

**Ф. В. ЛАЗАРЕВ
М. К. ТРИФОНОВА**

ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие

Симферополь, 1999

ББК 87

Рецензенты: *акад. КАН* А. С. Слепокуров

док. филос. наук Т. И. Титова

*Печатается по решению научно-методического Совета
отделения гуманитарных наук КАН.*

Рекомендовано к печати кафедрой философии СГУ.

Лазарев Ф. В., Трифонова М. К.

Философия. Учебное пособие.— Симферополь: СОНАТ,
1999.— с. 352.

ISBN 966-7347-07-9

Учебное пособие подготовлено с учетом современных европейских стандартов в преподавании философских дисциплин. Авторы, вступая в диалог с читателем, не навязывают собственную точку зрения на обсуждаемые вопросы, предоставляя ему возможность увидеть всю панораму мирового историко-философского процесса с многоцветьем мировоззренческих и методологических позиций различных школ и направлений. Атмосфера совместного поиска истины дает возможность вдумчивому читателю открыть таинственное в обыденном и простые алгоритмы сложного, понять, почему философские вопросы, которые волновали человечество на протяжении тысячелетий, вновь и вновь возникают перед каждым человеком.

Издание соответствует вузовской программе по философии и предназначено для студентов колледжей, институтов, университетов, для аспирантов и слушателей высших курсов, для всех интересующихся современной философской культурой.

Л 0301020000 Безрбъявл.
Б 43 (04)-99

ISBN 966-7347-07-9

© Ф. В. Лазарев, М. К. Трифонова
О Оформление, серия "Лицей"
издательство "СОНАТ", 1999

ВВЕДЕНИЕ

Средневековый мыслитель Фома Аквинский утверждал: "В каждой душе живет тяготение к счастью и смыслу". С древнейших времен философы пытались найти истинный смысл жизни и понять природу человеческого счастья. Центром и *объектом* внимания был человек в его взаимоотношениях с окружающим миром. В своем страстном желании найти истину о мире и человеке они обращались к самому надежному средству и орудию познания — к ресурсам интеллекта. Человеческий разум рассматривался в качестве важнейшего имеющегося в нашем распоряжении инструмента, гарантирующего возможность избегать ошибок и ложных путей.

Великий урок, который преподнесла история философских исканий, заключается, однако, в том, что никакой человек не может претендовать на высшую мудрость, на обладание абсолютной истиной. Сам философ всегда был и остается поныне лишь *любителем мудрости*, лишь *ищущим истину*. Наибольшее, на что он может претендовать, — это иметь свою *рационально обоснованную* точку зрения. Кого это не устраивает — должен попытаться избрать принципиально другой путь приобщения к тайнам бытия. Такой путь предлагает человеку, например, религия. Принимая тезис о принципиальной проблематичности любого рационального поиска истинного смысла жизни, религия переносит весь вопрос в новое бытийное измерение. Она меняет как средства приобщения к истине, так и сам объект размышления.

Для религиозного сознания высшая и абсолютная истина может быть нам дана не через исторически ограниченный разум, а как *откровение* свыше, постигаемое благодаря священ-

Введение

ным текстам и интуиции сердца. При этом важно, что подлинный смысл жизни надо искать не в человеческом бытии как таковом, а в принципиально ином онтологическом измерении — в высшем существе, замыслившем и создавшем нас. С этой точки зрения земное существование человека — как оно есть — лишено внутренней ценности и самодостаточности. Но если на его жизнь посмотреть не "изнутри" человеческого "Я", а "извне", как бы со стороны, то она приобретает вселенскую значимость.

Преимущество такого подхода по сравнению с философским — в том, что он не ввергает нас в пучину бесконечных споров и сомнений, не ставит в неизбежную ситуацию *выбора* из имеющихся *точек зрения* и не отодвигает окончательное решение вопроса в отдаленное будущее, а предлагает однозначный и понятный каждому ответ "здесь" и "теперь". Причем ответ этот, как правило, носит позитивный и жизнеутверждающий характер.

Человек, который до приобщения к религиозной истине чувствовал себя одиноким, неукорененным в потоке истории, бессмысленно заброшенным в этот мир, в результате духовного озарения вдруг приобретает ощущение полной уверенности в себе, в своем человеческом достоинстве, в абсолютной ценности своей жизни. С открывшейся таким образом духовной высоты все житейские и материальные проблемы кажутся мелочной суетой, недостойной внимания.

Но главный закон жизни состоит в том, что в ней ничто не дается даром. Видимая легкость, с которой верующий обретает религиозную истину, имеет и свою оборотную сторону. Ведь однажды он должен был принять *на веру* гипотезу о чуде и ежедневно, порой подавляя сомнения, укреплять в себе *дух веры*. Кроме того, он должен пережить второе рождение: нужно преобразиться и радикально поменять весь свой образ жизни. В многокрасочном потоке жизни он должен принять сердцем Послушание и реализовать в себе Великий Отказ

В отличие от религии, философия оставляет человека *один на один* с Бытием, с великой Загадкой мироздания. Философия ничего не навязывает, не предлагает рецептов спасения, она призывает к мужественному и стоическому восприятию мира — каков он есть. Ее истины доступны критике, но они могут и очаровать своей серьезностью и красотой. Философская картина мира не исключает глубоких прозрений, когда мысль выходит далеко за рамки обычного реализма и повседневных представлений, но при этом философия всегда *остаётся открытой* для рационального диалога с любым, кто искренне стремится к истине.

Бог открывает человеку истину из *любви* к нему, философ делится своими мыслями с другими людьми, выказывая уважение к человеческому *разуму*. Бог сулит людям Надежду и радость сопричастности, философ хочет быть лишь интеллектуально честным с ними. Но философ не может находиться "по ту сторону добра и зла". Поэтому философия и религия едины в одном: они яростные противники зла на Земле, они непримиримые враги бездуховности и сатанинского, деструктивного начала в человеке.

При всей важности для любого человека проблемы подлинности своего индивидуального бытия в мире мы не можем не быть вовлеченными в жизнь социума в самом широком плане, со всеми его тревогами, конфликтами, глобальными проблемами. И если с этой точки зрения оглянуться на уходящий век, то можно сказать, что человечество переживает сегодня особый, может быть, уникальный момент в своем развитии. Прежде всего, земная цивилизация шаг за шагом втягивается в процесс, на наших глазах приобретающий всепланетарный, глобальный характер. В нем сложнейшим образом переплелись кризис экологический, демографический, социальный и культурно-экзистенциальный. Последний означает, что современное общество столкнулось с возможностью нового отношения

к сущности человека и его историческому бытию, ибо под вопрос ставится само существование человечества на Земле. *В этой ситуации "лицом к смерти" люди вынуждены по-новому понять конечный смысл истории и свои общечеловеческие цели.* Можно сказать, что мы живем в условиях "кризисного сознания", радикальной переоценки всех ценностей, поиска новой модели социального универсума и жизненного мироустройства.

В такие смутные, кризисные времена естественно обращение к философии, к многовековому духовному опыту с целью получить ответы на волнующие проблемы. И тут мы вправе спросить: способна ли современная философская мысль, вобравшая в себя опыт интеллектуальных исканий прошлых столетий, ответить на вызов истории, найти в себе дополнительные мыслительные возможности и средства, новые формы разумения и прояснения? Ответ здесь должен быть положительным, ибо к концу второго тысячелетия, несмотря на всю болезненность переживаемых сегодня исторических потрясений, мы — люди планеты — еще не утратили Надежды, не потеряли Веру, мы знаем еще, что такое Любовь.

* * *

Философский учебник весьма существенно отличается по своему характеру от любых учебников по тем или иным естественно-научным или математическим дисциплинам, целиком обращенным к возможностям нашего интеллекта. Философия предполагает, что при ее изучении деятельность ума сопрягается с работой вашего сердца. Изучающему философию необходимо научиться *переживать* истину и одновременно быть предельно критичным. Заостряя эту мысль, известный современный философ М. Мамардашвили подчеркивал, что люди, желающие приобщиться к философской культуре, должны идти к этому через свой собственный духовный опыт. *Только вопросы, вырастающие из этого опыта, и являются проблемами, на которые можно искать ответ, обращаясь к философским понятиям.* Философствование есть такое размышление о

предметах и явлениях жизни, для которого характерен контекст волнующих индивида фундаментальных измерений человеческого бытия, в том числе, конечного смысла истории и мироздания. Но указанный смысл является частью человеческого предназначения. А человеческое предназначение, говорит Мамардашвили, есть следующее: *исполниться в качестве Человека*. Иными словами, философские проблемы становятся таковыми, когда они ставятся под луч одной идеи — конечного смысла. Для чего вообще все это? Для чего мироздание? Для чего "я" и мои переживания? А эти вопросы задаются именно потому, что в этом мироздании живет существо, которое не создано, а создается, реализуется в качестве человека.

Но философский учебник и не художественный роман. Его нельзя читать "запоем". Он требует размышления, рефлексии, анализа. Великий испанский философ нашего века Ортега-и-Гассет в своей книге "Что такое философия?" утверждает:

"Философию нельзя читать — нужно проделать нечто противоположное чтению, т. е. продумывать каждую фразу, а это значит дробить ее на отдельные слова, брать каждое из них и, не довольствуясь созерцанием его привлекательной наружности, проникать в него умом, погружаться в него, спускаться в глубины его значения, исследовать его анатомию и его границы, чтобы затем вновь выйти на поверхность, владея его сокровенной тайной. Если проделать это со всеми словами сразу, то они уже не будут просто стоять друг за другом, а сплетутся в глубине самыми корнями идей, и только тогда действительно составят философскую фразу".



Ортега-и-Гассет
(1883—1955)

Продолжая разговор о том, как изучать философию, стоит обратить внимание еще на одно обстоятельство. Вопреки распространенному мнению, будто философия — это занятие для людей, умудренных

большим жизненным опытом, следует сказать, что на самом деле лучшая пора для приобщения к ней — юность. Вот что отметил по этому поводу Гегель 22-го октября 1818 года, открывая курс лекций в Берлинском университете: "...Юность есть та счастливая пора жизни, когда человек еще не находится в плену у системы ограниченных целей, ставимых перед ним внешними нуждами, когда он способен свободно отдаваться бескорыстным научным занятиям и когда, наконец, он еще не подпал под влияние отрицательного духа суетности... Здоровое еще сердце дерзает желать истины, а философия живет в царстве истины, строит его, и, занимаясь ее изучением, мы становимся причастны этому царству... Пока я могу требовать от вас только того, чтобы вы принесли с собой доверие к науке, веру в разум, доверие к самим себе и веру в самих себя. Дерзновение искания истины, вера в могущество разума есть первое условие философских занятий. Человек должен уважать самого себя и признать себя достойным наивысочайшего".

* * *

Для освоения философских идей и понятий небесполезно помнить, что всякое философское познание предполагает определенный способ движения к истине, или, как говорят, ту или иную *познавательную стратегию*. Последняя включает в себя определение *цели*, норм и идеалов познания, нахождение средств и методов познавательной деятельности, выделение основных этапов исследования и т. п. Если с этой точки зрения присмотреться к развитию философской мысли с древних времен и до наших дней, то можно определенно сказать, что большинство философских учений начинались как *бунт против мира повседневности*, как восстание против обыденных представлений и примелькавшихся истин так называемого "здорового смысла".

