является достижение самоопределения. В то же время, не являясь изначально субъектом, она может реализовать данное стремление лишь при условии самоограничения, через превращение во многие конечные Я. Через эти индивидуальности единая жизнь и творит материальный мир, беря тем самым на себя классические креационистские функции Бога. «...Эта Вечная воля (своеобразный аналог Единой жизни. – К.С.) – творец мира, в том единственном смысле, в каком она может быть им и в каком она нуждается в творении: она творец мира в конечном разуме... Существует только разум, бесконечный сам по себе, конечный в нем и через него. Только в наших душах создает Она мир, по крайней мере то, из чего мы его развиваем, и то, посредством чего мы развиваем: призыв к долгу, согласные чувства, воззрение и законы мышления»¹⁶.

Итак, многие Я представляют собой моменты бытия Абсолютного начала, в которых и через которые последнее реализует свое вечное стремление к самоопределению. Было бы неверным утверждать, что отношение к человеку как к особому проявлению высшей реальности появляется в западноевропейской философии здесь впервые. Классическим примером подобного учения является система Спинозы, в которой субъективность человека представляет собой проявление мышления как одного из двух атрибутов единой субстанции, являющейся в этой системе синонимом Бога. Подобного рода примеры можно отыскать и в более ранние исторические периоды, скажем, в философии неоплатонизма. Тем не менее в позиции Фихте появля-

ются принципиальные отличия от предшествующих подходов. Прежде всего, он являлся представителем трансцендентальной традиции, наделяющей человека фундаментальными *креативными* функциями. Соответственно, человеческие Я оказываются в данной системе не просто творениями Бога *наряду* с другими созданиями – они являются *единственным* Его творением, посредством которых и через которые порождается весь прочий мир. Более того, если говорить строго, индивиды не сотворены в данной системе высшей реальностью – они представляют собой ее непосредственное формообразование, неотделимое от нее и не связанное с ней никакой внешней, случайной связью. Именно поэтому с полным правом можно утверждать, что только в фихтеанской системе человек обосновывается в качестве полноценного *сотворца* Бога, что только здесь он обоснованно может претендовать на статус момента Его бытия, на статус Его ипостаси.

Введение в систему понятия Единой жизни придает новый, теперь уже *метафизический* смысл взаимодействию многих Я. Являясь ее проявлением и порождением, конечные субъекты должны служить достижению вселенской цели последней – цели адекватного *самозерцания* Единой жизнью самой себя. Но это возможно лишь путем возвращения этих Я в свое *единство*, для чего необходимо преодоление их множественности и дискретности. Как же возможно подобное преодоление? Быть может, оно означает их физическую гибель, с последующим воссоединением в некоем потустороннем мире? Возможно, что философу и пришлось бы ввести подобный постулат, если бы в его системе телесность по традиции рассматривалась как объективная реальность, независимая от субъективности человека. Поскольку же в его концепции подлинной и единственной реальностью оказываются только сверхчувственные субъекты, подобное преодоление начинает формироваться на этапе *морального* сознания. Действительно, моральное сознание возможно лишь при условии отказа человека от сосредоточенности исключительно на собственных интересах, соответственно, оно предполагает некий выход за собственную *конечность*. В результате данного шага многие Я как бы вновь сливаются воедино, выступая уже не просто в качестве бессознательного основания существования друг друга, но становясь *осознанными* творцами каждый всех и все каждого. Моральное взаимодействие многих Я, духовное преодоление ими своей конечности и превращение других субъектов в основополагающую цель собственных действий становятся в данной системе не *просто предпосылками* свободы человека, как это было в системе Канта. Теперь моральная деятельность получает статус *необходимого условия* подлинной самореализации и самораск-

рытия высшей реальности, т. е. Бога, достижения Им адекватного созерцания самого себя. В результате под новым, особенно непривычным для современного нам позитивистского взгляда, предстает в учении Фихте и сама *социальная жизнь*.

Что же может стать земным итогом подобной нравственной деятельности? Очевидно, этой целью может стать некое идеальное состояние человечества, когда отношения между людьми, объединенными в единое государство, будут базироваться на высших этических принципах, а укрощенная сила природы станет основой их материального процветания. «Назначение человеческого рода – объединиться в одно тело, известное себе во всех частях и одинаково построенное»¹⁷. Тем самым, насколько это возможно в земных условиях, будет преодолена если не физическая, то по крайней мере духовная *дискретность* и множественность Я. «В этом единственно истинном государстве будет совершенно устранен всякий соблазн ко злу и также возможность сознательно решаться на злой поступок, и для человека также обычно будет направлять свою волю на добро, как только может быть»¹⁸.

Очевидно, что описанное Фихте идеальное общественное устройство по современной терминологии может быть определено как *социалистическое* и даже *коммунистическое*. Подобные проекты были весьма характерны для многих последователей Канта, что положило начало целому самостоятельному направлению в социально-философских и социально-политических исследованиях – *этическому*, или по другому, *кантианскому социализму*. Само появление этих направлений было вполне естественным, ибо постановка вопроса об идеальном обществе, где принципом жизни людей стал бы категорический императив, логично вытекает из базовых принципов кантовской этики. И все же между этими мыслителями и Фихте существует принципиальная разница: в системе последнего представления об идеальном обществе и путях, ведущих к нему, оказываются неразрывно связанным с *онтологической* проблематикой, оказываются неотъемлемым элементом формирования рефлексивной Богочеловеческой концепции. Напротив, как для неокантианского социализма, так и для различных вариантов марксизма, социальная деятельность человека никак не была связана с фундаментальной онтологией и преследовала сугубо земные, «посюсторонние» цели.

У Фихте появляется и еще одно важное отличие от неокантианцев, причем также в сфере онтологической проблематики. Для данного направления, как и для самого Канта, характерным было представление о недостижимости идеалов, которые рассматривались как

конструктивные принципы социальных преобразований или же регулятивные принципы познания, однако ценные именно тем, что они задавали вектор деятельности человека, а вовсе не своим воплощением в жизнь. Напротив, и в «Назначении человека», и в «Фактах сознания» социальный идеал объявляется достижимым. «Такова цель нашей земной жизни, которую нам ставит разум и за несомненное достижение которой он ручается. Это не такая цель, к которой мы бы должны были стремиться, чтобы упражнять наши силы на великом, но которую должны были бы считать неосуществимой в действительности: она должна осуществиться, она действительно осуществится, она будет когда-нибудь достигнута; это также достоверно, как достоверно существование чувственного мира и разумного рода, у которого, кроме этой цели, нет ничего разумного и серьезного и существование которого приобретает смысл только благодаря этой цели»¹⁹.

Но как же быть со старыми аргументами, восходящими еще к античным стоикам, указывавшим на сплетение в реальной земной жизни множества случайных, нам неподконтрольных причин, наличие которых делает практическую достижимость любой, даже менее масштабной цели, в конечном счете зависящей далеко не только от нашего желания и воли? А ведь в чем-то похожие рассуждения присутствовали и у кантианцев. Фихте, очевидно, не мог пройти мимо столь веских и авторитетных умозаключений. И если тем не менее он утверждал *неизбежность* достижения высшего состояния общества, то это возможно было лишь в том случае, что оно рассматривалось как результат действия в истории некоей иной высшей силы, дивным образом гармонизирующей наши поступки и направляющей их в нужное русло. Более того, появление этой силы оказывается весьма уместным в его философии, ибо она есть все та же действующая везде и всюду Единая жизнь, стремящаяся к воссоединению с собой.

Фихте не смутило появление метафизических концептов в социальной философии. Гораздо опаснее было то, что вместе с утверждением бытия силы, гармонизирующей собой все действия рода людского, вновь, причем уже в который раз, появляется перспектива превращения свободы человека в бессмысленную иллюзию, в фантом существа, не ведающего подлинных детерминант собственных поступков. В конце концов, какая разница, быть марионеткой в руках у объективных сил природы или же некоей Единой жизни? И если бы земное существование оставалось нашим единственным делом, то настоящей мудростью было бы стоическое спокойствие и равнодушие к некасающимся нас процессам и нам неподконтрольным вещам.

«Нравственный закон стал бы в нас бессодержательным и излишним и просто неуместен был бы в существе, которое ничего более не может и не предназначено ни к чему высшему»²⁰. А раз так, то все то же требование *смысла* для наших действий, которое первоначально обосновало реальность мира других Я, обосновывает теперь наличие у каждого Я высшего, *неземного* предназначения.

Что же ждет человека за порогом земной жизни, каким образом в потустороннем мире должен будет завершиться вселенский процесс самоопределения в нем и через него Единой жизни? Фихте и в этой, теперь уже религиозной сфере, строго следует базовым принципам своей системы. Вспомним: пространство, время, и даже собственное тело человека рассматривались им в качестве имманентных (а не случайно и эмпирически находимых) феноменов сознания, формирующихся в силу неумолимых законов креативной деятельности Я. А раз так, то ни о каком вневременном бытии отторгнутой от тела души в этой философской системе речи идти не могло. Следовательно, философ должен обосновать и даже описать некое *посмертное* (!) состояние субъектов, протекающее *во времени* и имеющее *материально* опосредованное взаимодействие с другими, оказавшимися в потустороннем мире людьми. «...После исчезновения этого первого мира конечная цель должна при посредстве самой жизни... создать второй мир непременно в той же форме, в которой только эта цель и может быть видимой, т. е. в форме индивидов с естественными влечениями, свободой и нравственным назначением. К этому второму миру относится все сказанное о первом; поставленная ему задача будет когда-нибудь разрешена, а тогда и второй мир исчезнет; однако, для того чтобы бесконечность конечной цели была изображена, возникнет потому же абсолютному формальному закону третий мир, и так далее до *бесконечности*»²¹. Правда, вход во второй мир будет открыт лишь для тех индивидов, что вызовут в себе добрую волю и сделают принципом своей жизни категорический императив. Что же касается остальных, то их пребывание во втором мире не будет иметь какого-либо смысла, поэтому их земная смерть будет окончательной и полной. Воистину: «Каждому по его вере!».

Но почему же Фихте в приведенном фрагменте говорит о данном процессе как о бесконечном, почему индивидов, «вызвавших у себя добрую волю», ждут вечные перерождения (воскрешения) во все вновь и вновь возникающих благодаря ним мирам? В разные годы и в разных работах Фихте несколько по-разному обосновывал эту недостижимость. И все же, он ни разу не сказал до конца всей правды: достижение этой цели, т. е. полного и абсолютного возвращения в свое

единство творящего мир начала, возможно было бы лишь в том случае, если это *единство* было бы полностью и без остатка сотворено свободной деятельностью конечных Я. Но это означало бы, что обоснованная философом рефлексивная взаимосвязь субъектов должна была бы перенестись ни много ни мало на взаимосвязь конечных субъектов и Бога, так что сотворенная Им человеческая субъективность «ответила бы тем же» своему Творцу. Не в бесконечном пределе, а в реальности человек должен был быть объявлен не только творением Бога, но и его полноценным творцом. На подобный шаг, в свое время, не решился Кант. На этот шаг оказался неспособным и Фихте. Впрочем, это и неудивительно: обоснование подобного, в точном смысле этого слова Богочеловеческого единства, требовало не только философского бесстрашия, но и введения совершенно новых методологических и онтологических постулатов, а это означало бы уже формирование новой философской системы. И хотя определенные подходы к ней мы наблюдаем уже у Шеллинга, однако во всей полноте и адекватности она была создана лишь Гегелем. У этого же автора впервые в трансцендентальной традиции найдет свою интерпретацию и совершенно оставленное без внимания Фихте повествование о Голгофе. Неудивительно поэтому, что Гегель впоследствии станет претендовать на адекватное раскрытие в своей системе сути Богочеловеческой идеи христианства и вместе с этим на окончательное постижение смысла *онтологического* доказательства Божия бытия.

Истории действительно было угодно во многом оставить Фихте в тени его великого последователя и в то же время критика Гегеля, речь о котором у нас пойдет в следующем очерке. Отчасти в такой оценке была своя логика, ибо последний завершил начатое предшественником дело, доведя до своеобразного предела замысел диалектического выведения всех категорий и форм познания из единого начала, избежав при этом ряда тупиков, куда с неизбежностью попадал Фихте, как первопроходец. И все же значимость рассмотренной нами в данной главе концепции ни в коем случае нельзя рассматривать так, как виделась она самому Гегелю – в качестве лишь *подготовительного* этапа в формировании его собственного философского учения. Не говоря уже о том, что выросшая на основании «Наукоучения» система оказала существенное влияние и на формирование целого ряда других направлений в философии (например, феноменологии), она сыграла фундаментальную роль в последующем развитии представлений о природе человека. Правда, ярлык «субъективного идеалиста», явно контрастирующий с поздними положениями системы, привел к тому, что многие выводы философа чаще «переоткрывались» вновь в ходе

позднейших теоретических исследований, нежели сознательно использовали.

Прежде всего, Фихте впервые свел воедино два атрибута человека, по отдельности разрабатывавшиеся предшествующей философией, – его тотальную *креативность*, с одной стороны, и его *социальную* природу, с другой. Именно в его философии было сформулировано фундаментальное положение не просто о взаимном влиянии субъектов друг на друга и общества вообще, но об их взаимном *сотворении*. Это положение ляжет в основание не только всех последующих систем немецкой классической философии, но и выросшего на их фундаменте учения Маркса. Последний на новом уровне поставит вопрос о причинах, в силу которых субъективность другого индивида, по сути являющаяся для человека исходной, базовой реальностью, оказывается закрытой завесой «отчуждения», благодаря которой на поверхности явлений формируется представление о субстанциональной самодостаточности каждого отдельного индивида.

Не в последнюю очередь благодаря Марксу войдет в науку интерес и к материальным носителям интересубъективного взаимодействия между людьми. Предметы, названные нами выше символическими, станут изучать и в социологии, и в антропологии, и в этнографии, и даже в экономике. Однако практически во всех направлениях, возникших в рамках этих дисциплин, будет реализовываться натуралистическое отношение к ним как своеобразным посредникам, «медиа-торам», реализующим взаимодействие между уже существующими, обладающими сформировавшейся психикой индивидами. В итоге, в подобных исследованиях не смогут объяснить ни подлинных социальных оснований человеческой психики, ни подлинной роли символических предметов в ее формировании и развитии.

Исключение, пожалуй, составит направление в психологической науке, связанное с именем Л.С. Выготского, в рамках которого будет поставлена задача выявления *генезиса субъективности*, происходящего в ходе развития детской психики, во-первых, и в процессе *антропогенеза*, во-вторых. И вот при решении этой проблемы исследователям вновь придется обратиться к идее фундаментальной креативности субъекта, формирующего себя в процессе совместного *сотворения* социального бытия с другими человеческими существами, в ходе которого каждый творит другого, а другой – его самого. Соответственно, на новом уровне будет вновь воспроизведено и предложенное понимание Фихте отношения материальных предметов – участников данного процесса – к субъективности человека. Многие представители этого направления откажутся от взгляда на них как на мимолетных

посредников, случайным образом в своей телесности воплотивших некое идеальное содержание. Эти предметы есть неотъемлемый элемент самой человеческой субъективности, они есть «кванты» интерсубъективного поля взаимного порождения друг друга многими Я. Следовательно, вне связи с ними невозможно ни возникновение в ходе биологической эволюции человечества как разумного вида, ни формирование его как разумного существа в процессе первичной социализации. Подобные выводы заставили пересмотреть многие, ставшие уже привычными, представления об антропогенезе, в частности, внесли серьезные коррективы в трудовую теорию происхождения человека. Они позволили также по-новому взглянуть и на роль предметной деятельности, и предметно опосредованного общения в интеллектуальном развитии ребенка.

К обсуждению вопроса об особом статусе материальных предметов, вовлеченных в процесс взаимного порождения индивидами друг друга, почти столетие спустя после Фихте вернется один из основоположников социологии знания М. Шеллер. Этот шаг позволит ему неожиданно по-новому взглянуть на природу первобытного *анимизма* – мировоззрения, наделяющего духовным содержанием весь окружающий человека предметный мир. В отличие от большинства предшественников, высокомерно рассматривавших анимизм как некоей «детской стадии» в развитии человеческой культуры, Шеллер увидел в нем явление, связанное с фундаментальной категорией человеческого мышления, названной им «*Ты-йность*» («*Du-heit*»), априори утверждающей бытие иной сверхчувственной субъективности. Возникновение последней связывалось им вовсе не с невежеством первобытного человека, а с проявлением интерсубъективной природы человека, невозможной без «одухотворения» участвующих в процессе взаимного воспроизводства субъектами друг друга материальных предметов. «“Ты-йность”, – писал немецкий ученый, – основополагающая экзистенциальная категория человеческого мышления. Поэтому у примитивных народов она распространяется равным образом и на все явления природы; первоначально вся природа для них – выразительное поле и «язык» духов и демонов, скрытых за явлениями»²².

Продолжая мысль Шеллера, обратим внимание, сколь радикально иным, по сравнению с привычным для нас, является отношение к используемым в жизни материальным предметам у представителей иных – дорыночных – культур. Во многих из них нормальным является обращение к предмету (орудию, инструменту, элементу домашней утвари) как к живому существу, имеющему свой разум и свою душу.

Расставание с таким предметом, пришедшим в негодность, скорее напоминает похоронный ритуал, нежели привычную для современного мира «утилизацию». И даже тогда, когда подобные отношения утрачивают магический и мистический оттенок и первобытный анимизм уступает место более развитым религиозным формам, созданный человеком продукт никогда не воспринимается в этих культурах «всцело объектно», ибо на нем неизбежно лежит «отпечаток души» его создателя, заставляющий применять в отношении к нему особые – *неутилитарные* – мерки. А разве не нечто подобное мы наблюдаем в явлениях хорошо известного психологам и педагогам «детского анимизма», когда маленький ребенок обращается как с одухотворенными существами не только с любимыми животными, но и с оловянными солдатиками и куклами? И разве не то же чувство заставляет отвергать взрослого современного человека безупречно логичную концепцию животных-автоматов Декарта? Да, первобытное мышление, равно как и мышление ребенка, некорректно отождествляет одухотворенность предметного мира человека с его одушевленностью, наделяя материальные предметы не только сверхчувственным содержанием, но и самосознанием. Но не впадает ли современное общество в другую крайность, все более утилизируя свои отношения к созданным в процессе производства вещам и тем самым заслоняя от себя их духовное содержание? И не с этого ли на первый взгляд незаметного и незначительного шага берет начало массовая бездуховность современной эпохи, о которой сегодня так много пишут и говорят, но корни которой до сих пор теряются где-то во мраке?

Завершая разговор о философии Фихте, отметим ее еще один, пожалуй, важнейший аспект. Все интересные открытия этого автора в конечно счете были сделаны в ходе разрешения центральной проблемы, занимавшей и мучавшей его всю жизнь, – проблемы *свободы* и ее отношения к *необходимости*. В истории философии найдется не много мыслителей, кого можно было бы поставить с ним в один ряд как по экзистенциальной остроте ее постановки (вспомним хотя бы полные трагизма поиски главного героя из «Назначения человека»), так и по красоте и глубине предложенного решения. Неудивительно поэтому, что последующее развитие посткантовской немецкой классической философии, исходный импульс которому был задан автором «Наукоучения», пойдет по пути дальнейшего углубления данной тематики. Своеобразной вершины этот процесс достигнет в системе Гегеля, где разрешение проблемы свободы и необходимости будет дано с позиций последовательного проведения диалектических принципов Богочеловеческой концепции христианства.

Примечания:

- ¹ Гегель. Лекции по истории философии. – СПб., 1994. Т. 3. С. 488.
- ² Виндельбанд В. От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. – М.: «КАНОН-пресс», 1998. С. 212.
- ³ Фихте И.Г. О понятии наукоучения // Фихте И.Г. Сочинения в 2-х т. – СПб., 1993. Т. 1. С. 74.
- ⁴ Цит. по: Гайденок П.П. Философия Фихте и современность. – М., 1979. С. 83.
- ⁵ Михайлов Ф.Т. Общественное сознание и самосознание индивида. – М., 1990. С. 7.
- ⁶ Сартр Ж.-П. Фрейд. – СПб., 2000. С. 333.
- ⁷ Фихте И.Г. Назначение человека // Фихте И.Г. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 84, 91.
- ⁸ Там же. С. 92–94. Ср. Кант: «На стороне тезиса обнаруживается... известный практический интерес... Что мир имеет начало, что мое мыслящее я обладает простой и потому неразрушимой природой, что оно в своих произвольных действиях свободно и стоит выше принуждения природы... – это краеугольные камни морали и религии. Антитезис лишает нас, как кажется, по крайней мере, всех этих опор». – Кант И. Критика чистого разума. С. 296.
- ⁹ Фихте И.Г. Назначение человека. С. 143.
- ¹⁰ Там же. С. 148.
- ¹¹ Там же. С. 162–163.
- ¹² Там же. С. 703.
- ¹³ Там же. С. 711–712.
- ¹⁴ Кант: «...прежде всего должен был и хотел доказать, что пространство есть форма созерцания для всех разумных существ. Но где вы найдете в его рассуждениях следы доказательства этого положения? Он не дал строгого доказательства того, что очевидность этого положения, фактически вытекающая для него из его собственного (трансцендентального. – К.С.) индивида, действительна для всех субъектов, а между тем на практике он принимает это положение ко всем и даже не упоминает об этом». – Фихте И.Г. Ук. соч. С. 705.
- ¹⁵ Фихте И.Г. Факты сознания // Его же. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 756.
- ¹⁶ Фихте И.Г. Назначение человека. С. 207.
- ¹⁷ Там же. С. 175.
- ¹⁸ Там же. С. 179.
- ¹⁹ Там же. С. 181.
- ²⁰ Там же. С. 184.
- ²¹ Фихте И.Г. Факты сознания. С. 756.
- ²² Шеллер М. Проблемы социологии знания. – М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2011. С. 54.





Очерк 10. Гегель: логика порождающей себя мысли. Начало пути

10.1. Основные положения «системы абсолютного идеализма»

Философия Гегеля представляет собой вершину развития не только немецкого идеализма, по сложившейся традиции ею принято завершать историю классической философии вообще. Формированию подобного и далеко небезосновательного взгляда в немалой степени способствовал и сам Гегель. В созданной им системе было осмыслено не только мироздание, общество и человек, но, по сути, впервые объектом философского исследования стала история самой философской мысли: последняя предстала в виде целостного прогрессивного процесса, наделенного особым смыслом и имевшего конечную цель. Вполне логично, что завершающей школой в этом процессе оказалась система самого Гегеля.

Гегеля нередко сравнивали с Аристотелем и не без оснований: каждый из этих мыслителей явился не просто энциклопедистом своего времени, но и предложил новый взгляд на систему современного ему знания в целом, благодаря чему человечество смогло сделать существенный шаг в своем духовном развитии. Однако по своему энциклопедическому охвату гегелевская система была беспрецедентна и не имела аналогов ни в античной, ни во всей последующей философской традиции. Во-первых, она включала в себя учение о мышлении, представленном в «стихии чистой мысли», которому были посвящены три тома «Науки логики». Отдельный обширный текст «Философия природы» был посвящен натурфилософским проблемам и вопросам современного ему естествознания. Однако в большинстве сочинений – «Философия истории», «Философия права», «Феноменология духа», «Философия религии», «Лекции по истории философии», «Лекции по эстетике», «Лекции о доказательствах бытия Бога» – исследовались различные аспекты жизни общества и человека. В целях краткого изложения основных разделов своего учения Гегель написал

«Энциклопедию философских наук», и по сей день являющуюся непревзойденным образцом системности мысли.

Среди обстоятельств жизни философа следует обратить внимание на несколько аспектов. Родившись в 1770 г. в семье высокопоставленного чиновника, Гегель получил гимназическое образование и в 1788 г. поступил на богословский факультет Тюбингенского университета. Это были годы господства кантовской философии и начала переосмысления ее Фихте. Неудивительно поэтому, что автор «Наукоучения» явился первым философом, в живую мысль которого имел возможность погрузиться Гегель и чье влияние на него трудно переоценить. Отношения этих двух мыслителей, знакомых при жизни и часто соотносимых после смерти, никак нельзя назвать простыми (впрочем, нечто подобное можно сказать о взаимоотношениях большинства героев наших предшествующих Очерков). Однако о том, какое уважение создатель «Энциклопедии философских наук» питал всю жизнь к своему предшественнику и во многом учителю, красноречивее всего свидетельствует один факт: когда после смерти Гегеля вскрыли его завещание, оказалось, что он просил похоронить себя на кладбище Доротинштадт, возле могилы Фихте.

Интеллектуальная атмосфера Германии того времени мало располагала к некритическому принятию каких-либо готовых и окончательных философских позиций. Поэтому неудивительно, что увлечение Фихте было недолгим, тем более что судьбе было угодно сделать ближайшим студенческим другом Гегеля Шеллинга – впоследствии не менее известного философа, первым выступившего с целостной критикой всей системы «Наукоучения».

Несмотря на то что друг был на целых пять лет его младше, Гегель первоначально вполне довольствовался ролью «второй скрипки», скорее выступая его комментатором, чем самостоятельным автором. Молодой Шеллинг делал потрясающие успехи: в возрасте всего 23 лет он уже получил работу в Иенском университете, где всего через год заменил ушедшего оттуда Фихте. Прошел еще один год, а из-под его пера вышел фундаментальный труд «Система трансцендентального идеализма», и по сей день считающийся одной из главных его работ. Вскоре Гегель получает приглашение от своего друга, переезжает в Иену и выпускает свою первую печатную работу. Название ее говорит само за себя: «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга». Казалось бы, что у молодого дарования появился настоящий адепт, который свою жизнь готов будет посвятить пропаганде и детализации его взглядов. Но все оказалось как раз наоборот: не путь Спевсипа в его отношении к Платону, а путь Аристотеля был уготов-

лен Гегелю. Постепенно друзья начинают расходиться во взглядах, с каждым годом разделяющая их трещина становится все глубже, а окончательный разрыв наступает 1807 году, когда Гегель выпускает в свет «Феноменологию духа», впоследствии ставшую одним из самых знаменитых философских произведений всей посткантовской философии. В биографиях этих авторов часто можно прочесть легенду о том, что Шеллинг ограничился прочтением лишь предисловия к этому произведению, после чего отложил его в сторону. Гегель сделал самостоятельный шаг, и с этого момента их философские, а вместе с тем и жизненные пути разошлись навсегда.

Дальнейшая творческая судьба Шеллинга была на редкость бурной: он неоднократно пересматривал свои основополагающие взгляды, так что некоторые историки выделяют в его творчестве не два, как это было у подавляющего большинства философов («ранний» и «поздний»), а до пяти периодов. Каждый раз из-под его пера выходили в высшей степени оригинальные и яркие произведения, однако целостного системно-энциклопедического учения им создано не было. Противоположной была гегелевская судьба: примерно к «возрасту Христа» сформировалась у него вполне ясная философская позиция, и всю последующую жизнь он посвятил ее последовательному развитию. И не будет преувеличением сказать, что основополагающей целью этого развития было завершение на новом методологическом уровне дела, начатого Фихте, – дела рефлексивного переосмысления основ кантовской философии.

В своем отношении к основоположнику трансцендентального идеализма Гегель был радикальнее, чем Фихте. Если последний постоянно отмечал преемственность своей позиции по отношению к основным принципам философии Канта и даже неоднократно утверждал, что он лишь более точно и строго изложил истинные принципы автора знаменитых «Критик», то первый, напротив, был склонен подчеркивать значимость и оригинальность собственного вклада. Бывали случаи, когда Гегель решался и на явное умаление заслуг предшественника. Этим общим отношением к Канту определялись, естественно, и особенности подхода к критическому переосмыслению его наследия.

Как и Фихте, основную слабость создателя трансцендентальной философии Гегель усматривал в его неспособности до конца последовательно провести провозглашенные им же самим принципы. Исследовать имманентные законы мышления, тем более исследовать их критически, т. е. заранее предположив, что само мышление в своем обычном, *нерефлексивном* состоянии не знает адекватно требований, налагаемых этими законами, задача важнейшая. Но с *помощью чего*

будет осуществляться такое исследование? Разве для этой цели у человека есть какая-либо иная способность, кроме того же самого мышления, которое, согласно Канту, до предпринятого им исследования не знает своих истинных законов и, как следствие этого, – постоянно выходит за границы адекватного применения и впадает в заблуждение? *Критическое исследование* мышления окажется осуществляемым *некритическим мышлением*, что с необходимостью предопределяет неудачу всей работы. «Критическая философия, – писал Гегель, – ставила себе задачу исследовать, в какой степени формы мышления способны вообще доставлять нам познание истины. Точнее, критическая философия требует, чтобы раньше, чем приступить к познанию, мы подвергли исследованию *способность* познания. Здесь, несомненно, заложена верная мысль, что мы должны сделать предметом познания сами же логические определения. Но здесь же прокрадывается ошибочная мысль, что необходимо познавать до того, как приступим к познанию, что мы не должны войти в воду раньше, чем научимся плавать. Нет сомнения, что не надо пользоваться формами мышления, не подвергнув их исследованию, но само это исследование есть уже познание»¹.

Выше, при обсуждении философии Фихте, мы уже сталкивались с подобными вопросами, а также с подходом, предложенным в его решении автором «Наукоучения». Гегель во многом следует данному варианту, однако уже на начальном этапе конструирования системы его формулировки принимают более общий и более яркий вид. Многие из того, что у Фихте появлялось внутри системы, Гегелем рассматривалось во вводных главах и предисловиях.

С его точки зрения, основная ошибка Канта состояла в том, что им не была должным образом учтена *специфика самопознания* – совпадение в этом процессе *субъекта* познания с его объектом. Ведь хорошо известно, что любое познание является неким *процессом*, в ходе которого в том числе происходит *изменение* представлений субъекта об объекте. Но в случае с самопознанием мы имеем дело с ситуацией полного совпадения субъекта познания и его объекта, следовательно, в ходе данного процесса должно происходить не только изменение представлений об объекте познания, но и одновременное изменение самого объекта. Другими словами, последовательно понимаемое самопознание возможно лишь как процесс *самоизменения* и *самопорождения* субъекта: на каждом новом этапе его состояние, оказавшись рефлексивно осознанным, самим этим фактом рефлексии будет переводить себя в новое состояние и т. д. Критику разума поэтому нельзя представлять так, как будто предметом исследования явля-

ются выделенные еще классической логикой формы мысли (как это делал Кант), которые как бы *извне*, подобно любим другим предметам, исследуются неким «критически мыслящим» субъектом. Этот субъект сам должен быть активным участником данного процесса («Воспитатель сам должен быть воспитан», – как впоследствии формулирует ту же проблему, только применительно уже к социальной сфере, Маркс²), и процесс этот должен быть осмыслен как процесс становления его самого.

С подобным самопорождением мышления мы сталкивались уже в учении у Фихте, и Гегель действительно многое заимствовал у этого автора, прежде всего – идею *диалектического метода*. Ведь процесс самоизменения субъекта возможен лишь в том случае, если субъект на каждом этапе своего становления, подобно летящей стреле Зенона или реке Гераклита, одновременно и есть и не есть, а значит, он соединяет в себе противоположные определения. Последовательно реализованное изучение мышлением самого себя, таким образом, в принципе не может быть чуждо *диалектической методологии*, что и фиксирует Гегель. «В познании, – писал философ, – должны соединиться друг с другом деятельность форм мышления и их критика. Формы мышления должны быть рассмотрены в себе и для себя, они представляют собой предмет и деятельность самого этого предмета. Они сами подвергаются исследованию, сами должны определять свои границы и вскрывать свои недостатки. Тогда это будет та деятельность мышления, которую дальше мы рассмотрим особо как *диалектику* и о которой здесь мы должны пока лишь заметить, что на нее следует смотреть не как на привнесенную извне в определения мышления, а как на присущую им самим»³.

В гегелевской системе движение порождающего себя разума было представлено в трех томах ставшей впоследствии знаменитой «*Науки логики*», представляющей собой своеобразный фундамент всей его системы. Сокращенный и упрощенный вариант этой работы был дан в первом томе «Энциклопедии философских наук», позже получившем название «Малой логики».

Великой заслугой Канта Гегель считал обоснование им нового статуса основных *категорий*. Как мы помним, в классической метафизике их воспринимали как наиболее фундаментальные свойства *мира*, знание о которых либо было получено опытным путем (эмпиризм), либо в виде врожденных идей и интуиций было вложено в душу Творцом (рационализм). В «Критике чистого разума» категории впервые были осмыслены в качестве определений самого мышления человека. Мышление человека есть ничто иное как определенная дея-

тельность, и в основании наиболее всеобщих схем этой деятельности лежали, согласно Канту, *категории*. При этом они имеют свое особенное содержание, и новый взгляд на их природу означал, что мышление представляет собой не пустую форму, лишь наполняемую извне, а имеет собственное содержание, которое и должна исследовать логическая наука. В таком случае задача раскрытия процесса самопорождения мышления сводится, прежде всего, к раскрытию процесса *самопорождения категорий*. Уже в «Критике чистого разума» была предпринята попытка их первой систематизации, в чем, по мнению Гегеля, проявилась «догадка» Канта о наличии между ними внутренней, содержательной взаимосвязи. Теперь же будет дана не внешняя, а внутренняя систематизация, она будет порождаться не разумом, смотрящим на самого себя как бы «извне», а будет возникать естественным путем в процессе диалектической дедукции категорий. Такова, по замыслу Гегеля, была главная задача «Науки логики».

Однако, поставив перед собой подобную задачу, философ четко почувствовал парадокс, возникающий уже в самом начале исследования. Заметим: представленное в процессе самопорождения мышление оказывается благодаря этому всецело замкнутым, в своем движении способным определяться лишь внутренней логикой развития собственных категорий и не позволяющим определять себя ничему *извне*. Так понимаемое мышление оказывается лишенным своей главной способности – воспринимать, отражать в себе содержание *внешнего* мира, ибо оно, как это следует из приведенной выше цитаты, дает содержание себе само. По сути дела, Гегель здесь столкнулся с проблемой возможности соединения понимания мышления в качестве абсолютно содержательной, *креативной* деятельности, движение которой оказывается детерминированным исключительно законами собственной активности, с пониманием его в традиционном смысле слова как направленного на предметы во вне и свое содержание черпающего из внешнего мира. Философу, таким образом, предстояло совместить мышление как безграничную *творческую* деятельность с мышлением как *познавательным* процессом, подчиненным необходимостью исследуемого предмета.

С похожей проблемой, как мы знаем, уже сталкивался Фихте: порождающее себя Я оказывалось всецело замкнутым, неспособным к восприятию чего-либо извне, что постоянно ставило его перед проблемой смысла собственной деятельности, являющейся «борьбой в мире миражей». Выход был найден через конструирование рефлексивной *онтологической* системы, где порождение субъектом образа, а затем и реальности другого Я оказывается в итоге порожде-

нием им причины собственного бытия, а значит и самопорождением. На вершине онтологической модели Фихте стояла система творящих друг друга многих Я, а весь видимый и мыслимый мир выступал в качестве предметного поля их взаимных обращений друг к другу. В такой системе исчезала непроходимая пропасть между сознанием и самосознанием, деятельностью, направленной вовне, и деятельностью, направленной на себя, – первое становится моментом второго. Такая система не могла быть уже онтологически нейтральной. И хотя ее онтологические основания весьма мало походили на нерелексивные онтологические построения докантовской философии, обвинение в реабилитации прежней метафизики стало одним из первых упреков, зазвучавших почти сразу после выхода в свет основных произведений Фихте.

На самом деле реабилитация метафизики, в которой столь часто обвиняли автора «Наукоучения» его критики, на деле явилась неизбежным следствием осознания им фундаментального факта: *последовательная рефлективная деятельность возможна лишь при определенных онтологических условиях, а именно в рамках онтологической системы, неотъемлемым моментом бытия которой является рефлективная деятельность человека*. Но если у Фихте этот принцип нигде в явном виде не сформулирован, а целостная онтология выстраивается лишь в завершающих главах системы, то в гегелевской философии данный принцип формулируется явно, а онтология подробно разворачивается в первом фундаментальном произведении – «Феноменологии духа».

В этом, ставшем впоследствии знаменитом произведении, Гегель проделал путь от элементарного субъект-объектного отношения до системы «Абсолютного знания», в которой были раскрыты основные положения гегелевской онтологии. Если постараться сравнить ее с предшествующими системами, то из древнегреческих онтологических учений к ней ближе всех стоит Аристотель, из Средневековья – Ансельм, из Нового времени – Фихте. Автор «Феноменологии» и сам неоднократно указывал, что в своей системе лишь последовательно провел выдвинутый Стагиритом рефлективный принцип божественно-мирового единства, включив в это единство мысль самого человека. У Ансельма он взял принцип онтологического аргумента, в котором усматривал первый шаг к построению теоретического учения о Боге, находящемся в рефлективной взаимосвязи со своим творением. Наконец, во многом опираясь на тотально-рефлективную систему Фихте, Гегель удалил из нее последний нерелективный элемент – Мировую Волю, творящую весь мир через конечные Я,

однако саму не творимую ничем. Образ этой Воли закономерно возникает в сознании многих Я, однако если в отношении к «себе подобным» конечный субъект может перейти и переходит от полагания их *образа* к рефлексивному полаганию их *бытия*, то по отношению к Высшему существу такой переход оказывается в учении Фихте невозможен. Именно поэтому у субъекта оставалась лишь подкрепленная верой *надежда* на *соответствие* созданной им идеи Высшей воли объективной реальности ее бытия, систему венчало не знание, а вера, а мировая Воля так и не достигала в конечном мире полного и окончательного возвращения в себя. Этот нерелексивный аспект и решился преодолеть Гегель.

В своей онтологии философ отнюдь не случайно претендовал на завершение теоретического осмысления содержания Богочеловеческой идеи христианства. Гегелевский Бог-Творец во многих аспекта был весьма схож с «чистым Я» Фихте: Его самодеятельность полагает объективный мир, природу, она же полагает и конечные Я – людей, в пространстве создаваемой ими культуре производящих и воспроизводящих духовность друг друга. Но если для Фихте последний акт был пределом, вершиной этого вселенского процесса, то для Гегеля в данном пункте этот процесс лишь *подходит* к своему завершению. В человеческом духе происходит завершение божественного самопознания, и когда конечный разум постигает Бога в его истине, постигает созданный им мир и самого себя и свою культуру как Его творение, тогда и сам Бог окончательно приходит к знанию самого себя. В человечестве, таким образом, мыслит самого себя Бог, завершающий процесс своего рефлексивного движения, а сам человек оказывается не случайным моментом творения, и даже не его вершиной – он наделяется высшим из всех мыслимых статусов и становится Творцом своего Творца.

Обоснование подобной онтологии, прежде всего, было представлено в «Феноменологии духа». Но введение, пусть даже и развернутое в обширный по своим размерам том, никогда не может заменить собой систему, и амбициозный замысел философа требовал не менее амбициозных воплощений: рефлексивное мировое единство, творимое Богом, но в такой же мере и творящая Его самого, должно было быть раскрыто во всей полноте. Гегель прожил 61 год, четверть века из которых были посвящены детальной реализации данного замысла. В итоге, к концу жизни, были не только намечены контуры системы, но и написаны произведения, посвященные ее основным аспектам, часть из которых представляли собой лекции, записанные учениками и изданные уже после смерти мыслителя. Сформировавшееся благо-

даря этому философское учение было беспрецедентным по целостности и масштабу, в некоторых изданиях его объем достигал 18 томов.

Ядром этого учения была «Энциклопедия философских наук» – обобщающий труд Гегеля, представляющий собой краткое изложение всей его системы. В трех томах этого произведения – «Науки логики», «Философии природы» и «Философии духа» – были, соответственно, представлены учения о Боге «...каков есть в своей вечно сущности, до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»⁴, учение о материальном мире и о человеке. Первая часть «Энциклопедии», еще именуемая «Малой логикой», была развернута философом в три обширных тома самостоятельного произведения, с одноименным названием «Наука логики». «Философия природы» не имела других детализаций, зато в «Философию духа» уходят своими корнями большинство гегелевских произведений, представляющих собой как бы подробное раскрытие содержания некоторых разделов и даже отдельных глав. Так, глава в первом разделе «Феноменология духа» представляет собой предельно краткое изложение одноименного произведения, которое с этого момента становится не просто введением в систему, но и занимает свое место внутри нее. Второй раздел «Философии духа» был развит в «Философию права» и «Философию истории», а из третьего заключительного раздела вырастают «Лекции по эстетике», «Философия религии» и «Лекции о доказательствах бытия бога» и, наконец, венчающие систему «Лекции по истории философии».

Очевидно, что детальное изложение содержания всех разделов, а тем более всех произведений философа, не может быть реализовано в выбранном нами жанре очерков. Мы решили реализовать иной подход: в первую очередь сосредоточив внимание на методологическом фундаменте системы – «Науке логики», затем перейдем к анализу реализации данных разработанных в ней принципов в наиболее значимых и актуальных для сегодняшнего дня частях гегелевской системы.

10.2. От бытия и ничто к мере вещей

«Наука логики» представляет собой одно из самых знаменитых гегелевских произведений, по праву считающееся вершиной эволюции диалектической традиции. В ее концептуальной основе лежит развитие кантовских представлений о трансцендентальной логике, в отличие от логики формальной способной не только воспринимать содержание извне, но и самостоятельно создавать, творить его. Именно в рамках такого подхода к науке о мышлении Кантом был обоснован аподиктический характер математических аксиом, была представ-

лена трансцендентальная дедукция базовых основоположений и законов естествознания, раскрыты механизмы самостоятельного порождения человеком метафизических идей.

Формулируя свое понимание логики как науки о мышлении, Гегель очень точно заметил, что в существующей со времен Аристотеля дисциплине мало что изменилось, более чем за двадцать веков, чего нельзя сказать о самом мышлении человека и его результатах. «Двухтысячелетняя непрерывная работа духа должна была ему доставить более высокое сознание о своем мышлении... Сравнение образов, до которых поднялся дух практического и религиозного миров и дух науки во всякого рода реальном и идеальном сознании, с образом, который носит логика (его осознание своей чистой сущности), являет столь огромное различие, что даже при самом поверхностном рассмотрении не может не бросаться тот час же в глаза, что это последнее сознание совершенно не соответствует тем взлетам и недостойно их»⁵.

Логика, таким образом, должна перестать быть умозрительной наукой и сделать своим предметом ту единственную реальность, в которой мышление только и может порождаться и существовать и которая единственная оказывается им творимой. И такой реальностью является человеческая культура, взятая в ее подлинном многообразии и историческом развитии. Гегеля немало обвиняли в том, что он постарался втиснуть реальную историю человеческого духа в «прокрустово ложе» своей логической науки, и, как мы увидим позже, не без оснований. Но эта распространенная критика во многом заслонила другое: прежде чем стать «воплощением логики», история мысли стала ее источником. И именно наличие существующего вне и независимо от человека предмета исследования отличало гегелевскую диалектику от всех, более ранних диалектических учений о мышлении, в том числе и даже прежде всего от учения Фихте.

Что касается структуры данного произведения, то оно состоит из трех томов, в чем легко увидеть характерную для Гегеля триаду. Первые два тома – «Учение о бытии» и «Учение о сущности» – представляют собой изучение самодвижения и самопорождения основных категорий прежней метафизики, в том числе исследованных Кантом в «Критике чистого разума». Бытие, качество, количество, мера, сущность, явление, субстанция, необходимость, случайность, свобода – все эти фундаментальные понятия человеческого духа раскрывают здесь свое содержание, обнаруживают его неустойчивость и через это переходят в свою противоположность. Данные два тома часто объединяют под названием «Объективной логики». В третьем томе – «Учении о понятии», именуемым также «Субъективной логикой» – рас-

сматриваются и анализируются взаимопереходы основных видов *понятий, суждений, умозаключений*, то есть изучается как раз то, что традиционно составляло предмет формальной логики. В заключительных разделах выводятся основные познавательные методы, имеющиеся в распоряжении наук (дедукция, индукция), а также формулируются основы метода принципиально нового – *спекулятивного*, в котором Гегель аккумулирует базовые положения диалектической методологии.

Мы уже неоднократно говорили о том, что главный принцип любой формы диалектики – нахождение в каждом изучаемом явлении внутреннего противоречия, не позволяющего исчерпывающе описать его без обнаружения в нем взаимоисключающих аспектов, тенденций, противоположностей. Диалектический подход к определениям мышления должен, соответственно, обнаружить в них нечто подобное, и именно такой метод реализует Гегель в своем новом логическом исследовании. В первых главах «Науки логики» мы встречаемся с категориями, осмысление которых находилось в центре внимания самых ранних *греческих школ*. Дискуссии вокруг них носили, по мнению Гегеля, далеко не случайный характер и представляли собой первые шаги в раскрытии их подлинной диалектики. «Наука логики» начинается с анализа наиболее абстрактной и бессодержательной категории – категории *бытия*, составлявшей, как мы помним, сердцевину учения элеатов. Как можно определить данную категорию? Присмотревшись, мы обнаруживаем, что у нее нет никакого собственного содержания, кроме предельно абстрактного утверждения «есть».

Но *что* есть? Как показывает философ, любая попытка приписать бытию более богатое содержание, определив его, например, как материю или «Я», уводит нас от описания бытия как чистой категории, добавляя в его определенность сугубо эмпирически найденные элементы. Диалектико-логическая наука, оставаясь верной принципу выведения всех определений мышления из них самих, очевидно, не может позволить себе подобного шага. Однако этот видимый тупик становится для Гегеля исходной точкой для развертывания его диалектического метода. Действительно, ведь то, что не имеет никакого содержания, правильнее назвать не *нечто*, а *ничто*⁶, что позволяет философу сделать первый диалектический вывод: «Это чистое *бытие* есть чистая абстракция и, следовательно, абсолютно отрицательное, которое, взятое также непосредственно, есть *ничто*»⁷. Итак, *чистое бытие и чистое ничто есть одно и то же*.

С этого первого шага начинается дедукция категорий в «Науке логике»: анализ категории *бытия* привел к порождению новой кате-

гории *ничто*. Очевидно, что полученное таким образом явно парадоксальное утверждение не может быть устойчивым, что с неизбежностью предопределяет дальнейшее движение вперед.

Рассматривая данное положение, философ замечает, что оно в принципе не может рассматриваться как удовлетворительное, ибо в самом своем фундаменте содержит явную... неточность, если не сказать больше: в нем утверждается единство, тождество бытия и ничто, однако отсутствует указание на их *различие*. Впрочем, как напишет Гегель в более поздних разделах «Науки логики», такова вообще форма любых классических видов суждений и умозаключений, которые он называл «*рассудочными*». Фиксируемое в них единство всегда утверждается как нечто однозначное и устойчивое, в то же время сам факт не тавтологического соединения в суждении субъекта и предиката указывает на имеющееся в них содержательное различие. Именно поэтому не только приведенное выше, но *любое* суждение вообще с неизбежностью является не до конца адекватным, содержит в себе противоречие, «надлом», который затушевывается логикой формальной, однако должен стать основным механизмом развертывания логики диалектической. Раскрытие подобного надлома и несоответствия должно привести к появлению новой категории и связанного с ней нового суждения, в которых опять же будет обнаружено противоречие и т. д.

В данном случае такой новой категорией оказывается категория *становления*, которое представляет собой истинное единство бытия и ничто и в то же время внутреннее «беспокойство» этого единства. Данная категория представляла собой центральное положение знаменитого критика элеатов – Гераклита. «Становление, – писал по этому поводу Гегель, – есть первая конкретная мысль и, следовательно, первое понятие, бытие же и небытие суть, напротив, пустые абстракции. Если мы говорим о понятии бытия, то оно может состоять лишь в том, что оно есть пустое ничто, а как пустое ничто оно есть пустое бытие. Но это бытие, которое остается у себя, есть *становление*»⁸.

Можно ли поставить точку на категории становления? Ни в коем случае, ведь даже обыденный рассудок, – обращает внимание философ, – понимает, что становление не может осуществляться беспредельно, оно должно иметь некий *результат*, подобно тому, как никакой огонь (вспомним Гераклита!) не может гореть вечно, а рано или поздно он потушит себя. В этом результате единство бытия и ничто получает некую устойчивость, что приводит к возникновению первой определенности в данной сфере – *качеству*, которое представляет собой отрицание, непосредственно тождественное с бытием.

Обосновывая данный тезис, Гегель вспоминает известные слова Спинозы: «Всякое определение есть отрицание», глубочайший смысл которых состоял как раз в том, что любое положительное утверждение какого-либо качества есть одновременно отрицание наличия качеств иных. Автор «Науки логики» находит очень яркий и образный пример, поясняющий данный факт. Если мы возьмем, например, участок земли, то его площадь представляет собой *количественную* границу, а тот факт, это есть пашня, а не лес или пруд – границу *качественную*. И любой человек, стремясь достичь совершенства в какой-либо сфере, – продолжает размышлять Гегель, – должен с неизбежностью *ограничивать* себя в занятиях в других областях человеческой деятельности. Таким образом, окружающие нас конечные вещи, даже если они имеют видимость неподвижности и неизменности, по самому своему смыслу представляют собой специфическое соединение бытия и небытия, утверждения и отрицания. И это определяет их имманентную неустойчивость и противоречивость, а значит, и логическую науку заставляет двигаться вперед в направлении снятия данного противоречия. Бытие, обладающее качеством, Гегель именуется *наличным бытием*.