Выбрав однажды и навсегда стратегию бескомпромиссного поиска истины, философы неизбежно должны были оказаться в оппозиции к обыденному мнению простолюдина. Обывательское мировосприятие есть, с точки зрения нарождавшейся философии,

не более как *мнение /doxa/*, в то время как любая рациональная позиция, будучи направленной против *doxa*, является парадоксальной */paradoxa/no* форме и истинной по содержанию. В этом смысле характерно высказывание Демокрита: *"Лишь/ в общем мнении существует сладкое, в мнении — горькое, в мнении — теплое, в мнении — холодное, в мнении — цвет, в действительности же /существуют только/ атомы и пустота"*.

Философский подход, таким образом, будучи нацеленным на объективную истину, ведет к парадоксальности. Это означает, что философская истина лежит не на поверхности явлений, а как бы скрыта в глубине, в исходной противоречивости бытия. Поэтому путь к ней возможен лишь через определенный метод мышления. В отличие от мнимой истины, подлинная картина есть результат интеллектуальных усилий, взятый вместе с самим процессом получения этого результата. Смысл этого процесса состоит в том, чтобы обнажить, раскрыть, разгадать загадку, сущность того или иного явления и тем самым снять покров с реальности и увидеть ее в первоизданном виде. Само слово "истина" /alehteia/ в разговорном языке древних греков как раз и означало раскрытие, откровение. Философское видение мира не только вступает в конфликт с обыденным восприятием вещей, но и означает переход к новому смысловому горизонту, т. е. к неизвестным ранее понятиям и способам объяснения окружающего мира.

1 *Философский мятеж против повседневности означает и демонстрацию нового образа жизни и стиля поведения. Не случайно поэтому такие философы, как Сократ, Диоген из Синопы, Эпикур, отличались поразительной самобытностью, единством слова и дела, правдоискательством, несгибаемой волей, едким остроумием, всем своим образом жизни эпатировавшими человека "из толпы". К своим слушателям древнегреческие мыслители часто обращались со словами: "безумные", "глупцы", "неразумные" и т. п. Эпитеты такого рода должны были*

как бы внушить общественному мнению мысль о неразумности большинства, алогизме обыденного сознания, пустоте и обветшалости многих традиций и социальных установлений. Дион Хрисостом из Прусы по этому поводу замечал: "Долг мудреца подобен миссии врача — он должен идти туда, где страдают, где большинство неразумно; идти, чтобы разоблачать это неразумие".

Парадоксальность как важнейшая особенность философского стиля мышления связана с тремя аспектами:

бытийным /онтологическим/ — переход от одного слоя бытия /явления/ к другому /сущности/;

познавательным /гносеологическим/ — переход от одного смыслового горизонта (представлений "здорового смысла") к другому (языку категорий);

жизненным /социокультурным/—переход от мира повседневности к иным уровням культуры.

Здесь стоило бы вспомнить известную легенду о Диогене Синопском, который вышел днем на городскую площадь с зажженным фонарем. На недоуменные вопросы прохожих он отвечал: "Ищу человека!". В этом парадоксальном поступке можно увидеть все грани философского стиля: единство мысли и поступка, вызов мнениям толпы, попытка перевернуть привычные смыслы в свете философского разума.

С парадоксальностью связано и еще одно свойство философского познания — *диалогичность*. Философская мысль — явно или неявно—движется через диалог, полемику, спор, через столкновение точек зрения. Уже в древности искусство вести интеллектуальный спор было названо *диалектикой*. Этим словом философы с давних пор обозначают довольно сложную идею, о которой следует поговорить подробнее с самого начала, ибо речь идет об одном из самых известных философских *методов*.

Философский спор — не просто "речь против речи", это поиск *противоречия* в самой сути рассматриваемого объекта, это попытка увидеть за столкновением речей противостояние вещей, вслушаться в их вещание. Это попытка также за разногласиями внешних явлений найти скрытую за ними гармонию, глубинный лад, "музыку сфер". Другими словами, философский диалог, имея бытийную подоплеку, отражает структуру мироздания. Именно *так понятый философский спор и есть диалектика*.

« ш ш

До сих пор мы говорили о философии таким образом, что читатель мог подумать, будто последняя есть нечто единое и целостное, каковыми являются, например, физика или биология. На самом деле, в отличие от всех других изучаемых дисциплин, философия всегда выступает как *множество систем, течений, школ, направлений и т. п.* При этом одни философские течения могут быть близки между собой по своему содержанию и по своим исходным принципам, другие — находиться в непримиримой конфронтации. И такая картина наблюдается на протяжении всей истории философии, включая и современную эпоху.

Но в таком случае возникает один весьма важный вопрос: какую же философскую систему мы должны изучать в качестве дисциплины? И что положено в основу данного учебного пособия? Читатель, возможно, будет удивлен, если мы скажем, что удовлетворительного ответа на этот вопрос нет. Поэтому во многих учебниках по философии этот вопрос просто обходится. Но если важнейшей чертой философии является *интеллектуальная честность до конца*, то авторы считают не в праве водить читателя за нос, делая вид, что все в порядке. Давайте порассуждаем вместе. Какие варианты изложения философии как дисциплины *логически* возможны?

- кратко изложить все важнейшие философские течения;
- взять за основу какую-нибудь одну (по возможности, современную) систему;
- изложить в виде систематизированного материала авторский взгляд на рассматриваемые философские проблемы и категории.

Рассмотрим варианты.

Если пойти по первому пути, то, в сущности, мы будем иметь дело с *историей философии*. При всей привлекательности этого варианта он заключает в себе принципиальный порок, ибо тем самым мы *подменяем* курс философии другим курсом, другой дисциплиной — историей философии. Недостаток второго пути заключается в том, что в этом случае мы вынуждены *произвольно*, по своему субъективному предпочтению навязать изучающему какую-то одну философскую школу, одно учение и лишить его знакомства с другими, не менее известными течениями. Кстати сказать, такой исторический опыт уже был, когда в условиях социалистической системы в обязательном порядке изучалась марксистско-ленинская философия. Обоснованием выбора служил тезис, что эта последняя является "единственно научной", а потому единственно верной.

Наконец, третий путь — изложение курса в "авторском варианте". Если автор сам является "классиком философии" и тем самым имеет моральное право на собственную систему, то в этом случае мы просто возвращаемся ко второму варианту. Если же автор дает некое усредненное изложение материала с учетом разных философских позиций, то он неизбежно впадает к эклектический стиль.

И все же проблема не так безнадежна, как кажется. Дело в том, что большинство философов — от античности до наших дней — в своих системах размышляли в основном над одними

и теми же базовыми философскими проблемами, которые в своей совокупности образуют внутренний стержень, инвариантную основу для любых форм философствования. Вот эту цепочку проблем, вопросов, категорий мы и должны взять в качестве отправного пункта в нашем путешествии в "Страну философию". Такой базовый подход к изложению философского курса не исключает, что при этом автор может предлагать свое видение и толкование тех или иных проблем. Автор не только *может*, но и *должен* — в конечном счете — не просто беспристрастно излагать различные "точки зрения", но и со всей страстью и убедительностью защищать и обосновывать ту истину, которую он выносил в себе и за которую он готов постоять.

Еще одно практическое замечание. Поясняя многие специальные понятия и термины (а без подобных терминов философия, как и любая другая дисциплина, просто невысказима) мы не давали в большинстве случаев законченных определений (их можно найти в соответствующих словарях и энциклопедиях), ограничиваясь иной раз этимологией, связанной с раскрытием первоначального смысла слова.

Дело в том, что это еще одна особенность философии — за той или иной дефиницией фундаментальных категорий и понятий стоит, как правило, определенная концепция, тот или иной способ видения. Поэтому пробуйте, исходя из общего понимания слова, его более точное определение найти сами, сравнивая толкования понятия в различных словарях и учебниках.

ФИЛОСОФСКАЯ ПРОПЕДЕВТИКА

Глава I. Природа мировоззрения

§ 1. Философия и мировоззрение

Что такое философия?

Философия в переводе с греческого языка означает "любовь к мудрости", любомудрие, стремление к истине. Слово "философ" впервые встречается у древнегреческого мыслителя Гераклита, обозначая всякого, кто занимается бескорыстным изучением мира вещей. Позднее философом признавали такого человека, который направляет свои интеллектуальные усилия на поиск *всеобщей истины* в вопросах окружающего бытия и человеческого жизнеустройства. Характерный для философа стиль жизни, способ нацеленности на мир и манера познания встречаются во все времена и у всех философски развитых народов. Замечательным примером подлинного философа с древних времен считается Сократ, с его презрением к обыденной суете и материальному комфорту.



Сократ
(469—399 гг. до н. э.)

Философия возникает почти одновременно в трех культурных ареалах Древнего мира — Греции, Индии и Китае. Это VII—VI вв. до н. э. Древние мудрецы размышляли и вели нескончаемые споры по самым разнообразным вопросам: о том, как устроен космос, каково место человека в этом мире, в чем смысл жизни и предназначение человека, откуда мы, люди, пришли и куда идем и т. п.

Вопросы такого рода иногда называют *метафизическими*. Знаменитый философ нашего столетия Мартин Хайдеггер отмечал двоякий характер всякого вопрошания данного типа: "Во-первых, всякий метафизический вопрос всегда охватывает метафизическую проблематику в целом. Он всегда идет от этого самого целого. Во-вторых, всякий метафизический вопрос может быть задан только так, что спрашивающий — в качестве спрашивающего — тоже вовлекается в него, т. е. тоже подпадает под вопрос" (Время и бытие. М., 1993, с. 16).

Природа мировоззренческих вопросов Размышляя над характером таких вопросов, можно заметить несколько важных их особенностей. Первая заключается в том, что все эти вопросы имеют предельно *общее, универсальное* содержание, ибо в них речь идет не о каких-то отдельных вещах или явлениях, а о *мире в целом* или о сущности человека как такового, о его взаимоотношении с окружающей действительностью. При самом вопрошании такого рода приходится пользоваться особым типом понятий, которые принято называть *категориями*. Они образуют в своей совокупности специфический категориальный язык (космос, природа, причина, судьба, закон, возможность, свобода, разум и т. п.).

Слово категория происходит от греч. *cathegoria* — высказывать; *категории* — наиболее общие понятия, отражающие предельно широкие характеристики мира. Выяснив категориальный язык, которым пользуется человек той или иной эпохи, мы можем достаточно точно представить его мировоззрение. Так, в европейской традиции категориальный язык включает, например, такие понятия, как бытие, субстанция, материя, пространство, время, дух, разум и др. В традициях восточной философии мы встречаем такие понятия, как *дао* (путь), *ли* (порядок вещей), *брахман* (духовная первооснова сущего), *атман* (душа), *мокша* (слияние с брахманом) и др.

Интересно задуматься: а почему уже в древности, задолго до появления философии, людей волновало, как устроен мир, что такое человек, есть ли в мире добро и другие, столь общие и, на первый взгляд, весьма абстрактные проблемы? Здесь мы подходим ко второй особенности этих вопросов. Было бы ошибкой считать, что они являются отражением простого человеческого любопытства. В действительности, несмотря на всю универсальность своего смыслового содержания, они имеют для людей сугубо *практическое значение*. Ежедневная жизненная практика вынуждает каждого индивида так или иначе решать вопросы: как жить, к чему стремиться, какие жизненные цели ставить перед собой? Делая тот или иной жизненный выбор, принимая то или иное решение, индивид пользуется, сознательно или бессознательно, определенными критериями, определенным пониманием себя как человеческого существа, оценкой своего положения перед лицом Судьбы.