В наличном бытии и становлении бытие и небытие оказываются как бы перемешанными, не разъединенными. Вполне естественная следующая стадия – разделение этих категорий: не только бытие есть, но и небытие, ничто является сущим. Данную стадию Гегель определяет как для-себя-бытие и иллюстрирует ее примером из атомистического учения Демокрита. Как мы помним, сконструированный гениальной мыслью античного философа атом представлял собой как бы свернутое в точку вечное и неизменное бытие элеатов. Однако по своему своему определению эти атомы должны были быть погружены в пустоту – в то самое небытие, которое теперь обрело самостоятельность существования. Выше мы уже кратко останавливались на дискуссиях о пустоте, в частности на критике концепции Демокрита со стороны Аристотеля. Гегель полностью разделял позицию критиков в этом вопросе, но с одной оговоркой: противоречивость понятия пустоты указывало, по его мнению, не на полную ложность атомистической модели, а на ее неустойчивость, на необходимость перехода к более глубоким определениям мысли. Посмотрим, что происходит далее в «Науке логики».

Вместе с атомами появляется категория *множественности*, а значит, и *количества*. Переход качественных определений в количественные (позже, в учении о мере, будет рассмотрено и обратное движение) является одним из важнейших положений гегелевской диалек-

тики. Качество определялось Гегелем как «тождественная с бытием непосредственная определенность», т. е. определенность, утрата которой является одновременно и исчезновением данного предмета. Так, данный предмет из необожженной глины является чашей лишь потому, что он обладает качеством чаши, и, утратив его в умелых руках гончара, он становится иным предметом, например тарелкой. Напротив, количество есть «безразличная к бытию определенность», т. е. определенность, изменение которой не меняет самого предмета и он остается прежней вещью. Например, изменение размеров стола не отнимает у предмета качества быть столом, а изменение температуры жидкости не превращает ее в нечто иное. Правда, это безразличие к количественным изменениям имеет свой *предел* – как известно, на определенной стадии нагрева жидкость обязательно превращается в пар, а на определенной стадии охлаждения – в кристаллическое тело. Этим пределом оказывается последняя категория, рассматриваемая в первом томе «Науки логики», – категория *меры*.

«Мера есть *качественно определенное количество*»⁹, т. е. количество, изменение которого теперь уже имеет качественные последствия. Появление этой новой категории Гегель, согласно своему методу, рассматривает как неизбежный *диалектический* результат развития внутреннего противоречия предшествующей категории – *количества*. Философ справедливо замечает, что подлинно научный интерес никогда не сосредотачивается на фиксации количества как такового, а исследование всегда направляется на изучение именно меры. «Так, в химии мы узнаем количество соединяемых друг с другом веществ, чтобы познать обуславливающие такие соединения меры, т. е. количества, которые лежат в основании определенных качеств»¹⁰, а длину волн различных звуков мы измеряем прежде всего потому, что нас интересуют связанные с ними определенные качества звуков.

От себя можем добавить, что аналогичная ситуация наблюдается и в современных науках об обществе, например в возникшей уже после смерти Гегеля социологии. Так, рассматривая типологии социальных групп, эта наука выделяет среди них малые, средние и большие группы и определяет их количественные границы: малые – до 12 человек, средние – до 100, большие – выше 100. Но почему социологи называют именно такие числа, а не другие? Очевидно потому, что когда численность группы переходит за *отмеренные* этими числами пределы, происходят какие-то *качественные* изменения в ее базовых характеристиках. Указанные выше числа, таким образом, интересуют социологов не сами по себе, а только потому, что они являются показателями меры, превышение которой будет иметь не только

количественные, но и качественные последствия. Так, например, человек, входящий в малую группу, может не только знать всех ее членов в лицо, но и имеет возможность отследить *реакцию* на собственное действие со стороны *каждого члена группы в отдельности*. Когда численность группы начинает превышать 12 человек, реализовать такую возможность становится уже достаточно сложно, что ведет к принципиальному изменению в структуре и характере способов социального взаимодействия внутри данной общности. С этого момента группа перестает выступать для ее членов в качестве индивидов и их действий, и каждый из ее участников начинает ориентироваться на некую обезличенную реакцию группы в целом. Выступая с докладом, например, перед школьным классом или студенческой группой, мы уже не можем отследить реакцию на выступление каждого из наших слушателей в отдельности и вынуждены оперировать обобщениями вроде «группа смеялась», «группа не слушала» и т. д.

Приведенные примеры лишний раз показывают, что не изучение количественных характеристик как таковых, а открытие определенных *мер*, количественное превышение которых имеет качественные последствия, представляет собой важнейшую задачу для большинства наук.

Анализом диалектики категории «мера» завершается первый том «Науки логики» – «Учение о бытии». На данном уровне познания исследуемый предмет постоянно соотносится с чем-то *иным*, по отношению к себе: в становлении он переходит в иную определенность, в наличном бытии содержит эту определенность в себе как снятую и т. д. Однако итогом этого развития, – утверждает Гегель, – оказывается формирование отношения *с самим собой*, и происходит это как раз в рамках категории «мера».

10.3. Мысль на пути к сущности мира

«Учение о сущности» представляет собой второй том «Науки логики». По общему объему страниц он почти в два раза меньше «Учения о бытии» – первого тома «Науки логики» и «Учения о понятии» – третьего тома данного произведения. Тем не менее именно «Учение о сущности», как правило, вызывает наибольшие трудности в понимании, особенно при первом знакомстве с логической системой Гегеля. И это вполне закономерно: здесь исследование покидает почву определений мысли, связанных с фиксацией непосредственной данности предмета, и переходит на уровень опосредованных связей и отношений. В итоге освоение «Учения о сущности» не толь-

ко требует от человека особой организации и развитости абстрактного мышления, но и готовности к восприятию иных, чем ранее, логических связей и отношений. Действительно, сколь бы парадоксальными ни казались многие положения из области «бытия», они в конечном счете затрагивают диалектику видимого и ощущаемого мира, в силу чего оказываются все же доступными пониманию даже с позиций житейского здравого смысла. Поэтому неслучайно противоречивость бытия фиксируется не только в философских трактатах, но и во многие пословицах и других формах народной мудрости, вроде «Капля камень точит» или «Последняя капля в чаше терпения», «От любви до ненависти один шаг» и т. д. На уровне же сущности все меняется радикально, ибо эта сфера по определению должна включать в себя область сверхчувственного, а здесь житейский опыт может помочь весьма слабо.

Познание всегда стремится проникнуть сквозь внешнюю пелену явлений к подлинной сути вещей, априори предполагая, что то, какими предметы выглядят на поверхности, не соответствует их подлинному естеству. Поэтому обращение к постижению сущности исследуемой реальности представляет собой не нечто специфическое исключительно для области философии, и уж тем более не является отличительной чертой идеализма, а характерно для любой, не ограничивающей себя эмпирическим опытом, познавательной деятельности человека.

Когда мы говорим о сущности чего-либо, мы, прежде всего, понимаем под этим нечто *устойчивое*, во многом *безразличное* к его внешним проявлениям и изменениям. Тем самым бытие, из которого первоначально исходило познание, начинает выступать как что-то несущественное, то есть как *видимость*. С анализа данной категории и начинается «Учение о сущности».

Итак, сущность относится к бытию как к несущественной видимости. В то же время она не может быть полностью *безразлична* к определениям бытия, ибо в конечном счете сущность проистекает из него. Следствием соединения вместе этих двух факторов оказывается, согласно Гегелю, появление на уровне сущности прежних определенностей бытия, однако представленных теперь в ином, преобразованном виде. В чем же будет состоять подобное преобразование?

Если в сфере бытия мы наблюдаем постоянный переход предметов и определений друг в друга, то ведь сущность относится не только к количественным, но и к качественным изменениям как к *несущественным процессам*. Так, например, взросление человека в рамках определенной меры носит количественный характер, но ее пре-

вышение приводит к качественным последствиям – к переходу из детства в юность, из зрелости в старость. Тем не менее даже подобные качественные изменения происходят все же *с одним и тем же человеком*, имеющим *неизменное* в течение всей жизни имя и остающимся собой в любой возрастной период. Таким образом, в области сущности мы имеем дело с чем-то пребывающим и неизменным, однако вся методологическая сложность состоит здесь в том, что, если мы знаем о сущности только *это*, мы знаем о ней, мягко говоря, не очень много. Поясняя свою позицию, Гегель находит очень точный пример из области религии. Действительно, определение Бога как сверхчувственной, вечной и *неизменной основы* всегда изменчивого мироздания является, наверное, самым понятным и очевидным, по крайней мере для верующего человека. И все же, если мы ограничим свое понимание высшей реальности только данным содержанием, это практически ничего не даст нам для ее познания. Более того, подобная позиция при своем последовательном развитии с неизбежностью приведет к утверждению о непознаваемости и самого Бога, ибо мы не сможем ничего приписать Ему никакой другой определенности, кроме самой бедной – определенности бытия¹¹.

Следовательно, – делает вывод Гегель, – сущность также должна быть *определена*. Должны быть найдены новые принципы определения, которые, с одной стороны, позволили бы вывести познание сущности за рамки ее понимания как безжизненного тождества с собой и в то же время не потерять ее главную особенность – оставаться безразличной к качественным и количественным переходам бытия. «...Этот процесс определения имеет другую природу, чем процесс определения в сфере бытия, и определения сущности имеют другой характер, чем определенности бытия... Процесс ее определения остается внутри этого единства и не есть ни становление, ни переход»¹².

Для характеристики этой новой формы определенности философ нашел очень интересное и адекватное понятие – понятие *рефлексии*. «Мы употребляем выражение рефлексия прежде всего по отношению к свету, когда он в своем прямолинейном движении встречает зеркальную поверхность и отбрасывается ею назад. Мы, таким образом, имеем здесь нечто удвоенное»¹³. Такое же удвоение должно обнаруживаться и в определениях сущности: как и любые определения, они соотносятся с чем-то иным, но только теперь это иное находится в пределах самой сущности. Здесь, следовательно, нет подлинного перехода, как это было в случае с движением от «бытия» к «ничто», здесь действительно происходит нечто, подобное внутреннему отражению: противоположность на деле оказывается лишь иной стороной

единого целого. Подобной спецификой и объясняется то преобразование, которое получают прежние категории при их переходе в область сущности.

Категориям бытия и ничто здесь соответствуют категории *положительного* и *отрицательного* и тесно связанные с ними категории *тождества* и *различия*. Присмотревшись внимательно, даже на уровне здравого смысла, нетрудно заметить появление новых аспектов в соотношении противоположных категорий на уровне сущности по сравнению с уровнем бытия, что как раз и связано с иными принципами определения в этой сфере. Действительно, бытие и небытие переходят друг в друга, но само понятие перехода предполагает исчезновение одного и появление другого. Следовательно, их взаимное противоречие и соотношенность обнаруживаются лишь в ходе нашего размышления, или, как говорил Гегель, «внешней рефлексии», и никак не связано с их собственной природой. Механическое движение, например, представляет собой постоянный переход тела из одного места в другое. Однако каждое из этих мест существует само по себе, без своего реального, онтологического соотношения с иными местами. Положительное и отрицательное также выступают как противоположные определения, но теперь уже одно в принципе не может ни существовать, ни быть понятым без другого. «Обыкновенно думают, что в различии между положительным и отрицательным мы имеем абсолютное различие. Они оба, однако, в себе одно и то же, и можно было бы поэтому назвать положительное также и отрицательным и, наоборот, отрицательное – положительным. Так, например, имущество и долг не есть два особых самостоятельно существующих вида имущества. То, что у одного, у должника, представляет собой нечто отрицательное, то у другого, у кредитора, есть нечто положительное... Положительное и отрицательное, следовательно, существенно обуславливаются друг другом и существуют лишь в своем отношении друг с другом. Северный полюс магнита невозможен без южного и южный – без северного. Если разрежем магнит на две половины, то мы не получим в одном куске северный полюс, а в другом – южный»¹⁴.

Нечто подобное можно сказать и относительно категорий тождества и различия. Тождество имеет смысл лишь тогда, когда соотносятся *различные* предметы, в противном случае оно превращается в пустую тавтологию. И наоборот, как подчеркивает Гегель, «не требуется большого ума, чтобы увидеть различие между пером и верблюдом»¹⁵. Различие установить важно именно там, где на поверхности наблюдается некое *сходство* и наоборот, и именно в этой деятельности философ усматривает одну из задач человеческого познания. Сходство,

таким образом, есть тождество таких вещей, которые на самом деле отнюдь не одни и те же.

Тождество, в котором при этом присутствует («светится») различие и *различие*, предполагающее тождество, выступают у Гегеля в качестве первых базовых категорий в сфере сущности, в которых уже в явном виде представлена их новая природа – природа рефлексивных определений. Каково же будет дальнейшее движение определяющей и порождающей себя логической идеи?

Очевидно, что тождество и различие, равно как и положительное и отрицательное являются соотносимыми понятиями только потому, что у них есть нечто общее. Этим общим является *основание* – следующая категория, имманентная диалектика которой исследуется во втором томе «Науки логики».

Основание определяется Гегелем как «...единство тождества и различия», как «истина того, чем оказалось различие и тождество»¹⁶. Действительно, общим основанием у положительных и отрицательных зарядов является то, что они представляют собой *электрические* заряды, и только поэтому они выступают как противоположности. Подобные отношения можно встретить не только в природных, но и в духовных явлениях. Так, рассматривая выше *противоположные* взгляды Бекона и Декарта на форму научного метода, мы заметили: вся дискуссия о преимуществах и недостатках дедуктивной и индуктивной методологий имеет смысл лишь при условии, что сама задача научного метода как некоего формализованного алгоритма получения нового знания обоими учеными понимается одинаково.

Основание – это первое, что наш разум полагает за видимой гранью предметов и, соответственно, оно представляет собой первую форму *понимания* того, что есть сущность. Сущность, таким образом, выступает как основание, непосредственное бытие – как обосновываемое. Однако на данном этапе, – подчеркивает Гегель, – различие между основанием и обосновываемым является чисто формальным, ибо первоначально эти понятия совершенно тождественны по своему содержанию. На этом формализме, по мнению философа, зиждется фундаментальный закон «достаточного основания», следование которому, на самом деле, чаще всего создает лишь ощущение опосредования там, где в действительности никакого подлинного опосредования еще нет. Именно поэтому разыскивание различных оснований у всего и вся, хотя и является естественным стремлением нашего мышления, все же не может дать полного удовлетворения ни теоретической, ни практической потребности разума человека. «Мы видим, например, электрическое явление и спрашиваем о его основании. Если

мы получаем ответ, что основание этого явления – электричество, то это то же самое содержание, которое мы непосредственно имели перед собой, и вся разница только в том, что содержание теперь переведено в форму внутреннего»¹⁷.

В приведенных рассуждениях Гегель затрагивает проблему, впоследствии не раз обсуждавшуюся и в философской, и в научной литературе и далеко не утратившую своей актуальности по сей день. Так, большой почитатель гегелевской методологии Ф. Энгельс в своей незаконченной работе «Диалектика природы»¹⁸ обращал внимание на схожие с описанными выше псевдотеоретические объяснения, весьма распространенные в современном ему естествознании. Очень часто естествоиспытатель, сталкиваясь с непонятным ему явлением, приписывает его возникновение действию некоей *силы*, чем в итоге создает *видимость* объяснения там, где это объяснение на самом деле отсутствует. Действительно, постулировав, что тяготение вызывается действием силы тяжести, мы, с одной стороны, получаем возможность для точного количественного исчисления последней. Однако наличие точных данных о *величине* силы тяжести, как это прекрасно видел еще сам Ньютон, ничуть не приближает нас к пониманию самой природы гравитации. И тем не менее, произнеся фразу – «в основании гравитации лежит действие силы тяжести», мы создаем *видимость* объяснения данного явления. Из подобных соображений и вытекал остроумный вывод Энгельса: «...таким образом, получают столько сил, сколько имеется необъясненных явлений, и по существу только переводят внешние явления на внутренний язык фразы»¹⁹.

С подобного рода «объяснениями» нередко можно встретиться и в современной нам науке и культуре. Если к примеру спросить сегодня человека, распространяющего информацию о фактах телепатии и телекинеза, как он может объяснить эти явления, то мы, скорее всего, услышим рассказ о неких психических и подобных им силах и энергиях, которые якобы генерирует мозг и которые могут перемещать предметы в пространстве. Но стоит задаться вопросом, что же представляют собой эти силы, как мы не услышим ничего, кроме того, что они способны двигать предметы, то есть вместо объяснения получим скрытую тавтологию.

Неудивительно поэтому, что использование «объяснений с позиции основания» лежит в фундаменте многих софизмов, встречающихся как сфере науки и философии, так и в повседневной жизни. Возможность ловкого манипулирования псевдологическими доводами в этой области усиливается еще и тем, что у любого явления, которое мы наблюдаем в окружающем нас мире, есть не одно, а *множество*

оснований. Данный факт, согласно Гегелю, вытекает из самой природы рассматриваемой категории: «Основание не только тождественно с собой, но также и различно, и можно поэтому указать *разные основания* для одного и того же содержания: эта разность оснований, согласно понятию различия, совершает дальнейшее поступательное движение и переходит в противоположность, в форму оснований *за и против* одного и того же содержания»²⁰. Другими словами, именно благодаря тому, что у любого явления есть множество оснований, основание можно найти для любого действия и поступка. Именно поэтому с помощью различных «оснований» можно оправдать и обосновать практически все, что угодно, и как раз данная особенность рассматриваемой категории была впервые обнаружена и в полной мере реализована в античной школе софистов. В качестве примера Гегель рассматривает такое действие, как воровство. С одной стороны, это безнравственный и противоправный поступок, однако, с другой стороны, раз он был совершен, у него было некое основание, например, голод или какая-то другая, доведенная до крайности, нужда. У бегства солдата с поля боя также есть определенное основание, более того, не исключено, что при внимательном рассмотрении в нем можно увидеть даже элементы благородства, если, например, окажется, что в случае его гибели семья лишилась бы единственного кормильца. Что же предпочесть человеку в каждом конкретном случае – требования, вытекающие из его естественного инстинкта самосохранения, обусловленные его семейными обязанностями или же связанные с его обязанностями как гражданина? Точка зрения основания, как справедливо подчеркивает философ, не дает здесь ясного ответа, оставляя место для практически неограниченного произвола и демагогического словоблудия.

«В наше богатое рефлексией и резонирующее время человек, который не умеет указать хорошего основания для всего, что угодно, даже для всего дурного и приватного, должен быть уж очень недалеким, – сыронизировал по этому поводу Гегель. – Все, что есть в мире испорченного, испорчено на хороших основаниях»²¹. Думаю, что со мной согласятся все читатели: эта мысль философа в наше время приобрела еще большую актуальность, чем прежде. Разве не примером подобного софистического жонглирования словами и доказательств является любое ток-шоу и другие, похожие по жанру, теле- и радиопередачи? Исчезновение в обществе четких идеологических, религиозных и мировоззренческих ориентиров (в социологии данная ситуация характеризуется понятием *аномия*) дает возможность на почве практически любых, произвольно принятых положений при-

давать обоснованную форму самым безнравственным действиям и абсурдным взглядам. На ум приходит состоявшийся в прямом эфире диалог диктора одного из центральных радиоканалов с дозвонившимся до студии слушателем. Тема передачи была сформулирована весьма специфически: «Надо ли любить Родину?». Один из слушателей дал ответ: «А за что ее любить, если у нее дороги плохие?». Не надо быть глубоким философом, чтобы почувствовать явную несоразмерность обосновываемого положения (любовь к Родине) и основания (плохие дороги), с опорой на которое оно получено. В то же время, с сугубо формальной точки зрения, вывод сделан безупречно. Подобные абсурдные по содержанию, но корректные по форме силлогизмы даже на уровне обыденного сознания обнаруживают явную недостаточность и неустойчивость категории основания. Как следствие возникает потребность в выходе за рамки ее абстрактного формализма и в поиске более устойчивых факторов, опора на которые могла бы удовлетворить разум, обратившийся к области сущности в своем устремлении к постижению истины. Вместо произвольно подобранных оснований для умозаключений появляется желание отыскать некий незыблемый фундамент для мысли, говоря словами Гегеля, «истинные в себе и для себя» положения, выбор которых был бы уже не произволом. Сократ, согласно автору «Науки логики», был первым философом, на теоретическом уровне вскрывшим несостоятельность и неустойчивость «точки зрения основания». В его учении появляется концепция объективно существующих и потому по определению истинных идей, прежде всего идей добра и высшего блага, в качестве не произвольных, а подлинных опор для мыслящего, свободного субъекта, каковым начинал становиться древний грек, усомнившийся в абсолютном авторитете предписаний традиции. Таким путем был совершен выход за рамки категории основания в истории философии. Как же он должен быть представлен в «стихии чистой мысли» – в области логической науки?

Для Сократа и Платона, равно как и для последовавших за ними в этом вопросе Декарта и его учеников, важнейшим критерием истинности любых оснований была их самоочевидность, будь то основания для математических выводов – аксиомы, или же всеобщие принципы этической жизни. Однако Гегеля, исследующего разум, такое решение уже удовлетворить не могло, ибо чувство очевидности само требует своего обоснования в науке о мышлении. Именно поэтому, как и ранее, ничего не привнося извне, философ приступает к изучению имманентной диалектики категории основания. Данный путь к истинным основоположениям окажется много длиннее, но зато

он будет свободен от всех слабостей теории «врожденных идей», на которые столько раз указывалось в ходе исторического развития философской мысли.

Присмотревшись внимательно к изучаемой категории, нетрудно заметить, что основание всегда является основанием *чего-то существующего*, чего-то проистекающего, происходящего из него. Соответственно, отношение основания к тому, основанием чего оно является, оказывается теперь в центре гегелевских размышлений.

Данный шаг знаменует собой поворотный пункт в развитии второй части «Науки логики», а в определенной степени и всего произведения в целом. Если движение от видимости к основанию можно определить как переход от внешнего к внутреннему, то теперь начинает реализовываться противоположный процесс: философ рассматривает различные формы взаимосвязей, которые можно обнаружить между сущностью и ее наблюдаемыми, лежащими на поверхности проявлениями. Впрочем, если вдуматься, то за этим гегелевским шагом стоял очень глубокий смысл: ведь лишь благодаря своим проявлениям сущность перестает быть безжизненным абстрактом и переходит к самоопределению. И первой фундаментальной категорией, анализ которой предпринимается на данном уровне, становится категория явления.

«Сущность должна являться» – этой, ставшей впоследствии известной фразой, Гегель сразу обозначает основу своей позиции в этой области: он выступает противником как полной оторванности явления от сущности и в то же время не принимает точку зрения отказа от обращения к постижению сущности вещей. Между внутренним и внешним существуют самые разные виды отношений, и задача логической науки – постичь их природу и *системно* представить эти отношения в наиболее чистом, абстрактном виде. Напротив, разрыв сущности и явления может лечь в основу самых различных софизмов и демагогических умозаключений. Так, даже в повседневной жизни нередко можно услышать рассуждения, оправдывающие какого-либо человека (чаще всего, самого говорящего) через утверждение наличия у него добродетельной внутренней сущности, якобы сокрытой от посторонних глаз его внешними действиями и поступками. Окружающие обстоятельства чаще всего оказываются в таких объяснениях теми факторами, которые не позволили *проявиться* его подлинной внутренней природе, и подобные рассуждения могут сильно возвышать человека в собственных глазах и тешить самолюбие. Однако еще в Евангелии было сказано: «По плодам их узнаете», и Гегель полностью разделял данную позицию. «Это изречение справедливо прежде

всего по отношению к религии и нравственности, но оно приложимо также и по отношению к научным и художественным успехам... Если бы бездарный живописец или плохой поэт утешались бы тем, что их душа преисполнена высокими идеалами, то это плохое утешение, и когда они требуют, чтобы их судили не по тому, что они дали, а по их намерениям, то такая претензия справедливо отклоняется как пустая и необоснованная»²².

Абстрактное противопоставление внутреннего и внешнего, сущности и явления может позволить не только необоснованно возвысить ничем не выделяющегося человека, но и, напротив, произвольно принизить личность, действительно сыгравшую значительную роль в истории человечества. Так, нередко можно столкнуться с ситуацией, когда устоявшуюся оценку подобных людей предлагают пересмотреть, опираясь на якобы скрытую от наивного взора их подлинную суть, обращение к которой должно заставить под новым углом зрения взглянуть на истинные мотивы и значение их поступков. Подобный подход, замечает философ, может дать прекрасное удовлетворение человеческой *зависти*. Последняя, видимо, оказалась столь сильным мотивом, что в историографии возникло целое направление, именовавшее себя «прагматическим», представители которого считали своим долгом открывать и обнародовать «подлинные» мотивы и интересы великих личностей, «на самом» деле лежавшие в основании их дел. Великое исчезало в итоге из мотивов и действий этих людей, и они низводились до уровня самого заурядного человека. Таким образом, если первая точка зрения оказывается в состоянии увидеть великое во всем ничтожном, вторая, напротив, низводит до ничтожного все великое. Все эти софизмы, согласно Гегелю, имеют одну и ту же основу: отрыв, недиалектическое противопоставление сущности и явления.

Отрыв сущности от явления встречается не только в житейских суждениях – он также был характерен для многих религиозных и философских систем. Религии, утверждавшие потусторонность, трансцендентность Бога миру, провозглашавшие абсолютное совершенство Творца и абсолютную греховность творения, в конечном счете исповедовали ту же логику. В философской сфере подобный отрыв ярче всего обнаруживается в разнообразных учениях скептицизма и агностицизма, а своеобразной вершиной такого подхода стало кантовское учение о непознаваемой «вещи в себе» и о доступном человеческому познанию лишь в мире явлении. И если учесть, что кантианство и в рассматриваемую эпоху продолжало оставаться одним из наиболее влиятельных направлений, то будет неудивительно, что альтернатив-

ный взгляд на взаимосвязь «сущность-явление» обосновывается Гегелем особенно тщательно.

Общая ошибка во всех указанных подходах виделась автору «Науки логики» в том, что категория «явление» рассматривалась их сторонниками «лишь субъективно», а не как собственный момент объективной реальности. Другими словами, явление как нечто *отличное* от подлинной сущности вещей формируется, с этой точки зрения, исключительно вследствие познавательной активности человека и не имеет никакого отношения к *собственной природе* реальности, существующей объективной и независимо от людей. И ярче всего данная позиция была представлена и обоснована как раз в кантовской гносеологии.

Если встать на точку зрения нерелексивной онтологии, рассматривающей человеческое познание как сугубо внешний по отношению к исследуемому объекту процесс, то кантовская позиция действительно окажется и наиболее правильной, и наиболее глубокой. Более того, само формирование представления о существовании у вещей некоей невидимой, скрытой от наивного взора, сущности Гегель считал важнейшим шагом в развитии человеческого духа. Но, как это происходило и в более ранних разделах «Науки логики», значимость и обоснованность какой-либо позиции отнюдь не были для этого философа синонимами ее окончательной истинности и устойчивости. Напротив, как раз в вводных главах к системе «Энциклопедии» ее автор убедительно показал невозможность последовательного постижения разума человека, в том числе законов его познавательной активности, в рамках нерелексивного разрыва мышления и бытия. И лишь в том случае, если познающее реальность мышление осознается как ее собственный продукт, оказывается возможной последовательная рефлексия разумом самого себя. Такую онтологию и принял Гегель в своей системе, и, добравшись в ее развитии до оппозиции «сущность-явление», он прекрасно понял, что отношение этих категорий должно здесь принять совершенно иной вид. Да, явление и в рамках рефлексивной онтологии остается чем-то отличным от сущности, «маскирующим» и скрывающим ее, только теперь эта маскировка не может быть приписана лишь случайным свойствам познающего субъекта, ибо сам субъект осознается в качестве имманентной части исследуемой реальности. Реальность порождает человека, через которого и в котором она постигает самую себя, при этом в данном случае неважно – назовем ли мы эту реальность Богом или материей. Важно другое: если в своем явлении для него эта реальность предстает в искаженном виде, то такое искажение также должно быть отнесено к ее

собственным свойствам. В таком случае явление действительно следует рассматривать не как нечто, не имеющее к сущности вообще никакого отношения, а как ее собственный момент, собственное образование. И если в фундамент мира идеалистическая философия кладет *сверхчувственную мысль*, то телесность, материя должны быть осмыслены не просто как внешний покров, скрывающий подлинную истину вещей, но и как закономерное порождение этой мысли, связанное с ее фундаментальной природой и, следовательно, своим бытием раскрывающее *являющее* ее суть.

10.4. От абстрактной сущности к конкретной действительности

Следует ли из сказанного вывод, что все гегелевское учение о явлении имеет смысл только в рамках принятых им онтологических допущений, а за пределами системы «Энциклопедии» попросту теряет смысл? На самом деле новый взгляд на отношения сущность–явление был связан не с мировоззренческой, а с методологической позицией философа, поэтому всякий раз, когда в какой-либо науке начал формироваться рефлексивный подход к исследуемой предметности, в ее рамках возникала потребность в подобном преобразовании отношения данных категорий. Наиболее ярким примером здесь может служить концепция идеологии, сформировавшаяся в марксистской социологии, – направлении, открыто признающем влияние гегелевской методологии. Искаженное понимание социальной реальности, возникающее как в массовом сознании, так и в головах нерелексивно мыслящих теоретиков рассматривается в этой парадигме не просто как случайное заблуждение, а как закономерное порождение определенных форм общественной жизни. «Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса»²³, – писал Маркс еще в 1845 году. Получается, что искаженный образ социального мира представляет собой не случайное и потому внешнее для этого мира заблуждение, но *закономерное* порождение самой познаваемой реальности. Более того, если искаженное сознание возникает закономерно и самим своим существованием раскрывает природу изучаемой реальности, то очевидно напрашивается вывод об особой роли, которую подобное искажение выполняет в ее функционировании. Как хорошо по этому поводу сказал известный современный философ С. Жижек: «Идеология – это не просто “ложное сознание”, иллюзорная репрезентация действительности, скорее идеология есть сама эта действительность, которая уже должна пониматься как

“идеологическая” – идеологической является социальная действительность, само существование которой предполагает незнание со стороны субъектов этой действительности, незнание, которое является сущностным для этой действительности»²⁴.

Познанное человеком явление, которое не просто закономерно формируется и порождается самой объективной реальностью, но которое представляет собой необходимый, неотъемлемый элемент ее собственного функционирования, подводит науку о развивающемся мышлении к новой категории. Таковой в системе «Науки логики» оказывается категория *действительности*. Главный смысл этой категории вытекает из всего ранее сказанного и, конечно, не имеет ничего общего с обыденным пониманием последней как чувственной реальности, непосредственно данной в эмпирическом опыте. Явление более не есть пелена, лишь скрывающая от человека подлинную сущность исследуемой реальности, оно – ее важнейший аспект, в своей *необходимости* оставшийся еще не постигнутым человеком. Постигновение явления не просто как чего-то отличного от сущности, но как ее собственного обнаружения, осмысление внешнего как того, что полностью репрезентирует собой внутреннее – вот что такое «точка зрения действительности», переход на которую означает формирование развёртывания системы новых категорий диалектической логики.

Нерефлексивная философия и наука вообще в принципе не способны подняться до уровня *так* понимаемой действительности, ибо для них мышление и бытие, субъект познания и познаваемая реальность навсегда остаются разорванными и связанными между собой лишь внешней связью элементами. Напротив, рефлексивные теории, в которых познающий разум постигается как собственное порождение исследуемой реальности, должны на этот уровень перейти с неизбежностью. Здесь, после того как «объектное» познание реальности завершено, остается сделать последний шаг и осмыслить самих себя, в том числе и все свои ложные представления о порождающей нас реальности, как ее закономерное действие.

Заметим, что так понимаемая действительность оказывается полностью включающей в себя и саму реальность, и ее познание, не оставая за своими пределами вообще ничего. Именно поэтому на данном этапе Гегель теперь уже не косвенно, а в явном виде обращается к проблематике *абсолютной реальности и способов постижения ее человеком*. Стремление к ее познанию всегда было в центре внимания философов самых разных направлений, однако до определенного этапа их общей чертой было отношение к абсолютному как к классическому объекту, существующему вне познающего его человека,

независимо от него. Именно поэтому на достигнутом этапе Гегель, подвергнув критике подобные подходы, основное внимание уделяет анализу философии Спинозы – мыслителя, создавшего учение о единой субстанции, которая впервые рассматривалась им как *единство мышления и бытия*. Так в гегелевской «Науке логики» появляется категория субстанции, которая окажется в центре внимания в последних главах ее второго тома – «Учения о сущности».

«Субстанция в этой системе, – писал философ о спинозизме, – это одна субстанция, одна неразрывная целокупность; нет такой определенности, которая не содержалась бы в этом абсолютном и не была *растворена* в нем; и немалое значение имеет то обстоятельство, что все, что естественному представлению или определяющему рассудку кажется и мнится самостоятельным, в указанном необходимом понятии целиком низведено до простой положенности... Субстанция есть абсолютное единство мышления и бытия, или протяжения; она, следовательно, содержит само мышление»²⁵. Гегель неоднократно указывал, что точка зрения Спинозы является важнейшим шагом в развитии философии и человеческих представлений об абсолютной реальности вообще. Помимо учения о тождестве мышления и бытия, особенно значимым он считал введение определения субстанции как причины самой себя («*causa sui*») (анализ данной категории будет дан позже), то есть реальности, для своего *существования и познания* не нуждающейся в чем-то ином, из чего она должна была бы происходить или возникать. Но именно в силу особой важности и глубины этой позиции, – считал мыслитель, – в ней необходимо увидеть не только преимущества, но и слабости – те самые слабости, зафиксировав которые можно будет достичь более высокого уровня мысли.

По своей подлинной сути учение Спинозы оказывается родственным не только многим философским учениям (например, учению элейтов), но и таким известным религиозным учениям, как иудаизм и ислам, ибо все они достигают «точки зрения единой субстанции», но не идут дальше нее. Для подобных взглядов все конечное оказывается чем-то внешним и не существенным для абсолютной реальности, а значит, и само Абсолютное рассматривается как нечто ограниченное, и следовательно, рассматривается неадекватно, как не соответствующее собственному понятию. Бесконечное существует *наряду* с конечным, осуществляя над ним лишь внешнюю власть.

Спиноза определяет субстанцию как «единство мышления и бытия», и этим он делает существенный шаг вперед, по сравнению с остальными подобными учениями. Тем не менее данный принцип остается в его философии сугубо формальным, не развитым до полу-

чения всех выводов, с необходимостью вытекающих из него. Действительно, видимый мир воспринимается нами как нечто чуждое мышлению, отличное от него. Спиноза раскрывает эту точку зрения как неистинную, показывая, что на самом деле мышление и протяженность тождественны друг другу. Однако он оказывается не в состоянии объяснить, во-первых, причину, по которой мышление, пусть и по-видимости, но все же оторвалось от бытия и начало воспринимать его как нечто себе чуждое и от себя отличное, во-вторых, каким образом и почему в его собственном учении совершился обратный переход, и мышление вновь обрело истину.

Если мышление есть атрибут субстанции, то познание последней человеком должно рассматриваться как собственное действие субстанции, как акт ее самопознания в человеке и через человека, и это должно быть не просто провозглашено, а должно быть раскрыто. Ничего подобного мы не встречаем в философии Спинозы, где постижение субстанции рассматривается как *внешнее* изучение, ничем принципиальным не отличное от постижения всех прочих предметов. «Спинозизм – неудовлетворительная философия потому, что рефлексия и ее многообразный процесс определения есть в нем внешнее мышление»²⁶.

Именно поэтому Гегель с полным правом обращает к голландскому философу упрек, подобный тому, что был им адресован в свое время Канту: утверждая определенные онтологические и гносеологические принципы, Спиноза оказывается не в состоянии до конца последовательно вписать в них свое собственное философское учение. И если уж мышление есть атрибут субстанции, то и собственное мышление Спинозы, постигающее эту субстанцию, должно найти в этой системе свое законное место. Однако для реализации этой задачи требовалась и иная – диалектическая методология, и иное – христианское – мировоззрение. Только в рамках таких подходов можно будет сделать новый шаг и осмыслить абсолютную реальность, говоря словами Гегеля, «не только как субстанцию, но и как субъекта». И только тогда абсолютная реальность сможет быть постигнута не только как творящее начало, из которого, подобно лучам из геометрической точки, проистекают все ее порождения. Абсолютная реальность сможет быть постигнута как некий круг, в рамках которого сотворенный мир, в том числе и духовный мир конечного человека, оказываются существенными моментами ее возвращения в себя, достижения абсолютной реальностью высшего, адекватного самопознания. Решению этих задач во многом и были посвящены последующие главы и разделы «Науки логики».

Итак, Гегель начинает последовательно проводить понимание мышления как собственного момента исследуемой реальности – принцип, как мы видели выше, сформировавшийся уже на стадии анализа категории *явление* и получивший дальнейшее развитие в ходе критики Спинозизма. Конечный субъект не просто несущественное творение и не внешний созерцатель, он – элемент этого мира, и от его *действий* зависит, каким станет этот мир. Какая же категория должна стать первой, с позиций которой осознавший свою онтологическую роль разум будет рассматривать превратившийся в объект его преобразований мир? Гегель дает на этот вопрос ответ, с которым, пожалуй, трудно не согласиться: мир, осознанный в таком статусе, предстанет перед субъектом в качестве своеобразного «*царства возможностей*», выбрать и реализовать которые ему еще только предстоит. *Возможность* оказывается, таким образом, очередной категорией, анализ которой предпринимается в «Науке логики».

Первоначально возможность выступает в виде предельно абстрактного, бессодержательного понятия: возможным является все, что тождественно с собой и не противоречит себе, то есть, возможно все мыслимое, а мыслимо все, что не заключает в себе явного противоречия. Именно поэтому, с формальной точки зрения, являются возможными самые нелепые события. «Возможно, что сегодня вечером Луна упадет на Землю, ибо Луна есть тело, отделенное от Земли, и может также упасть вниз, как камень, брошенный в воздух; возможно, что турецкий султан делается папой, ибо он – человек и может как таковой обратиться в христианскую веру...»²⁷. Под похожим углом зрения смотрели на социальный мир его первые реформаторы. Начиная с Платона и вплоть до всплеска утопического социализма на рубеже XVIII–XIX вв. в трудах подобных мыслителей преобладала ориентация на разработку идеальной модели общественного устройства, которая никак не соотносилась с реалистичностью ее воплощения. Надындивидуальные формы социальной жизни – государственное устройство, правовые и экономические отношения, формы религии, искусства и т. д. представлялись этим авторам ничем объективным не детерминированными факторами, допускающими свое произвольное изменение человеком. Очевидно, что при таком взгляде на социальный мир естественно должно было возникнуть желание создать в нем наилучший из всех *мыслимых*, то есть *возможных*, государственный строй.

«Царство возможностей есть поэтому безграничное многообразие»²⁸, – справедливо отмечает философ. Заметим, однако: именно потому, что нечто является лишь возможным, а не действительным,

оно в такой же степени является чем-то *невозможным*. Более того, если основным признаком возможного является отсутствие формального противоречия, то как раз оно-то и обнаруживается во всем, стоит лишь глубже присмотреться к любым определениям, чем, собственно говоря, и занимается диалектическая логика. Тем не менее, как только мы отходим от абстрактной, фактически ограниченной лишь законами формальной логики возможности и начинаем обращаться к реальному положению вещей, к связанным с ними условиям и обстоятельствам, тотчас же царство подобных бесчисленных возможностей приходит к концу. Такое ограничение порождает понятие *реальной возможности*, и к данной позиции здравый смысл гораздо чаще прибегает в повседневной жизни. И если взгляд с позиций «*абстрактной возможности*» в конечном итоге составляет фундамент большинства утопических проектов, то подход к обществу с точки зрения оценки «*реальных возможностей*» по крайней мере должен лежать в основании любых реалистично ориентированных социальных реформ. Успех последних во многом зависит от того, в какой степени лежащая в их основании цель оказывается соотношенной с объективными свойствами и законами преобразуемой реальности.

Обсуждая поднятые проблемы, Гегель обращает внимание на важный факт: когда действительность мы рассматриваем только с точки зрения возможности, то есть когда мы не усматриваем необходимости ее возникновения и тем не менее фиксируем ее реальность, действительность выступает для нас как некая *случайность*. «Случайное есть вообще лишь нечто такое, что имеет основание своего бытия не в самом себе, а в другом»²⁹. Так в «Науке логики» появляется новая категория – категория *случайности*, а вместе с ней и обращение к следующему пласту фундаментальных проблем классической философии.

Прежде всего, Гегель подвергает анализу два крайних взгляда на случайность, которые встречаются и в философии, и в науке и отчасти даже в обыденном сознании. С одной стороны, нередко можно услышать утверждение, что все существующее в природе и вообще в мироздании существует с необходимостью, и если некое событие воспринимается нами как случайность, то это есть лишь следствие ограниченности наших познавательных возможностей. Строго говоря, такой взгляд лишает категорию случайность онтологического статуса, объясняя ее возникновение исключительно гносеологическими причинами, связанными с ограниченностью познавательных возможностей человека. Ярким примером тому является история физики, в классическую эпоху своего существования буквально пронизанную представлениями о всеобщем детерминизме. Своеобразного пика

данное мировоззрение достигло в мысленном эксперименте, вошедшем в науку под названием «демон Лапласа», осмысление которого сыграло огромную роль в ее дальнейшем развитии. Известный физик XVIII–XIX вв. П.-С.Лаплас сконструировал гипотетическое существо, наделенное в данной модели подлинным всеведением: ему были известны точные координаты и импульс всех частиц мироздания в данный момент времени. По убеждению ученого, если бы ум этого существа был достаточно обширен, чтобы подвергнуть анализу эти знания, ему стало бы полностью ведомо как самое далекое прошлое, так и самое отдаленное будущее Вселенной. И такая возможность открывалась именно благодаря принципу всеобщего детерминизма. «Мы можем рассматривать настоящее состояние Вселенной, – писал Лаплас, – как следствие его прошлого и причину его будущего»³⁰.

Интересно здесь то, что подобный «вселенский детерминизм» был низвергнут самим развитием физической науки. Сначала в 70-е гг. XIX в., в связи с развитием термодинамики, было обнаружено, что в макросистемах, состоящих из большого числа частиц, их прежние состояния полностью исчезают из «памяти» и оказываются не восстанавливаемыми. Другими словами, любое вещество к одному и тому же состоянию (температура, давление и т. д.) может прийти самыми разными путями и из разных исходных состояний, и какой именно путь был реализован именно в данном случае, невозможно будет впоследствии вычислить каким-либо рациональным способом. Более известным ударом по физическому детерминизму стало открытие в первой трети XX в. *вероятностного* характера поведения микрочастиц. В тот же период, в рамках знаменитого «принципа неопределенности Гейзенберга», была доказана принципиальная невозможность точного измерения одновременно координат и импульса микрочастицы. Наконец, уже ближе к середине двадцатого столетия в рамках так называемой «неравновесной термодинамики» ученые обнаружили нелинейные явления в процессах самоорганизации макросистем, делающие невозможным точное предсказание развития систем даже при полном и исчерпывающем знании исходных условий.

Гегель умер задолго до этих эпохальных открытий в естествознании, однако в его философии идея об иллюзорности *случайности*, лишенной самостоятельного онтологического статуса, также была подвергнута всесторонней критике. Выше, рассматривая более ранние философские учения, в особенности систему Фихте, мы уже видели, к каким этическим и экзистенциальным проблемам приводит, в итоге, последовательное проведение представления о полном господстве необходимости в мироздании. Самое главное, как это понял еще Эпи-

кур, данный взгляд полностью исключает существование человеческой свободы. Конечно, наличие в мире случайности еще не означает наличия в нем свободы, но оно есть условие последней, – эту фундаментальную мысль Эпикура полностью разделяет в данном случае и Гегель.

Не более правильным, с точки зрения автора «Науки логики», является и противоположный взгляд, состоящий в полном преклонении перед случайностью, будь то случайные феномены природы или же столь же случайные порождения духа. «Что касается прежде всего природы, то она нередко служит предметом удивления главным образом лишь благодаря богатству и многообразию ее образований. Однако это богатство как таковое, взятое независимо от уровня раскрытия в нем идеи, не представляет собой высокого интереса для разума, и в великом многообразии органических и неорганических образований оно доставляет нам лишь зрелище случайности, теряющейся в тумане неопределенности»³¹. Непредсказуемая случайность событий и явлений способна, таким образом, породить лишь эмоциональные удивления и восторги, но никогда не в состоянии дать истинное удовлетворение мыслящему духу.

Вся диалектическая тонкость ситуации состоит как раз в том, что в гегелевской системе обретают право на существования все, в том числе и даже прежде всего *противоположные* друг другу категории. Но при этом надо помнить, что право они это обретают именно потому, что у каждой из них оно оказывается не абсолютным, а относительным. И категории возможности и случайности, с точки зрения Гегеля, не есть простые гносеологические иллюзии, они должны получить полноценную прописку во всех науках. Тем не менее, как и все конечное, они не обладают внутренней устойчивостью и, застыв на мгновение, переходят в следующие определения логической идеи. Случайность и возможность должны перейти в свою противоположность – в *необходимость*.

Переход к категории необходимость осуществляется через анализ внутреннего смысла понятия *реальной возможности*. «То, что необходимо, не может быть иным; но то, что вообще возможно, вполне может быть иным... Реальная возможность, так как она имеет в самой себе другой момент, действительность, уже сама есть необходимость. Вот почему то, что реально возможно, уже не может быть иным... Реальная возможность и необходимость различны поэтому лишь по видимости»³².

Соответственно, и взгляд на общество как на «поле возможностей» и «на набор случайностей» хотя и является неизбежным, но на опре-

деленном этапе развития социальной мысли должно было возникнуть ощущение его недостаточности, вызванное имманентной диалектикой лежащих в его фундаменте категорий. Данное ощущение крепло и к XIX веку породило совершенно новые исторические теории, навсегда распрощавшиеся, как им казалось, с социальными утопиями прошлого. К этим новым теоретическим концепциям можно отнести и некоторые ответвления марксизма.

Да, человеческая деятельность, сознательная и даже свободная, играет в жизни общества основополагающую роль, однако при данных исторических обстоятельствах она может быть только такой и никакой иной. Так или примерно так можно сформулировать суть исторической парадигмы, в основу которой была положена категория *необходимость*. Данная парадигма была настолько популярна в XIX в., что дискуссии вокруг нее далеко вышли за пределы научных кабинетов и оказали немалое влияние не только на историческую науку и философию, но и на литературу. Так, одним из наиболее ярких и активных пропагандистов этого взгляда был, конечно же, Л. Н. Толстой. Вспомним хотя бы известные строки из «Войны и мира», хотя для иллюстрации философско-исторической позиции писателя в этом романе можно отыскать великое множество других фрагментов. «Некоторые историки говорят, что Наполеону стоило дать нетронутую старую гвардию для того, чтобы сражение было выиграно. Говорить о том, что бы было, если бы Наполеон дал свою гвардию, все равно, что говорить о том, что бы было, если бы осенью сделалась весна. Этого не могло быть. Но Наполеон не дал свою гвардию, не потому что не захотел этого, но этого нельзя было сделать. Все генералы, офицеры, солдаты французской армии знали, что этого нельзя было сделать, потому что упавший дух войска не позволял этого».

Вопрос о взаимосвязи исторической возможности, случайности и необходимости и по сей день является одним из центральных для философии истории и социальной философии вообще. И, конечно, в современных дискуссиях мы отнюдь не должны опираться на подходы Гегеля как на последнюю инстанцию, обращение к которой якобы должно поставить все точки над «i» в наших спорах. Но при этом важно помнить о том, что очень часто под видом критики «гегельянско-марксистского» исторического детерминизма в литературе предлагаются концепции, с методологической точки зрения стоящие на *до-*, а не на *пост-* гегелевском уровне. Приглядевшись в фундаменте подавляющего большинства теорий, якобы спасающих и защищающих «многовариантность» исторического развития, легко разглядеть все те же категории – *возможность* и *случайность*, однако лишенные свое-

го имманентного *надлома* и потому односторонне абсолютизированные. Именно поэтому каждая подобная «версия истории» закономерным образом имеет свое «alter ego» в лице противоположной, но при этом столь же обоснованной концепции, в свою очередь исходящей из категории *необходимость*. Здесь все получается как в кантовских антиномиях, когда в равной степени доказанными оказывается как тезис, так и антитезис, но происходит это просто потому, что в основание двух цепочек рассуждений были просто положены противоположные категории. Но как раз параллель с Кантом позволяет понять, что такие подходы представляют собой не шаг вперед, по сравнению с Гегелем, а шаг назад.

Да, Гегеля много обвиняли и продолжают обвинять в историческом детерминизме. Однако сторонники этого взгляда не увидели в его философии самого главного: категория необходимости оказывается здесь столь же неустойчивой, как и все предыдущие, и неизбежно переходит в свою противоположность в силу собственной внутренней диалектики. И огромным преимуществом гегелевской методологии было как раз то, что дилемму необходимости и случайности он сумел рассмотреть в чистом виде, освободив эти категории от непосредственной погруженности в исторический материал.