Именно поэтому вопросы такого рода издавна волновали людей, где бы они ни жили и чем бы ни занимались. В их основе лежит *глубинная потребность в общей ориентации, самовыражении и самоопределении человека в мире, в окружающей его социальной и природной действительности*. Подобно тому, как человек стремится ориентироваться, когда он идет по незнакомой местности, он должен также научиться ориентироваться, когда он идет по дороге жизни. Эту особую систему ориентации на жизненном пути принято называть *мировоззренческой*. Поэтому вторую особенность обсуждаемых вопросов можно видеть в том, что они имеют *мировоззренческий характер*.

Из мировоззренческой направленности этих вопросов вытекает и их третья особенность. Когда мы в незнакомом городе спрашиваем прохожего, как пройти на вокзал или к стадиону, то можем получить конкретный ответ. Совсем другое дело, когда мы хотим узнать, как устроен мир или в чем смысл жизни. Вопросы такого рода не поддаются окончательному

решению по самой своей природе. Одна эпоха сменяется другой, а человечество по-прежнему бьется над их решением. Это — "вечные", перманентные *вопросы-проблемы*. Эта третья *проблемная* черта рассматриваемых вопросов имеет своим следствием то, что любое мировоззрение складывается как бы из двух компонентов — совокупность сквозных, проходящих через всю историю смысложизненных *проблем* и множество исторически ограниченных, меняющихся от эпохи к эпохе *ответов*, образующих *мировоззренческое знание*.

Теперь обратим внимание на один, важный для нашего обсуждения, парадокс: с одной стороны, мировоззренческие вопросы в силу своего проблемного характера неразрешимы, с другой стороны, они, будучи практическими человеческими задачами, по своей природе таковы, что индивид должен иметь на них ответы не когда-то в будущем, а здесь и сейчас, и не "вообще", а применительно к конкретной жизненной ситуации. Другими словами, ответы должны быть ясными, конкретными и убедительными: ведь на их основе человек должен принимать конкретные решения. Этот парадокс подводит нас к четвертой особенности данных вопросов. Можно сказать, что они имеют характер *актуального вопрошания*. В какую бы эпоху человек ни жил, он *постоянно нуждается* в четких и убедительных для данного времени мировоззренческих ответах. Совокупность таких ответов образует систему *убеждений человека*.

Таким образом, чтобы понять, что такое философия, следует заглянуть внутрь себя, обратиться к корневым пластам нашего "Я". Тот, кто способен задуматься над внутренними мотивами и установками, осознать их и тем самым как-то понять самого себя, тот может понять и философию, ибо она отвечает на вопросы, которые коренятся в нас, выражают внутреннюю потребность нашего духа. Более того, это вглядывание, это метафизическое вопрошание самого себя и есть начало всякого подлинного философствования"

"Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова. Ием самым подразумевается: метафизика принадлежит к природе человека". Она не есть ни раздел школьной философии, ни область прихотливых интуиции. Метафизика есть основное событие в человеческом бытии". (М. Хайдеггер. *Время и бытие.*—М.,—1993, с. 26.).

Итак, обратившись к изучению философии, мы вынуждены прежде всего взглянуть в "метафизическую подопку" человеческого бытия и попытаться уяснить себе, что такое мировоззрение в самом общем смысле слова.

Понятие мировоззрения — это система взглядов, установок, убеждений, определяющих понимание мира в целом, места в нем человека, и вытекающие из этой системы ценностные ориентации людей, стратегии их поведения и деятельности.

Субъектом (носителем) мировоззрения может быть отдельный индивид, социальная группа, общество на данном этапе и даже цивилизация. Дело в том, что в выработке стратегии поведения и в осознании своих коренных интересов нуждается не только та или иная личность, но и отдельные группы людей, объединенных общими интересами, социальные слои, классы, этносы и т. п.

Каждая культурно-историческая эпоха — времена египетских фараонов или Античность, Возрождение или Просвещение — характеризуется определенным типом переживания и понимания бытия, отношением к ценности человека и самой жизни. Для того, чтобы понять "дух эпохи", необходимо найти ключевой, системообразующий элемент культуры, предопределяющий способ видения человеком реальности, тот или иной тип нацеленности на мир и на самого себя. Таким элементом является мировоззрение как некий неразложимый, интегральный комплекс представлений о мире и человеке. Комплекс этот образует *мировоззренческие координаты* бытия людей. Их составляющими являются:

Природа мировоззрения

- 1) "образ себя" как исходной данности (осознание субъектом мировоззрения своих жизненных потребностей, интересов и первичных ценностей);
- 2) глобальная модель всего сущего ("картина мира");
- 3) модель "социума" и сущностный "образ" человека;
- 4) жизненная стратегия (целевые установки субъекта, идеалы и нормы жизнедеятельности, программа действий и выбор средств достижения целей).

Мировоззренческие координаты "выстраиваются" на основе трех "строительных материалов": знаний (представления о мире, обществе и человеке), *ценностей* (осознание и оценка себя как ценности, отношение ко всему существующему через



призму своих целей и интересов), *стратегем деятельности* (жизненные планы, программа деятельности, целеполагание и т. п.). В формировании мировоззренческих знаний решающая роль принадлежит разуму, для формирования же ценностей требуется не только интеллектуальная работа, но и "труд души", активность нашей *эмоциональной сферы*. При выработке стратегем деятельности человек подключает еще и свою *волю*. Любопытный факт: считая, что человек обязан фиксировать каждое событие в своей жизни, полковник Эрнст Лофтус из Хараре (Зимбабве) начал вести дневник в 12 лет и вел его 91 год. Последняя запись в дневнике датирована 7 июня 1987 года — днем его смерти.

Вообще в функционировании мировоззрения тесно переплетаются интеллектуальный, эмоциональный и волевой компоненты. В связи с этим эмоционально-психологиче-

Мироощуще-
ние и миро-
понимание

скую сторону мировоззрения часто называют мироощущением, а познавательно-интеллектуальную — миропониманием. Так, иногда говорят о "трагическом мироощущении" или, напротив, об оптимистическом переживании жизни во всей ее полноте и гармонии.

Структура мировоззренческого сознания Выше были отмечены основные компоненты, образующие систему мировоззренческих координат, — картина мира, модель общества и представление о человеке, "образ Я", жизненная стратегия, задающие "траекторию жизни" индивида или любого другого субъекта мировоззрения. Это можно наглядно представить в виде следующей схемы:

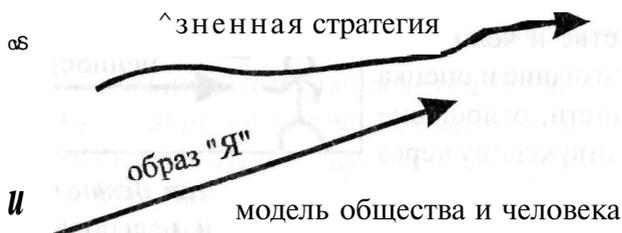


Схема I. Мировоззренческие координаты бытия людей

Каждая из осей этой "системы координат" представляет собой совокупность *мировоззренческих знаний* соответствующего типа. Следует иметь в виду, что в систему мировоззренческого знания того или иного типа вовсе не включается вся сумма человеческих знаний о мироздании, об обществе или о человеке. Дело в том, что мировоззренческий смысл имеют лишь представления о *предельно общих* чертах реальности. Так, для выстраивания своей жизненной стратегии человеку не нужна информация, к примеру, об атомарном строении вещества, но для него важно знать, подчиняется ли окружающий нас мир вообще каким-то законам, причинным отношениям или он есть нечто хаотичное и непредсказуемое. Если в мире имеет место

законосообразность, то мы должны учитывать это обстоятельство, когда строим планы на будущее. Если в мире все жестко предопределено, мы выбираем одну стратегию поведения (это, как правило, фатализм), если реальность гибка и пластична, если она легко поддается вашему воздействию, то мы можем принять позицию волюнтаризма и т. д.

Аналогичная ситуация имеет место и в отношении вопроса о природе человека. Возьмем, например, воспитательно-образовательную деятельность, которая возникла в древнейшие времена и необходимость в которой будет существовать до тех пор, пока длится человеческая история. На чем основываются конкретные приемы, формы и методы воспитания подрастающего поколения? Очевидно, на наших предельно общих представлениях о *сущности человека*. Если мы убеждены, что "сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду", что в своей действительности "она есть совокупность всех общественных отношений" (К. Маркс), если мы исходим из того, что социально-экономические отношения и социокультурные факторы полностью предопределяют формирование личности, то отсюда вытекает вполне определенная стратегия воспитательного и образовательного процесса. Сущность ребенка предстает в этом случае как мягкий, податливый материал, из которого можно лепить все, что угодно, в соответствии со вкусом и разумением воспитателя.

Напротив, если педагог признает, что существуют биологические и прочие детерминанты (та или иная предопределенность) в психическом, умственном и нравственном развитии воспитуемого, то педагогическая стратегия будет выстраиваться в совершенно другом русле. В первую очередь, здесь придется учитывать врожденную индивидуальность воспитуемого, психологический тип его личности, не только биографический, но и дородовой (перинатальный) период формирования индивида.

Мировоззрение: ключевой вопрос Центральный вопрос мировоззрения — это вопрос об отношении человека к миру во всех возможных его измерениях. Человек находится в трех сущностных отношениях к миру — *практическом, духовно-практическом, теоретическом*. Соответственно, мы встречаем три основные формы освоения мира человеком — материально-преобразовательная, ценностно-экзистенциальная (художественно-эстетическое, моральное, религиозное, философское освоение мира) и информационно-познавательная. В этом смысле мировоззрение есть духовно-практический способ освоения мира, но одновременно оно включает в себя и рефлекссию (размышление) над практическим и теоретическим отношением к миру.

Любое развитое мировоззрение дает ответ на следующие фундаментальные вопросы:

- что является доминирующим, исходным — человек или мир, индивид или общество?
- каково место и предназначение человека в мире?
- каковы возможности (практические, ценностные, познавательные) человеческого существа в его отношении к миру?

Следуя И. Канту, третий вопрос можно подразделить на три: что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?

Что является доминирующим, исходным — человек или мир? Духовно-практическое освоение мира предполагает, в частности, такую форму деятельности и жизненной активности как деятельность по *самоопределению*. Последняя связана с тем, что человек по природе своей есть нечто незавершенное, открытое для само строительства.

Поэтому в жизни он "пробует" себя в тех или иных начинаниях, ищет себя, воюет с судьбой или покоряется ей. И, прежде всего, перед индивидом возникает вопрос: что

является исходным, абсолютным — человек или мир? Другими словами, что принять за отправную точку отсчета в процессе стратегического ориентирования в окружающей действительности?

В зависимости от того, как индивид решает для себя этот вопрос, складываются разные смысложизненные позиции. Это касается отношения человека к самому себе, к другим людям, к природе. Индивид может предпочесть позицию эгоизма или альтруизма, индивидуализма или коллективизма и др. В XX столетии особую остроту приобрело противостояние индивидуалистического и коллективистского стилей жизни.

"Оба мировоззрения — и современный индивидуализм, и современный коллективизм, как бы ни были различны их мотивы, в самом существенном суть итог и проявление одного и того же человеческого состояния. Это состояние можно определить как невиданное по своим масштабам слияние социальной и космической бездомности... Личность чувствует себя одновременно и подкидышем природы, брошенным, подобно нежеланному ребенку, на произвол судьбы, и существом, изолированным посреди шумного человеческого мира. Первой реакцией духа, осознавшего эту новую бездомность, стал современный индивидуализм, а следующей — современный коллективизм" (М. Бубер. Я и Ты. М., 1993, с. 151).

В индивидуализме человеческая личность хочет выстроить цитадель в виде жизненной доктрины, где идея объясняет реальность, как ей вздумается. Чтобы спастись от отчаяния, которым грозит ему одиночество, человек находит выход в прославлении этого одиночества, в придании высшей и абсолютной самооценности своему "Я". В коллективизме личность растворяется в том или ином массовидном групповом образовании. Чем массивнее, монолитнее и действеннее это объединение, тем надежнее чувствует она свою огражденность от бездомного бытия. И тем самым нет больше оснований бояться жизни: нужно лишь влиться в "общую волю", а собственную ответственность за себя и за непомерно усложнившееся бытие растворить в коллективной. Но человек в коллективе не всегда

освобождается от своего одиночества. Коллективизм может быть суррогатом целостности и гармоничности человеческого бытия. Та нежная поверхность личностного существа, которая нуждается в контакте с другими существами, постепенно мертвоет и теряет чувствительность. Как найти свой путь между равно опасными Сциллой крайнего индивидуализма и Харибдой подчинения личности коллективизмом; не остаться в одиночестве — и не потерять себя в бурном море человеческих жизней? Это — постоянно актуализирующийся вопрос человеческого существования, для решения которого требуются и философские размышления, и жизненный опыт, и воля.

Место и предназначение человека в мире.

Выдающийся философ XX века Бертран Рассел, перечисляя важнейшие темы философия, писал: "Является ли человек тем, чем он кажется астроному, — крошечным комочком смеси углерода и воды, бессильно копошащимся на маленькой и второстепенной планете? Или же человек является тем, чем он представлялся Гамлету? А может быть, он является и тем и другим одновременно? Существуют ли возвышенный и низменный образы жизни, или же все образы жизни являются только тщетой"? (Рассел Б. История западной философии. М., 1959, с. 8).

В человеческой истории каждая смена одной культурной парадигмы другой неизменно меняла и нашу перспективу видения человека и его места в глобальной модели бытия, понимание смысла и значимости присутствия человека в космосе.

В древних мифах люди всегда занимают если не центральное, то все же весьма "заметное" место в общей структуре мироздания. Мифологические боги, конечно, превосходили людей, но принципиально важно то, что последние представлялись *соизмеримыми* с богами. Но поскольку боги часто выступают как создатели Земли, Солнца, других небесных светил, то они естественно мыслятся как соизмеримые с масштабами Космоса. А отсюда следует, что и люди в каком-то смысле воспри-

нимали себя как нечто космически значительное. Земля вместе с пологом звездного неба выступает как прекрасная и просторная сцена, на которой разыгрываются сценарии человеческих судеб, равно как и большая пьеса человеческой истории. Мифологические сюжеты с участием богов, титанов и людей, как правило, космически величавы, в них естественно вплетаются небесные светила, первозданный хаос, мировой океан, подземные царства, Млечный путь, космические колесницы и т. П. И человек на этой вселенской сцене выглядел крупно, рельефно, основательно. Ощущение гармонической вписанности рода человеческого в мировой порядок вещей было утрачено в той картине мира, которая начала складываться в Новое время и практически существует по сей день.

Как известно, культура Возрождения пришла на смену антропоцентристской парадигме, основанной на истинах Нового заветного Откровения. Важнейшим мотивом новой парадигмы была идея гуманизма, представление о человеке как активном, самодостаточном существе. Позднее, в Новое время, под влиянием бурно формировавшегося естествознания представление о месте человека в космосе резко меняется. Из центра человек переместился на периферию мира. Масштабы драмы человеческой истории стали несоизмеримыми с масштабами той вселенской сцены, на которой она разыгрывается. Человек предстает как крохотный комочек материи в бесконечном Универсуме. В самом деле: что значат несколько десятков лет человеческой жизни по сравнению с 4,6 млрд. лет — возрастом Солнечной системы или 14,3 млрд. лет — возрастом нашей Метагалактики?

Но в последние годы видение мира и места в нем человека переживает радикальную трансформацию. На наших глазах, исподволь, неприметно, формируется *новое космическое сознание*. Дело в том, что во второй половине нашего века в естествознании произошло открытие, которое поразило ученый мир

и, безусловно, потрясло основы науки, как они сложились во времена Коперника, Галилея и Ньютона. Речь идет о так называемом "антропном принципе" в космологии, говорящем о существовании удивительной связи человека и Вселенной. Согласно этому принципу, наша Вселенная такова, что в ней предопределена фигура наблюдателя. Наша Вселенная уникальна, и уникальность ее в том, что она имеет "человеческое лицо"; в ней мировыми константами предзадано появление жизни, человека, разума. Но верно и другое: человек может жить только во Вселенных такого типа, другой космической родины у него нет и не может быть. Если Вселенные другого типа существуют, то они существуют "без свидетелей". Там не просто нет подходящих условий для существования наблюдателя, там разумная жизнь исключается самими законами бытия этих миров. Очевидно, что антропный принцип резко сместил перспективу видения человека в горизонте бытия и его места во Вселенной.

§ 2. Возможности человека в его отношении к миру.

Информационно-познавательное освоение мира человеком Анализируя глубинные основания познавательной деятельности человека, мы прежде всего сталкиваемся с вопросом: *нужно ли* постигать, познавать мир? Значение познавательной-информационной активности человека, сама его способность к познанию, к получению, хранению и переработке информации никогда не оценивалась в истории однозначно. Существовали целые эпохи (вспомним касту жрецов Древнего Египта), в которые одни замкнутые группы людей скрывали знания от других групп и социальных слоев или старались как-то ограничить доступ к знанию непосвященных.

В некоторых обществах обладание знанием отдельными людьми или социальными группами вызывало подозрение или даже страх, чувство опасности, зависть у других слоев населения. Ведь знание — это сила, способная превосходить одних людей над другими, вызывать не только добро, но и зло. По этой же причине люди всегда стремились получить доступ к знаниям, хотя его ценность, привлекательность и необходимость определялась по-разному в различные периоды истории. Широко известны слова Екклесиаста о том, "что во многой мудрости много печали; кто умножает познания, умножает скорбь", равно как и известны строчки Пушкина: "Учись, мой друг! Наука сокращает нам опыты быстротекущей жизни".

Другая сторона вопроса: *способен ли человек* постичь, понять, познать мир, и, если да, то что может знать? Это вопрос о доверии к органам чувств человека и к возможностям его разума. Одновременно это вопрос о том, устроен ли мир на основе каких-то более или менее доступных нам принципов, законов или в нем господствует некое таинственное, непостижимое начало? В различные времена проблема эта истолковывалась в соответствии с господствовавшим стилем мышления. Так, с точки зрения парадигмы средневековья, мир был полон загадочного, чего-то такого, что неподвластно человеческому разумению. Мистика, иррациональность, вера в духов, химер, домовых, леших и т. п. вплетались в повседневную жизнь людей. Да и само познание понималось как "разгадывание знаков" вещей.

В культуре XVI в. познать *нечто* означало это нечто *истолковать*, т. е. перейти от видимой приметы к тому, *что высказывает себя в ней* и что без нее осталось бы невысказанным словом, спящим в вещах. *Истолкование мыслилось как постижение подобия в вещах*. Мир покрыт знаками, нуждающимися в расшифровке, и эти обнаруживающие сходства и сродства знаки являются ничем иным, как формами подобия.

Начиная с XVII в. мысль перестает двигаться в стихии такой структуры, как сходство. В последнем стали усматривать беспорядочную смесь, подлежащую *анализу* в понятиях *тождества* и *различия*, меры и порядка. От поиска подобий, аналогий, симпатий вещей через истолкование перешли к поиску тождеств и различий *через сравнение и измерение, через счет и число*. Отныне познавать означало *различать* и выражать различие на языке математики. Отношения между вещами осмысливаются в форме порядка, через измерение. Истина находит свое проявление и свой знак в очевидном и отчетливом восприятии и в переходе от одной идеи к другой с помощью правил логики.

Новый сдвиг в понимании проблемы "что значит познать что-то?" наблюдается в истории науки в связи с революцией в физике на рубеже XIX и XX вв., а позднее под влиянием начавшейся НТР.

Стало ясно, что история познания природы действительно проясняет природу познания — отсюда резко возросший интерес к эволюции науки, к ее методологическим и категориальным основам. Вместе с тем пришло осознание и того, что гордая уверенность науки со времен Ньютона в своей способности вырабатывать единую, непротиворечивую, целостную картину мира весьма призрачна, причем не вследствие ограниченности человеческого разума, а потому, что «природа не похожа на русскую игрушку "матрешка"» (П. Ланжевен), она многомерна, многоинтервальна, диалектична. Вообще в XX веке со всей очевидностью обнаружилась непомерность претензий сциентизма (от англ. science — наука) и принципиальная ограниченность *научной* рациональности.

Для науки XX столетия "познать" все чаще означает — создать, сконструировать нечто, что не существует в природе, но действует в соответствии с ее законами.

Предметно-практическое освоение мира Рассмотрим теперь *предельные основания* практического способа освоения мира человеком.

Способен ли человек активно влиять на окружающую его природную и социальную среду, целесообразно воздействовать на них, преобразовывать их в соответствии со своими нуждами и желаниями?

Как мы уже отмечали, в истории встречались две крайние мировоззренческие позиции — фатализм и волюнтаризм. Согласно *фатализму*, в мире все так жестко сцеплено (с точки зрения его устройства) и все так предопределено (с точки зрения перехода от одного состояния к другому), что любые наши попытки как-то активно и целенаправленно вмешаться в естественный ход событий ни к чему положительному для нас привести не могут. Господствует ли в жизни неумолимый рок или жесткая закономерность истории — результат один: человек обречен на пассивное следование за потоком жизни.



Волюнтаризм, напротив, полагает, что человеку подвластно все, была бы у него сильная воля, страстное желание, ясная цель. Мир по своей природе пластичен, как мягкая глина, соткан из случайностей, он с легкостью принимает ту форму, те состояния, которые мы ему придаем. На практике, в реальной истории государств и отдельных судеб, волюнтаризм нередко ведет к авантюризму, нигилизму, экстремизму, безответственным решениям и поступкам.

Стоит иметь в виду, что установка на активное отношение к природе, к потоку жизни, к историческому бытию отнюдь не обязательно связана с волюнтаризмом, ибо может проистекать и не из столь крайних позиций. Великие исторические инициативы нередко рождались из религиозных убеждений (вспомним Лютера), когда сверхактивность понималась как исполнение воли свыше. В рамках марксистской тра-

диции социальная активность рассматривалась как возможная и желательная, если она диктовалась "передовыми общественными интересами" и логикой социального прогресса.

Умонастроение, согласно которому человек не только может, но и *должен* активно вмешиваться в природу, преобразовывать ее по своему усмотрению и даже "покорять" с целью максимального удовлетворения постоянно растущих потребностей социума, было широко распространено в конце XIX — первой половине XX в. Однако последовавший в результате развертывания НТР экологический кризис резко изменил мировоззренческие установки людей. Во весь рост встала задача сохранения природы (как условия выживания самого человечества), перед лицом глобальной опасности гибели животного и растительного мира, загрязнения мирового океана, земной атмосферы все больше теряет привлекательность стратегия "покорения", все чаще приходится переходить к стратегии особого рода *партнерства*, основанного на идее "гармонии между природой и человеком".