Итак, в ходе имманентного развития логической науки возникло две противоположных и взаимоисключающих категории – *необходимость* и *случайность*. Как же Гегель разрешает противоречие между ними?

Если в открытии диалектической неустойчивости более ранних категорий Гегель нередко оказывался первопроходцем, то наличие «внутреннего надлома» в категории *необходимость* осознавалось еще в античной философии. Что же касается эпохи Нового времени, то, согласно Канту, именно специфическая взаимосвязь случайности и необходимости лежала в основании знаменитого космологического доказательства бытия Бога, понимаемого как *абсолютно необходимое существо*, и была исследована философом в четвертой антиномии чистого разума. Гегель очень высоко оценил обоснованную предшественником имманентную диалектику данных категорий, однако, как и во всех прочих случаях, был не согласен с тем, что эта диалектика приписывалась исключительно субъективной познавательной способности человека и считалась не имевшей к подлинному миру «вещей в себе» никакого отношения.

Исходный пункт рассматриваемого движения – непосредственно наблюдаемая *случайность* мира, который первоначально предстает в виде бесчисленного множества несвязанных друг с другом непосред-

ственно наблюдаемых предметов. В то же время последние находятся в бесконечном множестве различных взаимосвязей, которые в конечном итоге и определяют собой и их судьбу, и их существование. Благодаря открытию и осмыслению этих взаимосвязей существование предметов перестает быть случайным и становится *необходимым*. Однако достаточно приглядеться к этой необходимости, как сразу же обнаруживается, что она лишь *внешняя* необходимость, ибо ее источник – другой конечный предмет – столь же случаен, ибо не содержит в самом себе причину, а значит, и необходимость собственного бытия. Так, падение снежного кома с крыши дома первоначально есть сугубо случайное событие. Рассмотрев его во взаимосвязях, мы обнаруживаем, что падение это было вызвано порывом ветра, который при сложившейся обстановке просто не мог не сорвать с крыши этот ком. Тем самым падение снега перестает быть случайным и становится *необходимым*, поскольку снег *не мог не упасть* при подобном воздействии воздушной массы. Надолго ли? Присмотримся внимательно теперь к порыву ветра. При первом взгляде этот порыв сам представляет собой нечто случайное, ибо ничто не указывает на необходимость его возникновения. Но разве случайное может породить нечто необходимое? Вместе со случайностью ветра становится чем-то случайным и падение снега. Тем не менее, размышляя далее, мы обнаруживаем, что порыв ветра также можно понять и объяснить как явление необходимое – этот порыв, например, оказался неизбежным следствием разности давлений в атмосфере. Сама же эта разность давлений первоначально выступает как нечто случайное, вся схема повторяется сначала и так до... бесконечности.

Однако нетрудно заметить, что как раз до бесконечности данный процесс идти не может, поскольку в противном случае категория необходимости так и не сможет достичь «точки опоры», что приведет к ее самоуничтожению и воцарению в мире ничем не ограниченной случайности. Именно на этом соображении основывался один из вариантов знаменитого «*космологического доказательства бытия Бога*», в рамках которого проблема разрешалась введением представления об «абсолютно необходимом существе». Последнее оказывалось содержащим необходимость своего бытия не вовне, а внутри себя, что и позволяло разрешить данную дилемму.

Кант в своей четвертой антиномии чистого разума обратил внимание на то, что подобная интеллектуальная конструкция соединяет в себе взаимоисключающие характеристики: она обуславливает собою все, но при этом сама выпадает из этого ряда, оказываясь необусловленной ничем. Другими словами, она провозглашает в качестве

универсального правила, из которого сама же оказывается исключенной. «Нельзя отделаться от мысли, – писал философ в известном отрывке, – хотя нельзя также и примириться с ней, что существо, представляемое нами как высочайшее из всех возможных существ, как бы говорит само себе: Я существую из вечности в вечность, кроме меня существует лишь то, что возникает только по моей воле, *но откуда же я само?* Здесь все ускользает из-под наших ног...»³³. Но если «ускользание из-под наших ног» для Канта означало выход разума за свои естественные пределы, то Гегель иначе интерпретировал подобное явление. Для него оно указывало лишь на то, что здесь мы вступаем в область высших диалектических противоречий и отношений, где окончательно входит в свои права диалектическая логика – единственный адекватный метод постижения абсолютной реальности.

Новая категория, по аналогии с получаемым в ходе развертывания космологического доказательства понятием абсолютно необходимого существа, получает наименование в диалектической логике *абсолютной необходимости*. Ее анализ завершает собой главу «Действительность» и реализует собой переход к последней главе «Учения о сущности» – «Абсолютное отношение».

Абсолютная необходимость есть тот фундамент, только достигнув которого теоретическая мысль может обрести прочную опору, свое подлинное начало. Ведь именно в этой точке прерывается *нисходящий* ряд обусловливающих друг друга факторов и открывается возможность начать подлинное *восхождение*. Но вся особенность данного фундамента состоит в том, что он в принципе оказывается недоступным для позитивистской методологии современных наук, в том числе и наук социальных. С одной стороны, господствующий в них запрет на метафизику представляет собой в высшей степени эффективный принцип, позволяющий науке прочно держаться поля опыта, не пускаясь в философские спекуляции. С другой, следствием подобного ограничения оказывается в конечном итоге произвольный характер в позитивистски ориентированных науках существующих в них начал и аксиом. Да, научная теория может исходить из утверждения о том, что в обществе все является закономерным и предопределенным, и универсальный, не диалектически понимаемый статус категории *необходимости* будет обосновывать своим содержанием и смыслом данный тезис. Однако, являясь относительной, а не абсолютной, такая необходимость всегда будет иметь позади себя некую ничем не обоснованную случайность. И именно этот пункт будет активно эксплуатировать противоположный научный лагерь, справедливо указывая, что исследуемые оппонентами социальные законы (экономичес-

кие, культурологические и т. д.) не охватывают всей полноты социальной жизни, что они не учитывают внешнее, а потому и случайное влияние на жизнь отдельных обществ других культур, природы и даже космоса. Но и в этом, на первый взгляд, хаосе внешних факторов и причин, при их достаточной полноте, начнет угадываться некая закономерность, а значит, и необходимость, и виток антиномий повторится вновь. Гегель же отнюдь не останавливается на достигнутом этапе и продолжает анализ далее, развивая внутреннюю диалектику новой категории.

Итак, что же представляет собой категория абсолютной необходимости помимо того, что она соединяет в себе несоединимые для здравого смысла полярные отношения? В момент своего возникновения она, по мнению Гегеля, не представляет собой, по сути, ничего другого, кроме этого соединения. Философ даже замечает, что по отношению к ней некорректно употреблять характерное для космологического аргумента словосочетание «абсолютно необходимое существо», ибо слово «*существо*» предполагает субъективность. Конечно, абсолютная необходимость, всецело определяющая себя и в своем движении и бытии не зависящая ни от чего извне, начинает обретать некие черты *свободного субъекта*. Однако пока это именно не более чем черты, и Гегель не спешит перескакивать в решении столь фундаментального вопроса, как проблема свободы и необходимости, через промежуточные этапы. Именно поэтому философ подчеркивает, что в момент своего рождения абсолютная необходимость слепа³⁴, то есть лишена цели – этого главного атрибута свободной субъективности. Не удивительно поэтому, что древние греки, в своем религиозном развитии поднявшиеся до понимания властвующей над миром необходимости как судьбы, видели в последней слепой рок, глухой к жалобам и молитвам. После этого становится понятным, почему богиням судьбы Мойрам не приносились жертвы, в их честь не возводились храмы, а их антропоморфные скульптурные изображения появились лишь в позднейший, так называемый эклектический, период.

Понимание абсолютной необходимости как «в себе свободы» является важнейшим для дальнейшего развития категорий в «Науке логики». В последующих главах пустая самозамкнутая реальность, каковой является абсолютная необходимость, начинает сообщать себе бесконечное, поистине божественное содержание.

Из самого смысла абсолютно необходимой сущности вытекает, что она определяется исключительно сама собой, а следовательно, может и существовать только в единственном числе. В противном случае все, что существовало бы помимо нее, неизбежно ограничи-

вало бы и обуславливало ее. Следовательно, она *одна* самостоятельна и лежит в основе всех остальных вещей; она есть не просто некий субстрат, она есть *субстанция*. Все же остальные вещи существуют только благодаря ней и через нее и поэтому имеют характер акцидентов. Субстанция, таким образом, представляет собой подлинную и единственную *причину* существования всего и вся, однако при этом сама не имеет никакой внешней причины для своего существования.

Заметим: нисходящий ряд взаимных переходов случайности в необходимость, достигнув начала, творящего весь этот ряд, повернулся вспять. Впрочем, данный шаг, если вдуматься, оказывается вполне обоснованным – творящее начало, очевидно, должно творить. Так категория *абсолютной необходимости* совершает диалектический переход в категорию *субстанции*.

Гегель очень высоко оценивал сконструированную данное Спинозой понимание субстанции как «причины самой себя» или *causa sui*. Именно в этой категории, согласно автору «Науки логики», сосредоточена в чистом виде вся суть монотеистического учения о едином Боге, творящего весь мир, но при этом не творимого ничем. Тем не менее, как говорилось ранее, для Гегеля такой подход отнюдь не исчерпывал истинного понимания абсолютной реальности. Творимый мир оказывается в рамках такой концепции чем-то внешним по отношению к творящему началу, а значит, и само оно остается ограниченным и не бесконечным. Преодоление ограниченности данной точки зрения Гегель, как и ранее, ищет путем анализа ее внутренней диалектики, развитие которой позволяет перейти к новой категории.

Определив субстанцию как причину самой себя, философ внимательно анализирует само понятие причинности. Прежде всего, причина есть мощь, свершающая внешнее воздействие (нередко именуемое философом «насилием») над неким объектом. Но уже сам факт, что это воздействие требует приложения определенного усилия, говорит о том, что объект оказывает сопротивление. Действие, таким образом, предполагает *противодействие*, и автор «Науки логики» отнюдь не ограничивает этот закон физической реальностью, а обосновывает его универсальность, хотя и избегает утверждения о сугубо количественном равенстве действующих и противодействующих величин. Порождение противодействия действием вытекает из самого принципа причинности, и, следовательно, этот закон должен действовать, например, и в социальной сфере. И разве не с его проявлением мы сталкиваемся всякий раз, когда обнаруживаем «упругое сопротивление социальной реальности» (Дюркгейм) проводимым реформам и другим видам воздействия на общество? Как часто пре-

красно задуманные проекты рушились на корню уже при первых попытках своего воплощения в силу противодействия, оказываемого им со стороны меняемого общества!

Появление противодействия в корне меняет прежнюю картину уходящего в необозримую даль будущего причинно-следственного ряда. Следствие перестает быть пассивной реальностью и занимает активную, по сути равноправную с порождающей его причиной, позицию. Так появляется последняя категория в рассматриваемом разделе «Науки логики» – категория *взаимодействия*³⁵.

Проведенный Гегелем анализ категории взаимодействия, причем как ее методологического и даже мировоззренческого потенциала, так и имманентных границ, неоднократно обсуждался впоследствии и в философской, и в научной литературе. И это неслучайно, ибо в данном пункте «Науки логики» автор затронул и предложил решения самым разным вопросам: от фундаментальной онтологической проблемы необходимости и свободы и до отдельных вопросов сущности жизни и методологии социального познания.

С одной стороны, к осмыслению наблюдаемых явлений и систем с позиций категории взаимодействия прибегают на той стадии и в тех случаях, когда для исследователей становится ясной тупиковость объяснений с позиций характерного для классических наук причинно-следственного ряда. В природной сфере мы раньше всего сталкиваемся с этим в биологии: работа любого жизненно важного органа, скажем, сердца, может быть рассмотрена и как причина функционирования других органов, в том числе мозга, и одновременно как их следствие. Именно поэтому изъятие из тела живого существа сердца как его основного «мотора» приводит не только к гибели всего организма, но и ведет к прекращению работы самого сердца, оказывающегося неспособным к самостоятельному функционированию. Да и не только в сфере жизни, но и во взаимосвязанной тысячами нитей природе как таковой выделение линейных причинно-следственных рядов есть, скорее, продукт научного абстрагирования, нежели адекватная констатация реально существующих взаимосвязей.

Обнаружить взаимосвязь и взаимодействие различных сторон любой органически целостной системы, будь то живой организм или государственный строй, задача для познания важнейшая. Ведь только благодаря этому становится понятной обусловленность друг другом ее различных сторон, невозможность изменения одного ее аспекта вне связи со всеми другими. Даже современная медицина далеко не всегда достигает подобного уровня, не имея возможности порой до конца спрогнозировать, как скажется лечение отдельного органа на жиз-

недеятельности организма в целом, определить адекватный баланс между пользой от приема лекарственных препаратов и вредом, приносимым ими и т. д.

То же самое можно сказать и о сфере социального познания. Важнейшим этапом в формировании научного подхода к обществу был отказ от взгляда на социальные системы как на случайный агрегат отдельных самостоятельных элементов и переход к осмыслению их неразрывного единства и взаимообусловленности. Если утопические проекты античности и Возрождения изобиловали предложениями о модификациях отдельных сфер жизни общества без всякой связи с другими, то эпоха Нового времени была ознаменована развитием противоположного взгляда, в том числе связанного с появлением социальных учений французского материализма XVIII в. и политического консерватизма начала XIX в. Именно в трудах этих авторов был поставлен вопрос о *взаимосвязи образа мыслей и нравственности* определенного народа и особенностей его *государственной организации* и политических процессов. Нетрудно догадаться, что, исходя из логики причинно-следственного ряда, первоначально должно было возникнуть два направления в решении этого вопроса. Первое отдавало предпочтение влиянию государственной организации на образ мыслей народа, второе – наоборот.

«Люди, которые при свободном правительстве бывают обыкновенно искренними, честными, талантливыми и гуманными, при деспотическом правительстве становятся низкими, лживыми, подлыми, лишенными таланта и мужества»³⁶, – писал французских философ XVIII в. К. А. Гельвеций. Таким образом, согласно этой теории, государственное устройство определяет собой и нравы, и образ мыслей, и даже дарования граждан. Но чем же в конечном счете определяется само государственное устройство и политические процессы, происходящие в нем? Нравами и образом мыслей народа, населяющего этого государство, – отвечают нам мыслители консервативного толка, наиболее известные из которых Ж. де Местр и Э. Берк. Первый прославился своим афоризмом «Каждый народ имеет то правительство, которое он заслуживает», второй – своей критикой французской революции, источник которой он видел в падении нравов, прежде всего проявившемся в пренебрежении к традициям и ценностям, веками складывавшимся в государстве. Следствием осмысления этой классически антиномической ситуации становится возникновение теорий, утверждавших бессмысленность выделения какой-то одной сферы социальной жизни в качестве ответственной за содержание всех остальных, ибо все аспекты общества находятся во всестороннем взаи-

модействии, обуславливая и порождая друг друга. Так возникает «теория взаимодействия». «В исторических исследованиях раньше всего рассматривается вопрос, являются ли характер и нравы определенного народа *причиной* его государственного устройства и его законов или, наоборот, их *действием*, и затем приходят к пониманию этих двух факторов: характера и нравов, с одной стороны, и государственного устройства и законов – с другой, с точки взаимодействия, так что причина в том же отношении, в каком она есть причина, есть вместе с тем действие, и действие в том же отношении, в каком оно есть действие, есть вместе с тем и причина»³⁷.

Подобного рода «теории взаимодействия», весьма распространенные и в XIX, и в XX, и даже в XXI веках, сыграли огромную роль в формировании «стереоскопического» взгляда на общество, не позволяющего фокусировать исследовательское внимание на какой-то одной стороне его жизни, пренебрегая другими. Не в последнюю очередь рост их популярности был связан с возникновением и распространением марксизма. Восходящее к оставшимся во многом незавершенным трудам Маркса это учение быстро раскололось на ряд направлений, в том числе на «экономический детерминизм», основанный на предельно упрощенном понимании сформулированного автором «Капитала» материалистического понимания истории. Всестороннее исследование общества подменялось в этой концепции укладыванием социальных реалий в «прокрустово ложе» априори принятых схем, и неслучайно, что против так понимаемого марксизма выступали и сам Маркс, и Энгельс. Наверное автором, не на словах, а на деле сделавшим больше всего для развенчивания данного подхода, был М. Вебер, который, в первую очередь, боролся не против марксизма как такового, но против его упрощенных трактовок. Утверждению экономического детерминизма об однозначной зависимости религии от экономики немецкий мыслитель противопоставил свою известную концепцию о роли протестантского этического учения в формировании «западного капитализма»³⁸. Данный подход, в особенности в популярных текстах, часто интерпретируется как проявление противоположной марксизму концепции, рассматривающей религиозные учения не как следствия, а как причины возникновения определенных экономических процессов. На самом же деле М. Вебер никогда не выдвигал столь одностороннего подхода. Например, в своей работе «Социология религии» он раскрыл многовариантную и многоуровневую взаимосвязь религии с различными, в том числе и с экономическими реалиями в жизни человеческих сообществ. Думается, не будет преувеличением сказать, что в исследованиях этого

автора методология подхода к изучению социальных систем с позиций категории взаимодействия обрела одно из наиболее ярких и успешных воплощений.

Немалую роль в последовательном проведении и развитии принципа органического единства социальных систем и культур сыграл и сам Гегель. В «Философии истории» и других произведениях он значительно расширил представление о взаимодействии и взаимном влиянии различных сфер в функционировании и эволюции социальных систем, о чем мы подробнее поговорим в заключительном Очерке книги. Однако, указав на неизбежность перехода от принципа причинности к принципу взаимодействия и раскрыв немалый методологический потенциал последнего, философ указал на его самонедостаточность и неустойчивость. Впрочем, в этом нет ничего удивительного: подобную позицию, как мы видели выше, он занимал в отношении всех прочих категорий логики и метафизики.

«Но если мы, например, рассматриваем нравы спартанского народа как действие его государственного устройства и, наоборот, государственное устройство как действие нравов, то этот способ рассмотренный может быть и правилен, однако он все же не дает окончательного удовлетворения, потому что на самом деле мы не поняли ни государственного устройства, ни нравов этого народа»³⁹. Другими словами, точка зрения «взаимодействия», являясь, бесспорно, важнейшим этапом в постижении органически целостных систем, при своей абсолютизации и догматизации может порождать не знание, а лишь его *видимость*, благодаря возникновению своеобразного замкнутого круга порождающих друг друга следствий и их причин.

Как же возможно выйти из этого порочного круга взаимных объяснений? Самый простой способ – разорвать его в произвольном месте, априори объявив причиной возникшее в результате такого акта начало отрезка, а следствием – все остальное. Но, во-первых, окажется совершенно необъясненным само это начало, явно лишенное свойств *causa sui* и, следовательно, требующее своего обоснования. Во-вторых, не менее корректным будет разрыв в противоположном месте круга, благодаря чему возникнет противоположно направленный причинно-следственный ряд, в котором причина и ее следствия, по сравнению с первым, поменяются местами. Если нравы рассматриваются как причина, то государственное устройство будет выступать как следствие, если в качестве причины постулируется государственное устройство, то следствием окажутся нравы народа.

Возможен ли подобный путь? Конечно, более того, поскольку причинно-следственная методология является наиболее естественной

для классических неререфлексивных дисциплин, то именно такой подход и реализуется и даже институционально закрепляется в современных биологических и социальных науках. Так, хорошо известно, что в основании классических вариантов аксиоматик таких фундаментальных социальных наук, как экономика и социология, лежат прямо противоположные модели взаимоотношения человека и общества.

Если для экономической науки первичной реальностью является человек, а общество рассматривается как результат, возникающий вследствие взаимодействия между преследующими свои эгоистические цели людьми, то социология исходит из альтернативной схемы. В качестве первичной реальности для этой науки выступает общество, а индивид, как социальное существо, оказывается порождаемым им продуктом. Классики обеих наук приложили немало усилий для обоснования своих взглядов, и все же изъяны каждой из этих моделей видны, что называется, невооруженным взглядом. Так, например, весьма странно выглядят облики людей в данных моделях: «*homo sociologicus*, – писал известный современный исследователь П. Вейзе, – разучивает, интернализирует и играет свои роли с тихой радостью субъекта, для которого нет большего удовольствия, чем минимизировать разницу между должным и существующим; *homo economicus* с превеликим удовольствием максимизирует свою полезность и изыскивает все новые возможности для удовлетворения своих потребностей. Не шизофреник ли человек в социальных науках?»⁴⁰, – задал в итоге саркастический вопрос данный автор. Но процедура разрыва круга взаимообуславливающих друг друга причин и превращение его в два параллельно движущихся ряда, очевидно, и не могла дать другого результата. Произвольно наделяя либо одну (человека), либо противоположную ей (общество) точку в круге статусом некоей «*causa sui*», такой подход с неизбежностью должен приписать, хотя бы условно, собственной природе данной точки качества и свойства, которые, на самом деле, она получает только будучи погруженной в систему всего круга. Такая мистификация видна даже неискушенному читателю: ведь человек, очевидно, не рождается с уже существующими целями и мотивами, в том числе и с рациональным стремлением к выгоде и успеху, а все это он получает от общества. Последнее же, очевидно, не имеет иных оснований, кроме преследующего свои цели человека.

Стремясь преодолеть односторонний характер каждого из подходов, представители социологической и экономической наук отправились на поиски некоей компромиссной модели, сочетающей в себе сильные стороны аксиоматических основ обеих наук. Подобное

встречное движение привело к формированию в XX веке двух пограничных дисциплин – экономической социологии и институциональной экономики, основанных на своеобразных «гибридных моделях». В рамках новых наук было получено множество действительно интересных результатов, ибо они позволяли высветить ранее не замечавшиеся взаимосвязи исследуемых явлений.

Однако явные успехи в этих направлениях не сняли главной проблемы: отсутствие решения на *теоретическом* уровне ситуации «замкнутого круга», в которую неизбежно упирается причинно-следственная методология, лишь только она перестает заниматься ответами на *частные* вопросы и ставит вопрос об *основаниях бытия* исследуемой системы в целом. На этом этапе подход, базирующийся на принципах *причинно-следственного ряда*, достигает своего предела и появляется потребность в формировании принципиально иных методологических подходов. Сумел ли Гегель не частично, а последовательно разрешить проблему взаимодействия?

Выход из замкнутого круга взаимообуславливающих друг друга причин возможен лишь в том случае, если будет найдено нечто третье, порождающее всю систему в целом, а значит, и обе взаимодействующие причины одновременно. Ведь очевидно, что при всей взаимной обусловленности мозга и сердца ни один из этих органов не является непосредственной причиной существования другого, точно так же как и при всей взаимозависимости нравов жителей общества и его государственного устройства сама социальная система создается чем-то иным. Но чем?

Позитивистски ориентированные подходы к обществу чаще всего заходят в данном пункте в тупик. Напротив, в рамках гегелевской методологии следующий шаг достаточно очевиден: такой первоосновой оказывается порождающая всю реальность субстанция, развитие которой и привело в итоге к формированию категории взаимодействия. Философ справедливо обращает внимание на то, что вместе с возникновением этой категории произошло замыкание системы на новом уровне, причина и следствие слились воедино не только в начале – в *causa sui*, но и в ходе последующего движения. Реальность более не представляет собой исходящий из единой точки и уходящий в никуда причинно-следственный ряд, она скорее оказывается подобием круга, возникшего в силу раскрытия на новом уровне внутреннего тождества содержания категорий причины и следствия. И все же на данном этапе система представляет собой именно *подобие* круга, а не сам круг. Здесь еще сохраняется различие между отождествлением причины и следствия, произошедшем на уровне

субстанции, и отождествлением, состоявшемся в рамках категории взаимодействия, – последняя предполагает субстанцию в качестве порождающего взаимодействующие стороны начала. Именно это несоответствие не позволяет рассматривать достигнутое состояние как окончательное и предопределяет, согласно Гегелю, дальнейшее развитие логической системы.

Мысль о том, что категория взаимодействия не может являться неким окончательным этапом в углублении исследовательской методологии, высказывалась многими авторами. Соответственно, неоднократно указывалось и на необходимость дальнейшего движения, в конечном счете состоящего в поиске некой третьей реальности, являющейся *первопричиной* взаимодействующих сторон. Об этом в явном виде писал в ряде своих работ известный представитель марксистской философии Г.В. Плеханов, о чем-то подобном говорил и классик социологии Э. Дюркгейм в своем объяснении природы общественного разделения труда. Но все эти авторы рассматривали обращение к порождающей взаимодействующие стороны реальности как к итоговому шагу, внутри себя уже не содержащему никаких фундаментальных надломов. Все дело в том, что *первопричина появлялась у них как следствие анализа взаимодействия, тогда как в гегелевской методологии causa sui предшествовала ему*. Соответственно, категория взаимодействия в «Науке логики» формируется тогда, когда внутреннее тождество причины и действия является уже *обнаруженным*, однако, будучи лишь тождеством «в себе», оно предполагает дальнейшее развитие, включающее в себя как само взаимодействие, так и последующий переход. У авторов, придерживающихся иной последовательности, *causa sui* оказывается последней точкой, содержащей в себе все указанные выше противоречия, однако уже не получающей дальнейшего развития и разрешения. Неслучайно многие критики марксизма указывали на некую мистификацию категории «производительные силы», выполняющую в этой теории функцию своеобразной первопричины. Итак, какое же дальнейшее развитие получает в гегелевской системе категория взаимодействия?

Следующий шаг, на самом деле, достаточно очевиден, ибо он мог состоять лишь в преодолении обнаруженного *различия* между отождествлением причины и следствия, произошедшем в рамках *causa sui*, и отождествлением, вновь возникшем при формировании категории взаимодействия. Взаимодействие должно выступить теперь не в качестве отношения уже *существующих* сторон, а как процесс их взаимного *порождения*. *Взаимодействие должно перейти во взаимное сотворение*. Тогда будет преодолен последний предел, отделяющий

саму систему от порождающего ее начала, и творение с творцом сольются в единое целое. То, что лежит в начале, ничем не будет отличаться от того, что находится в конце, система замкнется в однородный круг, а *causa sui* окажется не только порождающей, но и порождаемой реальностью.

Сформировавшая самозамкнутая тотальность, очевидно, представляет собой уже иную определенность системы, чем та, которая описывалась категорией взаимодействие. Новую категорию Гегель называет *понятием*, учение о котором представляет собой заключительный – третий том «Науки логики». Однако особенность достигнутого пункта состоит в том, что здесь мы обнаруживаем не просто переход к новой категории и даже не только переход к следующему тому логической науки, но имеем дело с завершением «объективной логики» и началом «логики субъективной».

Раздел между томами – фундаментальный, поворотный пункт во всей системе. Поэтому главы, в которых происходит завершение одного тома и начинается намечаться проблемная область тома последующего, являются своего рода ключевыми. Теперь, чтобы рельефнее понять их суть, полезно бросить краткий взгляд на пройденный путь и сформулировать его главный смысл.

Гегель не раз подчеркивал, что, начав движение мысли от предельно абстрактной категории бытия и достигнув уровня абсолютной реальности, в «Науке логики» была реализована задача, составлявшая суть того, что в истории философии было принято называть *космологическим доказательством бытия Бога*. Неоднократно появлявшееся в истории философии в самых различных вариантах (восхождение от наличия в мире движения, причин, случайности и необходимости, наконец, от бытия самого мира т. д.), во всех случаях оно имело один и тот же смысл: отталкиваясь от бытия *конечной* реальности, философы приходили к выводу о неизбежности существования реальности *бесконечной*. Гегель очень высоко оценивал традицию, исследовавшую и развивавшую данный силлогизм, и, в отличие от Канта, отнюдь не считал его бесплотным в познавательном плане изобретением человеческого ума. Он указывал лишь на неадекватную *форму* данного доказательства, основанную на принципах классической, а не диалектической логики, – первая, как мы помним, была адекватна, да и то в весьма ограниченной степени, для познания конечных вещей, и становилась бесполезной при обращении разума к постижению высших реалей. Путь, подобный космологическому аргументу, проделала и «объективная логика» Гегеля, в понятии абсолютной необходимости достигшая уровня абсолютной реальности.

Таким образом, первые два тома «Науки логики», с точки зрения поставленных задач и достигнутого результата, могут быть определены как «космологическое доказательство бытия Бога, представленное в его адекватной разумной форме».

А вот дальше должно начаться иное движение. При всех своих расхождениях с Кантом автор «Науки логики» полностью разделял его утверждение о том, что итоговое понятие космологического аргумента – понятие абсолютно необходимой сущности – представляет собой нечто *содержательно бедное*, и, следовательно, явно не соответствующее представлениям о Боге, сложившимся в развитых религиозных учениях. Если говорить строго, абсолютно необходимая сущность, согласно Гегелю, не есть существо (субъект) в точном смысле этого слова, как не были субъектами греческие Мойры, как не была субъектом субстанция Спинозы – она представляет собой лишь некую абсолютную, обезличенную мощь. Именно поэтому для обоих мыслителей естественным и неизбежным было не только возникновение в разуме космологического доказательства, но и появление *потребности выйти* за рамки полученного результата, перейти к содержательному определению Бога. Однако в кантовской системе отсутствовал логический аппарат, описывающий или хотя бы претендовавший на описание данного процесса. Очевидно, что именно такой аппарат должен был быть развит в последующем томе гегелевской логической системы. Таким образом, если первые два тома «Науки логики» должны были представить в чистом виде логический механизм восхождения разума от конечного мира к понятию абсолютной реальности, то на следующем этапе теоретически адекватно должен быть понят механизм, лежащий в основании содержательного развития представлений человечества о Божестве.

Очевидно, что с переходом в новую область должен был принципиально измениться сам характер движения логических категорий. Выше, обсуждая «пограничную зону» между «Учением о бытии» и «Учением о сущности», мы уже видели, что место «перехода в иное» как основного принципа движения категорий в сфере бытия в новой сфере занимает движение рефлексии. В частности, в «Учении о сущности» мы обнаруживаем, что кажущиеся взаимоисключающими противоположности на самом деле не существуют одна без другой и, следовательно, не только отрицают, но и предполагают друг друга. Теперь на достигнутом уровне также начинает формироваться свой специфический принцип движения – принцип движения третьего тома, который Гегель определяет как *развитие*. «Поступательное движение понятия не есть больше ни переход, ни видимость в другом,

но есть развитие, ...посредством которого полагается лишь *то, что уже имеется в себе*... Движение понятия мы должны рассматривать как игру: полагаемое этим движением другое на деле не есть другое. В учении христианства это выражено так, что Бог не только сотворил мир, противостоящий ему как нечто другое, но родил от века сына, в котором он как дух находится у себя»⁴¹.

Данный методологический шаг Гегеля был вполне логичен и обоснован, особенно если вспомнить, что достигнутый нами уровень – это уровень абсолютной реальности. Последняя, очевидно, не может определяться или даже просто ограничиваться чем-либо извне, а может лишь *самоопределяться*, и такое движение, естественно, требует специфической формы своего теоретического осмысления.

Примечания:

- ¹ Гегель. Энциклопедия философских наук (далее – ЭФН). – М., 1974. Т. 1. С. 154.
- ² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 3. – М., 1960. С. 4.
- ³ Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 154–155.
- ⁴ Гегель. Наука логики. Т. 1. – М., 1970. С. 103.
- ⁵ Там же. С. 105.
- ⁶ «...бытие есть как раз то, что совершенно лишено определений, а такое же отсутствие определений есть ничто». – Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 221.
- ⁷ Там же. С. 220.
- ⁸ Там же. С. 225.
- ⁹ Там же. С. 257.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Категория бытия, как мы видели выше, по своей сути тождественна небытию. И неслучайно, согласно Гегелю, философия эпохи Просвещения, в рамках которой был весьма распространен взгляд о рациональной непознаваемости Бога, подготовила благодатную почву для возникновения материализма и атеизма. С подобной точкой зрения согласны и многие современные специалисты в области социологии религии.
- ¹² Гегель. Наука логики. Т. 2. – М., 1971. С. 9.
- ¹³ Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 265.
- ¹⁴ Там же. С. 279.
- ¹⁵ Там же. С. 275.
- ¹⁶ Там же. С. 281.
- ¹⁷ Там же. С. 283.
- ¹⁸ Период написания данной работы приходится на 1870-е–1880-е гг.
- ¹⁹ Энгельс Ф. Диалектика природы. – М., 1982. С. 73.
- ²⁰ Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 283.
- ²¹ Там же. С. 286.
- ²² Там же. С. 310–311.
- ²³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произвед. в 3-х т. – М., 1985. Т. 1. С. 14.
- ²⁴ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999. С. 28.
- ²⁵ Гегель. Наука логики. Т. 2. С. 181.
- ²⁶ Там же. С. 180.
- ²⁷ Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 316.
- ²⁸ Гегель. Наука логики. Т. 2. С. 189.
- ²⁹ Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 318.
- ³⁰ Цит. по: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диа-

лог человека с природой. – М., 1986. С. 123.

³¹ Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 318.

³² Гегель. Наука логики. Т. 2. С. 196.

³³ Кант И. Критика чистого разума. – СПб., 1993. С. 361.

³⁴ Гегель. Наука логики. Т. 2. С. 200.

³⁵ «Та первая причина, которая действует в начале и получает обратно свое действие в себе как противодействие, тем самым снова выступает как причина, вследствие чего действие, оказывающееся в конечной причинности прогрессом в дурную бесконечность,

совершает поворот и становится возвращающимся в себя, бесконечным взаимодействием». – Там же. С. 221.

³⁶ Гельвеций К. О человеке, его умственных возможностях и его воспитании.

³⁷ Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 335.

³⁸ См. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. – Иваново-Франковск, 2002.

³⁹ Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 336.

⁴⁰ «THESIS». Альманах. Вып. 3. – М., 1993. С. 116.

⁴¹ Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 343.





Очерк 11. Гегель: логика порождающей себя мысли. Учение о понятии

11.1. Диалектика в предметной сфере классической логики

Здесь нам особо важно обратить внимание на то, что переход от объективной логики к логике субъективной определяется также Гегелем как переход из сферы *необходимости* в область *свободы*. Как мы видели выше, впервые о переходе необходимости в свободу речь зашла при обсуждении категории *абсолютной необходимости*, которую еще Кант именовал «свободной причинностью», поскольку к движению и действию она определяется исключительно сама собой. Гегель был более осторожен и охарактеризовал ее как «свободу в себе». Теперь мы можем лучше понять, почему автор «Науки логики» отказался признать за этой стадией более высокий статус: свобода здесь сосредоточена лишь в *одной точке* реальности, тогда как над всем остальным господствует необходимость, названная им «слепой». Такое понимание свободы было реализовано в ветхозаветной религии, действительно достигшей понимания Бога как подлинного субъекта, творящего все и вся, но при этом само творение оставалось реальностью, по отношению к которой абсолютное начало осуществляло пусть и безграничную, но при этом лишь *внешнюю* власть. В религиозно-мифологической форме в данном учении, согласно Гегелю, как раз и осознается природа и суть *внешней* необходимости, подчиняющей себе весь мир, и в этом смысле как бы свершающей некое принуждение в отношении к имеющейся в наличии реальности и ее *содержания*. Подобную позицию мы обнаруживаем и в классическом естествознании по отношению к необходимости природных законов, которые воспринимаются как будто извне «прикрепленные» к материальным предметам, как заставляющие их двигаться в рамках жестко установленных границ. Таковой является и необходимость социальных норм, оказывающих, согласно социологу Дюркгейму, на индивида внешнее воздействие и принуждающих его к поведению

определенного типа. «Под необходимостью разумеют прежде всего то, что на такое *содержание* наступает некое *другое содержание* и губит первое. В этом состоит *жестокость* и прискорбность непосредственной, или абстрактной, необходимости»¹. Таким образом, свободное, порождающее начало на стадии субстанции *существует* еще с внешней необходимостью, которая исходит из него и пронизывает собой всю систему.

Тем не менее уже в рамках категории «*causa sui*» было обнаружено, что эти два на первый взгляд противостоящие друг другу содержания, по сути, обладают одной и той же природой. В еще более явном виде их единство раскрывается с появлением категории *взаимодействия*, ибо теперь исходящий от порождающего начала причинно-следственный ряд замыкается на себя, начиная уничтожать различие между причиной и действием. Следовательно, то содержание, которое ранее обуславливалось лишь *внешней* необходимостью, теперь формируется в *каждой точке* системы, что означает превращение необходимости из внешнего фактора во *внутренний*, имманентный принцип жизни всей системы. В итоге, достигнув стадии понятия, когда система превращается в однородный по своей сути круг, необходимость перестает быть чем-то внешним для подчиненной ей реальности, а становится принципом ее собственной внутренней жизни, не навязанным извне, а исходящим из ее собственной природы. Система в каждой своей точке начинает определяться исключительно собственной природой, а это и означает не предварительный, а полный и окончательный переход в область *свободы*. Движение от внешней необходимости к внутренней имеет, таким образом, своим естественным результатом свободу.

В данном пункте конструирования системы Гегель получает полное право сказать: «Тогда обнаруживается, что связанные друг с другом содержания на деле не чужды друг другу, а суть лишь моменты единого целого, каждый из которых в отношении с другим остается у себя и соединяется с самим собой. Это – преобразование необходимости в свободу, и эта свобода есть не только свобода абстрактного отрицания, но скорее конкретная и положительная свобода»². Такая самозамкнутая, но при этом самоопределяющаяся тотальность, «в которой каждый из моментов есть целое»³, называется философом *понятием*. Здесь свобода уже не сосредоточена в одной точке системы, именуемой *causa sui*, а оказывается представленной в каждом из ее моментов.

В данном пункте мы сталкиваемся с одной из важнейших особенностей гегелевской философии: в отличие от подавляющего боль-

шинства метафизических учений прошлого и настоящего, *свобода в ней не отделена от необходимости непреходимой чертой*, и эта позиция была не просто постулирована, но и обоснована философом. «Отсюда мы можем заключить, насколько превратно понимание свободы и необходимости как взаимно исключающих друг друга. Конечно, необходимость как таковая еще не есть свобода, но свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит ее в себе как *снятую*. Нравственный человек сознает содержание своей деятельности чем-то необходимым, имеющим силу в себе и для себя, и этим так мало наносится ущерб его свободе, что последняя даже, наоборот, лишь благодаря этому сознанию становится действительной и содержательной свободой и отличается от произвола, который есть бессодержательная и лишь возможная свобода»⁴.

В физической науке, по мнению Гегеля, стадия «внутренней необходимости» достигается тогда, когда природны законы осознаются не как случайно зафиксированные в опыте инварианты, а раскрываются в качестве неизбежных следствий и проявления лежащего в основании природы разума и его имманентных принципов. В естествознании подобный переход неизбежно приводит нас в область метафизики – у Декарта он реализуется через обращение к лежащему в фундаменте природы божественному разуму, у Канта – к разуму человеческому. Напротив, в современной социологии методологическая позиция «внутренней необходимости» формируется без каких-либо нарушений принципов позитивизма. Да, социальные нормы очень часто воспринимаются индивидом как сугубо *внешние* требования, с которыми он вынужден считаться, чтобы избежать негативных санкций со стороны общества и своей группы. Но в не меньшей степени верно и обратное: все, что есть в человеке «своего», воспринимаемого им в качестве личного и естественного, в конечном счете является социальным продуктом.

Приехав в чужую страну, человек вынужден считаться с ее обычаями и порядками, однако, находясь в своей группе, разговаривая и даже думая на родном языке, он не испытывается никакого насилия. Между тем любой язык есть социальный продукт, существовавший объективно в обществе до появления данного индивида и воспринятый им в процессе социализации. То же самое можно сказать и относительно других базовых социальных норм и ценностей. Реализация принятых в соответствующей культуре правил гигиены не рассматривается взрослым человеком как вынужденное действие; скорее наоборот: невозможность следовать им должным образом воспринимается им как внешнее насилие и ограничение. Желание достичь

определенного положения в обществе и готовность употребить на это всю свою волю и таланты всегда рассматривается как одно из ярчайших проявлений человеческой индивидуальности и свободы, хотя если поразмышлять, то обнаружится, что сами критерии успешности в качестве жизненных ориентиров представляют собой всецело социальное явление. То же самое можно сказать и про следование долгу, реализацию велений своей совести благодаря ощущению внутренней невозможности поступить иначе, чем этого требуют принципы морали даже в тех ситуациях, когда внешний контроль либо отсутствует, либо вообще невозможен. В подобных ситуациях мы, с одной стороны, видим некие высшие проявления личности человека и в то же время, как показал еще Фихте, все эти чувства и императивы имеют сугубо *социальную природу* и никак не связаны с биологической основой человека. Поэтому с некоторой долей условности можно сказать: если то, что в современной социологии описывается понятием внешнего социального контроля, является проявлением в данной науке точки зрения внешней необходимости, то в случае с внутренним социальным контролем мы имеем дело с переходом на уровень внутренней необходимости.

Каким же образом происходило дальнейшее развитие определений логической идеи? Сказанное выше должно подвести нас к мысли, что первый шаг в решении вопроса о логически адекватном осмыслении самоопределения абсолютной реальности должен затронуть, хотя бы на самом общем уровне, вопрос о взаимосвязи *всеобщего* и *единичного*. Действительно, абсолютная реальность, охватывающая собой все и вся, представляет собой нечто предельно всеобщее, однако ее самоопределение возможно лишь в том случае, если это всеобщее будет как-то ограничено, то есть сформируется единичное. Христианский пример о рождении в конкретное время и в определенной географической точке Богочеловека является здесь наиболее наглядной иллюстрацией данного утверждения. Однако уже этот пример показывает, сколь несоответствующим здравому смыслу, привычному к жесткому разделению всеобщего, особенного и единичного, является их взаимосвязь в диалектической науке.

В «Науке логики» Гегель, иллюстрируя данную мысль, приводит и другую аналогию – аналогию с человеческим Я. «Я ограничусь здесь одним замечанием, которое может помочь пониманию разбираемых здесь понятий и облегчить ориентироваться в них. Понятие, достигшее такого существования, которое само свободно, есть не что иное, как Я, или чистое самосознание... Но Я, во-первых, это чистое, соотносящееся единство..., когда оно абстрагируется от всякой опре-

деленности и всякого содержания и возвращается к свободе беспредельного равенства с самим собой. Как такое, оно *всеобщность*... Во-вторых, Я как соотносящаяся с самой собой отрицательность есть столь же непосредственно единичность, абсолютная определенность, противопоставляющая себя иному и исключаяющая это иное, – *индивидуальная личность*. Эта абсолютная всеобщность, которая столь же непосредственно есть абсолютная индивидуализация... составляют природу Я и природу понятия; о том и другом ничего нельзя понять, если не воспринимать оба указанных момента одновременно и в их абстрактности, и в их полном единстве»⁵. Таким образом, единичное и всеобщее не представляют собой нечто совершенно различное и даже противоположное, как это представляется обыденному сознанию. Их подлинная взаимосвязь гораздо сложнее и интереснее, и ярчайшим проявлением их диалектического единства является Я каждого человека.

Приведенные примеры позволяют почувствовать, как именно видит Гегель подлинную взаимосвязь единичного и всеобщего. Каждый момент понятия, как уже говорилось выше, должен содержать в себе всю полноту системы и это в первую очередь относится к отношению единичного и всеобщего. «Каждый из них есть целокупность, каждое содержит внутри себя определение другого, и потому эти целокупности суть в такой же мере просто лишь одна целокупность.... Когда постигается и высказывается одно, при этом непосредственно постигается и высказывается другое»⁶.

Расщепление понятия на моменты *всеобщности* и *единичности* является, таким образом, первым шагом в *самоопределении* абсолютной реальности, в процессе наполнения содержанием пока еще бессодержательного единства. Но раз всеобщее и единичное являются не оторванными друг от друга определениями, а моментами единого целого, они должны как-то соотноситься друг с другом. Согласно Гегелю, наиболее общие формы взаимосвязей этих двух моментов представлены в различных видах *суждений*. Эти виды были выделены и зафиксированы еще в логических теориях античности, однако на протяжении двух тысячелетий они рассматривались как сугубо эмпирически найденные формы мысли.

Именно поэтому Гегель чрезвычайно высоко оценивал попытку Канта представить виды суждений в системном виде и его мысль о связи такой системы с внутренней организацией самого разума человека. Не менее высоко оценивалось и другое положение «Критики чистого разума» – тезис о взаимосвязи, существующей между всеобщими видами суждений, с одной стороны, и основными категория-

ми онтологии, с другой. Наконец, третья заслуга Канта в этой области была связана с введением представления о *синтетических суждениях априори*. Вспомним: Гегель, иллюстрируя свой взгляд на природу понятия, привел в качестве примера человеческое Я, представляющее собой подлинное единство всеобщего и единичного. Но в таком случае формы суждений, представляющие собой различные способы соединения единичного и всеобщего, должны рассматриваться не как нечто привнесенное в человеческую субъективность, а как ее неотъемлемые характеристики. Открытые Кантом синтетические суждения априори и являются подобными формами самоопределения человеческого Я. По своей сути они не представляют собой случайные способности, отсутствие которых никак не сказалось бы на субъективности человека. Эти суждения вытекают из единства его самосознания и потому не могут быть от него отделены. Благодаря этому шагу Кант, по мнению Гегеля, смог принципиально по-новому взглянуть и на природу самого рассудка. «Когда, как это обычно принято, говорят о рассудке, которым я обладаю, под этим понимают способность или свойство, находящееся в таком отношении к Я, в каком свойство вещи находится к самой вещи, – к неопределенному субстрату, который не есть истинное основание своего свойства и не определяет его. Согласно этому представлению, я обладаю понятиями и понятием точно так же, как я обладаю сюртуком, цветом и другими внешними свойствами. Кант возвысился над этим внешним отношением между рассудком как способностью обладать понятиями и самим понятием до точки зрения Я»⁷.

Однако в адрес кантовского учения о суждении было сказано Гегелем и немало критических слов. Несмотря на то что именно в «Критике чистого разума» рассудок был выделен и обоснован в качестве самостоятельного уровня мыслительной деятельности, основное внимание в ней, как это следует из самого названия, было сосредоточено на критическом анализе границ именно *разумной* деятельности человека. И в этом, по мнению автора «Науки логики», состояла существенная ошибка Канта. Если источником возникающих в познании противоречий является не ограниченность человеческой познавательной способности, а, как это следовало из базовых принципов гегелевской онтологии, противоречие, заключенное *в самих вещах*, то гносеологические проблемы связаны вовсе не с неумелым использованием человеком своей высшей синтетической способности – разума, а с неадекватностью всех интеллектуальных форм познания, в том числе, и даже прежде всего, *рассудка*. Именно эти формы, будучи *неподвижными и непротиворечивыми*, оказывают

ся неадекватными противоречивым и изменчивым, ввиду своей *конечности*, вещам окружающего мира. Поэтому не разум, а прежде всего рассудок является познавательной формой, требующей кардинального переосмысления – своеобразной «Критики чистого рассудка». К такому пониманию ближайших задач философии в итоге и склонился Гегель, который, в отличие от оставившего без изменений рассудочные формы познания Канта, предпринял попытку их критического реформирования. Подобно текучим предметам материального мира, формы суждения должны быть подвижны, они должны перетекать одна в другую, всякий раз обнаруживая, что фиксируемые ими различия на самом деле представляют лишь видимость, а то, что воспринимается как тождество, на самом деле является противоречием. Только тогда мышление человека будет адекватно природе мироздания, в основании которого, как мы помним, согласно Гегелю, лежит воплощающее в себя принципы диалектической логики мышление Бога.

В науке под суждением понимается определенная логическая связь между двумя самостоятельными реалиями – *субъектом* и *предикатом*, первый из которых представляет собой нечто единичное, второй – нечто всеобщее. Так, например, в суждении «роза красная» субъект роза является единичным предметом, к которому как бы извне «прикрепляется» всеобщее определение «быть красным». В формальной логике данная процедура присоединения выглядит совершенно внешней и *искусственной*, на что, собственно говоря, указывает и сам термин «*присоединение*». Между тем, – замечает философ, – субъект без предиката есть то же самое, что и вещь без свойств – пустая абстракция, возникшая в разуме недиалектически и нерелексивно мыслящих философов и ученых. Конечно, в простейших случаях в суждении может указываться признак несущественный для самого субъекта, например, все тот же красный цвет для розы. Тогда мы действительно можем сказать, что роза оставалась бы розой даже и в том случае, если бы она была белой, черной и т. д. А вот в случае с суждением «Роза есть растение» все обстоит совершенно иначе: если бы данный предмет не был бы растением, то он мог быть бы и розой. Следовательно, в данном случае высказанный признак никак не может называться внешним, а суждение рассматриваться как процедура искусственного присоединения к субъекту предиката. Скорее, наоборот, в подобном суждении раскрывается сама *суть* субъекта, его подлинная природа. Для классической логики оба рассмотренных суждения по своей формальной структуре являются совершенно одинаковыми, принадлежащими к одному виду, и неслучай-

но: данная наука полностью абстрагируется от *содержания* и интересуется лишь правильностью логических *форм*. Напротив, созданную Гегелем науку нередко справедливо именуют «содержательной логикой», ибо в ней логические формы не безразличны к содержанию, а появляются и формируются вместе ним.

Такое движение от полного безразличия субъекта к своему предикату к их все большему взаимному проникновению и развертывает философа в своем учении о суждении.

Простейший вид суждения называется Гегелем «*суждением качества*» или «суждением наличного бытия», и с его анализа начинается диалектическое движение в рассматриваемой области. Примером его сможет служить все то же высказывание «роза красная». Однако, не смотря на простоту и абстрактность, уже на этом уровне проявляется фундаментальный смысл самой процедуры суждения, состоящий, по мнению философа, в *отождествлении всеобщего и единичного*. Действительно, роза представляет собой нечто единичное, цвет – нечто всеобщее, следовательно, говоря «роза есть красная», мы тем самым утверждаем «единичное есть всеобщее». Таким образом, уже на этом простейшем уровне анализа мы видим, что единичное и всеобщее как моменты понятия не могут быть изолированы друг от друга, в каждом из них полностью содержится его другое. Понятие раскрывает себя в суждении, как бы развертывает себя в нем, в силу чего Гегель и характеризует суждение как «реальность понятия»⁸.

Тем не менее обнаруженное на данном уровне отождествление еще носит *случайный* характер. Именно поэтому, по мнению философа, в отношении к данным суждениям еще нельзя говорить об истинности, а можно определять лишь их *правильность*. «Истинность и правильность часто рассматриваются в повседневной жизни как одно и то же, и соответственно этому часто говорят об истинности некоторого содержания там, где дело идет об одной лишь правильности. Последняя касается вообще только формального согласия нашего представления со своим содержанием, какой бы характер ни носило это содержание помимо этого. Истина же, напротив, состоит в согласии предмета с самим собой, то есть со *своим понятием*. Пусть будет совершенно правильно, что такой-то болен или что такой-то украл; но такое содержание не истинно, ибо больное тело не соответствует понятию жизни, и точно также воровство есть поступок, не соответствующий понятию человеческой деятельности»⁹.

Хотелось бы подчеркнуть, что различие между истинностью и правильностью, на первый взгляд жестко привязанное к базовым принципам гегелевской онтологии, на самом деле имеет универсаль-

ное значение и далеко выходит за рамки рассматриваемой системы. Ведь даже на уровне здравого смысла мы прекрасно чувствуем принципиальную несоизмеримость таких утверждений, как «данная ручка лежит на столе» и «количество энергии в замкнутой системе всегда является постоянным». В первом случае лишь фиксируется единичный факт, во втором – формулируется универсальный закон. Следовательно, различными должны быть и критерии, на основании которых должно определяться соответствие подобных утверждений объективным реалиям бытия. К сожалению, в современной учебной и популярной философской литературе подобное различие, как правило, не проводится, а изложение гносеологических тем дается с опорой на упрощенные представления о познавательном процессе и то, что говорится об истине, в большей степени соответствует тому, что Гегель называл правильностью.

Суждение, как и всё в «Науке логики», не стоит на месте, а приходит в диалектическое движение, вызванное его собственной природой. В основании же этого движения лежит уже хорошо нам знакомый гегелевский принцип: то что на первой стадии присутствовало лишь «в себе», на следующих стадиях достигает уровня «для себя». И если смысл суждения состоит в отождествлении единичного и всеобщего, то внутренняя эволюция данной логической формы должна сделать это тождество из неявного *явным*. Внешняя и случайная взаимосвязь единичного и всеобщего, существующая в рамках суждений качества, начинает обретать более глубокий смысл в том, что в «Науке логики» называется «суждениями рефлексии». «Примерами рефлексивных суждений могут быть следующие суждения: «Человек смертен», «вещи преходящи», «эта вещь полезна», «вредна». «Твердость», «упругость», «счастье» – суть такие характерные предикаты. Они выражают собой такую существенность, которая, однако, есть определение в отношении к чему-то»¹⁰. Другими словами, такой признак растения как, например, его полезность, представляет собой нечто более существенное, чем его цвет. Но эта существенность на данном уровне развития логической идеи обнаруживается еще не сама по себе, а исключительно благодаря соотносению с чем-то иным, в данном случае с болезнью, здоровьем и т. д.

Гегель отнюдь неслучайно назвал данный вид «суждениями рефлексии», ибо характер определения здесь оказывается аналогичным тому, который мы видели в первых главах «Учения о сущности». Рассматривавшиеся во втором томе «Науки логики» такие рефлексивные определения, как отрицательное и положительное, также не существуют сами по себе, а получают свою определенность только через

соотнесение со своей противоположностью. Отличие же состоит лишь в том, что в третьем томе «Науки логики» соотнесение совершается в рамках самого понятия, не покидая его пределов.

На достигнутом уровне в суждении начинает проявляться и третий момент понятия – *особенное*. Действительно, мы имеем единичный предмет – растение, которому присущ признак, наличествующий и у ряда других растений – полезность. В итоге формируется суждение следующего уровня, названное *партикулярным*: «Некоторые растения целебны», в котором теперь уже связывается со всеобщим («растения») не единичное, а особенное («полезны»). Следующий шаг в этом движении предугадать несложно: особенное переходит во всеобщее, так что суждение высказывается теперь о некоем признаке, присущем всем предметам данного рода: «Все растения обладают способностью к обмену веществ», «все розы есть растения» или же «все люди смертны». Но если этим признаком обладают все представители данного рода, они обладают им с *необходимостью*. Так мы переходим к суждению *необходимости*: «все люди с необходимостью смертны» или «все растения с необходимостью обладают способностью к обмену веществ». Данные суждения можно сформулировать и иначе: «человеческий род обладает признаком смертности», «род растений обладает признаком обмена веществ», «вид роз обладает признаком быть растением»¹¹.

В итоге некий предикат приписывается теперь уже не единичному предмету (данная роза), а целому *виду* (роза вообще), необходимым признаком которого является принадлежать к определенному *роду* (растения). В суждении «роза есть растение» устанавливается, таким образом, связь всеобщего не с единичным (данная роза), а с особенным (вид растений – розы). «Лишь тогда, когда мы рассматриваем вещи с точки зрения их рода и как необходимо определенные этим последним, суждение начинает быть *истинным*»¹². Принципиальное отличие возникшего в итоге суждения необходимости от суждения качества состоит в том, что роза, даже не будучи красной, остается тем не менее розой; напротив, нечто не может считаться розой, если оно при этом не является растением. В предикате высказывается, таким образом, не случайный, а *необходимый* признак данного предмета. И если первая часть «Учения о сущности» носила название «Рефлексивные определения», то в заключительной части второго тома «Науки логики», как мы помним, в центре внимания была категория необходимости. Таким образом, и этот шаг в развертывании базовых видов суждений свершается в соответствии с основными этапами, через которые проходило развитие *объективной логики*.

Но вернемся к движению суждения. Растение, очевидно, не обязательно является розой, и род всегда шире любого из своих видов. Следовательно, равенство субъекта и предиката суждения, его левой и правой частей, пока еще не достигнуто, а значит и внутреннее единство всех трех моментов понятия пока не обрело своего *явного* вида. Это равенство появляется в *дизъюнктивном* суждении, форма которого выглядит так: А есть либо В, либо С, либо D и т. д. Растение, например, есть либо роза, либо тюльпан, либо ель и т. д. «Поэтическое произведение искусства или эпично, или лирично, или драматично»¹³. Род, таким образом, оказывается представленным в виде *полной системы* своих видов, что окончательно раскрывает единство всеобщего и особенного. На данной стадии завершается эволюция суждения рефлексии и происходит переход к последнему виду форм рассудка. И если все предшествующее развитие как бы в сокращенном, «снятом» виде воспроизводило основные разделы развития логической идеи в первых двух томах «Науки логики», то нетрудно догадаться, что за суждением рефлексии должно появиться *суждение понятия*.

Данный тип понятий называется Гегелем также *аподиктическим*, и смысл его состоит в оценке субъекта с точки зрения соответствия или, напротив, не соответствия его своему роду посредством таких характеристик как *хорош, истинен, правилен*: «данный треугольник правильный», «этот человек хорош» и т. д. Сегодня подобные суждения относятся к оценочным, и очень часто можно столкнуться с высокомерно пренебрежительным отношением к ним как к субъективным мнениям, по своей познавательной ценности стоящим гораздо ниже фактических данных. В гегелевской же философии мы встречаем прямо противоположную позицию: простая констатация принадлежности предмета к некоему роду представляет собой лишь самую начальную стадию в его познании, за которой должно последовать решение о том, *в какой степени он соответствует* базовым характеристикам своего рода.

Другое дело, что Гегель отнюдь не считал, что данное решение должно быть всецело произвольным, поэтому вслед за субъективной оценкой, естественно, должно последовать ее обоснование. «Этот дом, устроенный так-то и так-то, хорош». В итоге определенный предмет («этот дом» – единичное) через систему признаков (теплые стены, не протекающая крыша – особенное) полагается как соответствующий своему роду, что как раз и фиксируется в оценках «хорош», правилен и т. д. В данном суждении, таким образом, полагается связь не двух моментов понятия, а всех трех – всеобщего, особенного и единичного. А это уже есть переход в сферу *умозаключения*.

При всей видимой умозрительности описанного Гегелем движения суждения, его элементы можно встретить в реальной исторической эволюции самых разных наук, а также в работах, посвященных изучению научной методологии. Так, например, одним из центральных вопросов, обсуждавшихся в классическом труде Дюркгейма «Метод социологии», был вопрос о путях формирования адекватных научных понятий различных социальных явлений. Опираясь на хорошо знакомую нашему читателю «теорию идолов» Ф. Бекона, Дюркгейм проводит жесткое различие между «предпонятиями», формирующимися в разуме на уровне обыденного сознания, и собственно понятиями, составляющими базовый инструментарий теоретической науки. Так, живя в обществе, мы не можем не составлять себе определенные представления о том, что такое семья, право, государство, наконец, о том, что такое само общество. Однако далеко не всегда то, что назовет семьей обыватель, окажется семьей и со строго социологической точки зрения. Очевидно, что базовый вопрос, который следует решить при формировании именно научных понятий, – вопрос о перечне *необходимых* признаков описываемых ими явлений. И первый шаг здесь, очевидно, окажется близок к тому, что Гегель называл «построением суждения наличного бытия»: чисто *эмпирический* поиск признаков, встречающихся у явлений данного типа. Некоторые розы, например, бывают красными, а в некоторых семьях проживают вместе несколько поколений людей. Следующий этап – выделение среди признаков таких, которые оказались встречающимися всегда, или почти всегда в рассматриваемых явлениях. Например, мы обнаруживаем, что у подавляющего большинства встречавшихся нам кошек есть хвосты, а также во всех исследованных нами семейных союзах, присутствуют определенные отношения родства или свойства. Тогда мы сможем сказать, что у «всех кошек есть хвосты» и «во всех семьях существуют родственные (свойственные) связи». Однако на данном этапе, – утверждает Дюркгейм, – приведенные суждения еще носят характер *гипотез*, а тем, что Гегель называл «суждением необходимости», они смогут стать только тогда, когда мы, детально изучив данные явления, сможем вывести эти признаки из их *внутренней* природы. Другими словами, мы должны показать, почему у животных, устроенных определенным образом, должен быть хвост и почему группы людей, выполняющих специфические функции, в качестве элементов своей структуры должны включать в себя отношения родства.

Но и это не все. В своей работе Дюркгейм решает вторгнуться в область, само присутствие в которой науки и научных методов оспаривались неоднократно, в том числе со стороны кантианцев и неокан-

тианцев. Это была область *оценочных* высказываний, к которым относились и то, что Гегель называл «суждениями понятия». Задача науки – описывать мир таким, каков он есть, а не предписывать ему, каким он должен быть, – указывают обычно неокантианцы. Однако утверждая, что «этот дом плох» или «данное государство устроено неверно», мы тем самым вроде бы покидаем почву строгого опыта и начинаем рассуждать о том, каким бы *следовало* быть дому и государству. Так или примерно так звучат наиболее традиционные возражения против возможности науки давать подобные оценки. Как ни странно, но позитивист Дюркгейм, весьма критично относившийся к любым формам спекулятивной философии, выступил против подобных ограничений. Да, наука должна быть объективной, но разве оценочное суждение обязательно должно основываться исключительно на субъективном произволе, разве нельзя в их основу положить данные науки? Утверждая, например, что для организма какого-либо живого существа прием в пищу определенных видов растений приносит вред, мы не просто не высказываем ничего субъективного, но, наоборот, в идеале должны базироваться на научном и обобщенном понимании природы данного организма в целом.

Допустив формирование в науке оценочных суждений определенного типа, Дюркгейм тем самым получил возможность найти объективный критерий для различения *нормальных* и *патологических* явлений в любых системах вообще и в обществе в частности. Ранее, – утверждает социолог, – в области подобных определений действительно господствовал лишь субъективный произвол, и патологическим называлось все, что не соответствовало индивидуальным вкусам или в лучшем случае принятым взглядам и морали. Так, любые болезненные ощущения обыватель склонен трактовать как проявления некоего заболевания, а наличие преступлений в обществе как социальную аномалию. Между тем сама способность к восприятию боли является естественным, обеспечивающим безопасность, свойством живых существ, а многие естественные явления, такие как рост зубов у младенцев или же роды, всегда сопровождаются болевыми ощущениями. То же самое можно сказать и о преступлении: нам не известны общества, в которых бы отсутствовали явления, определяемые их членами как преступные, более того, анализ самой природы социальной реальности, проделанный Дюркгеймом, раскрыл закономерный характер их появлений в социальном мире. Обосновав, таким образом, естественный, нормальный характер большинству из того, что ранее считалось общественной патологией, Дюркгейм приступил к изучению данного явления с научной точки зрения. Так, *во всех обществах*

мы встречаем наличие определенных социальных норм («партикулярное суждение», по гегелевской классификации), а научное исследование социальной реальности приводит к выводу, что существование таких норм вытекает из ее глубинной природы («суждение необходимости»). Следовательно, общества, в которых эти нормы начинают исчезать, мы с полным научным правом можем определить как больные, содержащие в себе внутреннюю патологию, что и делает Дюркгейм, вводя даже специальный термин для обозначения подобных состояний – *аномия*. Конечно, называя определенные социальные явления патологическими, мы тем самым даем им некую оценку. Но в нашем случае она не просто не содержит в себе субъективного произвола, но может быть дана лишь на высшей стадии развития научной теории, являясь ее своеобразным завершением. Здесь мы имеем дело с формулированием суждений высшего типа, по поводу которых очень хорошо сказал сам Гегель, обративший внимание на то, что уже обыденное сознание, «не колеблясь, приписывает лишь слабую степень способности суждения тому, кто произносит лишь такого рода суждения, как, например, «эта стена зеленая», «эта печь тепла» и т. д., и называет человеком, обнаруживающим истинную природу суждения лишь того, в суждениях которого идет речь о том, прекрасно ли известное произведение искусства, хорош ли данный поступок и т. д. В суждениях первого рода их содержание составляет лишь абстрактное качество, для решения о наличии которого вполне достаточно непосредственного восприятия; наоборот, если мы говорим о произведении искусства, что оно прекрасно, или о поступке, что он хорош, названные предметы приходится сравнивать с тем, чем они должны быть, то есть с их понятием»¹⁴.

Итак, развитие суждения, понимаемого как определенная стадия самоопределения понятия, привело к пункту, в котором оно переходит в то, что в классической логике называется *умозаключением*. Посмотрим еще раз внимательно на суть этого перехода. Традиционно под умозаключением понимается логическая связь между двумя суждениями, благодаря наличию которой выводится некое третье. Классическим умозаключением, описанным, как мы помним, еще Аристотелем, является следующая логическая связка: «Все люди смертны, Сократ человек, следовательно, Сократ смертен». Последний вид суждения, рассмотренный в «Науке логики», состоял в утверждении соответствия или, напротив, несоответствия определенного предмета своему понятию через перечисление наличия (отсутствия) у него *необходимых* признаков. Конкретный дом, благодаря наличию у него таких признаков, как прочный фундамент, теплые стены, непротекаю-

щая крыша, хорош, то есть соответствует понятию дом. Нетрудно заметить, что в данном высказывании действительно достаточно несколько поменять порядок слов и, не теряя своей сути, суждение превратиться в умозаключение. «У дома должен быть твердый фундамент, непротекающая крыша и теплые стены; у данного предмета все эти признаки есть; следовательно, данный предмет – дом».

Если суждение характеризовалось Гегелем как «реальность понятия», то умозаключение определялось как «единство понятия и суждения»¹⁵, как «опосредованное суждение», оно есть «разумное и все разумное»¹⁶. При этом следует не забывать, что умозаключения, равно как и ранее суждения, рассматривались философом не как логические формы в классическом смысле этого слова, а как способы самоопределения абсолютной идеи, в своем развитии достигшей стадии понятия как самозамкнутой тотальности, во всей полноте присутствующей в каждом из своих моментов. Данными особенностями и определяется движение категорий в рассматриваемой области.

Как и в случае с рассудком, разум рассматривается Гегелем не как особая способность, которой может обладать, а может и не обладать мыслящее и сознающее себя человеческое Я, но как проявление его имманентной, неотделимой от его сути природы. Если человеческое Я представляет собой особый вид существования понятия, то умозаключение является следующей после суждения формой его самоопределения. Именно поэтому автор «Науки логики» очень высоко оценивал принципиально новое понимание, данное Кантом классическим доказательствам бытия Бога. Выше мы уже говорили об этом: вопреки популярным и тогда, и сегодня мнениям, главным новаторством философа в этой области явилось вовсе не раскрытие онтологической некорректности данных силлогизмов, а обоснование *естественности* для человеческого разума, по крайней мере двух из них. Анаксагор, Аристотель, Фома, Лейбниц и многие другие выдающиеся мыслители, с именами которых обычно связывается авторство в создании различных вариантов космологического и физико-телеологического доказательств божьего бытия, на самом деле лишь представили в явном виде путь, по которому движется предоставленная сама себе мысль любого человека. Этот путь разума лежит, по Канту, в основании «религиозного возвышения человечества», и именно его направленностью объяснял он в итоге историческую победу монотеизма. Другими словами, если на уровне рассудка имманентная природа мыслительной деятельности проявлялась в формировании синтетических суждений априори, то на уровне разума таким проявлением были прежде всего великие метафизические силлогизмы.

Однако, подобно своему отношению к суждениям, Кант, обратившись к области разума, оставил без изменения сами *формы* умозаключений, ограничившись лишь выявлением их познавательных возможностей и познавательных границ. Метафизические выводы, как мы помним, согласно положениям «Критики чистого разума», оказываются недоступны мышлению человека, а относительно возникающей в разуме идее Бога («трансцендентального идеала») ему остается лишь довольствоваться этически обоснованной верой в реальность соответствующего ей Высшего существа. Гегель, очевидно, не мог согласиться с подобной гносеологической позицией, и в рассматриваемом разделе он напрямую связал кантовский агностицизм с не критическим отношением предшественника к классическим формам умозаключений. Подобные формы философ метко характеризует как «*умозаключения рассудка*». В таких силлогизмах «субъект объединяют с некоторой другой определенностью; или, иначе говоря, всеобщее подводит под себя через это опосредствование *внешний* ему субъект. Умозаключение разума, напротив, состоит в том, что субъект через опосредствование смыкается с самим собой»¹⁷.

Да, постижение высших реалий бытия, по крайней мере с тех пор, как разум был выделен в философии в качестве самостоятельного уровня мыслительной деятельности, всегда считалось сферой его исключительной компетенции. Но в таком случае, – замечает Гегель, – сама форма разумной деятельности, то есть форма умозаключения, должна содержать в себе элементы *истинного* понимания абсолютной, бесконечной реальности. Об этом истинном, с гегелевской точки зрения, понимании мы уже говорили неоднократно: бесконечное, всеобщее не должно противостоять конечному и единичному как некий абстракт, но должно включать их в качестве собственного момента. Так, в учении о рассудке было показано, что субъект не есть нечто устойчивое и пребывающее, и само утверждение «единичное есть всеобщее» указывает, что природа его состоит в том, чтобы исчезнуть во всеобщем, являющимся его истиной. И именно такой переход единичного во всеобщее должно раскрывать истинное по форме космологическое доказательство, а значит, и *умозаключение вообще*. Последнее, таким образом, не отделено непроходимой гранью от суждения, а представляет собой раскрытие в явном виде его внутреннего движения. Умозаключение не привносит в суждение извне ничего нового, но лишь раскрывает содержание, уже присутствующее в нем, но присутствующее «в себе». Таким образом, истинное по форме умозаключение не должно сохранять единичное *наряду* со всеобщим, конечное *наряду* с бесконечным, а должно раскрывать диалектику их перехода,

основанную на понимании противоречивости и «надломленности в себе» всего единичного и конечного. Точно так же верно и обратное: всеобщее, бесконечное не есть безжизненные абстракции, подобно идеям ранних реалистов, пребывающее по ту сторону мира. Всеобщее по самой своей природе переходит в единичное, и именно этот переход должно раскрывать истинное умозаключение.

Теперь становится понятным, почему прежняя логика, по мнению Гегеля, не смогла достичь адекватного понимания истинной формы умозаключения. Ориентированная на «рассудочный» закон запрета противоречия эта наука не имела возможности увидеть внутреннюю диалектику окружающего мира и, хотя ее применение к различным частным ситуациям давало бесспорные результаты, в решении более общих, системных вопросов она нередко заводила науку в тупик.

Однако то, что оказалось не под силу обремененной неверной рефлексией законов разума науки, оказалось возможным для... религии, в которой подобная рефлексия попросту отсутствовала и которой, следовательно, были неведомы рассудочные запреты формальной логики в категоричной форме. Развивая идеи Канта в этой области, Гегель показал, что объективное, неосознанное действие в человеческом разуме логики космологического аргумента сформировало не только монотеистическое мировоззрение, но и породило характерное для большинства религий отношение к окружающему миру. «Религиозное возвышение – это... выход за пределы мирского существования как только временного, изменчивого, преходящего; все мирское, правда, высказывается как наличное бытие..., но, коль скоро оно определено как временное, случайное, изменчивое и преходящее, бытие его – не удовлетворительное, ...оно определено как снимающее себя, как себя отрицающее»¹⁸. В религии бытие есть нечто «не более ценное, чем небытие; определение такого бытия включает в себе небытие..., а тем самым его противоречие, его разрешение, его гибель в себе»¹⁹. Рассматривая окружающий мир не как пребывающий, но как исчезающий, религия оказывается способной совершить тот самый диалектический скачок, который так и не появился в классических формах космологического аргумента²⁰. И даже в тех случаях, когда религия более серьезно относится к наличным реалиям окружающего мира, сохраняя их конечность *наряду* с бесконечностью мира Божьего, в ее доктринах «...всякое умиротворение ...перелagается в вечный мир, в мир самостоятельный в себе и для себя»²¹.

Таким образом, с некоторой долей условности можно сказать, что имманентная диалектика человеческого разума в большей степени проявлялась в историческом развитии религии, чем истории философии.

фии и наук. И то, что традиционно считалось слабостью религиозной формы – алогичность и противоречивость многих ее положений и образов – в гегелевской интерпретации обернулось ее бесспорным преимуществом.

Приступая к конструированию диалектической системы умозаключений, Гегель остается верен прежнему подходу: в целом она оказывается соответствующей общим структурным принципам построения «Науки логики» вообще и принципам систематизации суждений в частности. «Умозаключение есть опосредованное суждение. Поэтому мы ожидаем, что видами или ступенями умозаключения окажутся умозаключения наличного *бытия*, *рефлексии*, *необходимости* и *понятия*. Но так как умозаключение понятия находилось уже в аподиктическом суждении, то мы получаем только следующие три вида: умозаключение наличного бытия, рефлексии и необходимости»²².

Простейший вид умозаключения, которым чаще всего и ограничиваются в учебниках формальной логики в разделе силлогистики, Гегель называет умозаключением *качественным* или *наличного бытия*. Собственно говоря, это тот вид, который сформировался в завершающих параграфах, посвященных суждению: «Данная роза красная, красное есть цвет, следовательно, роза обладает цветом». Его общая формула может быть записана так: «единичное–особенное–всеобщее», или «Е-О-В». В нашей повседневной жизни мы постоянно сталкиваемся с подобными формами мысли, например, в гражданских тяжбах, в спорах различных государств по поводу какой-либо территории, в дипломатических переговорах и т. д. Но неслучайно данные дискуссии редко приводят к выводам, удовлетворяющим все стороны: философ очень точно замечает, что по своей сути данное умозаключение совершенно *случайно*, ибо все зависит от того, какой именно средний термин (особенное) мы *произвольно* возьмем за основу. В конечном счете у любого предмета есть бесконечное множество свойств, и какое именно мы положим в основу нашего рассуждения – дело произвола. «...Из среднего термина “социальность” можно сделать вывод о (необходимости) общности имущества граждан; из среднего же термина “индивидуальность”, если применить его столь же абстрактно, вытекает распад государства, как это и последовало, например, в германской империи, когда в (ней) придерживались последнего среднего термина. Справедливо считают, что нет ничего более скудного, чем такого рода формальное умозаключение, ибо оно зависит от случая или произвола в выборе среднего термина»²³. Но источником подобной софистики являются не какие-то случайные факторы, а сама *форма* умозаключения наличного бытия. Последнее представляет собой

как раз ту самую рассудочную форму движения мысли, в адрес которой ранее было сказано столько критических слов и которая, следовательно, должна быть преодолена путем раскрытия ее внутренней диалектики.

Диалектическое движение предполагает нахождение внутреннего противоречия, развертывание которого должно будет стать основой и источником перехода в иные формы мысли. В нашем случае таким противоречием оказывается тот очевидный факт, что, в своем обосновании опираясь на некие положения, данное умозаключение предполагает, что эти положения также являются обоснованными. Однако требуемое обоснование может быть дано только с помощью других умозаключений, причем теперь уже двух. Так, говоря «роза является красной, красное есть цвет, следовательно, роза обладает цветом», мы молчаливо допускаем, что исходные положения – «роза является красной» («единичное есть особенное») и «красное есть цвет» («особенное есть всеобщее») – также были обоснованы в предшествующих умозаключениях. Например, «красным мы называем излучение, с длиной волны от 620 до 740 нанометров; излучение, идущее от данной розы, имеет длину волны 680 нанометров; следовательно, роза является красной». Данный ряд обоснований можно продолжать до бесконечности, однако, – замечает Гегель, – уходящее в бесконечность доказывание посылок не разрешает этого противоречия, а только постоянно возобновляет его. «Истина бесконечного прогресса состоит, скорее, в том, чтобы и сам он, и форма, уже определенная им как недостаточная, были сняты»²⁴.

Решение проблемы может быть найдено лишь в том случае, если мы вспомним, что достигнутая нами ступень в развитии логической идеи представляет собой понятие, понимаемое как самозамкнутая тотальность, всецело определяющая сама себя. Подобно живому организму, здесь исчезает жесткое различие между определяемым и определяющим, и любой момент, полагающий и формирующий другие моменты системы, сам оказывается полагаемым и формируемым ими. Таким образом, обоснование предпосылок «О–В» и «Е–О» должно быть дано *внутри самой системы* и иметь вид умозаключений: «О–Е–В» (вторая фигура умозаключения) и «Е–В–О» (третья фигура умозаключения). Три полученные в итоге фигуры исчерпывают собой систему качественных умозаключений, в рамках которой на самом абстрактном уровне в логической форме было представлено взаимное опосредование всех трех основных моментов понятия: единичного, особенного и всеобщего. Дальнейшее развитие, очевидно, должно происходить в направлении наполнения большим содержанием каж-

дого из данных моментов, чтобы понятие представляло собой не безжизненную абстракцию, а соответствовало бы понятию абсолютной реальности, охватывающей собой все и вся. Следующим шагом в этом наполнении становится *умозаключение рефлексии*, в котором философ также выделяет три подвида или три фигуры.

Главным результатом движения качественного умозаключения Гегель считал формирование стадии, когда в каждом из моментов понятия начинает «просвечивать» определенность всех других его моментов. Ведь мы обнаружили, что ни один из этих терминов не является самостоятельным, а получает свое обоснование только будучи погружен в систему других терминов в целом как в некий «круг взаимно предполагающих друг друга опосредований»²⁵. «Кроме абстрактных терминов в умозаключении имеется также их соотношение, и в заключении оно положено как опосредованное и необходимое; поэтому каждая определенность положена поистине не как отдельная определенность сама по себе, а как соотношение двух определенностей, как конкретная определенность»²⁶. Прежде всего, это взаимное «свечение» моментов понятия должно проявиться в среднем термине умозаключения, в частности, благодаря тому, что именно его наличие отличает умозаключение от суждения. И если на уровне первой фигуры качественного умозаключения этот средний термин еще представляет собой некую абстракцию, то теперь он должен быть наполнен конкретным содержанием. Особенное теперь не некий общий признак, а *совокупность всех единичных предметов*, обладающих им. Такое умозаключение Гегель называет «умозаключением совокупности» или «умозаключением общности», которое представляет собой первый подвид умозаключения рефлексии.

Умозаключение общности философ оценивает как *совершенное* рассудочное умозаключение и неслучайно. С одной стороны, его совершенство состоит в том, что средний термин представлен не в виде некоего абстрактного признака, как абстрактная особенность, а дан в виде *конкретного* множества единичностей, охваченных этим признаком. Конкретность – это уже начало перехода к истинной форме умозаключения. В то же время сама конкретность на данном этапе сугубо формальна, ибо форма общности объемлет единичное только внешне, что, в свою очередь, означает сохранение единичного в его устойчивой самостоятельности, а не так, как это должно быть поистине – раскрывая его как нечто неустойчивое и исчезающее. Именно тот факт, что единичное сохраняет здесь еще элемент самостоятельной устойчивости, делает это умозаключение иллюзорным – ведь для того, чтобы обосновать некий признак, как общий признак рода, нам

уже нужно перебрать *всех представителей* данного рода. Так, например, под умозаключение данного типа подходит знаменитый силлогизм: «Кай – человек; *все* люди смертны; следовательно, Кай смертен». Логическую схему, лежащую в фундаменте данного умозаключения, можно выразить так: Кай (единичный предмет) принадлежит к роду людей (особенное), всем представителям которого присущ некий признак – смертность (всеобщее), из чего делается вывод, что данный признак принадлежит и Каю. Но, замечает Гегель, если бы мы вдруг обнаружили, что Кай не смертен, это означало бы, что исходная посылка (все люди смертны) неверна. Следовательно, большая посылка верна не сама по себе, а неявно основывается на заключении, основанием которого она сама же должна быть. Если же от неявного вида перейти к явному, мы получим второй подвид рефлексивного умозаключения – хорошо известный всем *индуктивный силлогизм*, основной смысл которого как раз и состоит в выведении некоего общего признака на основании обобщения свойства, присущего множеству предметов, принадлежащих к одному виду.

Индуктивное умозаключение соответствует второй фигуре В–Е–О, с той лишь разницей, что место единичного занимает теперь не отдельный предмет, а вся совокупность единичных предметов данного рода. Выше, обсуждая дискуссию эмпириков и рационалистов, нам уже приходилось рассматривать как суть индуктивного метода, так и его преимущества и недостатки. Вспомним еще раз классический пример, связанный с утверждением «все лебеди белые». Нетрудно заметить, что путь его возникновения полностью подпадает под предложенную Гегелем схему: на основании повторяющегося у наблюдавшихся лебедей признака белизны делается вывод о присущности данного особенного признака всем птицам данного вида. Общая схема индуктивного умозаключения выглядит так: В–(е–е–е–е–е–е– и т. д. до бесконечности)–О.

Выше, анализируя взгляды Ф. Бекона, мы уже говорили об очевидной слабости индукции: лежащий в ее основании опыт никогда не может быть завершен, что делает индуктивные выводы не вполне достоверными. Однако Гегель здесь обращает внимание на очень интересный факт: прекрасно осознавая незавершенность опыта, мы никогда не решились бы на индуктивное умозаключение, если бы не *предполагали*, что в данном случае оказалось обнаружено нечто *большее*, чем просто случайный признак. Мы как бы предчувствуем, что он присущ всем предметам данного вида и что, следовательно, мы нашли признак не случайный, а необходимый, вытекающий из самой природы рассматриваемого предмета. Такое предположение можно

сделать, опираясь на третью разновидность умозаключения рефлексии – на *умозаключение аналогии*. Как видим, в неявном виде оно присутствует уже в индуктивном умозаключении, соответственно, переход здесь, как и раньше, состоит в том, чтобы неявное сделать явным, то, что было «в себе», сделать «для себя».

Общая формула умозаключения аналогии выглядит так: «Если два предмета сходятся в одном или в нескольких свойствах, то одному из них присуще еще и иное свойство, имеющееся у другого предмета»²⁷. Очевидно, что в тех случаях, когда подобный признак будет браться случайно и наугад, такое умозаключение может привести к полной бессмысленности. Например: «Человек Кай – ученый; Тит также человек, следовательно, он, вероятно, тоже ученый». Однако в тех случаях, когда «инстинкт разума» подсказывает нам, что мы подошли к признаку, вытекающему из внутренней природы объектов данного вида, умозаключение аналогии может оказаться в высшей степени продуктивной научной процедурой, в особенности в области эмпирических исследований. Примером подобного умозаключения может быть следующий силлогизм: «До сих пор у всех планет мы обнаруживали данный закон движения, следовательно, и вновь открытая планета также, вероятно, движется по тому же закону»²⁸. Таким образом, в «успешных» умозаключениях аналогии уже содержится, хотя и в неявном виде, опора не просто на обобщение фактов, а на понимание *сути* данного предмета. *Эмпирическое* умозаключение аналогии подводит нас тем самым к *теоретическому* умозаключению, основанному уже не на некоем наборе фактов, а на знании признака, с необходимостью связанного с данным видом предметов. Тем самым мы переходим к последнему виду умозаключений – к *умозаключению необходимости*.

Здесь Гегель также выделяет три подвида – категорическое, гипотетическое и разделительное умозаключения. Что касается первого из них – *категорического*, то оно представляет собой результат диалектического развития одноименного с ним суждения и, соответственно, оказывается неразрывно связанным с его смыслом. Последнее, как мы помним, состоит в утверждении наличия у предиката признака, раскрывающего его субстанциональную природу, как это можно увидеть, например, в суждении «роза есть растение». Будучи развернутым в умозаключение, оно принимает вид: «Данный предмет есть роза, роза есть растение, следовательно, данный предмет есть растение». Как видим, полученный силлогизм соответствует первой фигуре умозаключения «Е–О–В» с той лишь разницей, что теперь особенное есть не случайная характеристика предмета, вроде «данная роза красная»,

а выражает собой его природу. Но именно поэтому термины данного умозаключения «по своему субстанциональному содержанию... находятся в тождественном, в себе и для себя сущем соотношении друг с другом; здесь имеется одна проходящая через все три термина сущность, в которой определения единичности, особенности и всеобщности суть лишь формальные моменты»²⁹. Здесь, соответственно, окончательно исчезла случайность, произвольность, субъективность умозаключения наличного бытия, и весь силлогизм может быть понят как конкретизация и самоопределение некоей всеобщей реальности – всеобщности понятия.

Второй вид умозаключения необходимости представляет собой развертывание в силлогизм *гипотетического* суждения, имеющего форму «Если есть А, то есть В». Теперь, соответственно, это обретает вид «Если есть А, то есть В, А есть, следовательно, есть В». Например, «если происходит событие, то у него должна быть причина; падение камня есть событие; следовательно, у него есть причина». Здесь, таким образом, всеобщее, или род, начинает выступать как основание, порождающее особенное.

Род как целостность видов окончательно раскрывает себя в *разделительном* или *дизъюнктивном* умозаключении, в котором самоопределение понятия становится *адекватным*. Если одноименное суждение имело вид «А есть или В, или С и т. д.», то умозаключение данного типа, соответственно, выглядит так: «А есть или В, или С; но А есть В; следовательно, А не есть С». Например: «Литературное произведение написано либо прозой, либо стихами; но данное произведение написано стихами; следовательно, оно не написано прозой». В дизъюнктивном суждении род был представлен целостной системой своих видов, что окончательно раскрывало единство всеобщего и особенного. Теперь на уровне умозаключения появляется новый аспект: род не просто представлен целостностью своих видов, последние взаимно *отрицают* друг друга, и именно эта отрицательность для Гегеля является особенно важной. Вспомним, что умозаключение понималось философом как высшая форма самоопределения понятия. Последнее, в свою очередь, представляло собой замкнутую тотальность, в которую перешла в своем диалектическом развитии субстанция и где исчезло различие между порождающей и порождаемой реальностью. Понятие, соответственно, представляет собой круг, каждая точка которого определяется всей системой в целом и, в свою очередь, определяет ее. Но оно есть не просто геометрический круг, имеющий лишь одну – количественную определенность, понятие есть органическое единство многообразного в полном и точном смысле

этого слова. Оно есть единство всеобщего, особенного и единичного, в котором одно постоянно порождает другое. В разделительном умозаключении как раз и раскрывается, разворачивается данная особенность понятия. С одной стороны, всеобщность как род представлена полнотой своих видов, но при этом так, что в этой системе единичное не обретает статус несущественного воплощения идеи, как это было в онтологии платонизма, а получает самостоятельную значимость, отрицающую иные воплощения.

Итак, развитие умозаключения завершено. Главный итог этого движения состоит в том, что в этой сфере ничто не существует в себе и для себя, а все существует посредством другого. Каждый из трех моментов понятия представляет собой самостоятельную реальность, но при этом эта самостоятельность является исчезающей, тут же переходящей в другой его момент. Но все это движение совершается в рамках самого понятия, не покидая его пределов. Казалось бы, на этом в «Науке логики» можно было бы поставить точку и завершить и без того весьма объемное исследование. Однако не будем забывать, что, по замыслу автора данное произведение представляет собой «изображение Бога, каков он есть в своей вечной сущности», и, следовательно, оно должно теоретически исчерпывающе представить все основные аспекты, атрибуты и даже функции, которыми наделяется высшее существо, по крайней мере в наиболее развитых религиях. Достигнутая стадия позволяет взглянуть на мироздание как на замкнутую систему, в каждом своем пункте пронизанную *божественным духом*, более того, позволяет теоретически осмыслить каждый из этих пунктов как необходимый момент в ее самоопределении. Эта точка зрения является важнейшей в религиозном и метафизическом развитии человечества, точнее говоря, только с достижения ее оказывается возможным говорить о формировании адекватного представления о Боге как абсолютной реальности, пронизывающей собой все и вся. Но все же она не является *исчерпывающей*. Здесь пока раскрыто изначальное тождество Бога и мира, но оказался практически не представлен аспект их *противоположности*. Да, конечно, единичность обрела важнейший статус – статус момента понятия, но этот момент на данном этапе представлен именно в своей истине – как нечто неустойчивое и исчезающее. Между тем тварный мир, являясь поистине именно таким моментом в движении абсолютной реальности, на своей поверхности выглядит как нечто самостоятельное и самодовлеющее, как объективная реальность, противостоящая Богу, отпавшая от него. И эта видимая устойчивость также должна найти свое место и истолкование в логической науке.

11.2. Новая судьба онтологического аргумента

Чтобы лучше понять смысл следующего гегелевского шага, попробуем рассмотреть пример, к которому мы уже обращались, анализируя учение Фихте. Одно из первых положений его философии – весь *видимый*, а тем более *мыслимый* мир, представляет собой особое состояние человеческого сознания. И с данным тезисом трудно не согласиться, ведь для предмета быть видимым и означает стать, благодаря взаимодействию с органами чувств, феноменом нашего сознания – феноменом, с которым мы можем производить впоследствии различные действия и манипуляции. С некоторой долей условности можно сказать, что осознание всего *видимого* и *мыслимого* мира как определенного состояния сознания человека – это и есть некий аналог стадии понятия, когда субъективность предстает в виде замкнутой тотальности, всецело определяющей и формирующей саму себя.

Однако среди этих феноменов мы четко разделяем те, которые в *явном* виде произведены нашим сознанием – например, воспоминания об интересном путешествии или мечты о предстоящем отпуске, и те, которые мы воспринимаем как *объективные* явления и предметы, существующие независимо от нас самих, например, текст данной книги или компьютер, на котором она набирается в настоящий момент. Более того, чтобы понять, что ручка, которой я в данный момент пишу эти строки, есть феномен моего сознания, нужны определенные интеллектуальные усилия и немалая теоретическая подготовка. А вот для убеждения, что она есть элемент объективного мира и существует независимо от меня, ничего этого не требуется, ибо данная уверенность формируется стихийно в любом сознании безо всяких философских спекуляций. Фихте, как мы помним, стоило немалых трудов объяснить причины и природу подобного разделения феноменов сознания, пришлось даже ввести своеобразную «бессознательную деятельность» человеческого Я. С подобного рода проблемой, только теперь адресованной не к конечному, а к абсолютному духу, столкнулся в данном пункте своего исследования и Гегель. Каким образом и почему, в силу каких логических механизмов абсолютная реальность порождает нечто такое, что, продолжая оставаться ее собственным моментом, обретает видимость чего-то ей противоположного и самостоятельного – видимость объекта, существующего «в себе и для себя»? Другими словами, *каким образом бесконечная реальность сообщает себе конечную видимость, каким образом субъект порождает объект?* Эта проблема рассматривается во втором разделе «Учения о понятии», кратко названному философом «Объективность».

Гегель неоднократно указывал, что теоретическое обоснование перехода субъективности в объективность по своему подлинному содержанию соответствует тому, что в истории метафизики известно как онтологическое доказательство бытия Бога, или онтологический аргумент. Кант, как мы помним, очень высоко оценил физико-телеологическое и космологическое доказательства, усмотрев в них, подобно синтетическим суждениям априори, естественные действия разума, в частности, лежащие в основании «религиозного возвышения человечества». Онтологический аргумент, напротив, рассматривался им как сугубо *искусственное изобретение* схоластики, своеобразный «интеллектуальный пустоцвет», и не более того.

Гегель в данном пункте придерживался радикально иной позиции. Для него глубинный смысл онтологического аргумента состоял в раскрытии самонедостаточности субъективности как таковой, в обосновании ее способности и даже обреченности прорвать свой предел и выйти в объективность. Но именно такое понимание скрытого смысла, содержащегося в онтологическом доказательстве, задавало вектор критического отношения к его классическим формам. И в громоздком доказательстве Ансельма, и в изящном силлогизме Декарта Гегель усматривал общий недостаток: в каждом из этих вариантов в качестве предпосылки предполагалось то, что как раз и требовалось доказать. Точнее даже не доказать в обычном смысле этого слова, а диалектически раскрыть. Их ошибочность состояла вовсе не в ложности самого вывода, а в некорректности пути, который к этому выводу вел: переход субъективности в объективность должен быть раскрыт исходя из внутренней логики развития самой субъективности.

Впрочем, ошибки предшественников были также весьма закономерны: для того чтобы адекватно раскрыть логику перехода субъекта в объект, о самой субъективности следовало иметь куда более глубокое представление, чем учение рационализма о врожденных идеях. Парадокс истории состоял в том, что главный ниспровергатель классической формы онтологического доказательства Кант на самом деле своей философией подготовил основную почву для возникновения его неклассического, гегелевского варианта. Раскрыв разум в качестве активного, деятельного начала, представленного в виде имманентных ему форм суждений и силлогизмов, философ сумел показать его способность самостоятельно сотворить *идею Бога*, причем в точном смысле слова сотворить из ничего. Правда, в критической философии эта созданная разумом конструкция пока еще оставалась «только идеей», не способной сообщить себе бытие.

Ничуть не меньшей в подготовке данного гегелевского шага была и роль Фихте. Изначально отказавшись от признания существования чего-либо вне человеческого Я, он представил субъективность не как застывшую, а как творящую саму себя реальность, к тому же способную сотворить и нечто, *по-видимости, противостоящее* себе. Более того, эта субъективность оказалась способной и на подлинный онтологический переход – на объективное сотворение другого Я, находящегося с ней в рефлексивной взаимосвязи. В рамках гегелевского учения философия, таким образом, смогла на принципиально новой основе обратиться к построению истинного не только по выводу, но и по методу онтологического аргумента.

Подчиняясь логике своей системы, Гегель, в отличие от предшественников, как минимум на пяти разных уровнях и, соответственно, в пяти разных разделах обсуждал проблему онтологического аргумента. Первый раз он всерьез обращается к ней как раз в рассматриваемом нами пункте «Науки логики». Здесь задача стоит самая общая – показать сам диалектико-логический механизм данного перехода. Второй раз он заговорит об онтологическом доказательстве в самом конце «Науки логики», где пойдет речь о логическом обосновании перехода идеи в природу. В третий раз об этом силлогизме пойдет речь уже в «Философии религии», когда исследование внутренней логики развития религиозных учений приведет его к осмыслению базового принципа ветхозаветного иудаизма о сотворении *Богом мира из ничего*. В возникновении этого положения философ увидит проявившееся на уровне массового сознания действие логического механизма онтологического аргумента, подобно тому, как действующий столь же бессознательно космологический аргумент сформировал в религиозных учениях представление о бытии единого начала. И только на четвертом уровне своего анализа, в «Лекциях по истории философии», Гегель обратится к исследованию причин возникновения и границ онтологического доказательства в точном (буквальном) смысле этого слова. Последний же раз мыслитель мельком вспомнит про него в заключительных главах «Философии духа», а также «Лекций по истории философии», где, осмысливая свой собственный шаг в развитии метафизики, прежде всего свяжет его с формированием адекватной (*разумной*) формы онтологического аргумента – формы, по сути совпадающей со всей созданной им системой. Таким образом, в рассматриваемом нами пункте мы не вправе ожидать получить ответ на все связанные с данным силлогизмом вопросы, но при этом должны понять общее решение, данное Гегелем этой великой философской проблеме.

Так исторически сложилось, что в интерпретациях гегелевской логики постоянно подчеркивается наличие в ней диалектических скачков, качественных переходов. И это верно, но в не меньшей степени верно и обратное: одним из важнейших отличий «Науки логики» от предшествующей ей метафизики является как раз тот факт, что каждый такой скачок оказывается подготовлен и опосредован множеством плавных, порой едва заметных переходов, и именно благодаря этому он выглядит не как неожиданный парадокс или диалектический фокус, но как обоснованное и даже неизбежное интеллектуальное действие, вытекающее из самой сути предмета. Ярчайшим тому примером может стать разобранный нами подробно выше космологический аргумент: переход от относительного и конечного бытия к бытию абсолютной и бесконечной реальности, в классических вариантах данного силлогизма свершившийся посредством всего нескольких предложений, в гегелевском варианте оказывается опосредован всем содержанием двух первых томов «Науки логики». Но именно поэтому данный переход воспринимается не как логический трюк, а как обоснованное движение диалектической мысли. Нечто подобное наблюдаем мы и в рассматриваемом пункте системы: онтологический переход, призванный разрешить фундаментальную философскую проблему и обосновать единство мышления и бытия, начинается с едва заметного шага: понятие не переходит в объект, а лишь *оказывается* объектом, достигнув в своем развитии высшей формы умозаключения.

Наверное, вся парадоксальность онтологического аргумента в конечном счете сводится к одному: сам переход мышления в бытие, сознания в реальность, духа в материю для недиалектического разума выглядит как чудо. Именно поэтому сама мысль о его строгом обосновании воспринимается в качестве полного абсурда, ибо чудо есть то, что по определению не может быть рационально объяснено. Но как раз никакого чуда не происходит в данном пункте гегелевской системы: понятие вовсе не творит объект, как себе нечто противоположное, не создает из духа материю, а как бы «застывает», «окаменевают» в нем. Оно не *переходит* в объект, оно *становится* им.

Понятие – это абсолютная реальность, замкнутая на себя и достигающая высшей формы внутреннего развития. Но именно эта *высшая* форма, в рамках которой исчезает различие между опосредуемым и опосредованным, причиной и действием, началом и концом, творением и творцом, лишает его структуры в стандартном, классическом смысле. В итоге то, что представляет собой по своей сути нечто самое сложное и развитое, начинает обретать образ чего-то самого простого и элементарного. «Объект, как выяснилось, это – умозаключе-

ние, опосредствование которого *сгладилось* и потому стало *непосредственным тождеством*³⁰. Абсолютная реальность есть нечто самозамкнутое, единое, но именно поэтому она есть единое, одно. Она очень напоминает атом, с той лишь разницей, что этот атом вмещает в себя весь мир. *Один* мир.

Как не вспомнить здесь: «Быть может, эти электроны – миры, где пять материков». И как не вспомнить здесь самые современные астрофизические теории – от концепции черных дыр и до модели замкнутой вселенной. Черная дыра – это вершина эволюции звездного объекта, достигшего состояния полной замкнутости на себя. Эта черная дыра может иметь совершенно ничтожные размеры, от нескольких километров и до диаметра атомного ядра, и тем не менее вмещать в себя целую звезду наподобие солнца или даже миллионов солнц. Со стороны она будет восприниматься как нечто совершенно простое, хотя поистине будет содержать в себе целый мир. Еще более интересные и яркие аналогии мы получаем, если обратимся к распространенной сегодня концепции замкнутой Вселенной. Если эта теория верна, то наша Вселенная представляет собой своеобразную черную дыру грандиозных размеров для других, подобных ей Вселенных, представляющую собой простой, нерасчлененный объект, замкнутый на себя в четырехмерном пространстве.