Но если *в отношении к природе* экологическое сознание современной цивилизации претерпело глубокие положительные сдвиги, то этого нельзя сказать, когда речь заходит об *отношении к социуму*. Можно ли с обществом делать все, что угодно, все, что нам представляется желательным и соблазнительным в данный исторический момент, или существуют некие запреты на определенные виды "преобразовательной деятельности" по отношению к социуму, нарушение которых рано или поздно мстит за себя (подобно тому, как существуют экологические запреты и ограничения на определенные виды технологической активности по отношению к окружающей природе)? Любой ли социальный эксперимент над обществом и народом позволителен, — даже если для этого существуют возможности, например, политического характера? Сможем ли мы исторически оправдать ломку "старого", вековых традиций и образа жизни? Имеем ли право разрушать в угоду политичес-

ким программам столетиями складывавшиеся культурные и экономические связи или должны считаться с неписанными правилами "экологии социума?"

Но если наше общество во многих отношениях еще не доросло до понимания "экологии социума", то в еще большей мере это касается нашего отношения к "экологии человека". Вправе ли общество в лице государства "переделявать", "перековывать" человека по своему усмотрению, ввергать его в пучину своих авантюристических "социально-экономических" преобразований? Не слишком ли велики масштабы манипулирования человеческим сознанием со стороны ангажированной прессы и телевидения?

М. Горький в свое время, осуждая революционеров за террор (убить легче, чем убедить!), подчеркивал, что революционное жизнетворчество должно начинаться с личного духовного совершенствования, а не с насилия государственных институтов над индивидом.

Поспешность и жестокость совершаемых в XX веке социальных переворотов и трансформаций привели к тому, что многие западные и отечественные философы называют "антропологической катастрофой", гуманистическим кризисом цивилизации на рубеже тысячелетий.

"Ужас истории и несчастье человека заключаются в том, что человек жестоко оскорблен: оскорблен природой, которая, создав его, бросила в пустыню мира зверем среди зверей, предоставляя ему для развития и совершенствования те же условия, что и всякому другому зверю; оскорблен богами, которых он, в страхе и радости перед силами природы, создал слишком поспешно, неумело и слишком "по образу и подобию своему", бесконечно оскорблен хитрым и сильным ближним и — всего горше — самим собою, своими колебаниями между древним зверем и новым человеком. (Горький М. Несвоевременные мысли. — Литературное обозрение, 1988, № 9, с. 6).

Преобразование индивидуального бытия из высшего дара в средство манипуляций той или иной силой или социальной группой предельно драматизировали проблему смысла жизни человека и его места в Универсуме. Как сетует А. Камю, —

"... изгнанные из прекрасного мира природы, мы опять очутились в мире Ветхого Завета, зажатые между царством жестоких фараонов и неумолимыми небесами".

В XX веке под диктатом тоталитарного социального "творчества" оказалась уже не только жизнь, но и смерть. Как пишет Б. С. Крымский, — последняя была выведена "за пределы смысла, ценностного испытания и превращена в орудие геноцида, массового террора, стихию обезличенного погубления ойкумены жизни и культуры. Вековая традиция стоицизма исходила из того, что, говоря словами Сенеки, у человека можно отнять все, кроме смерти, ибо она является индивидуальным завершением жизни. На пороге смерти, когда у жизни нет уже будущего, она открывает смысловые реализации прожитого. Но одно дело — погибнуть, свершая свои идеалы или даже в силу неизбежности, целесообразно сообразуемой смены поколений, а другое — исчезнуть в кровавой волне массового террора, безразличного к индивидуальной судьбе, небесам, императиву жизни. Практика освенцимов создала в прямом смысле индустрию смерти, когда тщательно пронумерованная продукция — тюки с женскими волосами и мешки с человеческим пеплом для капустных полей противопоставляли законам ноосферы конвейер обезличенной смерти (С. Б. Крымский. Контуры духовности: новые контексты идентификации.— Вопросы философии, 1992, № 2, с. 23).

Совершенно очевидно, что методология социальной деятельности, раскрывающая способы, технологию и средства реализации социальных проектов, должна опираться на универсальные общечеловеческие принципы гуманизма, социальной справедливости, ненасилия, на идею фундаментальности прав человека и др. Поэтому любой ответственный политический лидер, предлагающий осуществить глубокие социально-экономические преобразования, должен предварительно ответить на целый ряд "метафизических" вопросов: что пред-

ставляет собой — с сущностной точки зрения — то общество, в котором он живет? Желательны ли для людей те преобразования, которые предполагается провести? Приведут ли они к повышению жизненного уровня населения страны?

Если народ санкционировал проведение социально-экономической реформы, то каким образом должно действовать правительство — постепенно (шаг за шагом) или скачком (например, путем "шоковой терапии")? Любой ли ценой ускорять реформы или строго соблюдать меру, не превышать ту цену, которую готов заплатить за реформы "простой человек"? В соответствии с принципом "не навреди!" или по принципу "как получится"? С учетом принципа "обратной связи" на каждом шаге реформирования, т. е. постоянного корректирования нежелательных эффектов или на основе философской установки "а нам все равно..."?

Здесь, очевидно, возникают и такие вопросы: должны ли лидеры, начиная преобразования, четко указывать направление, конечный результат и конкретные сроки реализации социально-экономического проекта или им позволительно руководствоваться принципом "куда кривая вывезет! "? Должны ли они действовать, ломая все "до основания", или по принципу "сначала сотвори лучше, чем было, а уж потом ломай то, что сделано до тебя"?

Трагический опыт многих социальных начинаний и исторических инициатив свидетельствует о том, что все эти и подобные им вопросы носят отнюдь не праздный характер. Ведь заложником всех авантюристических проектов, "радикальных реформ", "перестроек", обновлений, "революций" всегда в конечном счете оказывается народ.

Принцип "не навреди!" известный со времен Гиппократы как медицинская заповедь, ныне выглядит как *универсальный экологический принцип всякой деятельности*. Он относится не

только к технологической или к социально-политической деятельности, но и к тем ее видам, которые непосредственно направлены на человека ("экология человека") — врачебной, педагогической, эстетической, информационной, экономической и т. п.

Обратимся теперь к вопросу о *ценностно-экзистенциальном освоении мира*.

Ценностное освоение мира

Главная проблема, которая здесь возникает, — это проблема ценности и смысла самой человеческой жизни. Есть ли у жизни смысл, и если да, то в чем он заключается? Должен ли человек противостоять судьбе, отстаивая свое право на счастье, и если да, то *может* ли он при этом рассчитывать на успех? И на что он может надеяться? Как мы видим, вопрос о *должном* необходимо дополняется вопросом о *возможном*. Способен ли человек удовлетворить свою потребность в осмысленном и полноценном существовании? Могут ли люди осознать *подлинные ценности жизни* в окружающем их социальном и природном бытии или они обречены довольствоваться миром жизненных иллюзий?

"И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их: и вот, все — суета и томление духа, и нет *он них* пользы под солнцем!.. И. возненавидел я жизнь: потому что противны стали мне дела, которые делаются под солнцем; ибо все — суета и томление духа!" (Книга Екклесиаста, или Проповедника).

Но если все же подлинное счастье в принципе достижимо, то допустимо ли за него бороться любой ценой, любыми средствами? Не обстоит ли дело таким образом, что использование дурных средств в самых благих целях и намерениях неминуемо ведет к дурному концу, к конечному жизненному поражению?

Следует иметь в виду, что любое ценностное освоение мира предполагает не только работу ума, но и духовных чувств, или, как говорят, работу сердца. И ощущение полноценности бы-

тия, равно как и ощущение бессмысленности жизни, как правило, приходят в определенных жизненных ситуациях. *В сущности, невозможно оправдать ценность жизни и найти в ней позитивный смысл при помощи одного лишь размышления.* Давно замечено: человек, активно реализующий свои личностные возможности самоосуществления и испытывающий радостный, волнующий интерес к жизни, к величественной красоте космоса, редко задается вопросом, есть ли в жизни смысл. Ибо в этом состоянии собственное существование воспринимается как чудо, как, может быть незаслуженный, дар; *здесь ценность жизни самоочевидна.* Другими словами, для того, чтобы стать оптимистом, иной раз достаточно оказаться в таком состоянии, когда эмоционально и физиологически осознаешь жизнь как абсолютную и безусловную данность и ощущаешь радость от самого факта существования.

Как оптимистическое, так и пессимистическое мировоззрение складывается у людей под влиянием жизненных обстоятельств, исторических событий, социальных катаклизмов, ударов судьбы. В вопросах мировоззрения человеку недостаточно понять и принять некий универсальный принцип только умом, чисто теоретически, он должен пережить его в своем жизненном опыте иногда как трагическое потрясение, иногда как волнующее открытие, как озарение. Здесь нужна мудрость и духовная практика, реализуемая через экстаз самораскрытия, через медитацию, через творческий труд... Только тогда мировоззренческая истина войдет в сердце человека как жизненное убеждение, как императив, как "нравственный закон внутри нас" (И. Кант).

?

1. Какие проблемы называются "метафизическими"? Почему? 2. "Мировоззренческая ориентация" — это ... (продолжить). 3. Какие основные мировоззренческие координаты бытия людей Вы знаете? 4. Сущностное отношение к миру имеет три основных грани. Назовите их. 5. Как Вы понимаете роль "антропного принципа" в новом космическом сознании современного человека? 6. Экклесиаст утверждал, что "во всякой мудрости много печали". Почему он так считал? А как думаете Вы? 7. Каковы истоки пессимистического отношения к миру? А оптимистического? Кто прав — оптимисты или пессимисты? 8. На какие основные вопросы дает ответ любое развитое мировоззрение? 9. В чем заключается актуальность в современных условиях *экологии социума* и *экологии человека*?



Глава 2. Исторические типы мировоззрения

§ 1. Обыденное мировоззрение

Мировоззрение людей всегда существовало в исторически определенных и социокультурно обусловленных формах — мифологии, религии, философии, науки. Кроме того, различаются два основных *уровня* его функционирования — обыденно-практический (жизненно-повседневный) и мыслительный (когнитивно-теоретический). Такое разделение по "вертикали" начинает обнаруживаться уже в древних обществах и сохраняется до наших дней. Разумеется, взаимосвязь и взаимодействие между обоими указанными пластами мировоззренческого сознания со временем менялись и, в зависимости от господствующего типа миропонимания, приобретали различную окраску.

Обыденное мировоззрение занимает особое место в культуре, ибо представляет собой как бы твердую породу первичного слоя, такую реальность духовной жизни людей, которая служит отправной точкой для любого мировоззренческого системотворчества. Первичный, наиболее устойчивый слой мировоззрения основывается на "данностях" культуры и всеобщих "очевидностях" здравого смысла соответствующей эпохи. *В любой исторический период в обществе функционирует некая система устойчивых представлений о мире и человеке, которая образует ядро мировоззренческих структур — категорий, установок, архетипов.* Структуры эти являются результатом многовекового стихийного опыта поколений и носят бессознательный, неявный, неотрефлексированный характер; например, убежденность здравого смысла в том, что окружающие нас вещи существуют вне человеческого сознания.

Было бы неверно видеть в убеждениях и установках здравого смысла всего лишь мысленные образования в головах людей. Весь образ жизни, поведенческие стереотипы людей, мотивы их деятельности — все так или иначе подчиняется и происходит в соответствии с этими убеждениями и установками. Они выступают как некая социокультурная реальность истории, которую нельзя изменить по желанию отдельных личностей и целых социальных групп.

Несмотря на всю диффузность, стихийность, расплывчатость массового мировоззренческого сознания, оно на протяжении тысячелетий успешно выполняет свою функцию осмысления жизни и истории. И ни одна философская или религиозная система прошлых эпох не могла соперничать, — с точки зрения своей устойчивости, — с мироощущением и миропониманием обыденного слоя. *Сила его в том, что оно непосредственно связано с материальной практикой людей, со сферой человеческой повседневности, образуя с этой последней единый комплекс жизнедеятельности.* Из сказанного следует, что мы не можем всесторонне понять природу философского или, скажем, религиозного мировоззрения, игнорируя первичные мировоззренческие структуры. Так, очевидно, что некоторые философские системы прямо опирались на исходный базис здравого смысла, другие ориентировались на религию, на предшествовавшие философские учения, на науку. Но при всем при том ни одна философская доктрина, если она претендовала на мировоззренческую значимость, не могла развиваться и существовать, не определив — явно или неявно — свои взаимоотношения с "идеологией здравого смысла".

§ 2. Мифологическое мировоззрение

Первой исторически сформировавшейся *целостной системой* мировоззрения была *мифология*. Мы встречаем мифы во всех культурных регионах Древнего мира. *Мифология* —

систематизированная, универсальная форма общественного сознания и духовно-практический способ освоения мира первобытного общества. Это — исторически первая попытка дать связный ответ на мировоззренческие вопросы людей, удовлетворить их потребность в мироуяснении и самоопределении. Любой миф построен как повествование на ту или иную мировоззренческую тему — о мироустройстве, о происхождении человеческого рода, о стихиях, богах, титанах, героях.

Широко известны античные мифы — детально разработанные повествования древних греков и римлян о богах, титанах, героях, фантастических животных.

Так, один из мифов Греции рассказывает: дочь Урана (Небо) и Геи (Земля) богиня памяти Мнемозина родила девятерых детей, которым было ведомо прошлое, настоящее и будущее. Будучи покровителями певцов и музыкантов, они передают им свой дар. Кто же эти удивительные существа? Боги, демоны? Нет, этой волшебной силой обладают хрупкие девушки, дочери Мнемозины и Зевса — музы:

• *Клио* — муза истории со свитком и палочкой для письма;

* *Мельпомена* — муза трагедии с трагической маской и венком из плюща;



Терпсихора — муза танца с лирой;

- *Талия* — муза комедии с комической маской;
- *Уrania* — муза астрономии с небесным сводом и циркулем;
- *Каллиопа* — муза знания и эпической поэзии;
- *Эрато* — муза лирической поэзии, не расстающаяся с лирой;
- *Эвтерпа* — муза песнопений, несущая флейту;
- *Полигимния* — муза гимнов и торжественной музыки, со свитком в руке, вечно задумчивая.

Сопровождает муз Аполлон — хранитель гармонии, космической и человеческой, что родился на плавучем острове Астерия, принявшем возлюбленную Зевса Лето, которой ревнивая Гера запретила ступить на твердую землю...

Исследования ученых показали, что мифы в той или иной форме имелись у всех народов мира. Обнаружены отдельные элементы мифологического творчества, равно как и разветвленные системы, у древних иранцев, индийцев, германцев, славян. Большой интерес с точки зрения истории культуры представляют мифы народов Африки, Америки, Австралии.

Будучи древнейшей формой духовной жизни человечества, мифы прежде всего выступают как наиболее ранний, соответствующий первобытному обществу способ мировосприятия, истолкования окружающей действительности и самого человека. Здесь находят свое отражение практически все основные элементы мировоззренческого сознания как такового — проблемы происхождения мира (космогонические мифы) и человека (антропогонические мифы), проблемы рождения и смерти, судьбы, смысла жизни, человеческого предназначения (смысло-жизненные мифы), вопросы будущего, пророчества о "конце мира" (эсхатологические мифы) и др. Наряду с этим важное место занимают мифы о появлении тех или иных культурных благ: о добывании огня, земледелии, изобретении ремесел, а также установлении среди людей определенных социальных правил, обычаев и обрядов.

Для мифологии характерна своя пространственно-временная структура. Любое событие, о котором рассказывается в этого рода повествованиях, относится к далекому прошлому — к мифологическому времени. Таким образом, священное ("сакральное") время строго отделено от "профанного", т. е. эмпирического, "настоящего" времени. В истории культуры период господства архаичного сознания характеризуется тем, что в мифе снято разделение идеального и материального, образа и предмета, значения и смысла.

Структура мифологии-человеческого сознания Тот, кто "живет" мифом, говорит М. Элиаде, из профанного, хронологического времени вступает в другое время, другое состояние, а именно в "священное время", которое дано изначально и все-таки может как угодно часто возобновляться. Благодаря вовлеченности в ритуальное действие индивид как *бы* выпадает из своего повседневного существования в обычном мире с его обычной, естественной логикой и здравым смыслом и вступает в просветленный, сияющий мир, который пронизан присутствием сверхъестественного. Танцор, принимающий участие в мифической драме, не только олицетворяет бога, он внутренне, психологически отождествляется с ним. Все события, явления и вещи в мифическом времени играют роль образца, правила, закона, т. е. приобретают значение *парадигмы, стандарта поведения и масштаба оценок в настоящем*. Тем самым стародавность мифологического сюжета переживается в настоящем как высшая, подлинная реальность, поддерживая традиции, нравственные установления и непрерывность племенной культуры.

Архаическое сознание отражало неразвитость практики людей, зачаточный характер форм предметного освоения мира человеком. Оно двояко по своей структуре: во-первых, это *коллективное сознание* (отсюда способность каждого члена рода к сопереживанию, отождествлению себя с другими), во-вторых,

это *родовое сознание*, основанное на сохранении исторической памяти предков рода (отсюда устойчивость и традиционность содержательного измерения первобытного сознания).

Из этой двоякости вытекает сама возможность мифотворчества. Другой его предпосылкой, как утверждает К. Г. Юнг, являются архетипические формы, образы и мотивы, поднимающиеся из глубин *коллективного бессознательного*, как некие изначальные смысловые схемы.

Миф благодаря своим мировоззренческим сюжетам соединяет первобытного человека с бесконечностью космоса, вписывает его в структуру мироздания, в социальный и природный мир, ориентирует его поведенческие реакции на достижение нужных роду жизненных ценностей. Через ритуал, обряд, через музыку, танец, пение, ритм миф вовлекает индивида в качестве активной самодеятельной силы в жизнь социума, пробуждает в нем ощущение полноценности бытия, чувство стабильности и защищенности.

Основные черты мифологического сознания

Мифологическое сознание отличают четыре характерных черты: 1) символизм; 2) этиологизм и генетизм; 3) синкретизм; 4) прозрачность. Рассмотрим их кратко.

Символизм означает, что все встречающиеся в рамках данной культуры мировоззренческие категории и мотивы находят свое выражение средствами языка *наглядных образов*; обобщенный смысл в границах конкретно-чувственного мышления может формироваться только тогда, когда какой-либо конкретный предмет (например, эмпирически существующее дерево) становится символом, чувственным представителем другого явления, имеющего культурную значимость (например, предка рода).

Этиологизм (от греческого слова "причина") выражает ту особенность любого мифологического сюжета, которая связана с его *объяснительной функцией*; повествование включает в себе сверхзадачу: дать объяснение тем или иным явлениям ок-

ружающего мира, его устройству и т. п. путем ответа на вопрос "почему?". Весьма часто способом объяснения выступает *гезнетизм*, т. е. попытка подменить причинно-следственные объяснения рассказом о "происхождении" объясняемого явления или видимого устройства мира. Объяснить устройство вещи означало дать описание того, как она делалась.

Синкретизм мифа — это слитность в одном целом зачатков всех форм духовного освоения мира — искусства, религии, морали и др. Синкретическая природа мифологии послужила исходной категориально-смысловой базой и первичным художественно переработанным материалом для всех последующих явлений духовного производства, и в сфере словесного творчества (сказка, легенда, историческое предание, эпос), и в сфере рационально-мыслительных форм — философии, науки и др.

Прозрачность мифологического сознания проявляется в том, что представленная в мифе картина мира полностью отождествляется первобытным человеком с самой реальностью; индивид наивно верит в то, что вещи и явления окружающего мира именно таковы, какими они выглядят в мифологической интерпретации.

Прозрачность мифа означает, что человек видит мир через призму существующих мировоззренческих представлений, при этом сама эта призма, подобно стеклам оптического прибора, никак не воспринимается. Другими словами, концептуально-смысловая сторона мифа полностью элиминирована из самосознания субъекта. Отсюда: не существует никакого "зазора", никакого несовпадения, противоречия между мифом и реальностью. Прозрачность мифа позволяет ответить на кардинальный для функционирования любого типа мировоззрения вопрос: каким образом в данной системе мировоззрения обеспечивается *стабильность* и *убедительность*. Никакая миро-

воззренческая система не может существовать, не располагая *основаниями* убедительности. Для мифологии такими основаниями служит *принцип прозрачности*, обеспечивающий полное доверие индивида к тому, что говорится в мировоззренческом сюжете.

§ 3. Религиозное мировоззрение

Следующей исторической формой миропонимания явилась *религия* (от латинского слова "благочестие", "набожность"). Древнейшие религиозные верования входили в качестве элемента во многие мифы. Но самостоятельную мировоззренческую функцию религия приобретает значительно позднее, когда возникают национально-государственные религии, в которых вероисповедная связь между людьми в известной степени совпадает с этническими и политическими связями (таковы, например, существующие и ныне индуизм, иудаизм, конфуцианство, синтоизм). Особенно наглядно мировоззренческая роль видна на примере наднациональных, *мировых* религий — *буддизма* (6—5 вв. до н. э.), *христианства* (1 в.) и *ислама* (7 в.).

Мировые религии Появление национальных и мировых религий оказало мощное влияние на эволюцию всей духовной жизни человечества. В условиях глубоких социальных потрясений и катаклизмов, разломов в культурном бытии целых народов, в том числе в ситуации кризиса Римской империи, такие мировые религии, как христианство, позднее ислам, берут на себя задачу сохранения духовности и важнейших культурных традиций, "...христианство, — пишет Р. Тарнас, — царило в культуре Запада в течение почти всего ее существования — не только являясь ее главнейшим духовным стимулом на протяжении двух тысячелетий, но также оказывая влияние на философское и научное развитие в эпоху Возрождения и Просвещения. Да и сегодня — пусть не столь явно, но от этого не менее властно — христианское мировоззрение все

еще воздействует на культурную атмосферу Запада — по сути, пронизывая ее, — даже если на первый взгляд она и представляется совершенно мирской." (Тарнас Р. История западного мышления. — М., 1995, с. 81).

Любопытно, что Библия является самым распространенным в мире произведением; она полностью была переведена на 314 языков. Ее считают и первой книгой, связанной с печатным станком: в 1454 г. Иоганн Гутенберг, его изобретатель, опубликовал в Майнце, Германия, впервые типографским способом 42 строки из Библии. Подсчитано, что между 1815 и 1975 г. было напечатано 2,5 млрд. экземпляров Библии. Самые древние библейские тексты (глава 6, стихи 22—27), выгравированные на двух серебряных амулетах, были найдены под Шотландской церковью в Иерусалиме в 1979 г.; они относятся приблизительно к 587 г. до н. э.

В религиозном сознании, как и в мифологии, духовно-практическое освоение мира осуществляется через его раздвоение на священный (сакральный) и повседневный, "земной" (профаный). Однако проработка идеологического содержания религиозной системы взглядов поднимается на качественно иной уровень. Символизм мифа заменяется сложной, порой утонченной системой образов и смыслов, в которой существенную роль начинают играть теоретические, понятийные построения. Важнейший принцип построения мировых религий — монотеизм, признание единого бога. Вторая качественно новая черта — глубокая духовно-этическая нагруженность религиозного мировосприятия. Религия, например христианство, дает принципиально новую трактовку природы человека как существа, с одной стороны, "греховного", погрязшего во зле, с другой стороны, сотворенного по образу и подобию Создателя.