Гегель здесь справедливо упоминает теорию монад Лейбница, явившуюся логичным продолжением теории субстанции Спинозы. Монады и есть самозамкнутые духовные сущности, они неделимы, как не может быть разделено самосознание, но именно своими отношениями они создают видимость своей материальности. Монада для Лейбница одновременно и бесконечно сложна, и абсолютно проста, и в этом нет надуманного, искусственно созданного парадокса. Атом и душа – вот две принципиально неделимые реальности мира, но если первый неделим в силу своей абсолютной простоты, то вторая неделима в силу своей бесконечной сложности. И, наверное, одной из главных заслуг Лейбница была та глубочайшая мысль, что душа, достигнув своего наивысшего развития и став самой сложной реальностью в этом мире, может обрести вид самого простого. По сути, с этого момента в философии по-настоящему появляется проблема отчуждения. Эту идею Лейбница и берет за основу Гегель в данном пункте своей системы.

Как это было показано еще в первой части «Науки логики», *одно* может быть лишь там, где есть *многое*, и об объекте имеет смысл вести речь лишь в том случае, если есть другие объекты, с которыми он может взаимодействовать, соединяться и т. д. Но как же быть с по-

нятием многого, когда речь идет о саморазвитии абсолютной реальности, вне которой по определению не может быть ничего и уже тем более не может быть другой – «второй» – абсолютной реальности? И уж тем более, о каком внешнем взаимодействии может идти речь? В свое время подобные вопросы доставили немало проблем Лейбницу, однако в гегелевской системе они нашли свое удивительно последовательное и логичное разрешение. Вспомним: переход в объективность происходит не тогда, когда абсолютная реальность достигла в своем развитии ступени субстанции, и даже не тогда, когда последняя замкнулась на себя, сформировав тем самым понятие. Объективность появляется лишь на той стадии, когда каждый из моментов понятия, пройдя через ступени суждения и умозаключения, во всей полноте вбирает в себя все содержание последнего³¹. Каждый момент представляет собой все понятие целиком и именно поэтому с вступлением в объективность в гегелевской философии появляется не один, а множество объектов.

Первая форма взаимодействия подобных объектов имеет вид *механического процесса*, участники которого вступают в сугубо внешние отношения, никак не затрагивающие их природу и всецело безразличные к ней. Конечно, в первую очередь данные рассуждения философа затрагивают сферу неживой материи. Именно тот факт, что эти объекты на самом деле представляют собой «застывшие» моменты абсолютной реальности, позволяет и даже заставляет иначе, чем прежде, взглянуть на материальный мир. Если мы увидим в нем лишь то, что открывает в нем естествознание, то, – убежден Гегель, – мы ограничимся самым поверхностным знанием о природе, совершенно не поняв ее глубинной сути. Да, возникшие таким образом объекты ведут себя как внешние друг другу реальности, на самом же деле их независимость и самостоятельность есть не более чем видимость, заслоняющая собой существующее у них единство. С некоторой долей условности их можно уподобить куклам, надетым на пальцы одной руки: ширма закрывает нижнюю часть ладони и у зрителей создается иллюзия самостоятельности и спонтанности действий этих кукол, хотя на самом деле они подчинены единому основанию и единому плану. И именно поэтому идеальная основа материального мира будет постоянно проявлять себя, порождая парадоксы, не объяснимые и не выводимые исходя из его сугубо материальных, механических свойств, точно так же как из видимых свойств кукол нельзя объяснить всего многообразия их действий.

Экспликация и объяснение этих парадоксов будет представлять собой одну из важнейших задач «Философии природы» – труда, непосред-

редственно примыкающего, с точки зрения структуры всей системы, к логическому учению. Однако многое из того, что будет сказано в этом гегелевском произведении, окажется имеющим смысл лишь в рамках метафизически идеалистического взгляда на мироздание и утратит свою ценность при переходе в иные мировоззренческие парадигмы. Именно поэтому здесь особенно важно подчеркнуть, что исследуемый в «Науке логики» переход понятия в объект, по мнению Гегеля, затрагивает не только сферу природы, но и область духа, и прежде всего – социальную сферу. А вот эти наработки немецкого мыслителя сохраняют свою актуальность и методологический потенциал и за пределами системы абсолютного идеализма, более того, они в высшей степени актуальны и для современных социальных наук.

Как уже говорилось выше, сегодня в социальных науках противостоят друг другу две модели – так называемые модели «экономического» и «социологического» человека. Однако, если взглянуть на них сквозь призму гегелевской методологии, подход каждой из них наиболее точно будет определен через категорию «механическое взаимодействие». Действительно, разве не в механические по своей сути взаимодействия вступают в экономической модели люди, действующие естественным образом и преследующие свои индивидуальные цели? Они подобны материальным частицам, и как последние, подчинены универсальным законам, единым для всех, вне зависимости от индивидуальных, уникальных характеристик. Неслучайно в современной науке достаточно часто можно встретиться с термином «социальная атомистика», а во второй половине XX века вышли в свет работы, проводившие строгую параллель между существующими в экономической науке законами и законами термодинамических систем³². В такой парадигме общество выступает как вторичная реальность, имеющая сугубо статистическую природу и лишенная самостоятельного объективного бытия.

На первый взгляд более глубоким, а главное, соответствующим современным представлениям о социальной природе человека является социологический подход. Согласно последнему, в своем поведении индивиды действуют, опираясь, прежде всего, не на некие «естественные», изначально присущие им как индивидам детерминанты, а осознанно или неосознанно подчиняясь господствующим в обществе и социальных группах правилам, нормам, ценностям и ролям. Общество при таком подходе рассматривается как самостоятельная реальность, по отношению к отдельному человеку выполняющая функцию творящего начала, задающего жизненные ориентиры и контролирующего их выполнение. Казалось бы, о каком «механическом взаимо-

действию» можно здесь вести речь? И тем не менее именно подобный подход к описанию взаимоотношения общества и человека рассматривает Гегель в параграфе «Формальный механический процесс».

«Воздействие объектов друг на друга, – писал философ, давая общую характеристику данному уровню развития логической идеи, – есть полагание тождественного отношения объектов. Это полагание состоит лишь в том, что определенности, на которую воздействуют, сообщается форма *всеобщности*»³³. Вслушаемся еще раз в эти слова: «определенности, на которую воздействуют, сообщается форма всеобщности». Но разве не подобную форму всеобщности сообщают индивиду, когда в описываемом в социологии процессе социализации ему лишь прививают господствующие в обществе правила и нормы? По сути, именно об этом явлении говорит Гегель: «Передавание в сфере духовного... есть само по себе идеальное соотношение, при котором та или иная определенность непрерывно передается *в неискаженном виде* от одного лица к другому и становится всеобщим достоянием... Законы, нравы, разумные представления вообще способны в сфере духовного быть таким образом переданными, бессознательно проникая в индивидов и приобретая в них свою силу»³⁴.

Таким образом, обе науки, при всей своей внешней противоположности, стоят на одном методологическом уровне, с той лишь разницей, что в моделях первой исследуется внешнее взаимодействие имеющих вид самостоятельных объектов индивидов, в моделях второй – процесс сугубо *внешнего* сообщения индивидам одинаковых для всех них социальных свойств. В обеих моделях при этом общим остается одно: индивиды выступают в качестве самостоятельной реальности, на которую социальность (всеобщее) в лучшем случае может наложить лишь некий общий отпечаток.

Между тем человек, как существующая самостоятельно от общества реальность, является пустой абстракцией не только с точки зрения его физического выживания. В человеке нет ничего человеческого, что не являлось бы одновременно и социальным, и уже одно это указывает на неадекватность рассмотрения его отношения с обществом в категориях причинно-следственной связи. И самое интересное состоит в том, что именно классики социологии и предшествующей ей философии больше всего сделали для формирования подобного, несравненно более глубокого, взгляда. Тем не менее ориентация на естественнонаучную, а не на диалектическую методологию не позволили превратить данный взгляд в основание теоретически-системного изучения общества и человека. Не гегелевский подход, для которого состояние независимых объектов есть лишь видимость, *при-*

крывающая собой их подлинное единство, а нерелексивный метод, принимающий наблюдаемую на опыте реальность за ее подлинную суть, оказывается возобладавшим в этих науках. А между тем методологический потенциал, заключенный в рассматриваемом разделе «Науки логики», вполне позволяет пролить свет на многие, кажущиеся неразрешимыми, фундаментальные проблемы этих дисциплин.

Отношения человека и общества, конечно, нельзя рассматривать в категориях причины и следствия, взаимного влияния и даже взаимодействия, о чем достаточно было сказано выше. И если искать в гегелевской логике категории, наиболее адекватные в данном случае, то таковыми как раз и будут категории *понятия* и его *моментов*. Ведь общество как духовная реальность представляет собой замкнутую на себя тотальность, всецело из себя творящую культуру, не частью, а именно *моментом* которой является отдельный человек. И именно *такое* единство человека и общества мы обнаруживаем на ранних ступенях человеческой истории. Социолог Дюркгейм очень точно охарактеризовал этот период как стадию господства «коллективного сознания». Принципиально, что общие всем взгляды, нормы, ценности и даже способы жизнедеятельности не противостоят здесь содержанию сознания индивида. Эти взгляды не навязываются ему извне просто потому, что индивидуальное сознание по своему содержанию полностью тождественно сознанию коллективному и не включает в себя ничего, помимо него. Человек как отдельный субъект, очевидно, существует и в эту эпоху, однако в духовном смысле он как бы *растворен* в социальной системе. Общество же, как некий социальный эквивалент гегелевского *понятия*, полностью воплощается в каждом из своих моментов и, соответственно, не существует без них. Человек и общество взаимно творят друг друга, образуя тотальное, неразрывное единство.

Однако все меняется по мере развития разделения труда и усиления других, связанных с этим явлением, социальных процессов. Индивид, как и прежде, полностью и без остатка творится обществом, равно как и общество и производится, и воспроизводится в ходе его деятельности, в том числе деятельности креативной. Однако связь между этими реалиями, в особенности связь наблюдаемая, лежащая на поверхности, начинает обретать совершенно иной вид. Живое, непосредственное единство человека и общества постепенно уступает место обезличенным отношениям, в которые вступают люди в условиях товарного производства. Важнейшая духовная предпосылка и одновременно следствие этих изменений – формирование человеческой индивидуальности, личности, а вместе с этим возникновение раз-

личия, а затем и противоречия между общественным и индивидуальным сознанием, между обществом и индивидом вообще. И каждый новый шаг в развитии самостоятельного внутреннего мира человеческого Я будет обострять и углублять это противоречие. Когда же в эпоху формирования индустриального общества данный процесс достигнет своего апогея, начнут появляться теоретические учения, своей аксиомой объявляющие именно такое, наблюдаемое на поверхности, отношение между обществом и человеком. Это и знаменитые «теории общественного договора», крайним вариантом которых является гоббсовская концепция «войны всех против всех», это и две рассмотренные выше модели человека, на базе которых выросли классические парадигмы экономической и социологической наук.

Но вот что интересно: подлинное фундаментальное единство общества и человека не исчезает и в этот период. Оно продолжало существовать и в буквальном смысле слова «прорывалось» на поверхность в самых различных формах, и также находило свое объяснение в теоретических, прежде всего философских, учениях. Наверное, самым ярким осмыслением этого единства стало кантовское этическое учение, с его ядром – знаменитым «категорическим императивом». И неслучайно зафиксированный в этом учении присутствующий в каждой человеческой душе «моральный закон» был метко охарактеризован Фихте как «посланник из другого мира». Этим миром и были подлинные основания человеческого бытия, в рамках которых другой индивид, как показал автор «Назначения человека», оказывается не внешним и потому случайным партером, а выступает творящим началом самой субъективности человека, которая в ничуть не меньшей степени творит и его самого.

Теоретическая рефлексия противоречия между подлинной социальной природой человека, с одной стороны, и обнаруживаемым на поверхности социальной жизни его атомистическим существованием, с другой, станет одной из главных тем работ «раннего» Маркса. Ключевым концептом в них окажется заимствованное у Гегеля понятие *отчуждения*. Данная категория как раз и описывает состояние отрыва от творца его собственного творения, превращение последнего в нечто *по видимости* самостоятельное и самодостаточное, однако сохраняющее с творцом невидимую субстанциональную связь. Гегель применил этот подход к взаимосвязи Бога и творимого им мира (о чем подробнее мы скажем позже), Маркс – к взаимосвязи человека и создаваемого им капитала, однако методологический стержень был в обеих системах один и тот же. И корнями этот стержень уходил как раз в рассматриваемый нами сейчас раздел «Науки логики» – в раздел «Объективность».

11.3. Логика разума, потерявшего себя

Что же происходит далее с понятием, «окостеневшем» в своих моментах, которые приняли облик самодостаточных объектов и начинают вступать в якобы внешние и случайные взаимодействия друг с другом? Нашему читателю, уже познакомившемуся с основами гегелевского подхода, нетрудно будет догадаться о дальнейших ступенях, через которые пройдет развитие идеи в данном разделе. Понятие как идеальная основа объективности с каждым новым шагом будет все больше и больше *проявлять* себя, как бы насыщая объективный мир духовностью и смыслом.

Так, первоначально объекты могут взаимодействовать лишь внешним образом, образуя механически сложные агрегаты. К ним можно отнести случайные соединения и объединения тел в неорганической природе, а также агрегации людей (толпа, аудитория) в социальном мире. Однако уже в рамках подобного механического процесса обнаруживается формирование некоей упорядоченной системы, организованной вокруг определенного *центра*. Этим центром может быть звезда, если речь идет о планетарной системе, этим центром может быть лидер, когда в поле зрения оказывается социальная группа. Если в простом механическом процессе была совершенно несущественна индивидуальная определенность вступающего в него объекта, то характеристики «центрального тела» теперь становятся значимыми для всей системы. Применительно к такому объекту Гегель впервые в этом разделе применяет понятие *индивида*. И как не вспомнить здесь глубокую мысль Дюркгейма, утверждавшего, что впервые сам феномен человеческой индивидуальности появляется у предводителей древних сообществ – вождей и шаманов, являвшихся своеобразными «центрами» социального мира древних сообществ.

Возникновение первой, пусть и самой примитивной организованной структуры объектов, эмпирически мыслящим исследователем воспринимается как всецело случайное событие. Напротив, для Гегеля оно представляет собой простейшее *проявление* их существовавшего и ранее объективного внутреннего единства, и потому рассматривается лишь как первый шаг в длительном процессе.

Единство, сформировавшееся вокруг центрального тела, носит противоречивый характер: периферийные тела стремятся «упасть» на свой центр, однако этому стремлению не суждено сбыться. В итоге это противоречие переходит на новый уровень, и таким уровнем оказывается *химизм*. «Если должно возникнуть единство, действительно соединяющее и проникающее объекты, то их различие должно быть

уничтожено, то есть они должны не только взаимно детерминироваться, но и нейтрализовать друг друга; это происходит в химическом процессе»³⁵. Помимо природной сферы, данные отношения проявляются и в области духа: к ним философ относит дружбу, отношения полов, любовь.

На стадии химического процесса определенность предметов становится более значимой, чем на предшествующей ступени: химически небезразличные друг к другу объекты и есть в конечном счете то, что они собой представляют, исключительно в силу их химической природы. Кислота является кислотой только благодаря наличию у нее способности нейтрализовывать щелочи и основания, и, соответственно, наоборот. Но не будем забывать общую особенность стадии объективности в гегелевской интерпретации: каждый объект представляет здесь момент понятия, ставший по видимости изолированным, но при этом внутренне стремящимся к восстановлению своей целостности. На стадии химизма такое стремление обретает новые особенности. По мнению философа, так как эти моменты в своем существовании пока еще противостоят друг другу, их абсолютное единство выступает здесь как нечто третье, как нечто объективно существующее помимо них. Это есть некая *самостоятельная стихия* – стихия «передавания», «теоретическая стихия». В природной сфере, по мнению Гегеля, таковой оказывается вода, в области духа – знак и язык. И если первый пример философа оказывается весьма далеким от современного естествознания, то второй бьет, что называется, в точку.

Проблема знака, символа, языка как «связующей среды» различных индивидов в течение столетий находилась в центре внимания различных социальных наук. И вот что здесь особо интересно: первоначально, рассматривая знак как всего лишь посредник между существующими независимо друг от друга самостоятельными субъектами (в своей онтологической изолированности весьма похожими на «экономического человека»), исследователи постепенно пришли к формированию гораздо более глубокого взгляда. В поздних теориях, сформировавшихся, например, в русле развития школы Л.С. Выготского, знак ни в коем случае не понимается как внешний посредник, а, всецело по Гегелю, как проявление во вне глубинной интерсубъективной природы человека, изначального единства человеческих Я.

Подобное понимание глубинной природы знакового взаимодействия прослеживается, между прочим, и в «Капитале» К. Маркса. Дискуссии о связи данного произведения с «Наукой логики» не утихают в науке уже более столетия³⁶, и, отнюдь не стремясь здесь поставить в них точку, укажем на один факт. «Капитал», как известно, начина-

ется с анализа простого товарного производства. На стадии своего зарождения товарный обмен *выглядит* как сугубо случайное явление, возникающее вследствие столь же случайной встречи двух независимых субъектов. Возникающее вследствие их взаимного притяжения в социальном пространстве мимолетное единство образует не более, чем «простую агрегацию», в полном соответствии с гегелевской логикой ничуть не затрагивающую основные характеристики субъектов и безразличную к ним. Однако с развитием разделения труда взаимный обмен товарами из случайного и потому несущественного события становится формой всеобщей связи индивидов. Каждый из них обретает видимость самостоятельной единицы, однако имеющей лишь одну специфическую определенность (ремесленник, крестьянин и т. д.), так что его «химическое сродство» с другой индивидуальностью оказывается теперь уже не случайным, а естественным стремлением. Но именно тот факт, что в данном случае мы имеем дело не с взаимодействием онтологически независимых индивидов, а с проявлением через них существовавшей и ранее формы их онтологического единства, приводит к неизбежному возникновению денег, как той самой «стихии передавания», того знака, что реализует теперь эту связь. Маркс описывает эту новую связь своей знаменитой формулой: «Товар–Деньги–Товар» (Т–Д–Т). Самое интересное здесь состоит в том, что, как и в случае со всеми прочими знаками, деньги первоначально выглядят как некий внешний посредник, на первый взгляд лишь чисто технически облегчающий товарный обмен. На самом же деле в них оказывается воплощенной новая форма социального единства, и эта новая форма, в точном соответствии с «Наукой логики», становится «самостоятельной стихией», существующей отлично от индивидов. Она обретает собственную жизнь, собственное развитие, которое, как показывает Маркс, с неизбежностью порождает из них *капитал*. Посмотрим, какую же эволюцию претерпевает в гегелевской логике отношение химизма.

Химический процесс имеет своим результатом «нейтральное» своих крайних членов. Тем не менее это пока есть лишь формальное единство, поскольку вступающие во взаимодействия вещества могут быть выделены вновь из полученного продукта. И все же, при всей видимой противоположности, у обоих процессов – соединения и разложения – есть общая черта: их предпосылки полагаются за их пределами. «Процесс не возбуждается вновь сам собой, поскольку он имел дифференцию лишь своей предпосылкой, а им самим оно не положено»³⁷. Но не будем забывать, что во взаимодействии объектов проявляется не просто некое скрытое за их внешней оболочкой един-

ство – оно есть единство *абсолютной реальности*. Последняя, очевидно, не имеет ничего вне себя, и все предпосылки полагаются исключительно в ее пределах. Данным аспектом и предопределяется смысл и содержание следующего шага: предпосылка процесса должна полагаться не за его пределами, а внутри него, что знаменует собой переход в сферу *телеологии* или *целесообразности*.

Стремление к единству, причем единству понятия, с одной стороны, и невозможность его достижения, с другой, является главным противоречием в развитии объективности на рассмотренных выше этапах. Значит, – делает вывод философ, – универсальное единство всех объектов, требуемое понятием, само не есть объект, а представляет собой *субъективное понятие*, самостоятельное по отношению к объектам, но при этом в виде цели проникающее в них и сообщающее им подлинное единство. Объектам не хватает субъективного единства, а субъективное понятие стремится к объективации. Их взаимоотношение и рассматривает далее Гегель.

Философ выделяет два уровня в понимании цели и целесообразной деятельности вообще – уровни внешней и внутренней целесообразности. Внешняя или субъективная целесообразность во многом совпадает с тем, что понимается под данным понятием рассудком – она извне противостоит и, соответственно, извне «прикладывается» к объекту. Такая целесообразность пользуется механизмом и химизмом как своими частными средствами, тем самым прежнее противоречие полагается и одновременно снимается на новом уровне. Цель перестает быть абстрактным долженствованием, а, реализуясь, обретает недостававшую ей ранее объективность; последняя же, в свою очередь, «одухотворяется», наполняясь субъективностью, которая ранее присутствовала в ней лишь «в себе». Подобного рода конечные цели присущи, прежде всего, конечному духу, поэтому в главе «Телеология» философ рассматривает в том числе и деятельность человека.

Субъективная целесообразность *конечна* и в этом смысле она не разрешает главного противоречия химизма: предпосылка процесса находится не в нем самом, а *вне* его. Не меньшее противоречие обнаруживается и при анализе оппозиции «цель-средство». Предмет, чтобы стать средством, должен быть выделен субъектом, обработан им, следовательно, первоначально он должен выступает в качестве цели. Но верно и обратное: поскольку конечная деятельность может достичь лишь конечной цели, последняя никогда не может дать субъекту полного удовлетворения. И дело здесь вовсе не в ненасытности желания, которую вполне можно было бы преодолеть посредством различных форм аскетизма. Причина лежит гораздо глубже – в

самой ограниченности цели и, соответственно, ее принципиальном несоответствии составляющему фундамент объективности и стремящемуся прорваться наружу бесконечному понятию. Гегель очень точно фиксирует обнаруживаемый парадокс: «Тем самым получается в результате, что внешняя целесообразность... достигает, собственно говоря, лишь *средств*, а не объективной цели»³⁸.

Именно в смутном ощущении ничтожности всех конечных, достижимых в земных условиях целей можно усмотреть одно из глубочайших оснований религиозного возвышения человечества, поиск каждым человеком *смысла* собственного бытия, который и представлял бы собой не конечную, а высшую цель. Однако высшая цель, с точки зрения рассудочного мышления, никогда не может быть представлена в чувственном мире, что вполне может обернуться подлинной трагедией для мысли, не ведающей иных канонов, кроме формально-логических. Именно поэтому чувство недостижимости в земной жизни высшей цели может иметь и другое недиалектическое разрешение в виде замены конечной цели уходящим в необозримую даль бесконечным рядом взаимообусловленных целей и средств. В таком ряду сама цель начинает превращаться в иллюзию и наступает в итоге *господство средства*. Данное разрешение имеет преимущество наглядности, «посюсторонности», однако актуальная бесконечность здесь заменяется бесконечностью потенциальной, что делает его неполным и потому неудовлетворительным.

Вопрос о превращении средства в самоцель не получил у Гегеля дальнейшего развития, однако интересно то, что именно данный пункт стал точкой методологического роста в трудах «гегельянца» Маркса. Подобный ряд превратившихся в самоцель средств являет нам, в соответствии с разработанной им схемой, *капитал*. В отличие от «химизма» простого товарного производства, движение капитала не завершается актом перехода денег (средства) в продукт (цель), а начинается с него. Всеобщая формула капитала – Д–Т–Д*, и в этой формуле деньги оказываются и исходным, и конечным продуктом. Они представляют собой предпосылку процесса, полагаемую им самим и, смыкаясь на каждом новом витке лишь сами с собой, создают видимость выхода за пределы конечной реальности, а значит и обретения в жизни подлинного смысла. И неслучайно многие авторы, прежде всего Макс Вебер, указывали на наличие фундаментальной связи между религией и капиталом, на присутствие религиозного отношения к своей деятельности у первых западных буржуа.

Таким образом, ни обращенная к потустороннему миру религиозная вера, ни всецело «приземленный» капитал оказываются не в со-

стояние удовлетворительно разрешить противоречие между бесконечностью понятия и конечностью всех возможных целей в объективном мире. В гегелевской системе развитие данного противоречия приводит к переходу от внешней к внутренней целесообразности, которая прежде всего становится предметом исследования в последнем разделе «Науки логики» – «Идея».

11.4. Идея: возвращение к себе «блудного сына»

Несмотря на все свои расхождения с Кантом в своем понимании смысла используемых в данном разделе категорий Гегель во многом развивал линию, идущую от «Критики чистого разума». В данном произведении впервые были жестко противопоставлены понятие и идея, и последняя рассматривалась как специфическое понятие, имевшая своим предметом нечто *безусловное*. Однако если в критической философии обосновывалась принципиальная невозможность адекватной репрезентации содержания идеи конечными средствами, то в диалектической традиции Гегеля проводилась иная линия. С его точки зрения идея может быть представлена в конечной реальности, но при условии, что само конечное понимается как момент бесконечного, как необходимый, хотя и преходящий этап в его самоопределении. Подобный шаг позволял предложить решение противоречию, наметившемуся в предшествующем разделе.

«В рамках конечного мы не можем испытать или увидеть подлинное достижение цели. Осуществление бесконечной цели состоит поэтому лишь в снятии иллюзии, будто она еще не осуществлена... Абсолютное добро осуществляется вечно в мире, и результатом этого является то, что оно уже в себе и для себя *осуществилось* и ему не приходится ждать нас для этого. В этой иллюзии мы живем, и вместе с тем только она является побуждением к деятельности, она одна заставляет нас интересоваться миром. Идея в своем процессе сама создает себе эту иллюзию, противопоставляет себе нечто другое, и ее деятельность состоит в снятии этой иллюзии. Лишь из этого заблуждения рождается истина, и в этом заключается примирение с заблуждением и конечностью»³⁹. Первое из приведенных положений – тезис об осуществленности бесконечной, высшей цели – красной нитью проходит через всю систему Гегеля и в определенной степени представляет собой последовательное переосмысление базовых выводов критической философии. Ведь Кант сам указывал, что, принимая (или предполагая) какой-либо атрибут мира, например, этическую свободу, следует вместе с ним принимать и онтологические условия

возможности этого атрибута – например, бытие Бога как морального Творца мироздания. Но сделал ли автор «Критик» сам все онтологические и гносеологические выводы из данного положения?

Действительно, разве возможно, чтобы в мире, устроенном Всемогущим моральным творцом, свобода оставалась лишь «бесконечной задачей», обреченной на неудачу во всех своих попытках переустроить этот мир в соответствии с высшими принципами разума? Разве возможно, чтобы свобода, будучи атрибутом Духа, а следовательно, и *всемогущего* Бога, так и не смогла победить необходимость как Его инобытие, а значит, так и не смогло бы произойти примирение Творца с отпавшим от него конечным и греховным миром? Сотворенный Богом мир должен быть изначально пронизан Его духом, но как раз осмысление данного фактора отсутствует и в гносеологическом, и в онтологическом учениях критической философии. Сам Кант неоднократно указывал на связь своего этического учения с христианством, однако он не обратил внимания, что положение о сотворении мира в соответствии с замыслом Божьим и, следовательно, об изначальном воплощении в мире *высшей цели* является важнейшим положением данной религии. «Неудовлетворенное стремление исчезает, когда мы познаем, что конечная цель мира столь же осуществлена, сколь и вечно осуществляется... Религиозное сознание вообще рассматривает мир как управляемый божественным промыслом и, следовательно, как соответствующий тому, каким он *должен* быть»⁴⁰.

Таким образом, дилемма стремления к высшей цели, с одной стороны, и ее недостижимости в конечном мире, с другой, решается Гегелем через преодоление характерного для рассудочного познания отрыва, противопоставления конечной и бесконечной реальностей, через раскрытие первой в качестве момента второй. Высшая цель действительно недостижима в конечном мире, однако надо помнить, что «...объективность есть... как бы только покров, за которым скрывается понятие»⁴¹. Степень идеи как раз и представляет собой стадию, когда мир раскрывается в его истинной сущности, поэтому она определяется Гегелем как «абсолютное единство понятия и объективности»⁴².

Категория идеи, как и все категории логической науки, в своем развитии проходит три ступени – ступень *жизни*, *познания* и *абсолютной идеи*. О том, что жизнь есть сфера телеологии, говорили еще древние философы. Однако важно помнить, что при обращении к этой области речь уже идет не о целесообразности, привносимой в материю извне, а о том, что Кант в свое время метко охарактеризовал как «*внутреннюю телеологию*». Целью живого является поддержание жизни, жизни организма, а средством этого поддержания яв-

ляется сам организм. Таким образом, организм есть и цель, и средство одновременно.

Лежащее в фундаменте материи понятие здесь реализуется в форме непосредственности: наличие разумной организации в живом теле лежит, что называется, на поверхности и не требует для своего обнаружения никаких диалектических премудростей. То, что всегда именовалось душой и есть, по мнению Гегеля, понятие, достигшее на этой стадии своего явного воплощения в материальном мире. Однако неадекватность этой стадии связана с ее непосредственностью и проявляется, прежде всего, в отделимости души от тела. Этим объясняется смертность живых существ. «Живое существо умирает потому, что оно есть противоречие: в себе оно есть всеобщее, род, и, однако, непосредственно оно существует лишь как единичное. В смерти род показывает себя силой, властвующей над непосредственно единичным»⁴³. На стадии жизни, таким образом, вновь возрождается уходящий в никуда бесконечный прогресс, хотя и сформировавшийся теперь на принципиально новом уровне.

Однако благодаря этому «процессу рода», идея жизни освобождается от непосредственности и вступает в существование как *всеобщий* род. Теперь идея достигает своей подлинной стихии – стихии всеобщности. «Смерть лишь непосредственной единичной жизненности есть рождение духа»⁴⁴. Так происходит переход на следующую стадию развития идеи – в сферу познания.

На первый взгляд, данный гегелевский шаг является всецело искусственным и надуманным, ибо трудно представить себе что-то более отдаленное, чем смерть животного и возникновение духовности. Но не будем торопиться с преждевременными выводами. Куно Фишер, комментируя данный фрагмент, очень удачно вспомнил глубочайшие рассуждения Сократа в платоновском «Федоне» о взаимосвязи познания и смерти⁴⁵. Вопрос, на первый взгляд, вызванный лишь особыми обстоятельствами трагической гибели Сократа, на самом деле имеет фундаментальные основания. Освобождение души из «оков тела» означает не только аскетический отказ ученого от радостей земной жизни; более глубокий смысл состоит в освобождении самого понятия как подлинной основы жизни из пределов конечности, переход на уровень, где только и может раскрыться и реализоваться его *всеобщая природа*. Этот уровень и есть познание, но только необходимо помнить, что в данном случае речь идет не о всяком познании, и даже не о всяком философском познании, но лишь о таком, которое самое себя осознает в качестве момента движения абсолютной реальности. Понятое *так* познание представляет собой одну из высших ступеней

в процессе рефлексии логической идеи, и его анализ составляет основное содержание последнего раздела «Науки логики».

Всеобщей основой познания является разделение мироздания на оппозицию *субъекта* и *объекта*. В завершающих главах «Науки логики» философ рассматривает три наиболее общих способа отношения между данными реалиями: *познавательный*, *практический* и *спекулятивный*. Для нерефлексивного мышления первые два способа полностью исчерпывают собой возможные варианты субъект-объектной связи, между тем как в гегелевской философии появляется третий, в дедукции которого и сосредоточиваются важнейшие новации философа в обосновании возможностей познавательного решения основных философских вопросов. Гегель и здесь остается верным своему базовому методологическому принципу: конструирование новой формы субъект-объектной связи начинается им с критики прежних нерефлексивных взглядов на данную проблему.

Прежде всего, философ вскрывает неадекватность представления о мнимой противопоставленности и взаимоисключении познавательного и *практического* отношений. Первое начинается с сугубо внешней встречи субъекта и объекта, в результате которой субъект, в качестве некоей «*tabula rasa*», наполняется столь же внешним и случайным для него содержанием. Очевидно, что первоначально определяющей здесь реальностью полностью является объект, тогда как субъект предстает в качестве пассивного начала, некоего пустого вместилища никак не связанного с его природой материала. Однако в высшей точке познавательного процесса субъект познает полученное им содержание в качестве *необходимого*. При этом открываемая необходимость отнюдь не лежит на поверхности, а обнаруживается в процессе некоей *деятельности* субъекта, что в корне меняет его положение. Оказывается, что как раз то, что является существенным в объективном мире, обнаруживается и раскрывается в нем лишь субъектом. Именно на эту особенность теоретического познания обращали внимание все великие гносеологии, от Платона до Канта, и именно осмысление данного парадокса в конечном счете заставляло их в онтологических построениях отводить субъекту гораздо более значимое положение, чем оно видится обыденному сознанию.

В итоге в завершающем пункте познавательного процесса статус субъективности преобразуется в корне – теперь она из определяемой становится *определяющей*, теперь она знает себя в качестве носителя *истинного* содержания. Это и предопределяет ее переход в область практической идеи, центральной категорией которой является категория воли.

На стадии «воления» ситуация первоначально оказывается прямо противоположной исходному положению в сфере познания: субъективность теперь выступает в качестве *определяющей* своей деятельностью внешнюю реальность, которая тем самым обретает статус исчезающей и ничтожной. «Это воление, с одной стороны, уверено в *ничтожности* преднайденного объекта, а с другой – оно как конечное предпосылает цель блага как лишь *субъективную* идею и предполагает, что объект обладает *самостоятельностью*»⁴⁶. Субъективность, сбросившая с себя сиюминутность и определенная к деятельности высшим (моральным) принципом разума, – таков предел философии Канта. Гегель между тем фиксирует здесь принципиальное изменение субъект-объектного отношения в процессе практической деятельности, подобное тому, которое происходило в области познания – изменение, ускользнувшее от методологии его предшественника.

Действительно, объективная реальность, первоначально лишенная значимости и случайная, в ходе практического преобразования превращается в нечто принципиально иное – она превращается в нечто, *пронизанное мыслью* и определяемое ей. В таком случае у субъекта исчезает основание видеть в противостоящем ему мире лишь не имеющий самостоятельной ценности объект – напротив, содержание последнего вновь становится значимым, подобно тому, как оно было значимо в исходном пункте познавательного процесса. Тем самым «Практическая идея» переходит на новый уровень – в область «Абсолютной идеи».

Как писал сам Гегель, на данной высшей стадии субъект-объектного взаимодействия «...познание восстановлено и соединено с практической идеей; найденная в наличии действительность определена в то же время как осуществленная абсолютная цель, но не так, как в ищущем познании, только как объективный мир, лишенный субъективности понятия, а как такой объективный мир, внутреннее основание и действительная устойчивость которого есть понятие»⁴⁷. Таким образом, на этой заключительной стадии в явном виде проявляется то, что еще только намечалось в ходе самого перехода к разделу «Идея»: объективный мир представляет собой реализованный божественный замысел, и именно так его следует осознавать на высшем уровне развития познания. Соответственно, и познающий этот мир субъект должен осознать себя моментом в процессе божественного самопознания. Абсолютная идея определяется в итоге как «...тождество теоретической и практической идей, каждая из которых, взятая отдельно, еще односторонняя и имеет внутри себя самую идею лишь как искомое потустороннее и недостижимую цель»⁴⁸.

Вместе с переходом на уровень «Абсолютной идеи» в «Науке логики» появляется и новый метод познания, названный Гегелем *спекулятивным*. Подобно Абсолютной идее, явившейся истиной теоретической и практической идеей, спекулятивный метод представляет собой истину познавательной и практической деятельности субъекта. Являясь особой формой *познания*, спекулятивный метод, в отличие от нерелексивного познания, границы которого были выявлены еще Кантом, исследует систему, уже включившую в качестве неотъемлемого элемента своего бытия деятельность познающего и преобразующего эту систему субъекта. Таким образом, спекулятивный метод есть не что иное, как метод *рефлективного* познания. Впрочем, философу есть не так уж много, что о нем сказать в данном пункте, и неслучайно: как выясняется в итоге, вся «Наука логики» представляла собой адекватное воплощение этой принципиально новой методологии.

Главой «Абсолютная идея» завершается базовое логическое произведение Гегеля, по его собственным словам, представляющее собой «...изображение Бога, каков он есть в своей вечной сущности, до сотворения природы и какого-либо конечного духа»⁴⁹. Как указывал еще Аристотель, подлинной деятельностью божества может быть только самопознание, и теоретическое описание как раз данного процесса было реализовано в трех томах логической теории Гегеля. Правда, в отличие от Стагирита, в «Науке логики» человек оказался не чужд этому процессу божественной рефлексии.

Но возможно ли осуществить полноценное самопознание, оставаясь лишь в пределах собственной идеальности? Разве самопознание не предполагает действия, преодоления внешних преград, борьбы и, как следствие, раскрытия своей способности не только к слову, но и к делу? И бесконечный субъект здесь отнюдь не должен являться исключением. Неудивительно поэтому, что и абсолютная идея не ограничивается движением в собственной стихии и решается породить природу как нечто противоположное себя и тем самым и раскрыться в этом творческом акте. Вместе с этим Гегель переходит к проблематике второй части своей «Энциклопедии», имеющей название «Философия природы».

Примечания:

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук (далее – ЭФН). Т. 1. –

М., 1974. С. 337.

² Там же. С. 337.

³ Там же. С. 341.

⁴ Там же. С. 338.

⁵ Гегель. Наука логики. Т. 3. – М., 1972. С. 16–17.

- ⁶ Там же. С. 15
- ⁷ Там же. С. 17.
- ⁸ Там же. С. 68.
- ⁹ Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 356–357.
- ¹⁰ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 83.
- ¹¹ Понятие «род» в данном случае используется не в биологическом, а в сугубо логическом смысле.
- ¹² Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 362.
- ¹³ Там же. С. 363.
- ¹⁴ Там же. С. 356.
- ¹⁵ Там же. С. 365.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же. С. 367.
- ¹⁸ Гегель. Лекции о доказательствах бытия Бога // Гегель. Философия религии. Т. 2. – М., 1977. С. 436.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ В данном случае мы имеем дело с одним из наиболее убедительных объяснений того факта, что практически во всех религиях встречаются эсхатологические мифы, то есть мифы о конце света.
- ²¹ Там же. С. 437.
- ²² Фишер К. История новой философии. Т. 8: Гегель. 1-й полутом: Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. – М.– Л., 1933. С. 413–414.
- ²³ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 114.
- ²⁴ Там же. С. 116.
- ²⁵ Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 374.
- ²⁶ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 132.
- ²⁷ Там же. С. 139.
- ²⁸ Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 376.
- ²⁹ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 144.
- ³⁰ Там же. С. 160.
- ³¹ Здравому смыслу может показаться нелепым, что содержание одного оказывается равным содержанию трех, но не будем забывать, что речь здесь идет о бесконечной реальности, а даже в математике бесконечность, умноженная на любое конечное число, остается равной себе.
- ³² Одно из наиболее подробных исследований взаимосвязи оснований термодинамики и аксиоматики экономической науки представлено в работе: Nicolae G. The Entropy Law and the Economic Process. – Harvard University Press, 1971.
- ³³ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 165.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Фишер К. Указ. соч. С. 421.
- ³⁶ Впервые данный вопрос был поставлен еще в ленинских работах. В советской философии этой проблеме было посвящено множество работ, среди которых наибольшую известность приобрели: Вазюлин В.А. Логика «Капитала» К.Маркса (М., 1968) и Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К.Маркса (М., 1960).
- ³⁷ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 180.
- ³⁸ Там же. С. 204.
- ³⁹ Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 399.
- ⁴⁰ Там же. С. 418.
- ⁴¹ Там же. С. 399.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ Там же. С. 408.
- ⁴⁴ Там же. С. 409.
- ⁴⁵ См. Фишер К. Указ. соч. С. 431.
- ⁴⁶ Гегель. ЭФН. Т. 1. С. 417.
- ⁴⁷ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 287.
- ⁴⁸ Там же. С. 288.
- ⁴⁹ Там же.



Очерк 12. Метафизика природы

Используя для описания гегелевских натурфилософских взглядов термины, характерные для христианского креационизма, следует помнить, что здесь они обретают уже несколько иной, весьма далекий от их буквального понимания, смысл. Мысль Августина о не подвластности Бога условиям времени была весьма близка и нашему автору, соответственно, и представленное в «Науке логики» движение рефлексивной и порождающей себя мысли нельзя рассматривать как развернутое во времени действие. Следовательно, нельзя рассматривать и акт перехода в природу, к которому подводит себя логическая идея, как единовременный акт творения, имеющий четкие временные рамки, аналогичные тем, что были установлены в священных текстах многих религий. В наших кратких очерках мы сможем остановиться лишь на самых главных аспектах гегелевских натурфилософских воззрений. Однако и этого обращения должно быть достаточно для того, чтобы увидеть многие новые решения, которые были предложены философом фундаментальным, в большинстве своем известным уже с античности, проблемам философии природы.

К сожалению, рассматриваемому разделу гегелевской системы повезло меньше всего, так что в философских кругах к нему очень быстро сформировалось предвзятое негативное отношение. Справедливости ради надо сказать, что у этого были немалые основания: слишком отчаянно и самонадеянно бросался его автор в полемику по самым спорным и неоднозначным вопросам современного ему естествознания и слишком часто падал жертвой своей бесконечной веры во всемогущество теоретической науки, вооруженной концепцией «Абсолютного метода». Так, беспелляционно утверждая еще в ранних работах логическую невозможность существования невидимой планеты в Солнечной системе, он оказался живым свидетелем эмпирического опровержения своей точки зрения. Столь же уверенно вступал он в дискуссии по вопросам природы электричества, магнетизма, теплоты и в большинстве случаев опять-таки терпел фиаско. Тем не менее многие подходы философа в этой области далеко не утратили своей актуальности и по сей день.

На первый взгляд может и даже должно показаться, что гегелевская концепция природы как *объективной реальности* представляет собой явную уступку и требованиям здравого смысла, и требованиям прежней – «догматической» метафизики. И правда, сколько сил было затрачено Кантом и его последователями для обоснования феноменальности пространства и времени, для доказательства невозможности их существования в качестве объективных, от человека независящих реальностей! Теперь же все это вроде бы оказывается отвергнутым – природа рассматривается как творение Божье, существующее до и вне зависимости от человека. А ведь аргументы кантовской школы были более чем серьезные. Вспомним: парадоксы Зенона, разрешение которых оказывается наиболее простым и красивым, лишь только мы отнесемся к пространству и времени как к априорным формам созерцания; проблема возможности аподиктического знания, которая при таком подходе впервые решается без обращения к постулату о врожденных знаниях и идеях; дилемма свободы-необходимости, нашедшая в трансцендентальной философии, быть может, одно из своих самых глубоких и красивых решений. Наконец, и проблема интересубъективного взаимодействия, уже в трудах Фихте получившая свое наиболее последовательное разрешение, условием которого также оказывается отказ от объектного отношения к материальному миру. Неужели же Гегель оставил в стороне столь серьезные и веские аргументы? А если не оставил, то каким образом они оказались представленными в его системе, каким образом они были увязаны с позицией объективного идеализма?

На самом деле, несмотря на внешнее сходство с учениями прежней метафизики, гегелевское отношение к природе оказывается несравненно ближе именно к заложенной Кантом *трансцендентальной* позиции. Во-первых, согласно Гегелю, в основе природы лежит Идея, поэтому познающий эту природу разум также мало выходит за свои собственные пределы, как и разум в учениях Канта и Фихте. Во-вторых, и это особенно важно, природа в рассматриваемой системе есть *инобытие* идеи, т. е. идея, представленная в своей неистинной, отчужденной форме. Данный факт, по мнению философа, означает, что исследующее природу мышление человека как раз и *снимает* с нее эту неистинность и, превращая содержание последней в понятия, раскрывает ее истинную суть. Очевидно поэтому, что данные органов чувств, показывающие природу в ее *явном, перводанном* виде, и результаты деятельности познающего ее мышления человека, проникающей в ее сущность, не просто могут, но даже должны *противоречить* друг другу. Кратко об этом Гегель уже говорил при рассмотре-

нии «Идеи познания», теперь же такой подход становится основополагающим для понимания сути и смысла познания природы человеком. «Мыслить эмпирический мир, – писал философ, – значит ... существенно изменить его эмпирическую форму и превратить его в некое всеобщее. Мышление вместе с тем совершает отрицательную деятельность по отношению к эмпирической основе: воспринимаемый материал, определяемый посредством всеобщности, не остается в своей первоначальной эмпирической форме. При этом выявляется внутреннее содержание воспринимаемого вместе с отстранением и отрицанием его оболочки»¹.

Не будет преувеличением сказать, что приведенное рассуждение вкратце включает в себя и как бы подытоживает основные *гносеологические* находки западноевропейской философии на протяжении ее многовекового пути от Платона и до Канта. «Мышление есть нечто принципиально отличное от ощущения», – так мы резюмировали выше базовый гносеологический вывод автора «Теэтета». «В процессе познания человеческая мысль активно преобразует данный в опыте предмет на основании законов собственной деятельности», – в таком виде можно сформулировать важнейший принцип «Критики чистого разума». Все эти положения получают в рассматриваемых гегелевских рассуждениях свое дальнейшее развитие. Мысля предмет, мы неизбежно укладываем его в рамки существующих у нас категорий и других мыслительных средств, или, говоря словами известного отечественного философа Ф. Т. Михайлова, «интеллектуальных мер». Пытаясь определить размеры предмета, мы прикладываем к нему *количественные* меры длины, а желая выяснить окраску – существующие у нас *качественные* меры цвета (зеленый, красный, желтый и т. д.). В зависимости от того, представителем какой культуры и какого общества осуществляется познавательный процесс, эти меры могут быть весьма различны, но самое главное состоит в том, что вне их использования *превратить* предмет из *видимого* в *мыслимый* в принципе невозможно. Однако *превратить*, ведь и значит сделать предмет в чем-то *иным*, что-то преобразовать в нем. Вот почему между данными опыта и результатами мыслительного процесса нет и не может быть полного соответствия и совпадения. При определенных же обстоятельствах эти несоответствия становятся не просто заметными, а приводят к противоречиям. С точки зрения Гегеля, ярче всего такие противоречия обнаруживаются при анализе движения, что и было впервые зафиксировано в зеноновских парадоксах.

«Движение, это чистое явление, – писал философ, специально комментируя апории Зенона, – выступает как мыслимое, как поло-

женное согласно своей сущности... в различении точки и непрерывности. ...Нет противоречия в *представлении*, что «здесь» пространства и точно также «теперь» времени полагается как непрерывность и длина; но их *понятие* самопротиворечиво. Тождество с самим собою, или непрерывность, есть абсолютная связь, погашение всякого различия, всего отрицательного для-себя-бытия; точка же, напротив, есть чистое для-себя-бытие, абсолютное различие себя и упразднение всякой одинаковости и всякой связи с другими. Но обе эти стороны отождествлены в пространстве и времени; пространство и время представляют собою поэтому противоречие. Раньше всего приходит на ум обнаружить это противоречие в движении, ибо в движении противоположности положены нераздельными также и для представления»².

Попробуем разобрать на примере эти явно непростые, в том числе и с чисто терминологической точки зрения, рассуждения философа, для чего вновь обратимся к сюжету знаменитой апории. Если за обычной, визуально наблюдаемой и реально существующей черепахой гонится столь же реальный Ахиллес или любой другой человек, то он причем весьма быстро, догонит и даже перегонит медлительное животное. И никакого парадокса здесь не возникает, да и возникнуть не может, на что и указал Гегель, заметив, что «...нет противоречия в представлении». Но все радикально меняется, как только мы пробуем *теоретически* осмыслить данный процесс, для чего нам, прежде всего, придется выстроить его *идеальную* модель. И первый здесь шаг – превращение реальных персонажей этой истории в математические точки, после чего задача, казалось бы, обретет простейшее *математическое* решение. Но присмотримся теперь внимательнее к новой, возникшей вследствие процедур идеализации, *физике*. А ведь последняя, согласитесь, действительно стала принципиально иной: вместо трехмерных субъектов данного «состояния», теперь появились предметы, вообще лишенные каких-либо пространственных характеристик. Не Ахиллес приближается теперь к черепахе, а сближаются друг с другом две не имеющие размеров *геометрические точки*. Сколько же точек находится между ними в данный момент? Бесконечное количество. А сколько их будет после того, как расстояние между ними сократится в два раза? Опять же бесконечное количество. И как бы близко идеализированные Ахиллес и черепаха ни приближались друг к другу, количество точек между ними всегда будет равно бесконечности, а момент их встречи – переход, когда бесконечность вдруг обращается в ноль, рационально описать действительно не удастся. Здесь мы и обнаруживаем, что одного представления о точке, т. е. о *дискретности* пространства и времени, оказывается недостаточно для по-

нятийного постижения процесса движения, необходимо введение противоположной характеристики пространства – *непрерывности* (континуальности), что и было впервые осмыслено в зеноновских парадоксах.