В отличие от предшествующих религиозных учений, христианство обратилось к каждому человеку, независимо от его национальной или классовой принадлежности. "Из всех характерных черт новой религии стержневым оказались притязания христианства на универсальность и на масштабность исторических свершений: подобная категоричность имела иудейские

корни. Иудео-христианский Бог — это не племенной либо полисный бог, один из немногих, но единственный подлинный и верховный Бог, Творец Вселенной, Повелитель истории, всемогущий и всеведающий, вездесущий Царь Царей, чьи непревзойденные сила и власть требовали преданности и подчинения равно от всех народов, от всего человечества". (Гарнас Р. История западного мышления — М, 1995, с. 85).

Становление религиозного сознания падает на период разложения родового строя. В эпоху раннего христианства рациональная соразмерность, гармоничность космоса древних греков заменяется картиной мира, полной ужасов и апокалипсических видений, тем восприятием социальной реальности, которое складывалось у поработанных народов Римской империи, у беглых рабов, у обездоленных, бесправных, скрывающихся в пещерах и пустынях Передней и Малой Азии семитских племен. В условиях всеобщего отчуждения многие люди были практически лишены всего — крова, имущества, семьи, а беглый раб даже не мог считать принадлежащим ему свое собственное тело. Именно в этот период, переломный и трагический момент истории в культуру вошло одно из величайших мировоззренческих озарений: все люди, независимо от социального положения и этнической принадлежности, равны перед Всевышним, человек — носитель величайшего, донныне не востребованного богатства — бессмертной души, источника нравственной силы, духовной стойкости, братской солидарности, бескорыстной любви и милосердия. Открылся новый, неизвестный людям предшествующей эпохи космос — космос человеческой души, внутренней опоры обездоленного и униженного человеческого существа.

Благодаря чему человек может находить опору, заглянув в свою собственную душу? Благодаря тому, что она получает в религиозном сознании особый онтологический статус. Душа бессмертна и дарована нам свыше. Благодаря этому мы получаем способность ощущать нашу жизнь как бытие в Боге и через Бога.

Для последователей другой мировой религии — ислама — воля, мудрость и любовь Всевышнего к людям выражают сокровенную сущность тех событий, которые составляют реальную ткань человеческой истории. Ислам пришел в арабский мир в середине 7 века и положил начало формированию мощной исламской цивилизации, что находится в тесном взаимодействии с цивилизацией восточноевропейской, развившейся под сильным воздействием православного христианства, и западноевропейской, религиозным проявлением которой служат католицизм и протестантизм.

Следует обратить внимание на то, "что ислам формировался в тесном взаимодействии с различными течениями прежде всего восточного (православного) христианства, а потому взаимопонимание между православными и мусульманами в значительной мере облегчено. Так было на протяжении более чем тысячелетней истории нашей страны, и в наши дни можно видеть черты сходного отношения ко многим явлениям жизни у представителей этих цивилизаций... Кризис, который переживает современный мир (и Запад, и Восток), несмотря на очевидные успехи науки и бурный прогресс в области материального производства, ставит перед человечеством новые проблемы, разрешение которых потребует объединений всех духовных сил. Преодолеть раскол между верующими и неверующими, между людьми различных вероисповеданий и между людьми, придерживающимися различных взглядов на желательное социальное устройство общества, — настоятельная необходимость нашего времени". (Бахтин Ю. Б. Жизнь Мухаммеда. М., 1991, с. 491—494).

Вера как принцип религиозного сознания Религия, в своей развитой форме, как на Западе, так и на Востоке предлагает свои ответы на мировоззренческие вопросы людей в новых исторических условиях, когда старые мифы и языческие верования уже перестали удовлетворять массового человека. В сознании людей происходят глубокие перемены. У человека сформировалась способность к критическому взгляду на окружающую жизнь, способность к рефлексии и самоанализу. Религия как исторически новый тип мировоззрения не могла опираться на принцип прозрачности.

Для того, чтобы истины религии могли быть убедительными, требовался существенно иной способ их обоснования. На смену прозрачности мифа приходит *принцип веры*. Вера есть уверенность в том, на что уповаешь, убеждение в том, чего не видел. Предмет веры не самоочевиден, но сам акт веры делает его таковым. Вера выступает как психологический механизм приведения в соответствие религиозного мировоззрения и окружающей действительности. Истины религии не нуждаются ни в эмпирическом, ни в логическом обосновании, ибо по определению они даны свыше. Они либо принимаются сердцем, глубинной экзистенцией человека, либо не принимаются. Центральной задачей институализированной религии поэтому является "укрепление духа веры". Религия, согласно И. Канту, является познанием наших обязанностей в виде существенных законов любой свободной воли, которые, однако, должны рассматриваться как божественные заповеди.

Переход от мифологии к религии занял целую историческую полосу, включая промежуточные формы. Так, уже в эпоху египетского Древнего царства в знаменитом "Мемфисском богословском трактате" (середина III тысячелетия до н. э.) мы встречаем четко выраженную монотеистическую трактовку бога Птаха. К нему, как к единому началу, восходит все существующее — от других богов до червей.

Но и в Египте, и в Месопотамии, и в других древних цивилизациях божественное понималось как имманентное: боги были в природе. Египтяне видели в солнце все, что доступно человеку в его знании о Творце; вавилоняне видели в нем бога Шамаша, вершителя справедливости. Принци-



пиально иную картину мы наблюдаем в верованиях древних евреев эпохи псалмистов и пророков. Их бог не был в природе. Он был трансцендентен природе, знаменуя выход религиозного мировосприятия в сверхприродную реальность.

§ 4. Научное мировоззрение

Говоря об исторических формах мировоззрения, нельзя обойти также *науку*. Существует ли такой феномен, как "научное мировоззрение", и если да, то что оно означает? И можно ли говорить о нем как о "самой верной", высшей форме миропонимания?

Прежде всего нужно иметь в виду, что наука как духовное образование не ставит своей задачей производство мировоззренческого знания (в отличие от мифологии, философии и религии). Однако, исследуя разнообразные сферы реального мира, наука в силу самой логики научного познания неизбежно вырабатывает определенные мировоззренческие знания *как побочный продукт*. В истории цивилизации нередко случалось так, что те или иные научные открытия, обобщения, выводы приобретали в духовной культуре людей мировоззренческую — значимость. Например, создание в XVI—XVII вв. гелиоцентрической модели само по себе представляло собой специально-научную, сугубо астрономическую проблему. Вместе с тем, в силу сложившейся мировоззренческой традиции (что видно на примере религиозных текстов), вопрос этот оказывался напрямую связанным с вопросом о месте человека в мире. В XIX в. такую же мировоззренческую остроту приобрела другая естественнонаучная проблема — происхождение жизни и человека на нашей планете.

В нашем столетии мировоззренческую нагруженность имели многие открытия в физике, биологии, космологии, кибнетике, психологии. Глубокий метафизический интерес, далеко выходящий за пределы научных кругов, вызвали выво-

ды теории относительности о релятивности пространства и времени, исследования "последних кирпичиков мироздания" в квантовой физике, теория Большого взрыва и "антропный принцип" в космологии. Большой резонанс в общественном сознании вызвали такие выдающиеся открытия, как открытие генетического кода, функциональной асимметрии правого и левого мозга, дискуссии по проблемам моделирования интеллекта, изучение неординарных состояний сознания, вызываемых приемом психоделических препаратов или применением фармакологических методов глубинной психотерапии.

Ученый никогда не ставит перед собой задачу получить профессиональный ответ на ту или иную мироустроительную проблему. Это не входит в его компетенцию. Тем не менее научная практика и логика исследовательской деятельности так или иначе подводят ученых к необходимости выработки интегрального образа изучаемой реальности, *научной картины мира*, возникающей в результате синтеза знаний, получаемых в различных научных дисциплинах. Таким образом, наука, не занимаясь мировоззрением в целом, производит отдельные его блоки, такие, как картина мира и научный "образ человека".

Особенности научного мировоззрения Для научного мировоззрения характерны следующие особенности:

- рациональная обоснованность;
- частичность;
- неуниверсальность.

Первая особенность вытекает из того, что научное мировоззрение является обобщением *научных знаний*. Производство же последних осуществляется на основе *принципа научной рациональности*. Указанный принцип регулирует специфические способы обоснования знания — эмпирические, логические, конвенциональные.

Эмпирическое обоснование опирается на фактуальную основу, оно связано с обращением к данным наблюдения, измерению, к экспериментальному контролю за получаемым знанием. Логическое обоснование есть выводимость по правилам логики одних знаний из других, истинность которых уже доказана. Конвенциональный аспект рациональности вытекает из условно принимаемых в данной научной теории исходных допущений и определений.

Частичность научного мировоззрения обусловлена тем обстоятельством, что оно включает в себя не все элементы мировоззренческого сознания, а лишь некоторые, например, "картину мира", но практически не предполагает смысложизненной тематики. Что касается *неуниверсальности*, то речь идет о том, что никакая научная картина мира в принципе не может быть метафизической в том смысле, в каком этот термин употребляет Хайдеггер, т. е. быть моделью *мира как целого, мира как Универсума*. Чаще всего мы имеем дело с естественнонаучной картиной мира, отражающей и обобщающей конкретный уровень развития естествознания.

Становление научной картины мира Античная и средневековая наука, накапливая специальные знания, вообще не претендовала на выработку какой бы то ни было модели Универсума. Естественнонаучная картина мира как результат междисциплинарного синтеза появляется лишь в Новое время. Исторически первой ее формой была механистическая картина мира.

Важно отметить, что в эпоху античности теоретическое знание было расколото на два существенно различных по своей структуре и содержанию слоя. Первый слой, (конкретное, "рецептивное" знание), давший начало античной науке, был вплетен в практическую жизнь людей, служил интересам мореплавателя (астрономия), земледельца (геометрия), купца

(арифметика) и др. Второй слой знания по своим истокам носил чисто умозрительный характер. Аристотель называл такое знание *учением о сущем, о всеобщих началах и причинах бытия*. В силу того, что сущностный уровень бытия непосредственно ненаблюдаем, он составляет "запредельный", умопостигаемый мир. Поэтому опыт не может, как полагали древние философы, быть последней инстанцией для проверки всеобщих и высших истин. Только ум непосредственно созерцает высшие основоположения и непосредственно усматривает их истинность. Позднее этот слой знания был назван "метафизикой". В силу сказанного Античность знает только *натурфилософскую модель мира*.

В эпоху Средневековья мир умопостигаемого оказался по преимуществу объектом мировоззренческого осмысления со стороны теологии. Центральная идея богословской метафизики — идея иерархической структуры мироздания. Теологи разрабатывали эту идею применительно к потребностям религиозного миропонимания.

До тех пор, пока в истории цивилизации монопольное положение занимали мифология, философия и религия, а наука делала лишь первые шаги в своем становлении, господствовало убеждение, что объектом последней является прежде всего подлунный мир, а мир небес был той ареной, на которой научное знание признавалось недостаточным. Важнейшей особенностью ньютоновской научной революции XVII века явилось то, что она рискнула сделать *объектом точного научного исследования "мир в целом"*. Впервые наука заявила о своем праве изучать и адекватно постигать всеобщие принципы бытия и "всемирные" законы (как, скажем, закон всемирного тяготения). Дуализм наблюдаемого и умопостигаемого, подлунного и небесного, конечного и бесконечного преодолевается не на путях философского умозрения или богословских спекуляций, а на путях экспериментально контролируемых теоретических построений.