Неизбежное соединение и даже отождествление противоположных характеристик пространства – дискретности и непрерывности – при его теоретическом описании и порождает фундаментальную диалектику этой сферы, о чем говорили и Зенон, и Гераклит, и Кант, и Гегель, но при этом давали различные интерпретации причинам ее возникновения. И если для Канта появление здесь противоречий указывало на феноменальность пространства и времени, то гегелевский подход, в принципе не отрицающий базовых положений концепции предшественника, усматривал в этой противоречивости и нечто большее. Во-первых, для него в этом проявлялась фундаментальная диалектичность лежащей в основании природы божественной идеи, во-вторых, противоречивость указывала на невозможность последней быть адекватно выраженной в чувственной форме. Поэтому, если для автора знаменитых «Критик» диалектика пространства и времени не имела никакого отношения к объективным «вещам в себе», то в гегелевской философии познающий разум человека вскрывал реальную диалектику материального мира, являющуюся его подлинной сущностью, однако сокрытую от глаз эмпирически мыслящего исследователя. Более того, этот процесс представлял собой не внешнюю природе деятельность: познание, неразрывно связанное с сотворением природы человеком, становится здесь моментом фундаментального процесса «*возвращения Бога к себе*».

Здесь мы подходим к еще одной важной особенности гегелевской философии. Если в системах Канта и Фихте природа, по сути, была лишена самостоятельного онтологического смысла, представляя собой лишь своеобразное поле для креативной и этической деятельности познающего и действующего Я, то в гегелевском учении столь пренебрежительное отношение к ее разнообразному содержанию оказывается уже невозможным. В фундаменте природы лежит божественная идея и, следовательно, все богатство последней, пусть и представленное в неадекватной чувственной форме, должно быть обнаружено и выявлено в ходе познания. Подобное отношение к материальному миру начинает появляться уже в концепции непосредственного предшественника Гегеля – Шеллинга, и получает теперь свое дальнейшее развитие.

Подобно тому, как логическая идея начинает свое развитие с самых абстрактных определений и затем переходит ко все более содержательным и богатым понятиям и категориям, подобно этому и при-

рода, на уровне механических систем представленная простейшими количественными соотношениями, на каждой последующей ступени своей организации обретает новые законы и принципы. Данная позиция автора «Энциклопедии» вступала в резкое противоречие с *механистической* картиной мира (мы ее рассматривали в очерке, посвященном Р.Декарту), сложившейся в целостную доктрину в начале эпохи Нового времени, однако отнюдь не потерявшей своих сторонников и в XIX веке. Идее о сводимости всего сложного к простому Гегель противопоставляет принцип качественной специфики каждого уровня организации материи. По сути, в «Философии природы» он реализует принцип, представленный в разделе «Объективность» «Науки логики»: на каждом более высоком уровне организации материи все в большей степени проявляется внутреннее идеальное содержание, внутренний смысл природы. Этот смысл является едва заметным в рамках механических и физических отношений, начинает «просвечивать» на стадии «химизма» и в полной мере обнаруживает себя в органической жизни, где главной характеристикой процессов становится их *внутренняя целесообразность*.

В полном соответствии с положениями логической теории, с которыми мы встречались в разделах «Объективное понятие» и «Идея», смысл природы на определенном этапе должен перестать быть некоей «скрытой тайной» и предстать в своем явном виде – в виде разумной жизни. И, как и в «Науке логики», основанием этого перехода (разумеется, не историческим, а логическим) оказывается смерть индивида. «Смерть лишь непосредственной единичной жизненности есть рождение духа»³, – писал философ в завершающих главах своего логического труда. «Над смертью природы, из этой мертвой оболочки подымается более прекрасная природа, поднимается дух»⁴, – как бы вторит себе автор на последних страницах «Философии природы». На этом пункте завершается натурфилософское учение Гегеля и осуществляется переход к завершающей части системы «Энциклопедии» – к «Философии духа».

Примечания:

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. – М., 1974. С. 171.

² Гегель. Лекции по истории философии. Т. 1 // Гегель. Соч. Т. 9. – М.–Л., 1937. С. 235–236.

³ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 409.

⁴ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 2. – М., 1975. С. 576.



Очерк 13. Философия духа: смысл и назначение человечества

13.1. Самопознание Бога в человеке

Данный раздел гегелевской философии нередко называют «учением о человеке». Нельзя сказать, что такое выражение содержит в себе какую-то грубую неточность, и все же, понятое буквально, оно может затемнить, а то и исказить подлинные новаторства Гегеля в этой области. В отличие от предшественников, которые чаще всего действительно писали о человеке как таковом, в фокусе гегелевских размышлений оказывается вопрос формирования и развития *духовного* мира. Последний, бесспорно, включает в себя и учение о человеке, однако по своему содержанию оказывается значительно шире него.

Помимо надындивидуальных форм социальной жизни, таких как право, нравственность, государство и т. д., это учение охватывает собой и *одухотворенный человеческой* мыслью материальный мир – сферу искусства, а также области религии и философии. В итоге «Философия духа» включила в себя разделы, в современной науке относящиеся к компетенциям психологии, экономики, права, политологии, социологии и социальной философии. Немалую роль это произведение сыграло в дальнейшем развитии представлений о социальной природе человека.

По-настоящему понять суть гегелевского социального и антропологического учения можно, лишь вписав сделанный им шаг в развитие западноевропейских философских представлений о месте человека в мироздании. Вспомним: в концепции Космоса Аристотеля, явившейся своеобразной вершиной эволюции античной онтологии, человек и человеческая мысль оказались вне божественно-мирового единства. Данный взгляд был естественным следствием древнегреческого мировоззрения, не отводившего роду людей в бытии мироздания сколь-нибудь существенной роли. Но столь же естественными были и скептические выводы позднего эллинизма, полученные при последовательной разработке подобных онтологических концепций. Христианство внесло в эти взгляды радикальные перемены, в корне

преобразовав представления об онтологическом статусе человека. Бог был осмыслен как Творец, связанный со своим творением не односторонней, а двусторонней, рефлексивной связью: Богоматерь, согласно крылатому выражению Данте, являлась в этой религии «дочерью своего же сына». Однако этот, казалось бы, высший из всех возможных взгляд, также не был лишен слабостей и недостатков. Гегель неоднократно указывал на главный парадокс христианской культуры: абсолютная истина обретается здесь первоначально в виде религиозной идеи, и уж много позже она постигается в адекватной ей «стихии чистой мысли». Такое постижение и составило основной проблемный вектор эволюции западноевропейской философии последних двух тысячелетий, но это был очень долгий процесс.

Реальный шаг в области формирования христианской философской онтологии был сделан только через тысячелетие после Голгофы, когда Ансельм Кентерберийский сформулировал первый вариант априорного доказательства бытия Бога – философского построения, не имевшего даже отдаленных аналогов в античной метафизике. С момента появления данного силлогизма наиболее пронизательных европейских философов не покидало ощущение наличия в нем некоего скрытого смысла, значительно более глубокого и важного, чем тот, которым он был наделен изначально – укрепление веры посредством доводов разума. Но обнаружение этого смысла и формулирование его в явном виде также потребовало нескольких столетий, и неудивительно, что онтологический аргумент имел богатую и длительную историю своего развития.

Мысль о том, что априорное доказательство бытия Бога должно сыграть фундаментальную роль в построении системы философского знания, впервые по-настоящему глубоко была обоснована в учении Декарта. Последний, как мы помним, посредством данного аргумента, тогда еще имевшего вид классического силлогизма, связал осознанный свою свободу самодостовверный дух с противоположным и противостоящим ему материальным миром. На уровне строгой теоретической мысли он попытался соединить то, что на уровне веры было соединено христианством в постулате о Богочеловеке. Однако его философская дедукция потребовала для себя введения другого постулата – постулата о наличии в разуме врожденной идеи высшего совершеннейшего существа.

Именно поэтому фундаментальным этапом в раскрытии и реализации подлинной задачи онтологического аргумента следует считать шаг, сделанный Кантом. В его философии был не только положен

конец всем попыткам формально-логических доказательств бытия Бога. Самое главное – в ней была раскрыта способность человека самостоятельно формировать считавшуюся в картезианстве врожденной исходную предпосылку онтологического аргумента – идею Всереального существа. Причем источником этой идеи было вовсе не невежество и подобные ему преходящие для психики факторы и обстоятельства – источником ее был сам разум, совершающий деятельность, вытекающую из его имманентных законов. Таким образом, человек не просто как творение, а как творец Божества впервые философски, а не мифологически, был понят в учении Канта. Правда, творит он пока лишь в «стихии чистой мысли», он творит лишь «идею Бога», в отношении истинности которой у разума сохраняется лишь этически обоснованная вера и не более того. Конечный разум не может сотворить бытие – это мировоззренческое убеждение, основанное на нерелексивном противопоставлении конечного бесконечному, стало своеобразным пределом философии Канта.

Именно поэтому поистине выдающимся и, увы, до настоящего времени по достоинству не оцененным шагом Фихте стало раскрытие в его поздних работах способности человека к подлинному, а не мнимому, сотворению бытия. Конечно, здесь шла еще речь не о бытии Бога, а о бытии другого человеческого Я, однако у этой реальности всегда есть то преимущество, что повседневная жизнь не оставляет возможности сомнения в ней. Оказалось, что человек не просто способен сформировать в своем разуме представление об иной субъективности, но ежеминутно и ежесекундно он создает эту субъективность в реальности, а она, в свою очередь, «отвечает ему тем же». При этом весь материальный мир обретает статус своеобразного «поля» взаимоположения субъектами друг друга и не существует вне данного процесса. Впервые в этой философии процесс порождения бытия был представлен как процесс рефлексивный, в рамках которого исчезает различие между творцом и твореньем в строгом смысле этих понятий. И все же, даже в такой глубокой теории, как теория Фихте, человек раскрывается в качестве творца бытия не совсем до конца: вне этого грандиозного рефлексивного единства остается тот самый «первоначок», с которого начинается весь процесс. Последний под разными названиями присутствовал во всех основных произведениях Фихте, и в конечном счете именно этот «первоначок» творил весь мир через деятельность конечных субъектов; однако сам, в отличие от них, оказывался не творимым ничем. В трансцендентальной философии, где знаемо может быть лишь то, что сотворено, источник первоначка оставался объектом веры и не более того.

Чтобы стать объектом именно *знания*, источник данного толчка, высший творец и созидатель – Бог – сам должен быть включен в подобное рефлексивное единство. Но такое возможно лишь в том случае, если будет раскрыта способность человека не только к сотворению другого *конечного Я*, но и к сотворению самого Бога, то есть он будет осмыслен как полноценный момент абсолютной реальности, наделенный ее неотъемлемыми атрибутами. На этот шаг не смог решиться даже Фихте, он был сделан только Гегелем, и в конечном счете эта позиция стала *системообразующим* принципом созданного им учения о человечестве и человеке.

Философ, очевидно, был далек от мысли о том, чтобы просто постулировать новый онтологический статус этих реалий, и выше мы уже встречались как минимум с тремя фундаментальными аргументами на эту тему. Во-первых, понимание человека как момента абсолютной реальности, по мнению философа, однозначно вытекает из самого понятия последней. Во-вторых, только при подобном его онтологическом статусе оказывается возможной последовательная критика и самокритика разума, его адекватная рефлексия своего собственного познавательного аппарата. Наконец, в-третьих, этот статус вытекал из обоснованной в философии Канта и Фихте веры в морального творца мироздания, при последовательном проведении всех вытекающих из данного взгляда онтологических выводов.

Понимание человека как момента абсолютной реальности, прежде всего, делает его включенным в рефлексивный процесс самопознания и самопорождения последней. Человеческое познание, таким образом, обретает особый смысл: оно оказывается не просто знанием о некоем внешнем предмете, а осмысливается и раскрывается как особая форма божественного самопознания, как *процесс самопознания Бога в человеке и через него*. Однако вместе с этим шагом в божественную рефлексивную деятельность с неизбежностью включается и *время*. Этой категории не было в гегелевской логике, его практически не было в натурфилософии, в рамках которой природа фактически лишалась способности к развитию, поэтому время там присутствовало на уровне предельно абстрактных физических представлений. И вот теперь, на ступени «Философии духа», время фактически превращается в один из аспектов божественного процесса. Но какие мерки приложить к *так* понятому времени?

В человеческом мире есть, по сути, два объективных масштаба для измерения времени: первый равен продолжительности жизни отдельного индивида, второй – продолжительности жизни человеческого рода. Очевидно, что первый масштаб не может быть приложен

к божественному процессу, хотя бы уже потому, что, пройдя всего через одну человеческую жизнь, он оставит вне себя все остальные поколения. Вот почему предметным полем, в котором и через которое происходит завершение самопознания Бога, оказывается вся *история человечества*. И именно эта особенность гегелевского подхода к историческому развитию предопределила в конечном счете и все новаторства философа в социальной сфере. Итак, что же собой представляло учение Гегеля о духовном мире, возникновение которого было понято в качестве необходимого момента в процессе божественной рефлексии?

Всеобщая форма и всеобщие стадии движения божественной идеи были раскрыты и представлены в «Науке логики», и если в истории человечества присутствует «промысел Божий», то и в ней должны обнаруживаться основные ступени данного процесса. Так появляется знаменитая и впоследствии вызвавшая столько нареканий гегелевская идея *априорного конструирования* исторического процесса, который умозрительно подводится под стадии развития логической идеи. О безусловных недостатках, равно как и о серьезных достоинствах этого подхода мы скажем несколько позже, сейчас же обратим внимание на вытекающие из подобной позиции необходимые следствия и выводы.

Во-первых, здесь появляется строго обоснованное в рамках предпосылок данной системы представление о *направленности* исторического процесса и его *смысле*. Логическая идея, как мы помним, развивалась от наиболее бедных к наиболее богатым определениям, и если в начале пути было едва заметно ее глубинное содержание, то на последних стадиях он был раскрыт во всей полноте. Подобное развитие, с точки зрения Гегеля, демонстрирует нам и история человечества, однако для того, чтобы его можно было теоретически строго описать, следовало ввести представление об основных стадиях исторического процесса, которые могли бы рассматриваться в качестве своеобразных эквивалентов ступеней, представленных в «Науке логики». Такими ступенями оказываются культуры *всемирно-исторических народов*, с точки зрения данной концепции, последовательно выходивших на историческую арену и являвшихся преемниками и наследниками друг друга. Китай и Индия, Египет и Греция, Рим и Германский мир – вот основные «актеры» исторической драмы, в ходе которой божественный дух прошел последний виток в процессе самопознания.

Во-вторых, сопоставление культуры исторического народа с определенной стадией в развитии логической идеи потребовало от философа введения представления о некоем *едином принципе*, который пронизывает *все стороны* народной жизни. Таким принципом в фи-

лософии Гегеля становится понятие «народного духа», учение о котором сыграло выдающуюся роль в развитии всех наук об обществе и человеке. Этот принцип позволил взглянуть на культуру как на *органически целостную систему*, в которой все, на первый взгляд, совершенно непохожие стороны и аспекты, подобно органам живого существа, определяются общим началом. Широко распространенному в предшествующей социальной философии представлению об искусственном, внешнем и потому случайном соединении всех моментов культуры, Гегель противопоставил учение об их естественном и закономерном единстве.

Однако прежде чем обнаружить и описать в каждой исторической культуре ее всеобщие аспекты и моменты, их следовало раскрыть и представить, что называется, в «чистом виде». С этой целью философ обратился к исследованию наиболее развитого, с его точки зрения, социального образования – к современному Прусскому государству, применив тем самым новаторский методологический прием. Позже Маркс сформулирует его суть в виде афоризма: «Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны». Действительно, на развитой стадии эволюции предмета гораздо разительнее и контрастнее представлены элементы, которые лишь намечаются и оказываются едва заметными на стадиях начальных. Исследование развитых форм, таким образом, помимо самостоятельной ценности, обретает еще и исторический смысл, позволяя в прежних эпохах обнаруживать скрытые от их деятелей тенденции и процессы. Данный подход впоследствии будет неоднократно применяться в самых различных, причем не только в социальных, науках.

Таким образом, до того как обратиться к гегелевской концепции исторического процесса, а вместе с этим и к взглядам философа на конечную цель и смысл человечества, нам придется вкратце рассмотреть своеобразную «идеальную модель» культуры, земным воплощением которой стало Прусское государство начала XIX века. Последняя была кратко представлена в разделе «Объективный дух» «Энциклопедии», а подробно исследована в самостоятельной работе Гегеля «*Философия права*»¹.

13.2. Философия права как учение о цели истории

Если говорить об общей структуре «Философии права», то в данном произведении четко выделяются три уровня, соответствующие трем уровням организации любой социальной системы: *право*, *моральность* и *нравственность*. Переходы между ними, равно как и век-

тор движения в рамках каждого из них в целом соответствуют развитию категорий в «Науке логики». От непосредственных, наблюдаемых на поверхности человеческого общества, отношений *права* и *собственности* (ступень «бытия») анализ на втором уровне перемещается в область *внутреннего* содержания поступков людей и их отношений – в область *морали*. Здесь нетрудно увидеть движение, аналогичное содержанию первой части «Учения о сущности», где бытие превращается в *видимость*, за которой скрывается подлинная сверхчувственная природа предметов. Единство внутреннего и внешнего, формирование и развертывание которого составляло основное содержание раздела «Действительность», начинает проявляться в заключительных параграфах учения о морали, где встает вопрос о значимости учета внешних обстоятельств и результатов поступка для его адекватной этической оценки.

Последний уровень – уровень *понятия*, как мы помним, являет собой вершину развития принципа субстанционального единства системы, когда в каждом из ее моментов – единичном, особенном и всеобщем – оказывается представленным ее содержание во всей полноте. Подобное единство в социальном мире достигается на ступени «Нравственность», представляющей собой заключительный раздел гегелевского учения об основных элементах социальной системы. Данный раздел, в точном соответствии с принципами диалектической логики, распадается на три параграфа: *семья* (единичное), *гражданское общество* (особенное) и *государство* (всеобщее). Последнее, в свою очередь, знаменует переход на уровень *идеи*, исследование которого составляет предмет уже других произведений.

Учение о *праве* начинается с анализа *собственности* на вещи, которая, в лучших традициях немецкой классической философии, рассматривается как одно из высших проявлений *свободы*, как манифестация господства свободы над миром материальных вещей. Поскольку только личность имеет право на вещи, то в этой сфере все личности, с точки зрения прав, должны быть *равны*.

Для Гегеля собственность ни в коем случае не является лишь отношением между человеком и вещью, но ее неверно было бы трактовать и так, как она трактуется в современных общественных науках – как отношение между людьми, *формирующееся* и *возникающее* по поводу вещей. Как и у Фихте, собственность в этой теории представляет собой *проявление* внутреннего единства мироздания, того общего идеального основания, которое пронизывает собой и материю, и дух. В отношениях собственности, таким образом, не создается некая *новая* связь между индивидами, а в новом, более явном виде,

проявляется связь уже существующая. Но проявляется она именно как связь внешняя, что и создает *иллюзию*, будто бы она только здесь впервые и возникла. Подобное понимание собственности впоследствии станет одним из базовых методологических принципов Маркса, да и всего марксизма вообще. Конечно, данное направление мысли было полностью эмансипировано от гегелевских метафизических постулатов о существовании единого идеального основания у всех объектов мироздания. Однако последовательно проведенное понимание социальной природы человека позволило и здесь взглянуть на отношения собственности не как на искусственный договор между существующими независимо самостоятельными индивидами, а как на особую форму проявления присутствующей изначально социальной связи между людьми.

Человек может различными способами приобретать права на вещь, Гегель рассматривает ситуацию, когда вещь начинает принадлежать ему вследствие ее *обработки*. «Придание формы есть наиболее соответствующее идее вступление во владение, потому что оно соединяет в себе субъективное и объективное... Это формирование может эмпирически принимать самый разнообразный характер. Поле, которое я обрабатываю, получает тем самым *форму*. В отношении к неорганическому формирование не всегда прямое. Если я сооружаю, например, ветряную мельницу, то я не придаю форму воздуху, но делаю форму для *пользования* воздухом, который у меня не могут отнять на том основании, что я не придал форму ему самому, и то, что я щажу дичь, также может рассматриваться как придание формы, ибо это поведение, цель которого – сохранять предмет. Дрессировка животных, конечно, более прямое, более исходящее от меня формирование»².

Такими разными путями свершается «*опредмечивание*» человеческого духа в объективном мире, формирование собственности на обработанные предметы. И вновь здесь нельзя не вспомнить Маркса, воспринявшего в свою методологию и этот аспект гегелевской философии. В работе, известной под названием «Экономическо-философские рукописи 1844 года», процесс «опредмечивания» субъекта в объекте станет основой для понимания возникновения в обществе социального отчуждения, формирования антагонистических классов, и прежде всего классов буржуазии и пролетариата. В полном соответствии с подходами позднего Фихте и Гегеля, Маркс будет рассматривать материальный мир в качестве неотъемлемого момента субъект-субъектного взаимодействия, и анализ *внешней* судьбы формирующегося в ходе данного процесса предмета сможет очень многое

объяснить ему в процессах, протекающих во внутреннем сверхчувственном мире человека.

Собственность предполагает право передачи владения и распоряжения ею другому лицу, то есть право на ее отчуждение. Но существуют ли границы у данного права? Другими словами, все ли, находящиеся в распоряжении человека, может быть продано, обменено, подарено? Основной запрет, по мнению философа, относится к тому, что непосредственно связано с личностью человека: *свобода, нравственность, религиозность*, наконец, сама *жизнь*. Человек не может лишиться свободы и добровольно сделать себя рабом; нельзя превращать в вещь свою нравственность, а тем более религиозность и отдавать их во власть другого лица. «В природе вещей заключено, что раб имеет абсолютное право освободиться, что, если кто-нибудь запродаст свою нравственность, нанявшись на грабеж и убийство, это в себе и для себя не имеет силы и каждый имеет право расторгнуть этот договор». Гегель, будучи протестантом, не обошел в этих критических рассуждениях и религиозные традиции католицизма: «Так же обстоит дело с передачей моей религиозности священнику, являющемуся моим духовником, ибо подобные глубокие внутренние вопросы человек должен решать лишь сам. Религиозность, часть которой передается другому, уже не есть религиозность, ибо дух един, и он должен обитать во мне»³. Очевидно, что за рамками этих рассуждений не мог остаться и вопрос о праве человека на отчуждение собственной жизни, то есть о праве на самоубийство. Личность, – утверждает Гегель, – есть источник всякого права, поэтому не может быть права, выходящего за ее пределы и распоряжающегося ее собственным бытием или небытием. Жизнь не есть нечто внешнее, по отношению к личности, и именно поэтому личность не просто не имеет, а по определению не может иметь права *себя убить*.

Как уже говорилось, в отношениях собственности не формируется, а именно проявляется существующая всеобщая субстанциальная связь между людьми. Однако на данном уровне это всеобщее выступает еще как нечто формальное, не пронизывающее собой единичные воли и не формирующее их собой. Именно поэтому отдельная воля может противостоять праву через его *нарушение*. Гегель выделяет три основных вида нарушения: *непредумышленное* нарушение права, *обман* и «*принуждение и преступление*».

Отрицание права есть преступление, но именно поэтому для восстановления права требуется отрицание этого отрицания, то есть *наказание*. Вступая в старый философско-юридический спор о смысле и сути наказания, Гегель подчеркивает, что его ни в коем случае

нельзя рассматривать как *месть*, которая требует «отнять глаз за глаз, зуб за зуб»⁴. Прежде всего, данный принцип сталкивается с сугубо формальными препятствиями, ибо «вполне можно себе представить преступника одноглазым или беззубым»⁵, а при соответствующем обобщении мы получим требование грабежа за грабеж, воровства за воровство. Но ведь это будет означать не уничтожение преступления, а *удваивание* его. Последовательно проведенная данная позиция будет умножать преступления до бесконечности, что как раз и происходит в случае *кровной мести*.

Необходимо помнить, – подчеркивает философ, – что наказание не должно, подобно мести, носить характер индивидуального действия, ибо оно проистекает из всеобщности самого права. Смутным ощущением именно этой особенности наказания можно объяснить тот факт, что во многих культурах его источник усматривали не в чувствах отдельного человека, а в действиях бога или богов. Именно в силу данной специфики наказания между ним и преступлением не может быть отношений жесткой эквивалентности. Единственным исключением из этого правила, по мнению Гегеля, является убийство. «В самом деле, жизнь есть полный объем бытия, следовательно, наказание в этом случае должно состоять не в отнятии у жизни какой-либо ценности, а в отнятии самой жизни»⁶. Философ, таким образом, выступал за наличие в системе наказаний смертной казни, но предусматривал ее применение только за такие преступления, которые были связаны с умышленным лишением жизни другого человека.

Если в преступлении и наказании сталкиваются всеобщая воля и воля индивидуальная, то разрешением данного противоречия становится переход в сферу *моральности*, на уровне которой снимается случайность воли, и она определяется «как для себя сущая бесконечность свободы».

Мораль представляет собой *вторую часть* гегелевской «Философии права» и, с точки зрения используемых категорий и отношений, соответствует второму тому «Науки логики» – «Учению о сущности». Как и в нем, исследование здесь покидает область непосредственно наблюдаемых реалий, и обращается к глубинной, сверхчувственной сфере. И, как и в нем, первоначально оказавшийся несущественной видимостью уровень поверхностных отношений под конец развития становится адекватной формой репрезентации глубинного сущностно-содержания.

С отношениями моральности мы уже сталкивались выше, рассматривая философию Сократа. Тогда же была указана и главная особенность этой сферы: моральная оценка поступка предполагает обра-

щение к *внутреннему* миру субъекта, и во внешнем поступке она считает «его» лишь то, что входило в намеренье. Таким образом, если абстрактное право касалось внешних отношений субъекта, то моральность фокусируется на внутренних мотивах его действий. «Эта внешность может извратить поступок субъекта и обнаружить нечто другое, чем то, что в этом поступке заключалось. Хотя все изменения как таковые, поскольку они положены деятельностью субъекта, являются *его* делом, однако из-за одного этого он еще не признает их своим *поступком*, но признает своей виной только то наличное бытие в действии, которое заключалось в его *знании* и *воле*, только то, что было *его* умыслом, было ему принадлежащим»⁷. Именно поэтому с моральной точки зрения «Эдип, убивший своего отца, не ведая о том, не подлежит обвинению в отцеубийстве»⁸.

Умысел, таким образом, является фундаментальными понятиями сферы морали. И именно поэтому не только в философских учениях, но и в реальной жизни мы часто сталкиваемся с требованиями оценивать и судить человека не по результатам действий, а по поставленным целям. На эту особенность этической сферы в свое время, указывали еще античные стоики и скептики, и Гегель отнюдь не отказывает их аргументам в справедливости. Однако, как и в других разделах системы, это не мешает философу вскрыть самонедостаточность данной позиции и ее неустойчивость.

Концентрация внимания при оценке лишь на субъективном умысле и полное пренебрежение обстоятельствами поступка, по сути, снимает с человека статус разумного существа, знающего законы общества и природы и способного действовать в соответствии с ними. Именно поэтому наряду с умыслом Гегель вводит понятие намерения действия. Последняя категория характеризует собой не только субъективно поставленную цель поступка, но и возможный учет индивидом сопровождающих его обстоятельств.

Развивая далее вопрос о внутренних основаниях человеческих поступков, Гегель обращается к проблеме содержания умысла и намерения с точки зрения его *истинности*. Очевидно, что если бы человек был всецело конечным существом, то высшая цель его поступков должна была бы иметь целью лишь самосохранение. Однако как для духовного существа, в основании бытия которого лежит понятие, телесная жизнь, хотя и не может быть чем-то лишенным ценности, тем не менее не является *высшим благом*. Последнее предполагает ориентацию на *добро* как на всеобщий принцип, в котором и через которое проявляется подлинное, субстанциональное единство человеческого рода и, соответственно, бесконечность каждого индивида. Но

возможно ли отдельному субъекту знать содержание этого добра, возможно ли ему вложить в свое намерение не случайную, а субстанциональную, всеобщую волю? Быть может, как и в случае с познанием мира природы, постижение истинного добра предполагает особую образованность и компетентность?

В решении данного вопроса Гегель продолжает линию Канта и Фихте. Как мы помним, для этих авторов «моральный закон» представлял собой ту самоочевидную истину, которая обнаруживается индивидом при первом же его взгляде внутрь своей души. Фихте даже называл этот закон «посланником из иного мира», подчеркивая тем самым проявление в нем и через него истинной бесконечной природы индивида. На том же основании в конечном счете человеку ведомо добро и в гегелевской философии. Более того, в том факте, что субъективность знает себя решающей и выбирающей в вопросах добра, проявляется и утверждается право единичной воли как *момента понятия*. Правда, Гегель возражал против формализма категорического императива как высшего принципа кантовской этики, прекрасно понимая, что как любое формальное правило он в определенных ситуациях может превратиться в собственную противоположность и служить не добру, а злу. Именно поэтому вершиной развития морального сознания философ считал *совесть*, которую определял как «дух, непосредственно уверенный в себе, как абсолютной истине»⁹.

Совесть основана не на абстрактном правиле, вроде сформулированного Кантом императива, а представляет собой «моральную гениальность», указывающую человеку его действия в конкретных ситуациях. Совесть является подлинным фундаментом нравственности и в конечном счете раскрывает человеку и в человеке его подлинную всеобщую природу. Но поскольку нет полного тождества между всеобщностью и единичностью, самодостоверность совести может переходить и даже с неизбежностью переходит в уверенное в своей правоте *зло*. «Эта ставящая себя на свое острие чистая достоверность самой себя проявляется в двух, непосредственно одна в другую переходящих, формах – *совести* и *зла*. Первая есть воля добра, которое, однако, в этой чистой субъективности есть нечто не-объективное, не-всеобщее, не-выразимое и нечто такое, относительно чего субъект в своей *единичности* знает себя как решающего. Зло же есть то же самое знание своей единичности, как чего-то решающего, поскольку единичность не остается в этой абстракции, но наперекор добру усваивает содержание субъективного интереса»¹⁰.

Моральность в качестве *высшей* этической позиции человека рассматривалась, как мы помним, уже в философском учении Канта.

Показав, что в моральном сознании раскрывается истинная бесконечная сущность человеческого Я, автор «Критик» сделал отсюда вывод об абсолютной противопоставленности основанного на моральном долге поступка и объективной реальности окружающего мира. Если этот мир действительно представляет собой не более чем случайный агрегат конечных предметов и сам, соответственно, является лишь чем-то конечным, то Кант будет совершенно прав – моральный идеал никогда не сможет воплотиться в данном мире. Человеку в таком случае остается лишь следовать диктуемому высшей целью долгу без какой-либо надежды на ее адекватное воплощение. Невозможность конечного стать адекватной репрезентацией бесконечного – одно из центральных положений системы Канта, которое в различных формах раскрывается в его гносеологическом, этическом и даже эстетическом учениях. Однако, как уже указывалось выше, Гегель был категорически не согласен с подобным взглядом на мир и к прежним нам уже знакомым аргументам в данном разделе добавил новые. Например, разве может человек всерьез относиться к задаче, которую он в принципе никогда не сможет решить? И не обесценивает ли недостижимое высшее моральное состояние то реальное, хотя и несовершенное добро, которое несмотря ни на что творится в мире? И если условием моральной деятельности является наличие противостоящего ей несовершенного мира, то не означает ли это, что мораль, а значит и свобода, совершат подлинное самоубийство, достигнув своей цели и сделав мир этически совершенным?

Обсуждая данные противоречия, Гегель вновь возвращается к своей прежней мысли: высшая цель мира не представляет собой нечто недостижимое и потустороннее, она уже давно осуществлена, ибо конечность окружающего мира есть лишь его видимость, на самом же деле он представляет собой момент в движении абсолютной реальности. Именно поэтому позиция морального долга, ставшая своеобразным пределом критической философии, отнюдь не является в рассматриваемой системе чем-то высшим и в своем диалектическом движении переходит на следующий – последний – уровень «Объективного духа» – на уровень «*Нравственности*». Последняя оказывается лишенной главного недостатка предшествующей ступени – недостижимости. Правда, не будем забывать, что данное положение оказывается истинным лишь в рамках онтологических положений гегелевского учения.

По своему объему третья часть «Философии права» – *Нравственность* – превосходит общий объем ее первых двух частей и неслучайно. Даже если бросить совсем краткий взгляд на ее содержание, то не

будет преувеличением сказать, что по широте охватываемых тем она вполне могла бы быть выделена даже в отдельное произведение. Начав с достаточно небольшого раздела «Семья», Гегель переходит к анализу «Гражданского общества», в ходе которого затрагивает как экономические, так и социально-экономические проблемы того времени. Наконец, в третьем разделе «Государство» формируется социально-политическое учение философа.

В «Лекциях по истории философии» Гегель, обсуждая дилемму «моральности и нравственности», относил к последней систему надындивидуальных норм, существующих в обществе вне и независимо от индивида. В таком понимании «нравственность» оказывается близким к тому, что сегодня называется «нравами», и в подобном значении данное понятие нередко используется в современной науке. В самой системе «Энциклопедии» данное понятие трактуется шире и включает в себя частично то, что в социологии именуется социальными институтами: семью, элементы гражданского общества, в том числе систему экономических отношений, институты судопроизводства, систему государственной власти и, наконец, внешнее государственное право. Но, несмотря на такое разнообразие, все эти аспекты нравственности рассматриваются как пронизанные единым принципом, заключенном в «духе народа». Последний определяется здесь как «субстанция, знающая себя свободной, в которой абсолютное должествование есть в такой же мере и бытие»¹¹.

Своеобразной «ячейкой» нравственной жизни является *семья*, согласно Гегелю, представляющая собой природное образование, однако «поднятое до своего духовного определения». Телесное соединение является здесь следствием нравственного союза. Своеобразная двойственность брака – как одновременно телесного и нравственного соединения – имеет свое продолжение в детях, которые также как бы переживают два рождения: первое непосредственное физическое, второе – косвенное, состоящее в полученном ими семейном воспитании, через которое они становятся самостоятельными социальными *лицами*. Распад семьи также возможен как вследствие присутствующего в ней природного элемента, предопределяющего собой смерть супругов, так и в силу исчезновения их духовной близости. Именно возможность последнего исхода предопределяет проникновение в эту сферу правовых отношений.

Согласно принципам диалектической логики, *одно* предполагает *многое*, соответственно, и наличие одной семьи предполагает существование *множества семей*. Последние вступают друг с другом во внешнюю связь, весьма непохожую на ту, что господствует во внутри-

семейных отношениях. И, на первый взгляд, – отмечает Гегель, – «нравственность кажется...на этой точке зрения потерянной»¹². На самом же деле в этом взаимодействии друг с другом обособленных лиц и семей начинает проявляться более глубокий уровень их единства. Так происходит переход в сферу *гражданского общества*. Основные отношения на этом уровне носят экономический характер, поэтому рассматриваемый раздел «Философии права» содержит в себе наиболее подробное изложение гегелевских взглядов по данным вопросам, а также анализ современных ему основных политэкономических теорий.

В развитых обществах основу экономической связи между индивидами составляет разделение труда, благодаря чему система потребностей человека получает значительное расширение. Однако возникающая вследствие этого специализация приводит к тому, что труд становится односторонним, *абстрактным*, ограниченным каким-то определенным умением и потому зависимым от общественной связи. Данная общественная связь на первый взгляд лишь формируется вместе с развитием разделения труда, на самом же деле уже существующая связь и единство индивидов лишь принимают здесь новую форму.

Позже, развивая данные гегелевские подходы, Маркс введет понятия *абстрактного* и *конкретного* труда, которые станут важнейшими категориями первого тома «Капитала». Сквозь их призму будет им осмыслено и двойственное положение человека в рыночной экономике. С одной стороны, индивид производит *конкретный* продукт, имеющий вполне определенные физические свойства и связанные с ними потребительские характеристики; с другой, своей деятельностью он поддерживает ту самую общественную связь, *абстрактным* элементом которой оказывается его собственный труд. Конкретный труд, таким образом, создает *потребительную стоимость* товара, воплощенную в его материальных свойствах, абстрактный труд производит *стоимость*, выражающую собой общественные отношения внешне независимых друг от друга производителей.

Наиболее общие виды труда лежат, с точки зрения Гегеля, в основании разделения общества на *сословия*. «Везде, где существует гражданское общество и вместе с ним государство, вступают в силу и сословия с их различиями. Ибо всеобщая субстанция *существует* как живая лишь постольку, поскольку она органически обособляется; история государственных устройств есть история образования этих сословий, правовых отношений индивидуумов к ним и их отношений между собой и к своему центру»¹³. В соответствии с этим принципом философ выделяет три сословия: *природное*, связанное с обработкой

земли и получением ее продуктов; *рефлектирующее* или формальное, к которому он относит всех людей, занятых в промышленной сфере, и, наконец, *всеобщее* или *мыслящее* сословие, занимающееся охраной всеобщих интересов общества, куда относятся не только государственные служащие, но и писатели, и ученые. К сословному делению общества философ вновь обратится при обсуждении «идеальной» политической системы.

Естественно, что подобные экономические отношения предполагают наличие институтов, охраняющих права членов гражданского общества и заботящихся о благосостоянии последних. Первым условием их успешного функционирования является система принятых в обществе *законов*. Последние, – подчеркивает Гегель, – отнюдь не произвольны и основываются на уже существующих в обществе отношениях, в которых они, однако, представлены лишь «в себе». Сделать это уже существующее право «правом для себя», то есть сформулировать его в виде свода законов, – важнейшая задача государства, и неслучайно, – утверждает Гегель, – история чтит законодателей государств в качестве величайших благодетелей народов.

В то же время из самого определения закона вытекает возможность его нарушения, в силу чего наличие системы *правосудия* представляет собой неотъемлемый элемент функционирования любого общественного организма. Для того чтобы признать обвиняемого виновным или невиновным в совершении определенного преступления, не нужно, по мнению Гегеля, специальной юридической подготовки, поэтому философ полностью поддерживает концепцию суда присяжных. Более того, передача данной функции дипломированным юристам, опирающимся на непонятную всем остальным людям профессиональную терминологию, приводит к тому, что человек получает приговор не как свершившуюся справедливость, но как действие «темного внешнего рока». Что же касается определения конкретного наказания за вмененное в вину преступление, то это уже дело профессионалов.

Для поддержания правопорядка и реализации прав граждан необходима *полиция*, которая также рассматривается Гегелем как некий универсальный элемент гражданского общества. Важнейшая обязанность полиции – противодействовать всем опасностям, проистекающим как из случайных, так и из обдуманных действий граждан, сопряженных с нарушением права. Полиция также обязана предупреждать возможное нарушение права, в особенности восстания черни, к каковым философ относил деклассированных граждан, боящихся труда и настроенных против общества и государства.

И все же полиция поддерживает и сохраняет присутствующее в социальной системе всеобщее в качестве внешней силы, как бы вне подчиняющей себе его членов. Но всеобщее, согласно логике движения идеи, должно «прорасти» изнутри сформированной им системы, и нравственное состояние, как единство внешнего и внутреннего, должно вновь возвратиться в качестве имманентного определения в гражданское общество. Так свершается переход к *корпорации*.

Учение о корпорации представляет собой интереснейший аспект гегелевской социальной философии. Данная институция рассматривается им в качестве своеобразного восстановления принципов семьи на более высоком уровне – на уровне всего гражданского общества. «Наряду с семьей корпорация составляет второй существующий в гражданском обществе *нравственный* корень государства. Первая содержит в себе моменты субъективной особенности и объективной всеобщности в субстанциональном единстве; вторая же объединяет внутренним образом те моменты, которые сначала разъединены в гражданском обществе»¹⁴. Корпорация призвана придать члену промышленного сословия чувство устойчивости и даже осмысленности собственного бытия, задать ориентиры жизненного поведения, смягчить эгоизм, являющийся неотъемлемым элементом рыночных отношений. «Не являясь членом... корпорации, единичный человек лишен сословной чести, своей изолированностью он сведен в своей деятельности к *свокорыстному* аспекту промысла, его средства существования и потребления не обладают прочностью. Тем самым он будет стремиться достигнуть признания внешними доказательствами своего успеха в области своих занятий, доказательствами, которые безграничны, поскольку он не может жить соответственно своему сословию, ибо такого сословия не существует...»¹⁵.

Под новым углом зрения поставленная здесь Гегелем проблема обнаруживается и раскрывается уже в наши дни. Резкие структурные изменения в самих основах современного общества сделали устаревшими и неработающими многие принципы человеческого общежития, веками складывавшиеся и вошедшие в плоть и кровь поколений. Беспрецедентные миграционные процессы, тесно связанные с ними явления смешения культур и потери индивидуальной культурной идентичности, в свою очередь, привели к расшатыванию привычных нормативно-ценностных систем и связей.

В итоге разрушение на микроуровне устойчивых социальных связей дополнилось общей социокультурной дезориентацией человека. Появление различного рода новых социальных групп, для которых характерна не узко целевая или даже профессиональная ориентация,

а всестороннее неформальное общение и взаимодействие их членов, стало одной из реакций общества на данные процессы. Подобные социальные образования, метко охарактеризованные Л.Г. Иониным как «группы меньшинств» (религиозных, национальных, сексуальных, сетевых и т. д.), становятся своеобразной «второй семьей» (а для многих даже «первой») для современного человека¹⁶. В определенной степени можно сказать, что они принимают на себя те самые «смыслообразующие» и даже «нравственные» функции, о которых говорил Гегель при анализе корпораций.

Рассмотрением институтов полиции и корпорации завершается анализ системы гражданского общества и осуществляется переход к третьему и самому обширному и по объему, и по числу затронутых тем разделу данной части – к разделу *Государство*.

В фундаменте государственного строя лежит «дух народа» – знающее себя и обладающее волей божественное начало. Подобная позиция, естественно, приводит к постановке вопроса о соотношении и взаимосвязи *религии* и *государства*. Казалось бы, решение данного вопроса в системе, где основанием мироздания вообще и общества в частности объявляется свершающая процесс самопознания божественная идея, является весьма очевидным. Однако и здесь Гегель решал проблему в присущей ему манере: избегая упрощенных представлений и обращая внимания на диалектическое многообразие вскрываемых аспектов и взаимосвязей.

«В новейшее время часто повторяют, что религия – основа государства»¹⁷. К этому суждению Гегель выразил двойственное отношение. С одной стороны, утверждая так, ни в коем случае не следует забывать о принципиальных различиях, существующих между религией и государством. Так, религия обычно предписывает равнодушие к мирским интересам, тогда как государство, напротив, присутствует в мире и призвано решать насущные проблемы; к религии чаще всего предлагают прибегать в периоды общественных бедствий, тогда как задача государства – обеспечивать постоянную стабильность и покой в обществе. Более того, не следует идеализировать религию, которая в определенных условиях может заковать человека в цепи самых диких суеверий и привести не только к духовному, но и к телесному рабству. Однако божественный характер «народного духа» указывает тем не менее на наличие взаимосвязи между этими институтами.

Решение вопроса философ видит не в том, чтобы отказать высказанному принципу в его истинности, а в том, чтобы этот принцип в точности исполнить. Религия, бесспорно, есть *основа* государства, но есть *только* основа, не более того! Да, она является тем фундамен-

том, опираясь на который могут получить в общем виде свое обоснование принципы государственной жизни, этические нормы, да и вообще все то, что составляет стержень «народного духа». Конкретная историческая форма религии неразрывно связана с содержанием этого «духа», более того, она является наиболее явным и открытым воплощением его базовых положений, на основании которых формируется весь государственный строй. «В общем религия и основа государства – одно и то же: они тождественны в себе и для себя»¹⁸.

Однако, будучи принципиально тождественны по *содержанию*, с точки зрения *формы* эти институты не просто различны, но в чем-то даже и противоположны. «Государство есть божественная воля как наличный, развертывающийся в действительный образ и организацию мира дух. Те, кто хотят остановиться на форме религии, противопоставляемой государству, поступают подобно тем, кто полагают, что обладают правом в познании, останавливаясь на сущности и не переходя от этого абстрактного к наличному бытию...»¹⁹. Любая религия представляет собой особую форму обращения человека к абсолютной, бесконечной реальности, но именно поэтому все конечное и относительное воспринимается в ее учениях как ничтожное и «акцидентальное». Такое отношение сохраняется даже в христианском мировоззрении, несмотря на то что новозаветная религия, по словам Гегеля, ближе других подошла к пониманию значимости конечного в бытии бесконечной реальности, тем более оно было характерно для всех прочих религиозных учений. И распространение такого подхода на государственную систему приведет к лишению ее институтов ценности и значимости, и оно как органическая система будет обречено на неустойчивость, неуверенность и даже разрушение. Таким образом, взгляд на взаимоотношение религии и государства как на отношение тождества оставляет в стороне самый главный вопрос – вопрос о государстве как о целостном организме, с одной стороны, пронизанном неким единым принципом, однако с другой – представленном в многообразии своих разнообразных институтов. А именно этот вопрос и интересует здесь Гегеля в первую очередь.

Если учение о семье соответствует моменту единичности в системе понятия, а учение о гражданском обществе моменту особенного, то *государство* представляет собой понятие, представленное в моменте *всеобщности*. Однако, как мы помним, в «Науке логики» был обоснован вывод: каждый из моментов понятия, на самом деле, представляет собой все понятие в целом и, следовательно, должен являть собой единство всех трех моментов. Данный диалектический принцип полностью реализуется здесь Гегелем, поэтому в системе разви-

того, достигшего своей истинной формы, государства должны присутствовать *три ветви власти*, соответствующие трем моментам понятия. *Законодательная* власть, очевидно, соответствует моменту *всеобщности*. *Исполнительная*, к каковой философ относит также и власть судебную вместе со всей полицейской системой, соответствует моменту *особенного*. Специфика этого второго момента понятия состоит в соединении всеобщего с единичным, и как раз подобные функции выполняют исполнительная и судебная власти, подводя каждую конкретную ситуацию или поступок под действие того или иного общего правила или закона. Наконец, моменту *единичного* соответствует власть *конституционного монарха*, в которой не просто воплощается третий момент понятия, но которая не в абстракции, а в реальности, через конкретного субъекта, реализует принцип единства государства и всех его ветвей.

По мнению Гегеля, необходимость превращения государства в целостную, но при этом внутри себя расчлененную органическую систему пробивала себе дорогу практически на протяжении всей политической истории человечества. Уже в античности существовали выделенные Аристотелем «правильные» формы государственного устройства: монархия, аристократия и демократия (в варианте Стагирита – полития). Поистине, в основании этих форм лежат все те же моменты понятия – единичность, особенность и всеобщность. Однако на том уровне развития они еще не были адекватно осознаны и проявлялись в своей неистинной форме. Во-первых, представив и сформулировав различие монархии, аристократии и демократии, античная культура не дошла до понимания и реализации их *единства*, в силу чего они выступали как взаимоисключающие друг друга, альтернативные государственные формы. Во-вторых, отличие друг от друга монархии, аристократии и демократии принимало в данной культуре сугубо *количественный* вид, тогда как в своем истинном виде власти, как моменты понятия, имеют несравненно более глубокие различия.

Своеобразное государственное единство достигается в феодальной монархии. Однако, – замечает Гегель, – в такой монархии были скорее части, а не члены, она была скорее агрегатом, чем организмом (вспомним главу «Механизм» из учения об объективном понятии). Могущественные вассалы выступали порой в качестве почти полноценных суверенов, и их объединение, в особенности первоначально, носило внешний характер.

Таким образом, упомянутое выше разделение властей на монархическую, исполнительную и законодательную Гегель считал объективной вершиной политического устройства. Однако, – подчеркивал

философ, – сам принцип разделения не следует понимать формально логически. В противном случае, при сугубо *рассудочном* подходе к данному вопросу, появляется ложное представление относительно «...абсолютной самостоятельности властей по отношению друг к другу, частью одностороннее понимание их отношения друг к другу как *негативного*, как взаимного ограничения. При таком воззрении предполагается враждебность, страх каждой из властей перед тем, что другая осуществляет против нее как против зла»²⁰. В такой ситуации с неизбежностью будет формироваться противодействие всех властей друг другу. Следствием этого станет возникновение некоего механического равновесия, по своей сути весьма далекого от их живого, органического единства.

Более того, такое неверное понимание принципа разделения может порождать борьбу и войну не в переносном, а в прямом смысле этих слов, что происходило, например, во время Французской революции и напрямую вело к разрушению государства. Если же такого разрушения не произойдет, то любая война, рано или поздно, должна закончиться победой одной из сторон, то есть поглощением одной из властей двух остальных. Но подобная «победа», список которых значительно увеличил прошедший двадцатый век, приводит в итоге к уничтожению самого принципа разделения.

Обо всех этих слабостях теории разделения властей неоднократно писали ее противники, и примечательно, что Гегель, прекрасно сознавая всю основательность такой критики, противопоставляет подобному взгляду свой подход. Суть его состоит в том, что принцип разделения следует понимать не формально, а *диалектически*, причем на уровне взаимосвязей, которые обнаруживаются в сфере понятия. Согласно этой логике, «...власти должны, в самом деле, быть различены, но каждая должна в самой себе образовать целое и содержать в себе другие моменты»²¹. И именно такой подход становится базовым при описании Гегелем принципов «истинного» государственного строя. С нашей же точки зрения, главы, где философ реализует свой замысел, по праву могут считаться своеобразным образцом применения к исследованию общества диалектической методологии.

Власть *конституционного монарха* должна сочетать в себе три момента понятия следующим образом. Момент *единичности* непосредственным образом проявляется в самой личности монарха, в которой идеальная целостность государства достигает своего непосредственного, осязаемого воплощения. По мнению философа, подобная индивидуализация государственного строя характерна для любой его формы, ибо она составляет «органический момент государства». Даже

в аристократических и демократических странах, устройство которых, казалось бы, направлено как раз против данного принципа, он тем не менее проявляет себя в обликах вождей и других руководителей, возвышающихся на время и принимающих на этот период на себя подобные функции. Рассудок, очевидно, возражает против присутствия монархического момента в государстве, усматривая в нем источник ничем не скованного произвола и случайностей, связанных с особенностями личности монарха.

Однако, во-первых, специфические личностные особенности при-
сущи руководителям государства любого типа, тем более, если учесть, что основания возвышения подобных индивидов бывают самыми разными и чаще всего определяются сиюминутными особенностями исторической ситуации.

Во-вторых, монарх с момента рождения готовится к вступлению на престол, что позволяет адекватно выстроить его подготовку и воспитание, чего нельзя сказать о подавляющем большинстве других представителей политической элиты.

Наконец, в-третьих, «...если конституция действительна, то ему (монарху. – К.С.) часто остается лишь поставить свое имя... Если против власти монарха часто возражают, что из-за него ход государственных дел зависит от случайности..., то здесь неправильна прежде всего сама предпосылка. При совершенной организации государства все дело только в наличии формального решения; монарх должен быть лишь человеком, который говорит «да» и ставит точку над «i», ибо вершина должна быть такова, чтобы особенность характера не имела значения»²². Другими словами, именно совершенная система государственного устройства, наличие развитых, самодвижущихся институтов, в систему которых оказывается имманентно включена воля монарха, является гарантом устойчивости государственной системы, невозможности случайных факторов и произвола оказать существенное влияние на дела государства.

Момент *особенности* во власти государя связан с наличием в системе его власти *совещательных органов*. В функции последних входит подготовка и передача на рассмотрение государю соответствующих дел, а также участие в обсуждении принимаемых по их поводам решений. Поскольку деятельность входящих в эту систему индивидов непосредственно связана с личностью монарха, их назначение и увольнение является его исключительной прерогативой. «Третий момент власти государя касается в себе и для себя всеобщего, которое в субъективном отношении состоит в *совести монарха*, а в объективном – *в целом государственного устройства и в законах*; таким обра-

зом, власть государя предполагает другие моменты, так же как каждый из них предполагает ее»²³.

Момент *всеобщности* в системе государства представлен законодательной властью. Однако и последняя отнюдь не является однородной, и ее внутренняя организация также должна воспроизводить структуру понятия. «В законодательной власти как тотальности действуют прежде всего два момента – монархический в качестве того момента, которому принадлежит вынесение окончательного решения, и правительственная власть..., способная обзирать целое в его многообразных аспектах»²⁴. На первый взгляд подобное утверждение, в особенности его вторая часть, полностью противоречит принципу разделения властей. Но не будем забывать, что их формальному разделению Гегель здесь противопоставляет *диалектическое* понимание взаимоотношения властей. В соответствии с этим он отвергал положение о запрещении участия членов правительства в законодательных органах; напротив, английский принцип, согласно которому министры должны входить в парламент, философ рассматривал как наиболее адекватный идее государства.

Однако монарх и члены правительства в системе законодательства, по сути, являются представителями двух других ветвей, и, говоря о них, мы еще ни слова не сказали о самом главном – о самом моменте *всеобщности*, который как раз является отличительной чертой законодательной власти. Более того, если исходить из того, что государственный строй представляет собой вершину развития «объективного духа», по своему логическому содержанию соответствующую уровню *понятия*, то присущая этой категории всеобщность должна охватывать и пронизывать собой весь социальный организм. В противном случае законодательная власть окажется чем-то внешним по отношению к общественному организму, что не позволит рассматривать ее в рамках категориальных отношений уровня нравственности. Так поставленный вопрос, естественно, приводит к проблеме *народовластия* – одной из самых дискуссионных проблем социально-политической науки тех лет, отнюдь не утратившей своей актуальности и в наше время.

Итак, как же решается Гегелем фундаментальный вопрос о народовластии?

Как мы помним, одним из первых критиков демократии, понимаемой в значении прямого и непосредственного народовластия, был Платон. Именно он со всей остротой поставил вопрос о необходимости наличия определенной компетенции для участия в управлении государством – *компетенции*, которой, очевидно, лишены профессио-

нально неподготовленные народные массы. Несмотря на расхождения по ряду фундаментальных философских и социально-политических вопросов, эту линию продолжил и Аристотель, в своем учении о политике развивший идею делегирования полномочий земледельцами своим представителям-профессионалам в народном собрании. Гегель отнюдь не остался глух к серьезным аргументам своих предшественников. Утверждение о том, что народ лучше кого-либо знает свои подлинные интересы, подвергается им резкой, даже саркастической критике. «Дело обстоит как раз таким образом, что народ... представляет собой ту часть, которая *не знает, чего она хочет*. Знание чего хочешь, а тем более чего хочет в себе и для себя сущая воля, разум – плод глубокого познания и разумения, что именно и не есть дело народа»²⁵.

Представлению о «народе вообще», понимаемом в качестве бесформенной массы, состоящей из самостоятельных, «атомизированных» индивидов, философ противопоставляет разработанное им выше учение о гражданском обществе. Народ – это вовсе не абстрактная совокупность самостоятельных индивидов, из которых, как из кирпичиков, складывается социальная система. Народ это, прежде всего, те социальные образования, которые существуют в обществе и которые возникли не в силу объединения внешне безразличных друг другу субъектов, а как результат дифференциации некоего изначального единства. Семья, сословия, корпорации и другие институты – вот реальные, а не вымышленные *характеристики народа*, с позиций которых и должен рассматриваться вопрос об участии входящих в эту категорию людей в законодательной власти.

Опираясь на подобные взгляды, Гегель объявляет именно *сословное представительство* основной формой участия общества в законодательной власти, в функционировании государственной системы в целом. Учитывая наличие двух других моментов власти, сословный элемент в законодательной системе, в свою очередь, распадается на два. Задача первого – служить посредствующим звеном между властью монарха и гражданским обществом, задача второго – выполнять подобную функцию между исполнительной властью и народом. Функции первого звена берет на себя сословие «естественной нравственности», в которое, как мы помним, входят крупные и средние землевладельцы. Для Гегеля самой главной особенностью этого сословия является независимость благосостояния его членов от конъюнктурных причуд рынка, от благосклонности власти и мнения толпы и даже от собственного произвола. Стабильность его положения, в первую очередь, обеспечивается институтом *майората*, то есть неделимой и неотчуждаемой собственностью на землю, а социальным базисом, оп-

ределяющим все отношения внутри сословия, является семья. Происхождение, принадлежность к определенному роду, таким образом, оказывается определяющим фактором в жизни этого сословия, что в определенной степени объединяет положение его членов с положением самого государя. «Это как бы монархи среди народа, своим рождением призванные и уполномоченные служить поддержкою трону и обществу»²⁶.

Самим своим положением «естественное сословие», по мнению Гегеля, призвано к политической деятельности. «Тот, кто обладает независимым имуществом, не ограничен внешними обстоятельствами и может, таким образом, беспрепятственно действовать на пользу государства»²⁷. Оно занимает прочное, подобное государю, субстанциональное положение и в то же время разделяет со всем обществом потребности и проблемы.

Сословием, связующим исполнительную власть и народ, является промышленное сословие, еще называемое Гегелем *рефлектированным*. Эта часть гражданского общества может участвовать в политической жизни общества только в лице *депутатов*. Однако депутаты должны обладать соответствующей профессиональной подготовкой, в силу чего их можно сравнить с представителями исполнительной власти. Данная мысль Гегеля звучит весьма актуально сегодня, когда широкое распространение получила практика «маятникового» движения в карьерном росте профессионального политика или управленца между административными должностями и местами в избирательных органах. Думается, что автор «Энциклопедии» увидел бы в этом процессе не случайное явление, а усмотрел важнейший аспект и даже условие успешной реализации задач государства.

Депутаты являются представителями гражданского общества в адекватном смысле данного понятия, то есть не как бесформенной массы, а как организованной системы только сословий и *корпораций*. Именно поэтому и направление депутатов должно, в первую очередь, осуществляться не общими собраниями граждан как абстрактных индивидов, но производиться самими корпорациями как подлинными элементами социальной системы.

Таким образом, в законодательной власти должны быть представлены землевладельцы и различные структуры промышленного сословия. Поскольку они различны и по составу, и по функциям, и по интересам, собрание представителей сословий делится на *две палаты*. Представители третьего – мыслящего сословия – составляют основу правительственной власти, которая также, как мы уже говорили, принимает участие в законотворчестве.

Обсуждаемые в палатах вопросы касаются всего народа, поэтому их заседания должны быть гласными, что невозможно без развития прессы и других средств массовой информации. Такая публичность собраний является важнейшим фактором воспитания населения, формирования в нем гражданского сознания. Благодаря данному фактору общественное сознание, хотя и не достигает уровня адекватного понимания социальных явлений и процессов, тем не менее оно начинает приходить «к истинным мыслям»²⁸.

Что же касается системы *правительственной* власти, то уже своим «срединным» положением она оказывается включающей в себя как единичный, так и всеобщий моменты. Более того, ее представители участвуют в работе парламента и совещательных органах монарха, в чем также нетрудно усмотреть реализацию присущего стадии понятия принципа «триединства» его моментов. Важнейшая задача организации исполнительной власти – адекватно соотнести в ее структуре принципы централизации и децентрализации. С одной стороны, передача всех функций центральным министерствам и ведомствам делает исполнительную власть очень мобильной и эффективной. Такой принцип, например, был реализован во Франции во времена Наполеона, после упразднения в этой стране всех корпораций, коммун и прочего наследия Средневековья. Но есть в такой централизации и негативный момент, поскольку «...можно утверждать, что в общинах заключена настоящая сила государства... С некоторого времени преимущественно занимаются организацией сверху, и именно на эту организацию направлены главные усилия, низшую же, массовую сторону целого, с легкостью оставляют более или менее неорганичной, а между тем чрезвычайно важно, чтобы она стала органичной, ибо лишь тогда она будет представлять собой силу, власть; в противном случае она – лишь толпа, множество расщепленных атомов. Правомерная власть начинается только при условии органичного состояния особенных сфер»²⁹.

Правительственная власть, в первую очередь, осуществляется интеллектуальным или, как его еще называет Гегель, *средним* сословием. Последнее, по мнению философа, является подлинной опорой государства, поскольку является сосредоточением государственного сознания и образованности. Однако именно образованность данного сословия таит в себе опасность превращения его в изолированную от общества аристократию, управляющую государством исключительно в своих интересах. Для недопущения подобного перерождения и должна существовать в обществе развитая система структур и организаций гражданского общества, осуществляющих своеобразный «конт-

роль снизу» исполнительной власти. В частности, назначение на различные государственные должности, особенно связанные с интересами тех или иных корпораций и территориальных образований, должно сочетать их выборность с последующим утверждением высшими инстанциями.

Этим разделом завершается гегелевский анализ сферы, именуемой им «Объективным духом», но отнюдь не заканчивается исследование общества в его системной целостности. Следующую ступень в этой своеобразной «иерархии» социальных институтов философ именует «Абсолютный дух» и включает в нее *искусство, религию и философию*. Краткий анализ этих культурных феноменов представлен в заключительном разделе «Философии духа», а подробный дан в целом ряде самостоятельных произведений. Все эти три духовных явления объединены тем, что в их рамках человек начинает в явном виде мыслить и постигать *абсолютную реальность*, в отличие от сфер объективного духа, где это знание было представлено в неявном, неосознанном самим духом виде. Искусство, религия и философия имеют, таким образом, одинаковое содержание, один предмет – абсолютную реальность, однако отличаются друг от друга формой и способами ее осмысления. В искусстве человек постигает ее в форме восприятия, в религии – *представления*, философия же реализует наиболее адекватную, высшую форму постижения Бога – форму чистого, основанного на движении понятий теоретического *мышления*. И, подобно другим надындивидуальным явлениям социальной жизни, эти сферы также оказываются неразрывно связанными с остальными социальными институтами общества как органически целостной системы. Благодаря такому подходу Гегель во многом впервые смог представить историю этих трех явлений культуры как *закономерный процесс*. Искусство и религия являются для него как бы двумя сторонами одной медали: религиозная фантазия, основанная на содержании «народного духа», порождает образ Бога, который впоследствии воплощается в художественной форме. Содержание этого образа философия переводит в форму мысли.

Таким образом, общество было представлено Гегелем в качестве целостной органической системы, пронизанной единым принципом, реализованном в многообразии ее социальных институтов. Однако прежде, чем мы вернемся к анализу разработанной философом исторической концепции, нам следует ответить на последний оставшийся здесь вопрос: чем же определяется сам этот принцип, пронизывающий общество? В противном случае мы не сможем понять основа-

ний исторического развития, предложенных в рассматриваемой философской системе.

Выше уже говорилось о том, что для обозначения интегральной социо-культурной характеристики общества Гегель ввел фундаментальное и в высшей степени продуктивное понятие «духа народа». Однако автор «Философии права» неоднократно предостерегал от упрощенного понимания данного концепта: «Вопрос о том, кому, какому и как организованному авторитету присуща сила создавать конституцию, совпадает с вопросом, кто должен создавать дух народа. Если представление о государственном строе отделить от представления о духе так, как будто этот последний существует или существовал, не обладая соответствующим ему государственным устройством, то такое мнение доказывает только поверхностность мысли о связи духа, его сознания о себе, с его действительностью... Конституция развилась из духа только как нечто тождественное с его собственным развитием и одновременно прошла необходимые по понятию ступени образования и изменения»³⁰. Данное замечание Гегеля является весьма глубоким и полностью соответствует базовой линии всей его философии, для которой дух представляет собой не пустую абстракцию, а существует только в системе своих объективированных формообразований. Позже такой взгляд сыграл немалую роль в развитии научной социологии.

Но была у подобного подхода и обратная сторона. Внимательный читатель не мог не заметить, что утверждая взаимообусловленность духа народа, с одной стороны, и конституции государства, с другой, Гегель вроде бы возрождает старую проблему *взаимодействия*, описанную им в заключительной главе «Учения о сущности». Вспомним: исследователь любой органической системы сталкивается с явлением взаимообусловленности ее различных сторон и аспектов, изучение которого позволяет очень многое понять в ее функционировании, но заводит в тупик, лишь только встает вопрос об основаниях и путях *возникновения* самой системы.

Так, анализируя «Науку логики», мы уже обсуждали методологическую проблему, с которой столкнулись французские философы XVIII века, объяснившие происхождение нравов людей определенного общества влиянием на них окружающей социальной среды, в том числе его политического устройства. Однако когда перед ними вставал вопрос о причинах, сформировавших в обществе именно такое устройство, философы данного направления вынуждены были отвечать, что причины эти в конечном счете были обусловлены... господствующими нравами. Более поздние авторы, среди которых

были уже и современники самого Гегеля, также нередко попадали в подобный замкнутый круг. Например, известные французские историки Гизо, Тьерри, Минье, немало размышлявшие о феномене Великой французской революции, обратили внимание на фундаментальную роль «гражданского быта», включая и экономические отношения, в формировании и развитии *политических* учреждений страны, а значит и политических конфликтов. Однако, продолжая свои рассуждения и задавшись вопросом о природе лежащих в фундаменте экономических связей отношений собственности, они с неизбежностью должны были обратиться к *правовым* институтам, которые, в свою очередь, могут существовать только в рамках определенной системы государства. Экономика, таким образом, порождала определенную систему государства, в то время как формируемые в рамках последней правовые порядки, в свою очередь, выступали в качестве предпосылки экономики.

Однако Гегель, обсуждая вопрос о взаимообусловленности «духа народа» и конституции, уже опирался на более серьезный методологический багаж. В «Науке логики» истиной взаимодействия является *понятие*, на уровне которого не просто исчезает различие между причиной и действием, но вся система превращается в абсолютно самозамкнутую тотальность, в каждом моменте которой представлено ее содержание во всей полноте. И именно такую систему обнаруживает Гегель в любом человеческом обществе. Сфера понятия – это сфера, в которой возникает особая методология, где уже нет «перехода в иное», или «свечения в ином», нет, соответственно, и причинно-следственных связей, которые оказались снятыми в более высоких категориях.

«Движение понятия есть... *развитие*, посредством которого оно полагает лишь то, что уже имеется в себе»³¹. *Развитие* – вот та категория, которую искали, но не смогли найти многие предшественники и современники Гегеля для выхода из тупика логического круга. Развитие – вот сердцевина методологии, опираясь на которую, философ предложил решение проблеме, казавшейся в его время уже неразрешимой. Органическая, а тем более социальная система в принципе не может быть понята в статике, в покое; именно полная взаимообусловленность элементов приводит к ситуации, когда, чтобы просто существовать, ей надо развиваться. Поэтому подлинным основанием социальной системы и «народного духа» является не какая-то определенная сторона общества, а мировая история в целом. Вот почему «Философии права» не предшествует «Философия истории», а, напротив, следует за ним. В реальности, конечно, конкретное государство воз-

никает вследствие исторического процесса, однако в науке, которая в данном случае движется от наблюдаемой реальности к основанию последней, порядок оказывается прямо противоположным.

Но что же в таком случае движет саму историю? Ответ, на самом деле, вытекает из всего сказанного: если каждый аспект общества представляет собой модифицированный момент идеи, то общество движет то же самое, что двигало вперед развитие логических категорий – внутреннее противоречие, присущее каждой достигнутой ее ступени. Отсюда и вытекал знаменитый гегелевский тезис, согласно которому в фундаменте исторического процесса лежало развитие логической идеи, и знание последней, соответственно, открывает путь к априорному конструированию человеческой истории.

Таким образом, в рассматриваемой философской системе не существует неких выделенных сфер, чье развитие можно было бы объявить «субстанцией исторического процесса». Не является таковой сферой и религия, несмотря на свой статус «основы государства». Тем не менее религия действительно занимает в гегелевском социальном и историческом учении особое положение, но связано это совсем с другим фактором.

Очевидно, что если все сферы жизни конкретного общества пронизаны единым принципом, то анализ следует начинать с характеристики *содержания* идеальной основы этого принципа – того самого «народного духа». Но выявить такое содержание – задача далеко не тривиальная, ибо «народный дух» представлен в каждом моменте социального организма в *специфической* определенности, так что привычный метод обобщения окажется здесь малополезен. И философ нашел интереснейший выход из подобного затруднения. Так, проведя аналогию с человеческим организмом, можно заметить, что хотя духом пропитана буквально каждая точка его тела, существует орган, занимающий по отношению к духовности особое положение. Таким органом являются глаза человека, неслучайно в повседневной речи нередко именуемые «зеркалом души». Религия, с точки зрения Гегеля, занимает в обществе аналогичное положение. «Духом народа» пропитаны все элементы социального организма, однако именно в религии, формулирующей наиболее общие представления о мироздании данной культуры, месте человека в этом мироздании, а значит и базовые принципы отношения к другим людям, можно увидеть принципы этого духа в наиболее явном виде. Именно поэтому в «Философии истории» столь значимое место уделяется исследованию развития религии, а в «Философии религии» столь часты отступления на историческую тему.

13.3. От философии общества к историческому процессу

В гегелевской интерпретации подлинная история человечества начинается только с момента возникновения государств. Как и в природе, только теперь будучи развернутым не только в пространстве, но и во времени, развитие идет от ступеней, соответствующих ранним стадиям движения логической идеи, и происходит в направлении все более и более богатых и содержательных определений.

Первоначально в этих ступенях невозможно разглядеть свободу как подлинную сущность духа, поэтому неудивительно, что на ранних этапах истории мы обнаруживаем господство деспотических государств. Но каждый новый шаг в историческом процессе, равно как и в развитии логической идеи, все больше раскрывал и обнаруживал свободу, приближаясь к ее торжеству и полной победе. Таково направление, таков был смысл истории. Таков же был и путь религиозного развития человечества.

Соответственно, первыми объектами его анализа становятся страны Древнего Востока – Китай, Индия. Египет. В этих обществах люди поклоняются некоей обезличенной силе, обожествленным стихиям природы или же богам в обликах животных. Принцип китайской религии определяется как принцип *меры*, реализованный в учении о *Дао*, что указывает на соответствие ее области бытия. Здесь еще не произошло подлинного разделения на внешнее внутреннее, поэтому все внешнее имеет для человека религиозный смысл, и прежде всего это реализуется в своеобразной сакрализации государства (конфуцианство).

Индийская религия определяется как *религия фантазии*. Простая субстанция, единая мощь, именуемая Брахманом, должна прийти к самоопределению, однако на данной стадии такой процесс понимается еще самым буквальным образом. «Мощь как в себе сущая, всеобщая мощь, сама различает себя от своих моментов, которые вследствие этого выступают, с одной стороны, как самостоятельные сущности, с другой – как то, что также исчезает в едином»³². Этой особенностью объясняются постоянные смены и переходы – то единое расчленяет себя на множество божеств, то все они вновь исчезают в породившей их стихии. Человеческое сознание еще не осмыслено как некая самостоятельная ценность, основное стремление состоит в его притуплении (нирвана), чем, собственно говоря, Гегель и объясняет присущий этой религии своеобразный культ животных. «Животное не есть сознающий дух, но ведь и человек с его концентрацией на бессознательности недалеко ушел от животного... Особенной деятель-

ности придается ничтожное значение, важным считается лишь приглушение сознания, при котором речь, собственно говоря, только и может идти о жизни животного»³³.

Египетская религия определяется Гегелем как «*религия загадки*». В мировоззрении этой культуры появляется учение о самостоятельном царстве мертвых, и в этом взгляде философ усматривает важнейший шаг в развитии религии как специфического формообразования духа. Царство мертвых – то, что не существует в реальности, поэтому оно в чистом виде отражает суть религии – быть *представлением*. Более того, царство мертвых – принципиально сверхчувственный мир, и неслучайно, что именно в культуре египтян начинается движение в сторону постижения сверхчувственной *сущности* мира.

Гегель упоминает Геродота, утверждавшего, что египтяне первыми уверовали в *бессмертие* человеческой души, и в этом философ видит выдающийся шаг данной ступени в развитии мирового духа. Человек здесь впервые освобождается от своей полной привязанности к чувственной сфере и предстает «*длящимся*» за ее пределами. Так сознанию, по мнению Гегеля, начало открываться высшее предназначение человека. Именно в этой культуре возникают право и нравственность в строгом смысле этих слов, посмертное наказание и осознание достоинства человека.

Появление представления о наличии внутренней природы, внутренней сущности мироздания приводит к появлению *символизма* и символического искусства вообще. «Природному бытию приписывается иная основа, непосредственно чувственное обретает иную субстанцию; это уже не оно само в своей непосредственности, оно теперь представляет нечто другое, что является его субстанцией – его *значением*»³⁴. История Осириса есть история Солнца, ибо этот бог также рождается с определенной периодичностью и также умирает, чтобы возродиться вновь. Символический предмет, за своей внешней оболочкой содержащий некий скрытый смысл, представляет собой *загадку*, которую предстоит разгадать. Истина – есть содержание символа, которое, в точном соответствии с логикой «Учения о сущности», осознается как подлинное, свободное основание всего и вся.

Сущность, как мы помним, «должна являться», и если представление стало сосредоточием истины, то появляется потребность выразить его, сделать зримым. И должен это сделать сам человек силой своей мысли и своего духа. Именно этой потребностью определяется, по мнению Гегеля, и содержание, и форма культа египтян, основу которого составляет безудержное стремление *работать*, объективируя в реальном мире то, что еще только содержится во внутренней

глубине. Их религиозную деятельность и произведения искусства Гегель назвал самым поразительным из всего, что когда-либо создавалось на земле.

Внутреннее содержание символического предмета «стремится вырваться» наружу и сообщить себе не только реальность внешнего бытия, но и адекватную форму. Но содержание, вызревающее в глубинах символического искусства и символической культуры вообще, есть сам дух, начавший пониматься как свободное начало. Что же может быть адекватной и при этом зримой, наглядной формой сверхчувственного духа? Такой формой может быть только человеческое тело, – отвечает философ, – в особенности же одухотворенное человеческое лицо. Однако на данной стадии поверхность, явление еще не соответствуют скрытой за его пеленой сущности, следовательно, человеческое тело может присутствовать в религиозных предметах и произведениях искусства лишь в виде отдельных намеков и элементов. Именно поэтому сфинкс, в котором «лик человека взирает на нас из тела животного»³⁵, по мнению философа, является самым адекватным воплощением содержания духовной стадии египетской культуры³⁶.

Нет ничего удивительного в том, что государства, народный дух которых наиболее ярко выражался в подобных религиях, где еще не была осознана высшая ценность человеческой духовности и где она в лучшем случае выступала как внутренний элемент, но не как *действительность* мира, носили *деспотический* характер. Мысль Аристотеля о том, что в такого рода странах свободным является лишь один человек – правитель, а все остальные жители, вне зависимости от их положения и звания, оказываются лишенными этого высшего достоинства человека, была очень близка и нашему автору. Однако в политической жизни именно Египта уже начинают, согласно Гегелю, проявляться новые черты, связанные со спецификой данной культуры, являющейся своеобразным «переходным мостиком» к более высокому уровню развития человека. «Борьба духа, стремящегося выйти из непосредственности, обнаруживается и в *политическом* состоянии Египта. Так, история этой страны полна столкновений фараонов с кастой жрецов... Эта противоположность уже не носит чисто восточного характера, мы видим здесь, прежде всего, как свободная воля человека восстает против религии»³⁷. Египетский сфинкс, как гласил великий миф об Эдипе, был убит греком, разгадавшим его загадку. Гегель усматривал в этом сказании глубочайший смысл, ибо, согласно его философии, греческий дух, с одной стороны, иудейский – с другой, сделали *явным* скрытое за пеленой символа духовное содержание, «разгадав» тем самым египетскую загадку.

Соотношение *греческой* и *иудейской* религий всегда представляло собой сложнейший вопрос для всех авторов, усматривавших в данной сфере наличие некоего прогресса и, следовательно, располагавших религии в иерархической последовательности. Действительно, ветхозаветный иудаизм и религия древней Эллады формировались и существовали практически одновременно, обе, хотя и каждая по своему, оказали непосредственное влияние на возникновение христианства и на развитие мировой культуры вообще. Тем не менее в большинстве случаев предпочтение исследователями отдается древнему иудаизму, и решающим фактором в таком выборе оказывается господствовавшее в нем монотеистическое мировоззрение, в столь последовательном виде действительно никогда не встречавшееся в более ранних мифологических системах. Однако Гегель придерживался здесь иной точки зрения: для него монотеизм отнюдь не являлся главным критерием глубины и степени развитости религиозного учения. Утверждение философа о том, что греческая религия в духовном плане стоит на более высокой ступени, чем древний иудаизм, всегда вызывало и продолжает вызывать множество возражений и даже недоумений. Тем не менее как раз в данном тезисе автор «Энциклопедии философских наук» был в высшей степени последователен и исходил исключительно из базовых принципов своей системы.

Выше мы неоднократно обсуждали базовое положение гегелевской рефлексивной метафизики: человек есть не просто творение Бога, он представляет собой Его неотъемлемый момент, в котором и через который абсолютная реальность приходит к завершению своего самопознания. Глубинный смысл религии в таком случае состоит в том, что в ней не только человек постигает Бога, но Бог постигает самого себя *через* человека. Следовательно, и религиозный прогресс должен идти в направлении формирования представления о двусторонней, рефлексивной взаимосвязи, существующей между Богом и человеком, и каждая ступень должна оцениваться с позиций этого критерия. С подобных позиций философ и рассматривал древнегреческую и древнеиудейскую религии.

В формировании рефлексивных представлений о взаимосвязи Бога и человека появление *единобожия* было, безусловно, важнейшим шагом. Прежде всего, только в рамках последовательно проведенного монотеизма могло сложиться понимание Бога как абсолютной реальности, принципиально несоизмеримой ни с чем конечным. Ветхозаветное учение, запрещающее любое чувственное изображение божества («Не сотвори себе кумира»), как раз свидетельствовало о возникновении подобного взгляда. Помимо Бога ничего не существует,

и именно поэтому Бог творит мир *из ничего*. Последовательно развитое определение Бога как абсолютной реальности, как указывал философ, приводит к выводу о рефлексивной взаимосвязи между Богом и человеком, и в непосредственной подготовке этого шага Гегель видел первую заслугу древнего иудаизма.

Другой аспект – это переход к пониманию Бога как свободного существа, как *субъекта* в точном смысле этого слова. Вспомним: как и Кант, Гегель видел в космологическом доказательстве бытия Бога естественный логический процесс, закономерно приводящий человечество к формированию представления о Едином начале мироздания. Этот процесс достиг своеобразной кульминации в религии древних иудеев. Но начало, которым оказывается обусловленной вся существующая в мире необходимость, само, соответственно, может быть только свободным, а значит и *духовным*. «Бог может быть творцом в истинном смысле только как бесконечная субъективность, тогда он свободен, тогда его определенность, его самоопределение может быть свободно отпущено; лишь свободное может противопоставить себе свои определения как свободные, отпускать их как свободные»³⁸. Понимание Бога как свободного существа оказывается неразрывно связано с новым отношением к человеку, с которым возникает всецело свободное, духовное отношение, – заключается в Завете. По мнению Гегеля, представление о Завете – это первый шаг в преодолении односторонней связи творения и творца, первый шаг в направлении понимания их рефлексивной взаимосвязи.

И все же по-настоящему свободно в этой культуре, как это и следует из логики космологического аргумента, только лишь высшее существо, которое как бы по собственному желанию допускает, да и то иногда, свободу для собственных творений. Именно поэтому в данном обществе не возникает самостоятельных сфер гражданской и политической жизни – все они оказываются полностью включенными в религиозную сферу. Да, для любого древнего общества характерна взаимосвязь социальных норм с религиозным учением, однако особенность ветхозаветного иудаизма заключалась в том, что в нем религиозное *полностью* поглощает в себя все светское. «Моисея называют законодателем иудеев, но он не был для них тем, чем были для греков Солон и Ликург (последние в качестве людей дали *свои* законы), он лишь сделал *известными* законы Иеговы – Иегова сам, как повествует писание, высек их на камне. Все, даже самые незначительные предписания..., начинаются со слов: “И сказал Господь”... И здесь вечные права, моральности имеют тот же ранг, что и незначительные установления»³⁹. Однако вечные, раз и навсегда данные законы не

могут вобрать в себя все богатство реальной, а главное, меняющейся жизни. Именно поэтому оборотной стороной фактического тождества религиозных норм и права оказывается политический произвол⁴⁰.

Еще ярче ограниченность данного мировоззрения проявляется в развитом в его рамках представлении о высшем *предназначении человека*. «Из-за недостатка свободы у них не было веры в *бессмертие*; хотя некоторые незначительные следы такой веры иногда и можно обнаружить, но они всегда имеют слишком общий характер и не оказывают ни малейшего влияния на религиозные и моральные точки зрения. Бессмертие души еще не признано, поэтому нет и высшей цели, чем служение Иегове, и *цель человека состоит в том, чтобы как можно дольше сохранить жизнь себе и своей семье*. Служение, таким образом, дарует *временное владение*, а не *вечное блаженство*»⁴¹. Естественно, что подобное мировоззрение может носить только партикулярный характер, а религия, соответственно, должна быть религией определенного народа.

Ограниченность подобных взглядов на государство и человека была неразрывно связана с ограниченностью данной формы монотеистического мировоззрения, названного Гегелем «*абстрактным монотеизмом*». Бог, осмысленный как Единый, действительно был впервые представлен в этой религии как Абсолютная реальность, не замутненная никакими привходящими, органически с ней не связанными наслоениями. Однако достигнуто было пока лишь сугубо *рассудочное* понимание Абсолютного, полностью соответствующее законам формальной логики и потому не содержащее в себе явных надломов и противоречий. Именно поэтому отношения между Богом и сотворенным им миром принимают здесь вид отношений, характерных для *конечных* вещей: тварный мир представляет собой *внешнюю* для творца реальность, в ряде аспектов даже противостоящую ему. Да, Бог безгранично властвует над своими созданиями, но эта власть, по меткому выражению Гегеля, сравнима с властью «господина», извне управляющего подчиненными ему предметами и людьми. Между тем понятие абсолютной реальности как раз и заключается в том, что *вне* ее не существует ничего в принципе. Конечное, таким образом, должно быть понято как момент бесконечного, что возможно лишь в рамках *диалектического* мировоззрения. Данные аспекты, в первую очередь, и стали причиной того, что выше в гегелевской классификации была поставлена религия *древних греков*.

В чем же увидел Гегель главную особенность и силу религии древней Эллады? Если сказать кратко, то в том, что традиционно считалось ее главной слабостью – в *антропоморфизме*, в человекоподобии ее бо-

гов. Действительно, критика подобных взглядов началась уже в рамках самой греческой философии: вспомним хотя бы Ксенофана, саркастически утверждавшего, что если бы у львов и быков были боги, то они имели бы гривы и рога. Эпоха христианства только усилила подобное отношение, прочно закрепив за античной религией ярлык язычества и тем самым во многом уравнивая ее с прочими вариантами политеизма. Для Гегеля же антропоморфизм стал отправной точкой для анализа того глубочайшего вклада, который греческая цивилизация сделала в развитии человеческого духа. Впрочем, после всего, что было сказано выше о представлениях философа о египетской культуре, в особенности про предложенную им трактовку смысла сфинкса как ее квинтэссенции, это нас уже не должно сильно удивить.

Конечно, и в более ранних религиозных учениях божества часто представлялись и описывались в облике людей, однако последний был в этих культурах лишь случайной метаморфозой, не имеющей никакого фундаментального отношения к подлинной сущности небожителей. Совершенно иную ситуацию мы видим у греков. В основании созданной этим народом культуры лежит мировоззрение, в рамках которого духовность начинает осознаваться как высшая ценность, наделяется неким абсолютным смыслом и, как следствие этого, приписывается богам. Человеческое же тело, как мы помним, является единственной адекватной формой манифестации духовности в чувственном мире⁴², которая столь необходима религии и религиозному искусству. Такой подход и позволил Гегелю в антропоморфном облике богов увидеть не просто случайный символ, но истинное проявление того духовного содержания, которым древний грек наделил высшую реальность. Наиболее глубоко смысл этого шага античной культуры был раскрыт философом в рамках разработанного им учения о *возвышенном* и *прекрасном*.

В свое время Кант, характеризуя ветхозаветную религию, неожиданно использовал категорию *возвышенного*, традиционно относившуюся к сугубо эстетическим понятиям. В искусстве возвышенными Кант называл такие произведения художников или даже предметы природы, которые, пробуждая в человеке мысль об абсолютной реальности, в то же время формируют ощущение ее недостижимости, трансцендентности. Например, вид линии горизонта или же гигантских статуй заставляют нас задуматься о бесконечности вселенной и духа и вместе с тем порождают чувство невозможности адекватно выразить эту бесконечность посредством каких-либо чувственных, конечных средств. «Возвышенное можно описать таким образом: оно – предмет (природа), представление о котором побуждает душу мыс-

лить недостижимость природы как изображения идеи»⁴³. В базовых положениях иудаизма философ усмотрел проявление того же принципа. «Быть может, в иудейской книге законов нет ничего более *возвышенного*, чем заповедь: “Не сотвори себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху и что на земле внизу и что в воде ниже земли” и т. д. Одна эта заповедь может объяснить тот энтузиазм, который еврейский народ в эпоху развития своей нравственной культуры испытывал к своей религии, когда он сравнивал себя с другими народами»⁴⁴.

Впрочем, столь высокая оценка данных культурных реалий со стороны Канта не должна нас удивлять, ибо в «возвышенных» принципах древнего иудаизма нетрудно разглядеть черты, весьма схожие с учением самой критической философии. Прежде всего – это жесткое противопоставление чувственного и сверхчувственного миров, убежденность в невозможности средствами конечного мира (будь то пространственные формы или же категории рассудка) адекватно выразить абсолютное. Неудивительно поэтому, что ступень возвышенного являлась для автора «Критик» вершиной развития художественного искусства, а в христианстве им в первую очередь ценились черты, унаследованные от ветхозаветного монотеизма.

Гегель принял данное предшественником определение категории возвышенного, равно как и предложенную им характеристику сквозь призму данного концепта иудаизма. Однако принципиально иным было само отношение философа к данной категории, к месту в системе духовной иерархии основанных на ее принципах религиозных учений и видов искусства. Отвергнув кантовское учение о непознаваемой «вещи в себе», философ принципиально иначе взглянул и на лежащее в основании «возвышенного мировоззрения» представление о противоположности конечного и бесконечного миров. Практически во всех своих произведениях автор «Науки логики» постоянно подчеркивал: конечное не есть полная противоположность бесконечного, а представляет собой его момент, правда, момент исчезающий. Именно поэтому, когда в возвышенном искусстве и возвышенной религии абсолютная реальность осознается в своем чистом виде, в своей несоизмеримости со всем чувственным и конечным, следующий шаг должен быть сделан не в направлении их дальнейшего противопоставления, а в сторону раскрытия их глубинного единства. Теперь должна быть раскрыта не чуждость, а родство конечного и бесконечного, правда, родство это в теории может быть обнаружено не посредством формальной логики рассудка, а только в диалектической логике разума. В области же эстетики такую роль должны выполнить

прекрасные предметы, как раз и претендующие на адекватное воплощение в чувственной форме содержания сверхчувственной идеи. Именно поэтому категория прекрасного в гегелевской системе не предшествует, а следует за категорией возвышенного, соответственно, в такой же последовательности располагаются и основанные на принципах этих категорий виды искусства и религий.

Предметы природы, являющейся «инобытием идеи», не могут стать прекрасными предметами – их пределом является область возвышенного, способная дать намек на бытие высшей реальности, но не репрезентировать ее. Вообще, в онтологической концепции, где мир рассматривается как творимый Богом, но при этом не возвращающийся к нему, никаких более глубоких взаимосвязей обнаружено быть не может. Напротив, в философской системе, утверждающей рефлексивные отношения между твореньем и творцом, обязательно должна существовать некая «точка возврата», в которой абсолютная реальность начинает «просвечивать» сквозь определенные предметы материального мира. И если предметы природы никогда не могут взять на себя подобную роль, а возвращение «Бога к себе» начинает происходить только в человеке, то одухотворенная человеческая телесность оказывается единственной основой для развития прекрасного искусства. Именно этими соображениями объяснялось то, что греческая религия, равно как и греческое искусство были определены Гегелем как «прекрасные образования духа» и в своеобразном иерархическом ряду были поставлены выше «возвышенной духовности» иудаизма.

Более того, – утверждает Гегель, – тело как воплощение духа само должно быть порождено не природой, а самим духом, что позволяет с совершенно новых позиций взглянуть на смысл греческого искусства. В том факте, что боги не просто мыслятся в обликах женщин и мужчин, но изображаются в этом образе самим *человеком*, Гегель увидел ни много ни мало как очередной этап на пути к формированию христианского мировоззрения, основанного на понимании двусторонней рефлексивной связи между Богом и человеком. В иудаизме своеобразным шагом к осмыслению такой взаимосвязи стало, как мы видели, представление о Завете, поставившего человека с Богом в свободные, договорные отношения. В греческой же культуре формирование подобной рефлексивной взаимосвязи, в первую очередь, проявилось в развитии прекрасного искусства как такового. «Необходимо, чтобы образ (бога) был задуман только в духе, рождался только из него, при его посредстве, то есть был идеалом и художественным произведением... В этом процессе обнаруживается субъективная сторона, так что бог выступает как нечто *созданное человеком*»⁴⁵. В греческой

культуре художник не просто лепил копию натурщика или натурщицы, он придавал их образу совершенные черты, объективируя тем самым свою духовность. Он не изображал, он творил Бога, воплощая в чувственном материале его сверхчувственную суть. На этом уровне чувственное воплощение духовного содержания впервые перестает быть внешней и условной, а становится *собственным формообразованием* духа, ибо обретает единственно адекватную духу форму – форму прекрасного тела человека. Стадия красоты, таким образом, «...кладет конец предварительным попыткам искусства, носящим чисто символизирующий и *возвышенный* характер, потому что духовная субъективность в самой себе обладает своим и притом *адекватным обликом*, точно так же, как и само себя определяющее понятие порождает из самого себя соразмерное ему особенное существование»⁴⁶.

А как же быть с *монотеизмом*, по праву считающимся величайшим завоеванием ветхозаветной религии? Не получается ли так, что адекватно осмыслив новый атрибут абсолютной реальности – ее духовное содержание и открытость человеку, греческая религия не смогла удержать принцип единства, тождества с собой, вне которого понятие абсолютной реальности попросту теряет смысл? При обсуждении данного вопроса в центре гегелевского внимания оказывается проблема, удивлявшая и ставившая в тупик не одно поколение исследователей древнегреческой культуры. Каждый из нас со времени своего первого (еще детского) знакомства с мифами древней Эллады прекрасно помнит, что иерархия богов в этом пантеоне была весьма четко определенной – на вершине стояли двенадцать главных божеств, главный из которых – Зевс – был владыкой мира. Однако при более углубленном изучении обнаруживалось, что верховный бог на самом деле является не всемогущим, а, напротив, *зависимым* (!) существом. Над ним, как и над всем мирозданием, стояли самые загадочные и самые таинственные героини древнегреческого эпоса – богини *Судьбы Мойры*. Этих богинь не встретить на полях сражений Троянской войны, они не присутствуют на веселых пирах Олимпа, ни в одном из мифов не услышать рассказы об их коварных интригах – обо всем том, что было столь характерным для образов остальных античных небожителей. *Они – вне богов, они – над ними*. Никто и ничто не может противостоять их власти. И даже могущественный Зевс-Громовержец, победитель титанов и Тифона, повелитель циклопов и гекатонхейров, чьей воле покорны были небесный, земной и подземный миры – даже он оказывается бессилен против слепого рока, олицетворявшегося богинями *Мойрами*. Вспомним, как трепетал этот могущественный властелин перед титаном Прометеем, каким изощрен-

ным попыткам подверг его, чтобы всего-навсего выведать оказавшуюся известной ему тайну собственной судьбы!

Так кто же на самом деле был высшим божеством в греческой религии? Быть может, богини Судьбы, коль скоро их власти был покорен даже сам Громовержец? Тогда почему же в их честь не возводились храмы, не их облик пытались запечатлеть в своих скульптурах ваятели древней Греции, не им приносились жертвы и не им посвящались гимны и стихи? Но именно в этой противоречивости религиозных представлений, которую легко можно было списать на непоследовательность неискушенной в теоретических канонах народной мысли, Гегель сумел увидеть глубокий смысл, прежде всего – разрешение внутренних противоречий ветхозаветного мировоззрения.

Представление о едином Боге в древнем иудаизме включало в себя соединение двух противоположных определений, характерных для лежащей в его основании категории абсолютной необходимости. С одной стороны, Бог олицетворяет собой всеобщую, обезличенную связь вещей, закон, господствующий в мире; с другой – Он является свободным субъектом, творящим мир по своей воле. Единый Бог уже есть свободный субъект, но свобода еще не стала его главным, единственным принципом и определением. В разделении и, соответственно, выделении в качестве самостоятельных двух определений абсолютной реальности – свободы и необходимости – Гегель и усматривал главный шаг, сделанный языческой древнегреческой религией по сравнению с иудейским монотеизмом. Кажущаяся неискушенному в диалектических тонкостях исследователю противоречивая непоследовательность античного пантеона, на самом деле, была связана с формированием в мифологии этого народа божеств двух разных и даже противоположных *типов*. Одни олицетворяют собой необходимость, другие – свободу, и только обращаясь к их целокупности можно адекватно понять представление древних греков об абсолютной реальности. Выделив эти типы в чистом виде, они смогли реализовать то, что не удалось сделать древним иудеям: последовательно развить каждый из них в отдельности и практически полностью раскрыть их содержание.

Так, автор «Науки логики» обратил внимание на принципиальное сходство и содержательную близость понятий *необходимость* и *судьба*: по сути, понятие судьбы является лишь обыденным выражением содержания научной категории необходимости, а богини Мойры, олицетворяющие ее, представляют собой *абсолютную необходимость*, осознанную в религиозной форме. Неудивительно поэтому, что для нашего философа пронизывающее всю культуру древних греков пре-

клонение перед неотвратимой Судьбой было одним из важнейших завоеваний духа данного народа. И неслучайно, что именно в этой культуре появляется наука как мировоззрение, основанное на представлении о всеобщей обезличенной закономерной связи вещей.

Противоположный полюс пантеона образуют боги-олимпийцы, с образами которых, в первую очередь, массовый читатель и ассоциирует античных небожителей. Эти боги олицетворяют собой другое определение абсолютной реальности – свободу и неразрывно связанную с ней субъективность. Свобода становится здесь не просто принципом религии, она превращается в *принцип жизни* греческого общества вообще, в котором впервые возникают демократически управляемые полисы, появляется нравственный запрет на рабство соплеменника, развивается трагедия как особый вид драматургии, достигает своей кульминации антропоцентрическое искусство. Бог здесь осознается как бог *свободных людей*. Осознавая себя свободным в точном смысле этого слова, древний грек создает последнюю идейную предпосылку для формирования рефлексивного богочеловеческого мировоззрения.

Таким образом, мировоззрение «религии прекрасного» ставится Гегелем однозначно выше «возвышенного мировоззрения». Однако точка зрения прекрасного не есть высший уровень постижения отношения между Богом и человеком. Красота утверждает возможность конечного стать адекватной репрезентацией бесконечного и даже находит для этого адекватную форму, но она застывает на обнаруженном единстве, оставляя в стороне тот факт, что конечное есть момент бесконечного, но момент исчезающий и преходящий. Этот шаг должно было сделать христианство, но переход к нему оказался подготовлен принципиально новым порождением греческой культуры – *философией*.

Выделив и развив по отдельности принципы категорий свободы и необходимости, древние греки с неизбежностью должны были прийти к осознанию их имманентного *противоречия*. Данным противоречием пронизан уже сам пантеон греческих богов, в основании которого лежит глубочайший разрыв, когда на одном полюсе оказывается лишенная субстанциальных основ свободная индивидуальность (боги-олимпийцы), на другом – лишенная индивидуальности абсолютная мощь (богини судьбы). Данным противоречием пронизана и вся жизнь древнего грека, с одной стороны, осознавшего свою духовную свободу в многообразии ее проявлений и форм, с другой – во всех поворотах своей жизни усматривающего действие слепого рока.

Одним из важнейших следствий осознания в греческой культуре противоречия свободы и необходимости стало возникновение в ее

недрах первых западных *философских* учений. С одной стороны, философия, будучи своеобразной рефлексией на феномен возникшей науки (см. Очерк 1), по самой своей сути предполагает осознание в явном или неявном виде категории *необходимости*. С другой стороны, являясь авторскими, а не коллективными (подобно мифам) произведениями, ее учения могут формироваться и развиваться только в условиях осознавшего свою *свободу* духа. Более того, философия предполагает критическое отношение к господствующим в обществе представлениям о мироздании, о способах его постижения и высших принципах этической жизни, что также предполагает свободную духовность человека. Именно поэтому восточные учения являлись для Гегеля, скорее, некоей предысторией философии, тогда как ее подлинная история начиналась только в Древней Греции, где противоречие свободы и необходимости впервые предстало в предельно обостренном и в то же время явном виде.

Философия, равно как и религия и искусство, рассматривалась в его системе как *порождение* определенной культуры, поэтому Гегель оказался одним из первых мыслителей, сумевших взглянуть на историю философии не как на череду случайно возникших учений, а как на *закономерный* процесс. Основу же этой закономерности составляла все та же внутренняя логика диалектического развития идеи. «...Я утверждаю, – писал философ, – что последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи. Я утверждаю, что если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., если возьмем в их чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии»⁴⁷. Таким образом, как и во взглядах на историю вообще, «Наука логики» оказалась своеобразной «путеводной звездой» и организующим принципом при анализе историко-философского процесса, выявления в нем закономерных и отбрасывания случайных событий.

Гегель не оставил после себя целостного историко-философского произведения, однако после его смерти стараниями последователей и учеников были изданы «Лекции по истории философии» в трех томах. С выхода в свет этого произведения во многом началась *философски осмысленная история философии*.

Автор системы «Энциклопедии» никогда не отводил философии роли демиурга истории, хотя бы уже по тому, что такой взгляд принципиально не совместим с объективистскими представлениями об историческом процессе. Более того, оригинальные философские уче-

ния, по его мнению, начинают появляться лишь на последней стадии развития любой культуры – стадии зрелости, переходящей в старость. «Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, а можно только понять. Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек», – таким красивым афоризмом выразил Гегель свое понимание места в философии в историческом развитии отдельного общества.

«Вылетая в сумерках», философские учения осмысливают пройденный культурой путь, теоретически формулируют принципы, в мифологической форме уже провозглашенные религией, реализованные в системе государства и произведениях искусства, других формах проявления «народного духа». Тем самым они в явном виде обнаруживают скрытое в данной культуре духовное содержание и то, что было представлено лишь «в себе», они полагают «для себя». Но именно поэтому в этих учениях уже начинают намечаться принципы жизни последующей ступени в развитии человечества, в рамках которой также будет переводиться во внешний план внутреннее содержание предшествующей эпохи. Философия, конечно, не движет вперед развитие человечества, однако, оглядываясь назад, в ее учениях можно разглядеть намек на то, что еще только вызревало в недрах мирового духа. И философские школы поздней античности, в полном согласии с данным подходом, уже содержали в себе принципы, развитие которых ляжет в основу христианского мировоззрения.

Выше мы уже видели, что первое явное осознание дилеммы свободы и необходимости было представлено в поздних школах эллинизма – *эпикуреизме, стоицизме и скептицизме*, причем в этих учениях оно оказалось представлено в его высшей и всеобщей форме как противоречие мышления и бытия. Как следствие – формирование представления о полном отрыве субъекта от объекта с одновременным превращением внутреннего мира человеческого Я в самостоятельный микрокосмос, задающий и несущий в себе основные критерии знания и высшие принципы этической жизни. Состояние субъекта, обнаружившего и осознавшего подобный разрыв и, как следствие, увидевшего полное обесценивание объективного мира, неслучайно было охарактеризовано в «Феноменологии духа» Гегелем как «бесконечная боль» и «несчастное сознание». Это состояние – не просто особое отношение субъекта к внешнему миру, оно есть негативное отношение субъекта собственному сознанию, по определению направленному вовне, но теперь лишенного какой-либо ценности. Философия эллинизма, таким образом, порождает противоречие между сознанием и

самосознанием человека, создает трещину, проходящую через его собственное Я.

Это тяжелое и даже трагичное состояние человеческого духа может быть преодолено только в рамках мировоззрения, утверждающего единство божественной и человеческой природы и потому наделяющего внутренний мир человека и его свободу особым онтологическим статусом и смыслом. И действительно, представление о божественности человека начнет проскальзывать в учениях позднего стоицизма, станет главным принципом неоплатонических школ, однако в адекватном, соответствующем запросу времени виде, по мнению Гегеля, предстанет лишь в Богочеловеческой идее христианства. С ее провозглашения и вхождения в содержание «народного духа» закончится эпоха античности, и человеческая история подойдет к своей кульминационной точке – к возникновению культуры христианского мира.

Библейская история начинается с *грехопадения* первого человека, и в этой легенде Гегель усматривает осознание на образно-мифологическом уровне акта утраты творцом собственного творенья, превращения последнего, по видимости, в самостоятельный мир. Правда, в отличие от религиозного повествования, философ видит в этом событии не случайный, а неизбежный шаг в самоопределении абсолютной реальности. В то же время отпадение творения от творца представляет собой состояние не устойчивое, требующее преодоление, то есть *искупления*. Чувство собственной *греховности*, с одной стороны, достигло своеобразного пика в религии древних иудеев, сформировав предпосылку для появления идеи о рождении Богочеловека, олицетворяющего собой единство человеческой и божественной природы и являющегося условием их воссоединения. Возникшая в Палестине эта идея очень быстро распространилась по всему греко-римскому миру, ибо отвечала потребности господствовавшего в нем народного духа. Христианство преодолеvalo односторонность иудаизма и эллинизма и делало шаг, по мнению Гегеля, разрешавший противоречия обеих культур и обоих мировоззрений.

В своем глубочайшем анализе культурно исторического и метафизического смысла мифа о Богочеловеке философ отнюдь не ограничивается интерпретацией рождения Христа. По мнению Гегеля, различные аспекты рефлексивного единства божественной и человеческой природы раскрываются и разворачиваются и в мифах о *крестной гибели* и о *воскресении* Мессии, и только собранные воедино они могут дать полное представление о новых взаимосвязях конечного и бесконечного, понимание которых пришло в мир вместе с появлением христианства.

Смерть, гибель, распад – это удел всего конечного, и смерть Христа означает полное принятие Богом человеческой *конечности*, означает, что слабость и немощь человека *не чужда* всемогущему Творцу, а представляет собой его собственный момент. Без появления конечности абсолютная реальность навсегда останется в абстрактном тождестве с собой и никогда не придет к самоопределению, что и осознается в мифе о крестной гибели Богочеловека. Однако диалектическая тонкость ситуации состоит в том, что эта конечность не может быть устойчивой, иначе она превратится в самостоятельную реальность, существующую *наряду* с абсолютом. Христианство провозглашает не греховность конечности как таковой, а греховность ее субстанционального утверждения: в последнем случае конечность начинает выступать как *зло*, а будучи персонифицированной – как *дьявол*. В такой субстанциональной самостоятельности рассматривалось зло в более ранних религиях, например, в зороастризме, но как раз проходящий характер зла, а значит и конечности, раскрывает христианство.

Смерть Богочеловека как раз и означает не только принятие Абсолютной реальностью конечности в себя, но и преодоление ее как проходящего момента. Бог не может стать человеком навечно, и спустя время он должен вернуться в единство с собой, и именно поэтому за смертью христовой следует *Воскресенье*, как возвращение абсолютной реальности из конечного мира к самой себе. Но вместе с преодолением конечности исчезает и смерть как ее атрибут, что и было высказано в великом принципе новозаветной религии «Смертью смерть поправ». Принимая своей земной гибелью в себя конечность мира и человека, Бог полагает человека одним из своих моментов, моментом Абсолютного, открывая тем самым ему путь к *бессмертию*. Таким образом, Гегелем был дедуцирован третий новозаветный миф (после мифов о рождении и смерти Христа) – миф о Воскресении, даровавшем всему человечеству спасение и бессмертие. В рамках этого мифа, таким образом, осознается онтологическое восстановление рефлексивности системы, а ее нерелексивная стадия обретает адекватный ей статус проходящего, исчезающего момента.

Но был у этих великих мифов не только онтологический, но и глубочайший *этический* смысл, хотя на данном уровне жесткую грань между этими двумя аспектами провести на самом деле невозможно. Богочеловек не просто принял смерть, он был казнен как преступник, причем за преступление, которое не совершал. И сам факт того, что «Христос, будучи безвинным, умер за всех», подрывает в корне основной принцип *этических* и *правовых* законов – принцип *вменяемости*,

согласно которому каждый отвечает лишь за *собственные* деяния и, соответственно, имеет лишь собственную вину. Но такой подрыв, по мнению Гегеля, также имел особый смысл и был неразрывно связан с новым онтологическим статусом человека. «Судьба Христа как бы противоречит этой вменяемости, но эта вменяемость имеет место только в сфере *конечности*... Сфере конечности свойственно то определение, что каждый остается тем, что он есть; если он сделал злое, то он зол: зло присутствует в нем как его *качество*. Но уже в сфере моральности, а еще больше в сфере религии дух осознается как свободный, как утвердительный в самом себе, так что та граница в нем, которая идет вплоть до зла, есть *нечто ничтожное для бесконечности духа*: дух может сделать *совершенное несовершенным*; хотя в воспоминании поступок и остается, но дух его снимает»⁴⁸.

Здесь Гегель подходит к философскому осмыслению двух высших этических принципов христианства – *прощения* и *раскаяния*. Именно в этих нравственных действиях человек, по сути, наделяется божественным всемогуществом: простив или раскаявшись, он, подобно Богу, может сделать состоявшееся не состоявшимся, бывшее не бывшим. Правда, он может сделать это только в духе, но данный факт как раз и указывает на бесконечность последнего. Прощение и раскаяние, таким образом, представляют собой те духовные действия человека, в которых и через которые он преодолевает этические принципы конечных отношений и теперь уже сам раскрывает себя как подлинный момент бесконечного.

Христос умер не просто безвинной, но и позорной смертью, и теперь высший позор становится высшим благочестием. Безвинная и позорная смерть Богочеловека переворачивает в итоге все устоявшиеся принципы социальной жизни, срывая с них священный ореол. Но это отнюдь не означает замену одного закона другим – закон должен пасть как внешняя сила, управляющая человеком и подчиняющая его себе. На место социального мира, отвергнутого и перевернутого Голгофой, должен прийти *новый социальный* мир с радикально иными отношениями между людьми.

Возникновение этого мира начинается с момента *воскресения* Христа, и *первой стадией* данного процесса становится формирование христианских *общин*. Прежде всего, в рамках общины происходит деструкция всех прежних правил и норм, всех различий в социальном и имущественном положении ее членов, ибо перед Богом все *равны*. В противовес принятым в обществе иерархическим нормам основу отношений в общине составляет *любовь* ее членов друг к другу. *Второй стадией* этого процесса становится появление *церкви* – организа-

ции, в отличие от общины, не создаваемой индивидом, а уже являющейся культурной предпосылкой для него. «...Здесь истина предстает как наличная истина. Это – *измененные условия начала для субъекта*⁴⁹ (курсив наш. – К.С.)»⁵⁰.

Тем не менее, даже став церковью, христианская община не утрачивает своей важнейшей особенности – она ориентирована либо в *прошлое*, либо в *будущее*. В прошлом она усматривает высшее событие в истории человечества – пришествие Христа, в будущем – истинную жизнь человека в царствии небесном. Лишь церковная община является сосредоточием *истины* и *свободы*, тогда как светская жизнь человека есть нечто падшее и греховное, не пронизанное высшим, спасительным духом. На определенной стадии развития подобное пренебрежение к настоящему, к реальной светской жизни человека представляло собой важнейший фактор консолидации общин, «но дух для себя является полностью присутствующим и требует исполненного настоящего»⁵¹. Формирование позитивного отношения к *настоящему* предполагает переход на следующий – *третий* – этап в «социальной объективации» Богочеловеческой идеи, состоящий в формировании конкретных, дифференцированных и многоплановых социальных отношений, контрастирующих с *абстрактностью* мира общин. Мир церкви и мир светской жизни должны прийти к примирению, а базовые принципы христианства должны стать основами жизни не только отдельной общины, но и *общества в целом*. С этого момента начинается не просто история христианства – начинается история *христианского мира*. Здесь главными героями на исторической арене, согласно Гегелю, становятся *германские народы*.

Как и все в гегелевской системе, развитие этого мира, в свою очередь, проходит три этапа. Во-первых, противостояние религиозного и светского миров из состояния локального противоречия, каковым оно являлось в первые века христианства, должно достичь своего предельного, кульминационного и потому явно осязаемого уровня. Такова, согласно Гегелю, была историческая миссия Средневековья. Во-вторых, необходимо появление в этих мирах внутреннего стремления к взаимопроникновению и воссоединению. В этом состоял подлинный смысл Возрождения и Реформации. Наконец, в-третьих, все общество должно стать «земным воплощением» Божественной идеи. Данное состояние окончательно реализует себя в эпоху Нового времени, а территориальным местом его воплощения становится современная Гегелю Германия. Социальная структура государства, стоявшего на вершине мировой истории, была представлена в уже проанализированном выше его произведении «Философия права».

Провозглашение современного ему общества вершиной исторического развития человечества еще при жизни философа вызвало бурную критику в его адрес, далеко не потерявшую своей остроты и по сей день. Действительно, за этим утверждением проще всего было увидеть обычный конформизм, стремление угодить власти имущими, что так сильно контрастировало с бескомпромиссными настроениями большинства его предшественников, в особенности Фихте. В пользу критиков говорила и судьба Гегеля: к концу жизни он достиг всех возможных для ученого постов, став ректором главного университета страны – Берлинского, а его учение было не только наиболее популярным, но и официально признанным.

Однако этические мотивы действий философов должны интересовать их биографов, нам же в данном случае гораздо важнее понять, что, оставаясь в рамках своей системы, автор «Науки логики» просто *не мог не сделать* подобных выводов. История здесь рассматривается как процесс самопознания Бога в человеке, и каждый ее новый шаг представляет собой все более глубокое раскрытие человеку и через человека подлинной рефлексивной природы Творца. При этом данный процесс имеет некий финал – в противном случае не имела бы завершения «Наука логики», да и вообще совершенство и всемогущество Бога трудно совместить с какой-либо незавершенностью, о чем уже выше говорилось не раз. Следовательно, у истории человеческой культуры должно быть не только начало, но должно быть и *завершение*, которое наступит в ту эпоху, когда Бог будет *осознан* и *раскрыт* во всей полноте своего содержания. Но разве не подобное осознание оказалось достигнутым в философском учении самого Гегеля, раскрывшего все мироздание как момент абсолютной реальности, увидевшего в истории человечества движение Бога и сумевшего вписать в этот вселенский процесс не только все значимые исторические события, но и всех великих деятелей прежних эпох. Философия была также осмыслена в этой системе как дитя своей эпохи, как форма абсолютного духа, в которой и через которую Бог постигает себя в высшей, адекватной стихии чистой мысли.

С таких же позиций должна была быть понята и философия самого Гегеля. В ней пришел к адекватному познанию высших истин не отдельный человек и даже не отдельные народы – в данной философской системе пришел к окончательному к самопознанию сам Мировой Дух. Но такое могло случиться лишь в «конце времен», когда содержание абсолютной идеи во всей полноте было реализовано в обществе, которое тем самым оказывалось высшей формой реализации свободы.

Примечания:

- ¹ Следует отметить, что право здесь понимается предельно широко и объемлет собой, по сути, все, говоря на языке современной терминологии, институционально закрепленные социальные отношения между людьми. «Эта реальность вообще как наличное бытие свободной воли есть право, которое следует понимать не только как ограниченное юридическое право, но как право, которое обнимает наличное бытие всех определений свободы» – Гегель. Энциклопедия философских наук (далее – ЭФН). Т. 3. – М., 1977. С. 327.
- ² Гегель. Философия права. – М., 1990. С. 113.
- ³ Там же. С. 123.
- ⁴ В современной науке принцип, согласно которому мера наказания должна воспроизводить вред, причиненный преступлением, называется «принципом талиона».
- ⁵ Гегель. Философия права. С. 150.
- ⁶ Фишер К. История новой философии. Т. 8: Гегель. 1-й полутом: Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. – М.–Л., 1933. С. 536.
- ⁷ Гегель. ЭФН. Т. 3. С. 335.
- ⁸ Гегель. Философия права. С. 162.
- ⁹ Гегель. Феноменология духа. – СПб., 1913. С. 287.
- ¹⁰ Гегель. ЭФН. Т. 3. С. 338.
- ¹¹ Там же. С. 339.
- ¹² Гегель. Философия права. С. 227.
- ¹³ Гегель. ЭФН. Т. 3. С. 344.
- ¹⁴ Гегель. Философия права. С. 277.
- ¹⁵ Там же. С. 276.
- ¹⁶ Ионин Л.Г. Восстание меньшинств. – М., 2013.
- ¹⁷ Гегель. Философия права. С. 294.
- ¹⁸ Гегель. Философия религии. Т. 1. – М., 1976. С. 400.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Гегель. Философия права. С. 309.
- ²¹ Там же. С. 310.
- ²² Там же. С. 324.
- ²³ Там же. С. 328.
- ²⁴ Там же. С. 339.
- ²⁵ Там же. С. 340.
- ²⁶ Фишер К. Указ. соч. С. 560.
- ²⁷ Гегель. Философия права. С. 346.
- ²⁸ Там же. С. 351.
- ²⁹ Там же. С. 332.
- ³⁰ Гегель. ЭФН. Т. 3. С. 356.
- ³¹ Там же. С. 343.
- ³² Гегель. Философия религии. Т. 1. С. 437.
- ³³ Там же. С. 515.
- ³⁴ Гегель. Философия религии. Т. 2. – М., 1977. С. 37.
- ³⁵ Там же. С. 47.
- ³⁶ Обратим внимание на то, что туловище сфинкса – туловище льва. Сила и мощь в качестве фундаментальных атрибутов бога отнюдь не исчезли и в этой культуре. Однако человеческая голова символизирует собою дух, который в буквальном смысле «вылупляется» из своей животной оболочки. Интересно, что согласно одной из современных версий, голова сфинкса – это голова женщины. Наверное, мы теперь уже никогда не узнаем, кто на самом деле выполнял роль природы для египетского скульптора, однако такая версия кажется наиболее правдоподобной в логике гегелевских рассуждений: голова женщины, как бы специально подчер-

- квивающее не сильное начало, как бы дополнительно подчеркивает, что здесь речь идет о чем-то другом.
- ³⁷ Там же. С. 42.
- ³⁸ Там же. С. 93.
- ³⁹ Там же. С. 115.
- ⁴⁰ Там же.
- ⁴¹ Там же. С. 116–117.
- ⁴² «...Физиология должна была бы понять человеческий организм, человеческий облик как единственно соответствующий духу; в этом отношении она сделала еще весьма мало. Еще Аристотель высказал мысль, что только человеческая организация является образом духовного; тем самым он указал на недостаток учения о переселении душ, согласно которому телесная организация человека есть лишь нечто случайное». – Там же. С. 146.
- ⁴³ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. Т. 5. – М., 1994. С. 107.
- ⁴⁴ Там же. С. 114.
- ⁴⁵ Там же. С. 147.
- ⁴⁶ Гегель. Лекции по эстетике. – СПб., 1999. Т. 1. С. 363.
- ⁴⁷ Гегель. Лекции по истории философии. Т. 1 // Гегель. Соч. Т. 9. – М.–Л., 1937.
- ⁴⁸ Там же. С. 293.
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ Гегель. Лекции по философии религии // Гегель. Философия религии. Т. 2. С. 313.
- ⁵¹ Там же. С. 321.





Заключение

Прижизненное признание, а уж тем более прижизненные почести выпадали на долю далеко не всех мыслителей, внесших свой вклад в великое дело исторического развития философской мысли. Но даже те из них, кто оказался по достоинству оценен уже современниками, как правило, находили своих почитателей лишь в какой-то одной части общества и, напротив, обнаруживали нелюбовь и даже ненависть – в другой. Иначе все сложилось в случае с учением Гегеля. Глубина и парадоксальность мысли, органическая целостность системы и ее энциклопедизм очень быстро завоевали сторонников гегелевской философии среди интеллектуалов практически всего мира. Не только Германия 20-х–40-х гг. XIX в. и не только Западная Европа, но и Россия этого времени были буквально очарованы учением, которое, по мнению многих, наконец-то расставило все точки над «i» в фундаментальных вопросах метафизики и социальной философии, через создание диалектической методологии завершившего дело теоретического самопознания человека. М. А. Бакунин и В. Г. Белинский, Н. В. Станкевич и В. П. Боткин, А. И. Герцен и Н. П. Огарев – вот далеко не полный список известных отечественных деятелей того времени, являвшихся не только поклонниками, но и яркими пропагандистами нового философского учения на российской почве. Диалектический дух гегельянства, умение увидеть во всем кажущемся абсолютным относительное, а значит и преходящее, был близок бунтарскому духу, царившему среди просвещенной молодежи европейских стран и России тех лет.

Однако не только свободолюбивые интеллектуалы нашли в гегелевской философии опору своим чаяниям и интересам. Как мы уже видели, концы этой системы замыкались только в одном случае – в случае признания современного Гегелю германского общества своеобразной «второй Палестиной», где вновь «исполнилась полнота времен» и высшие проблемы человечества, в том числе проблема свободы и необходимости, достигли своего полного, теперь уже окончательного разрешения. На данном этапе в данной культуре Бог полностью реализовал себя в мире, история оказалась завершенной, а современные прусское общество и государство оказываются вершиной

эволюции человечества. Нетрудно догадаться, что этот неизбежный вывод, вытекавший из внутренней логики развития всей системы, был весьма созвучен интересам правящей верхушки этой страны. Ни много, ни мало, но из уст самого популярного философа тех лет прозвучал призыв не к свержению существующей власти и даже не к ее радикальному реформированию, а к религиозно-трепетному к ней отношению как к вершине реализации свободы человека. Да, и у этой власти есть свои недостатки, ибо ничто земное никогда не может стать полным и адекватным воплощением идеи, но эти недостатки подобны линиям в реальном треугольнике, по своей природе обреченным иметь толщину, однако этим фактом отнюдь не опровергающим истинности науки Евклида. И неслучайно, что в своей академической карьере Гегель достиг всех мыслимых для философа тех времен вершин: с 1818 г. он возглавлял кафедру философии ведущего учебного заведения Германии – Берлинского университета, а с 1830 г. и до конца жизни – был даже его ректором.

Двойственность гегелевской философии, удивительное и в то же время органическое сочетание в ней консервативного и революционного моментов, с неизбежностью должна была породить и две линии последователей. Тех, кто в большей степени был склонен развивать консервативную сторону учения, получили название *старогегельянцев*, мыслители же противоположного направления были названы *младогегельянами*.

И все же после примерно двадцатилетнего господства в европейской философии учение Гегеля вступило в период масштабного и фундаментального кризиса. Далеко не в последнюю очередь причиной тому стало явное несоответствие его важнейших выводов непосредственно наблюдаемым историческим процессам. Социальная жизнь Европы все более обострялась, медленно, но верно приближаясь к революционным событиям 40-х годов XIX века, и прусская действительность тех лет уж совсем не походила на реализацию высших чаяний человечества. С каждым новым шагом истории учение философа все в большей степени вступало в разительный контраст с реалиями мира.

Были у этого кризиса и внутренние, сугубо философские причины, вытекавшие из особенностей самой гегелевской системы. Так, учение Гегеля, как мы помним, имело своей целью спасение рациональности, позиции которой сильно пошатнулись после попытки Канта осуществить критическое самопознание разума. Но можно ли было считать ядро этого учения – диалектический метод, отвергающий на корню все классические каноны разума, в том числе и фундаменталь-

ные логические законы, всецело рациональной конструкцией? *Не сошел ли с ума разум*, попытавшийся себя познать, как об этом предупреждал устами своего героя Сартр в отрывке, взятом эпиграфом к третьей части нашей книги? И хотя в методологии Гегеля, как мы видели, были, по сути, резюмированы и теоретически представлены диалектические традиции христианства, для очень многих авторов, в том числе и в наше время, диалектика оказалась основным фактором, отталкивающим их от гегельянства.

Но существовали и более фундаментальные философские основания. Выше мы уже неоднократно встречали повторяющийся парадокс: принцип, прославивший философскую систему, при своем последовательном проведении оказывался в конечном счете ее могильщиком. Не избежало подобной судьбы и гегелевское учение. Представляя собой беспрецедентную по своим масштабам и энциклопедизму философскую систему, охватив все современное ей знание и представив его как знание абсолютное, она, по ее собственным претензиям, практически не оставила не только в философии, но и в науках открытых вопросов. Знание между тем существует только в процессе, в своем стремлении к истине, и, достигнув ее раз и навсегда, оно оказывается, по сути, на пороге самоубийства. Как хорошо написал по этому поводу известный российский философ Б. С. Библер «...логика мышления должна была “съесть” в “Логике” Гегеля самое мышление. В самом деле, если на всех промежуточных станциях следования... мысль оставалась мыслью, то есть была мыслью о чем-то, имела предмет..., то в заключительной точке, когда мысль познала себя полностью, всеобщее... уже не могло противопоставляться особенному как своему предмету. Больше того, как раз в этой точке... субъекта-то уже и быть не могло: исчезал объект мышления и «субъект» оказывался пустышкой, ему было нечего познавать и не на что действовать. У мысли уже не было предмета (все было понято как мысль), но, значит, мысль теряла свой собственный статус»¹.

Была и еще одна особенность у этой системы, также повлиявшая на ее масштабный кризис. Чересчур увлеченное вселенскими темами, предложившее новое решение вопроса о взаимосвязи Бога, природы и человечества гегелевское учение оказалось весьма далеким от экзистенциальных проблем обычного человека. Да, философ предложил интереснейшую концепцию взаимосвязи всеобщего и единичного, и все же представленная в логике единичность была слишком абстрактна по сравнению с многообразно конкретной индивидуальностью любого человеческого существа. Между тем пришедший в движение мир, разрушивший сословные перегородки, но вместе с ними

и складывавшиеся веками жизненные стереотипы, лишал людей привычных опор, заставлял заняться поиском своего места в новой реальности. Гегелевская философия мало чем могла им в этом помочь.

Все эти факторы, соединенные вместе, и предопределили начало масштабного кризиса, в который вступило гегелевское учение к 40-м годам XIX столетия. Однако особая, не знавшая себе равных масштабность и системность гегелевского учения предопределили и особую масштабность его кризиса. В ходе развития данного процесса происходила не просто критика определенной концепции – этот кризис затрагивал самые глубинные основы всей двадцати пяти вековой традиции западноевропейской философии – тотальную *рациональность*, во-первых, и *метафизическую* ориентацию, во-вторых. Следствием этого стало формирование принципиально новой традиции, нередко именуемой *неклассической* философией.

Многие ее создатели и представители (А.Шопенгауэр, Ф.Ницше, С.Кьеркегор, Л.Шестов и др.) своим непосредственным предшественником считали Канта, в котором они видели мыслителя, первым поднявшего руку на абсолютистские притязания познающего разума, однако на «завершающий удар» так и не решившегося. Гегель в такой ситуации воспринимался как мыслитель, предпринявший последнюю попытку спасти рациональность, но именно поэтому критические стрелы обрушивались не только на завершителя, но и на родоначальников этой традиции. Парменид и Сократ, другие выдающиеся мыслители древности оказывались объектами самого серьезного и далеко не всегда восторженного анализа. В итоге критика разума, только теперь уже не частичная, а предельно радикальная, затрагивающая сами основы особого положения *рациональной* мысли в западноевропейской культуре, стала одним из лейтмотивов нарождавшейся новой философской традиции.

Направление, сформировавшееся вокруг трудов Шопенгауэра–Ницше, искало выход из кризиса на путях развития *иррационализма*, тесно перекликаясь с волюнтаристской ориентацией поздней кантовской философии, а также ряда направлений и школ, возникших в ее русле. Разум антиномичен не частично, а тотально, – утверждал Шопенгауэр, – ибо фундаментальная антиномия заключается в самом базовом, исходном положении, зафиксированном, но до конца не проанализированном Кантом. С одной стороны, познаваемый разумом мир есть явление, следовательно, нечто *зависимое* от разума и им же самим созданное; с другой – итогом развития познания становится понимание самого познающего субъекта как всего лишь одного из явлений этого мира, имеющего в мире *причину* собственного бытия. Разум, в итоге

сам раскрывший свою противоречивость, должен уступить место воле, являющейся подлинным, а не мнимым носителем свободы.

З. Фрейд, открывший целый новый мир бессознательных влечений и вообще бессознательной жизни человека, заложил основы формирования принципиально нового представления о психической жизни человека. Возникший в его трудах психоанализ сильно ограничивал роль рациональной составляющей в человеческих действиях и отводил решающую роль рационально неконтролируемым бессознательным детерминантам.

Классики экзистенциализма, С. Кьеркегор и его последователь Л. Шестов, были настроены в отношении к рациональности, наверное, наиболее радикально. Философы видели в рациональном мышлении закабаляющее субъекта состояние сознания, отдающее человека во власть созданным им же самим законам *необходимости*². Свобода же целиком стоит по ту сторону рациональности, так что между ней и ориентированным на открытие законов познанием не может быть никаких посредствующих звеньев, никаких компромиссов. Нацеленное на аподиктичность познание, таким образом, становится для этих мыслителей главным и даже, быть может, единственным врагом свободы.

В этом списке учений постгегелевской философии особое место занимает теория Маркса. И дело здесь конечно не в том, что для отечественной науки советского периода данный автор был практически единственным преемником Гегеля и диалектической традиции вообще на философском Олимпе – для такого утверждения, на самом деле, есть всецело объективные основания. С одной стороны, как и большинство авторов второй половины XIX в. и представителей неклассической философии, Маркс резко отрицательно относился к сугубо *познавательному* разрешению фундаментальных философских проблем – вспомним хотя бы известное «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»³. В этом же русле можно рассмотреть и его концепцию превращенных форм сознания. Особенность последних состоит в том, что они являются искаженными представлениями о действительности, однако от подчиненности им человек не может освободиться, даже убедившись в их ложности. Дело в том, что ложность этих представлений оказывается непосредственно укорененной в самой действительности и даже является необходимым условием ее функционирования и бытия.

В то же время рационально организованное познание занимало в учении Маркса несравненно более значимое место по сравнению с

тем, которое отводилось ему в концепциях вышеназванных мыслителей – ни скептицизм, ни агностицизм, ни волюнтаризм никогда не были свойственны его мировоззрению. Напротив, главный его труд – «Капитал» – представлял собой теоретическое произведение, по замыслу автора задававшее предпосылки для осуществления определенных практических действий, реализация которых должна была увенчаться переходом в мир *свободы*. Будучи выходцем из рядов младогегельянцев, Маркс неоднократно открыто высказывал симпатии в адрес диалектической методологии, а постепенно в трудах его сторонников был осмыслен факт существования взаимосвязи категориальных структур «Капитала» и «Науки логики». Именно поэтому многими исследователями Маркс рассматривался как автор, с одной стороны, сумевший органически преодолеть слабости гегелевской философии, с другой, сохранивший при этом самое главное – преемственность традициям классической философии. В особенности в отечественной философии немало было работ, в которых указывалось на то, что автор «Капитала» сумел «выделить из гегелевской философии ее рациональное ядро», освободить ее от «шелухи идеализма» и в итоге дать «новую жизнь диалектическому методу».

Однако по мере развития исследований, в том числе осуществлявшихся и критиками Маркса, само наличие взаимосвязи «Науки логики» и «Капитала» начинало выглядеть все более и более парадоксальным. Действительно, как возможно совместить логическую систему, по замыслу ее создателя представлявшую собой высшую стадию в развитии теоретического богопознания, с научным исследованием экономических отношений, к тому же вполне определенного – капиталистического способа производства? Как возможно совместить лежащий в фундаменте «Науки логики» принцип спекулятивной дедукции категорий с наличием в «Капитале» эмпирических фактов и данных, без обращения к которым вроде бы не сможет существовать ни одно экономическое произведение?

Такого рода справедливые вопросы порождали в философских кругах реакцию двух видов. Чаще всего, обнаружив подобные нестыковки и парадоксы, исследователи делали вывод о сугубо притянutom присутствии гегелевской диалектики в главном труде Маркса. Соответственно, ни о какой преемственности традиций классической философии в таком случае речь уже идти не могла. Так, например, известный российский философ С.Булгаков писал: «И у Маркса тоже нет никакого особого диалектического метода... Такого метода в распоряжении *индуктивных* точных наук вообще не существует. То, что Маркс ошибочно называл у себя методом, на самом деле была лишь

манера изложения его выводов в форме диалектических противоречий, манера письма “под Гегеля”. Противоречивость современного хозяйственного развития была выведена из фактического изучения, а вовсе не методом такого изучения⁴.

Но были в науке и противоположные подходы. Ушедший XX в. и в России, и на Западе был ознаменован появлением целого ряда интереснейших исследований, позволивших с нетривиальных позиций взглянуть на многие аспекты в философии Маркса. Оказалось, что проблематика абсолютной реальности вовсе не является принципиально несовместимой с учением знаменитого материалиста, в системе которого на место отчуждающего себя в мир гегелевского Бога был поставлен потерявший себя в собственном творении и даже подчинившийся ему в облике капитала пролетарий. Теория *отчуждения* – вот та общая почва, тот общий «знаменатель», наличие которого может оказаться «мостиком», который выстроит преемственность между этими столь непохожими друг на друга учениями. Рефлексивный принцип единства познания и самопознания и связанная с ним спекулятивная дедукция категорий при ближайшем рассмотрении также оказываются вполне допустимыми в рамках рассматриваемой теории. Так, согласно базовым социально-философским положениям Маркса, известным под названием «материалистического понимания истории», экономическая наука исследует вовсе не внешний для сознания объект, а систему первичных детерминант, в конечном счете формирующих само сознание человека. И в этом смысле не будет преувеличением сказать, что данная дисциплина обретает в марксовом учении положение, аналогичное тому, что занимала в гегелевской системе «Наука логики». Неслучайно, что уже в середине XX века, в трудах представителей неомарксистской Франкфуртской школы и их сторонников, была предпринята интереснейшая попытка дедукции базовых категорий мышления из экономических отношений буржуазного общества.

Можно ли на основании этих фактов уверенно сказать, что Маркс действительно оказался подлинным преемником не только Гегеля, но и всей традиции классической философии? Можно ли утверждать, что начатый Кантом процесс *теоретического самопознания* разума, рефлексивно преобразованный в трудах Фихте и Гегеля, свой следующий шаг сделал в системе «Капитала»? На самом деле и по сей день вопросов здесь много больше, чем ответов, и многие принципиальные пункты неясны до сих пор. Так, в гегелевской системе в фундаменте мира лежит божественная идея, отчуждающая себя в природу, а затем «возвращающаяся к себе» в человеке благодаря развитию его духа и

самопознания. В системе Маркса исходным пунктом теории является сам человек, подобно гегелевской абсолютной идее потерявший себя в своем продукте, который превратился в противостоящий ему и порабащивающий его капитал. Но каким образом будет происходить преодоление отчуждения в этой концепции? Как будет проявляться и в каких формах протекать самоотрицание отчужденных феноменов, которые уже не могут быть уничтожены посредством их простой теоретической рефлексии? И какова в этом процессе будет роль свободной деятельности человека? В гегелевском учении ключевым событием в этом процессе преодоления отчуждения стала крестная гибель Богочеловека, но что сможет взять на себя роль подобной «точки перелома» в этой системе? Наконец, что можно сказать об онтологических основаниях философского учения, заложенного Марксом, какая роль должна быть отведена в нем природе? Допустимо ли будет здесь пойти по пути классического материализма и ограничиться отношением к ней как к объективной реальности, существующей независимо от нас, или же подобный взгляд окажется несовместимым с рефлексивной методологией системы в целом? Гегель, столкнувшись с аналогичной проблемой, как мы помним, решал ее на путях развития рефлексивных традиций онтологического аргумента, но возможно ли обращение к ней в рамках системы, имеющей явно антропоцентрическую ориентацию?

У всех этих вопросов есть одна общая черта. Ответить на них невозможно, оставаясь не только в рамках какой-либо одной версии марксизма, но и отгородившись от прочих направлений «неклассической философии». Одним из самых продуктивных философских итогов ушедшего века можно считать появление целого ряда интереснейших теорий, в рамках которых были предприняты попытки синтеза различных направлений неклассической философии и марксизма. Экзистенциализм, фрейд-марксизм, социология Франкфуртской школы и постструктурализм – вот далеко не полный перечень школ, бравшихся за выполнение подобных задач. В отличие от характерного для отечественной социальной мысли отношения к философии Маркса как к состоявшейся системе, которая просто не была записана и надлежащим образом оформлена ее создателем, эти авторы взглянули на нее как на теорию, содержащую в себе в высшей степени продуктивный подход, однако весьма далекий от своего полного осмысления и реализации. В ходе проводившихся в их рамках исследований под новым углом зрения предстал не только марксизм, но и вся двадцатипятивековая история классической философии. В итоге в развернувшихся дискуссиях Сократ и Платон, Парменид и Аристо-

тель, Тертуллиан и Августин, Кант и Гегель вновь оказались центральными персонажами, а осмысление их творчества приобрело новые, ранее неведомые цвета и оттенки. Но обсуждение этих интереснейших вопросов предмет для отдельного разговора.

Примечания:

- ¹ *Библер Б.С.* От наукоучения к логике культуры. – М., 1991. С. 42.
- ² «Разум... предпочитает отдать себя во власть необходимости, с ее вечными всеобщими и неизменными законами, чем ввериться своему Творцу... Аристотель двадцать веков тому назад, Спиноза, Кант и Гегель в новое время безудержно стремятся отдать себя и человечество во власть необходимости. И даже не подозревают, что в этом величайшее падение – в гнозисе они видят не гибель, а спасение души» // *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. – М., 1992. С. 17.
- ³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Избранные произведения. Т. 1. – М., 1985. С. 3. Конечно, данное утверждение можно трактовать по-разному: от примитивного «дополнения теории практикой» до самых не-тривиальных вариантов, лежащих в русле развития традиций спекулятивной философии. Но при любом варианте трактовки познание оказывается чем-то вторичным.
- ⁴ *Булгаков С.М.* Карл Маркс как религиозный тип // «Вопросы экономики», М., 1990, № 11. С. 145–146.



Именной указатель

- А**
Августин Аврелий 112–122, 131, 132, 163, 182, 358, 423
Авенариус 8
Адам 120
Академ 61
Аквинаг 133, 134. *См. также* Фома Аквинский
Александр VI 147, 151
Александр Македонский 75–77, 80, 82, 83, 150, 151
Альберт Великий 132
Анаксагор 13, 36, 38, 39, 44, 49, 70, 71, 77, 81, 84, 91, 100, 109, 127, 326
Анаксимандр 18
Анаксимен 18, 38
Андерсен Г.Х. 51
Ансельм Кентерберийский 32, 127, 129–131, 133, 135, 138, 139, 164, 165, 268, 337, 365
Аполлон 63, 78
Ариадна 244
Аристотель 18, 29, 31, 32, 35, 53, 56, 58, 61–77, 79–84, 87, 91, 94, 95, 97, 100, 101, 109, 117, 127, 131, 132, 134, 135, 141, 148, 157, 166, 173, 182, 184, 190, 198, 201, 223, 229, 245, 262, 263, 268, 271, 274, 325, 326, 356, 364, 383, 387, 396, 414, 422, 423
Асклепий 63
Афанасий, св. 121
Ахиллес 28, 29, 361
- Б**
Бакунин М.А. 415
Бейль П. 29
Бекон Ф. 152–157, 159–162, 172–174, 182, 186, 280, 323, 332
Белинский В.Г. 415
Берк Э. 302
Беркли Дж. 175, 178–181, 183, 232
Бернштейн Э. 217
Библер Б.С. 417, 423
Больцман Л. 183
Борджиа Ч. 147, 149
Боткин В.П. 415
Брентано Ф. 115
Бруно Дж. 141, 142, 152, 155
Будда 14, 19
Булгаков М.А. 184
Булгаков С.М. 420, 423
Бюхнер Л. 169
- В**
Вазюлин В.А. 357
Вебер М. 114, 215, 303, 311, 350
Вейзе П. 305
Виндельбанд В. 184, 194, 217, 218, 224, 261
Вокансон (де) Ж. 218
Воронин А.А. 429
Вунд В. 172
Выготский Л.С. 172, 258, 347
- Г**
Гайденко П.П. 261
Галилей Г. 35, 68, 142, 152, 161, 178
Ганди М. 184, 217
Гарэн Э. 151
Гаунилон 130, 133, 139, 205
Гегель Г.В.Ф. 10, 12, 32, 61, 78, 81, 85, 88, 98, 100, 101, 121, 126, 129, 131, 138, 139, 165, 176, 183, 214, 217, 218, 223, 226–229, 239, 257,

- 260–286, 288–296, 298–301, 304, 306–320, 322–334, 336–338, 340–343, 345–347, 349–357, 359–365, 367–384, 386–402, 404–419, 421–423
- Гейзенберг В. 101, 195, 293
Гейлинкс А. 175
Гекатей 31
Геккель Э. 237
Гельвеций К.А. 176, 180, 302, 311
Гельмгольц Г.Л.Ф. 214, 215
Генрих VIII 143
Гераклит Эфесский 13, 18, 30–33, 35, 36, 42, 44, 46, 51, 84, 89, 119, 204, 228, 266, 273, 362
Геродот 395
Герцен А.И. 415
Гесиод 17, 23, 31, 50
Гете И.В. 173
Гизо Ф.П.Г. 392
Гоббс Т. 175
Гоген П. 146
Голосовкер Я.Э. 216, 218
Гольбах П.А. 176, 180
Гомер 17, 23, 50
Горгий 39
Григорий Богослов 121
Гуссерль 115
- Д**
Данте Алигьери 13, 79, 103, 140, 365
Дантес Э. 151
Дарвин Ч. 183
Декарт Р. 131, 157, 160–167, 169–175, 178, 183, 190, 191, 206, 221, 225, 243, 245, 260, 280, 283, 314, 337, 363, 365
Демокрит 13, 33, 34, 36, 37, 77, 85–87, 92, 101, 170, 209, 274
Дидро Д. 176, 180
Диоген Лаэртский 13, 18, 36, 37, 77, 100
- Дионисии 61
Достоевский Ф.М. 184, 216, 218
Дунс Скотт 136
Дюгем П.М.М. 8
Дюма А. 151
Дюркгейм Э. 108, 137–139, 215, 216, 218, 300, 307, 312, 323–325, 344, 346
- Е**
Евклид 416
Елизавета I 155
- Ж**
Жижек С. 287, 310
- З**
Зевс 106, 403
Зенон Китионский 88, 90
Зенон Элейский 13, 28–30, 32–34, 266, 359, 360, 362
- И**
Иисус Христос 19, 105–108, 112–114, 119, 120, 123–126, 227, 264, 408–411
Ильенков Э.В. 227, 357
Иоанн Златоуст 121
Иоанн Скотт Эриугена 126, 132
Ионин Л.Г. 381, 413
- К**
Кабэ 151
Кай 332, 333
Кальвин Ж. 114, 141
Кампанелла Ф. 143–146, 155
Камю А. 112, 184, 217
Кант И. 10, 27, 32, 37, 68, 115, 130, 146, 154, 182, 184–190, 192–218, 220–226, 230–234, 236, 239, 240, 242–246, 248–251, 253, 254, 257,

- 261, 264–267, 270, 271, 290, 296–
298, 308, 309, 311, 314, 316–318,
326–328, 337, 351, 352, 354–356,
359, 360, 362, 365–367, 375, 376,
398, 400, 401, 414, 416, 418, 421,
423
Кар, Тит Лукреций 86
Кардано Дж. 141
Карл Великий 123
Картезий 163, 165, 166, 170, 172,
174, 175, 190, 225. *См. также*
Декарт Р.
Кеплер И. 67
Кодр 51
Константин Великий 123
Коперник Н. 161, 184
Красников А.Н. 218
Кратил 78
Ксенофан 23, 24, 31, 71, 84, 109,
400
Ксенофонт 44
Кун Т. 196
Кьеркегор С. 111, 418, 419
- Л**
Лакатос И. 196
Ламетри (де) Ж.О. 180, 244
Лао-Цзы 14
Лаплас (де) П.-С. 185, 293
Лев XIII 134
Левкипп 33, 34, 37, 85
Лейбниц Г.В. 131, 175, 183, 192,
326, 340, 341
Ликург 398
Лобок А.М. 107, 108
Локк Дж. 175, 177–181, 183, 206
Лоренц Х.А. 173
Лосев А.Ф. 196
Лютер М. 114, 141
- М**
Магеллан Ф. 143
Магомет 19
Макиавелли Н. 143, 146–151
Малиновский Б. 215
Мальбранш Н. 175
Мангейм К. 216
Маркс К. 32, 84, 87, 176, 204, 216,
228, 258, 266, 287, 303, 310, 345,
347, 348, 350, 357, 369, 371, 378,
419–423
Матисс А. 146
Мах Э. 8
Менделеев Д.И. 429
Менон 78
Местр (де) Ж. 302
Минерва 407
Минье Ф.-О. 392
Михайлов Ф.Т. 78, 237, 261, 360,
429
Моисей 398
Мойры 299, 309, 403, 404
Молешотт Я. 169
Мор Т. 143, 144, 145, 146, 155
- Н**
Наполеон I Бонапарт 185, 295, 389
Николае Дж. 357
Николай Кузанский 141
Никомах 63
Ницше Ф. 15, 50, 261, 418
Ньютон И. 35, 65, 68, 154, 197, 208,
281
- О**
Огарев Н.П. 415
Одоакр 120
Орко (де) Рамиро 149
Осирис 395
Оуэн Р. 146
- П**
Парменид 24, 25, 28, 29, 34, 66,
71, 418, 422

- Пелагий 114
Перикл 38, 54
Петр Дамиани 126
Петрарка Ф. 140
Пиррон 95
Пифагор 19–22, 26, 31, 37, 46, 82, 207
Платон 13, 20, 28, 32, 44, 48, 50–64, 66, 71, 73, 75–78, 88, 100, 115–117, 131, 132, 135, 144, 145, 147, 166, 182, 184, 186, 187, 221, 263, 283, 291, 354, 360, 386, 422
Плеханов Г.В. 307
Плотин 100
Поппер К. 55, 60
Пригожин И.Р. 183, 214, 218, 310
Прокл 100
Прометей 403
Протагор 41, 43, 49, 52, 77
Пуанкаре А. 8, 22
- Р**
Рассел Б. 139, 150, 151, 158, 159, 177, 183
Рейнгольд К.Л. 224
Рикардо Д. 28, 70
Росцелин 136
Руссо Ж.-Ж. 112
- С**
Сартр Ж.-П. 184, 217, 219, 237, 261, 417
Секст Эмпирик 96
Сен-Симон К.А. 146
Сократ 13, 31, 43–51, 53, 55, 57, 71, 78, 89, 100, 117, 166, 221, 237, 283, 325, 353, 373, 418, 422
Соловьев В. 123
Солон 51, 398
Сорвин К.В. 429
Спада, кард. 151
Спевсип 263
- Спиноза Б. 32, 131, 175, 176, 183, 220, 221, 233, 234, 274, 289, 290, 309, 340, 423
Стагирит 63, 65–68, 70, 72–77, 79, 80, 83, 92, 132, 134, 139, 268, 356, 383. *См. также* Аристотель
Станкевич Н.В. 415
Стенгерс И. 310
Сусоколов А.А. 429
- Т**
Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс 110–112, 114, 121, 226, 423
Тезтет 78, 237, 360
Тит 333
Тифон 403
Толстой Л.Н. 112, 184, 217, 295
Трёлч Э. 215
Туган-Барановский М.И. 145, 146, 151, 216–218
Тьерри А. 392
- Ф**
Фалес Милетский 13, 17–19, 50
Федон 78, 353
Федр 78
Филипп Македонский 150, 151
Фихте И.Г. 217, 220–222, 224–236, 238–252, 254–261, 263–269, 271, 293, 315, 336, 338, 345, 359, 362, 366, 367, 370, 371, 375, 412, 421
Фишер К. 235, 353, 357, 413
Фома Аквинский 130–136, 326
Форлендер К. 217
Фохт К. 169
Фрезер Дж. 195, 216, 218
Фрейд З. 8, 172, 219, 237, 261, 419
Фурье Ш. 146
- Х**
Хилон 78

Ц

Цицерон, Марк Тулий 31

Ш

Шеллер М. 259, 261

Шеллинг Ф.В.Й. 227, 257, 263, 264,
362

Шестов Л. 112, 418, 419, 423

Шопенгауэр А. 418

Э

Эдип 374, 396

Эзоп 82

Эйнштейн А. 79, 173, 195

Эмпедокл 13

Энгельс Ф. 176, 281, 303, 310, 423

Эпиктет 93, 101

Эпикур 82–90, 92, 95, 101, 151, 176,
201, 209, 210, 294

Эссекс 155

Ю

Юм Д. 175, 181–183, 194

Юстиниан 123





Сорвин Кирилл Валентинович (род. в 1964 г.). Окончил МХТИ им. Д. И. Менделеева по специальности радиационная химия. Окончил заочную аспирантуру Института философии РАН, в 1993 г. защитил кандидатскую диссертацию по социальной философии (тема «Проблема аподиктически-рефлексивного знания в социально-философских теориях»). Имеет публикации в области плазмохимии, истории философии, теории сознания, методологии социального познания, философии и социологии религии. Соавтор книг «Самосознание: мое и наше» (совместно с А.А.Ворониным и Ф.Т.Михайловым, 1998), «Человек в обществе: система социологических понятий в кратком изложении» (совместно с А.А.Сусоколовым, 4 издания: 2002, 2005, 2011, 2013), участвовал в создании труда «Теоретическая культурология» (2005), автор монографии «Очерки из истории классической философии» (4 издания: 2001, 2002, 2008, 2013). С 1995 г. и по настоящее время работает в Высшей школе экономики (ныне НИУ ВШЭ), заместитель декана факультета социологии, доцент кафедры общей социологии НИУ ВШЭ. Более 15 лет руководит работой с абитуриентами на факультете социологии ВШЭ. Является автором и соавтором программ подготовки абитуриентов, одним из разработчиков методики преподавания школьникам основ социологии и философии. Участвовал в разработке концепции олимпиад и конкурсов для школьников по обществознанию, проводимых НИУ ВШЭ, неоднократно участвовал в подготовке и проведении Всероссийских олимпиад.

SCIENTIA VINCES

Кирилл Валентинович СОРВИН

**ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ
КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

5-е издание, исправленное и дополненное

Научное издание

ISBN 978-5-93165-350-1



«Утверждено к печати»
президент НП ИД «Русская панорама» *Ю. В. Яшнев*,
ген. дир. ООО «Творческая мастерская «Бабур-СТМ» *Э. Н. Гордеев*
Выпускающий редактор *И. А. Настенко*,
корректор *О. Е. Пугачева*,
макет «SPSL»

НП Издательский дом «Русская панорама»; ООО «Творческая мастерская «Бабур-СТМ»; ООО «СПСЛ»: 109028, Москва, Серебряническая наб., д. 27, оф. 103.
Тел.: (495) 917 5983, (495) 917 7094. E-mail: in@rus-pan.ru; web: www.rus-pan.ru

Подписано в печать 25.12.2013. Формат 60 x 90 /16. Ролевая струйная печать.
Бумага офс. Гарнитура SPSL-Dutch. Объем 27 п/л. Тираж 1000 экз. Заказ № _____

Отпечатано в соответствии с предоставленным электронным оригинал-макетом
в ОАО «Первая Образцовая типография» Филиал «Чеховский Печатный Двор».
142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, 1