"Лишь после того, как удалось, исходя из общей точки зрения, одними и теми же законами объяснить и небесные и земные явления, появилась возможность и необходимость первой естественнонаучной картины мира — картины мира ньютоновской физики с характерной для нее абсолютизацией законов механики" (С. Б. Крымский, В. И. Кузнецов. Мировоззренческие категории в современном естествознании. 1983, с. 124).

Наука XVII в. выработывает модель объяснения природного целого, в основе которой лежала идея *причинной обусловленности* всех физических процессов; главная цель познания — отыскание законов природы, при этом сам закон понимается как жестко фиксированное каузальное и однозначное соотношение явлений. Следует заметить, что этот образец объяснения постепенно стал переноситься в другие области, вплоть до биологической и социальной. Убежденные в рациональном и поддающемся количественному анализу устройстве природы, естествоиспытатели считали, что в мире нет ничего, что не могло бы стать объектом научного познания; а все, что наука делает предметом своего анализа, в конечном счете может быть познано до конца, исчерпывающим образом и притом исключительно научными средствами. Эта убежденность ученых составляла важнейший элемент научной рациональности классического естествознания.

Использование методов и принципов конкретной науки в решении относимых раньше к "метафизике" проблем способствовали тому, что научные достижения XVII—XVIII вв. были быстро обобщены и организованы в стройную систему. В итоге завершивший ньютоновскую теорию П. Лаплас мог с гордостью утверждать, что его "система мира" не оставила нерешенной ни одной астрономической проблемы, а Ж. Лагранж с завистью отметил, что ученым дан всего один "Универсум" и И. Ньютон уже успел его объяснить.

Выработка целостного взгляда на природу на базе механистических представлений и формирование соответствующей парадигмы классического естествознания явились

гигантским скачком вперед, триумфом синтезирующей функции науки. Здесь нужно, однако, обратить внимание на внутреннюю неоднородность и противоречивость *методологических оснований* формируовавшегося в ту эпоху естествознания. Очевидно, что по своей сущности ньютонианская программа выходила за рамки собственно механики и содержала в себе и естественнонаучные принципы и философские составляющие. Общие установки этой программы — исчерпывающая познаваемость реальности, объяснение природы из нее самой, требование "натурального" описания и отказ от "сверхприродных" причин, использование математического языка и обращение к эксперименту как "пробному камню" теории, имели направляющее и стимулирующее значение для развития естествознания, выходящее за рамки собственно механики и даже классической физики в целом. Вместе с тем в ней были такие компоненты, которые на определенном этапе развития научной мысли достоинства превращали в недостатки, а именно — экстраполяция механистических представлений на *всю природу*, отрицание *многокачественности* материи.

"В программе классического естествознания можно ретроспективно выделить три последовательных слоя. Первый слой связан с установками механицизма; его узость и историческая ограниченность обнаружилась уже в первой половине XIX в. Второй слой — это установки физикалистского мировоззрения в целом; последние исчерпали себя примерно к середине XX в. Что касается третьего слоя, то в данном случае речь идет о том специфическом типе научной рациональности, который ориентирует науку всецело на исследование реальности по образцу физической науки. Историческая ограниченность такого типа научной рациональности начинает осознаваться лишь в современную эпоху". (М. К. Трифонова. Современная научная революция., 1987, с. 24—25).

В середине XIX в. на смену механицизму приходит электромагнитная картина мира. Революция в естествознании, начавшаяся на рубеже XIX—XX вв., предопределила появление новой *неклассической* картины мира, опирающейся на радикальные физические идеи теории относительности и квантовой механики. Современные представления о мировом целом

складываются в результате обобщения вероятностной модели, принципов инвариантности (включая различные законы сохранения, принципы относительности и симметрии) и др.

"Космос" и "мир" Существенным результатом эволюции научного мировоззренческого сознания стало изменение содержания понятий "космос" и "мир".

Слово "космос" — греческого происхождения, оно означает порядок, стройность. Философы Древней Греции понимали мироздание как упорядоченную гармоничную систему, противопоставляя ей хаос, беспорядок. "Космос" для древних греков — источник красоты, гармонии в явлениях природы. Это точка зрения держалась очень долго. Даже Коперник считал, что орбиты планет должны быть окружностями, потому... что окружность *красивее* эллипса. Во второй половине XX века произошел огромный скачок в познании физической природы космических явлений. "Космос" перестал быть абстрактным понятием. Сейчас различают четыре уровня:

а) *ближний космос* (околоземное пространство), включающее магнитосферу Земли. Эта область начала активно осваиваться приборами и непосредственно человеком в космических полетах;

б) *Солнечная система*: Солнце, планеты, их спутники, межпланетная среда.

В XX веке — это сфера, где активно уточнялись параметры, размеры, динамика отдельных процессов. Можно сказать, что осваивает человек этот космос как дом: с любопытством, осторожностью и надеждой. Сообщим для любознательных • некоторые характеристики этого дома (думается, что в будущем веке он будет интересовать человечество еще больше).

Масса Солнца — $169\ 889 \times 10^{27}$ т, что в 332 946,04 раза больше массы Земли и составляет 99,866 % общей массы Солнечной системы. Температура в центре Солнца — 15 400 000°К, давление — 255

Философская пропедевтика

750 000 т/см². Наш желтый карлик сжигает 4 млн. тонн водорода в секунду, поэтому примерно через 5 млрд. лет энергетические ресурсы Солнца будут исчерпаны.

Расстояние от Солнца до Земли — 152 098 200 км в перигелии и 147 097 800 км в афелии. Средняя скорость движения Земли по своей орбите — 107 210 км/час.

В Солнечной системе 9 планет, каждая из которых обозначает определенным символом (знать который неплохо хотя бы потому, что в современной культуре они постоянно фигурируют в модных сейчас астрологических прогнозах):

Меркурий	♿	Сатурн	♄
Венера	♀	Уран	♅
Земля	♁	Нептун	♆
Марс	♂	Плутон	♇
Юпитер	♃		

Самая большая планета — Юпитер, его масса приблизительно в 318 раз больше массы Земли; самая маленькая и холодная — Плутон. Самая быстрая — Меркурий, его орбитальная скорость 172 248 км/час. Самая горячая (и самая близкая к Земле) — Венера. Температура на ее поверхности — 462°C. Температура на поверхности Марса колеблется от 29,4° С до — 123°C.

В Солнечной системе около 2 млн. комет, самая известная — комета Галлея, о которой встречаются свидетельства уже в 467 г. до н. э. С тех пор она навещает Землю через каждые 76 лет.

Ежегодно на Землю падает около 150 крупных метеоритов; древнейший из них (Краehenбергский) имеет возраст на 70 млн. лет старше возраста Солнечной системы, а самый известный — святыня ислама в Каабе.

в) *Галактика* — звездная система, в которую входит и Солнце (одна из примерно 200 млрд. звезд, ее составляющих). Слово galaktikos (греч.) означает "млечный, молочный". "Млечный путь" является частью т. и. "местной системы" галактик;

вне нашей Галактики, как установила астрономия XX века, существует множество Галактик самых разнообразных форм и структуры. Совокупность Галактик всех типов, квазаров и межгалактической среды образует Метагалактику, или Вселенную.

г) *Вселенная* — вся окружающая нас часть материального мира, доступная наблюдению и содержащая различные типы объектов — от элементарных частиц, атомов и молекул до планет, звезд, скопления галактик, дисперсного вещества и физических полей.

Важнейшими особенностями научной *картины мира* второй половины нашего столетия являются тенденции к принятию идей относительности и многомерности. В последние годы все большую привлекательность у ученых вызывают гипотезы о "многомерных мирах". В контексте современных космологических теорий Большого взрыва формируются принципиально новые представления о характере крупномасштабной структуры Вселенной, о ее ячеисто-сетчатой природе, о космическом плюрализме.

Существенным результатом эволюции мировоззренческого сознания современной науки была *релятивизация понятия "мир"*. Сотни лет это понятие отождествлялось с предельно широкой категорией Универсума, т. е. со всей полнотой сущего, всего, что соотносится с объективной реальностью вообще. Современная релятивист-ская космология плотную подошла к разработке *физически конечных*, хотя геометрически и неограниченных моделей Вселенной. Наука столкнулась с возможным фактом конечности мира как с точки зрения его пространственной замкнутости, так и с точки зрения времени его существования. Одновременно с этим вопросом возникла и другая проблема: является ли наша Вселенная уникальной, единственной? Важнейшим мировоззренческим следствием общей теории относительности явилось представление о том, что наша

Вселенная является одним из бесконечного множества различных по своим свойствам миров. В этом случае Универсум охватывает все множество самозамкнутых миров-вселенных. Тем самым снимается парадоксальный вопрос: что было, когда нашего мира не было (т. е. до момента Большого взрыва)?

Чем один мир, Вселенная, может отличаться от другого с принципиальной точки зрения? Прежде всего "сценарием его развития" после начала отсчета его физического времени, а также теми *возможностями*, которые заложены данным сценарием. Наша Вселенная в момент Большого взрыва должна была иметь некоторые характеристики, например, значения фундаментальных констант, которые задают возможность ее усложнения.

Какие же мировые константы определяют своеобразие нашей Вселенной? Их пять:

- а) гравитационная постоянная
 $G = 6,6720 \times 10^{-11} \text{ Н} \times \text{м}^2 / \text{кг}^2$
- б) скорость света в вакууме
 $C = 2,9979 \times 10^8 \text{ м/с}$
- в) постоянная Планка
 $h = 6,6262 \times 10^{-34} \text{ Дж} \times \text{с}$
 $h = \frac{h}{2\pi} = 1,0546 \times 10^{-34} \text{ Дж} \times \text{с}$
- г) масса покоя электрона
 $m_e = 9,1095 \times 10^{-31} \text{ кг}$
 $m_e \times c^2 = 0,5110 \text{ МэВ}$
- д) элементарный заряд
 $e = 1,6022 \times 10^{-19} \text{ Кл}$

Именно эти исходные физические характеристики обеспечивают возможность такого развития нашего мира, которое приводит к возникновению жизни и разума. Как говорит изве-

стный ученый Б. Картер, то, чего мы ждем от наблюдений, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как наблюдателей.

В других мирах, при других сценариях эволюции, при других значениях мировых констант возникновение жизни и человека может быть в принципе исключено. Сам факт существования человека требует, чтобы Вселенная обладала такими свойствами, которые выделяют наш мир из множества других.

§ 5. Философское мировоззрение

В чем же отличие философии как типа мировоззрения от других мировоззренческих систем? Период становления философии приходится на особый, осевой момент в истории культурного самоопределения древних цивилизаций. Это было время, когда мировоззренческое знание, его истоки и глубинный смысл, издревле окруженные ореолом таинственности, стали объектом осмысления и рационального анализа со стороны вольных любителей мудрости. Этот процесс захватывает прежде всего древнегреческий мир. Резкое усиление торговых и культурных связей греческих городов-полисов с соседними, более древними цивилизациями — такими, как Египет, — породило процесс взаимопроникновения культур, религиозных верований, мироустроительных систем, философских учений.

Это неизбежно расшатывало целостность архаичного представления о мире. Все больше осознавалась условность, относительность и противоречивость старых мировоззренческих схем. Это была настоящая духовная революция. Речь шла не просто о замене одного мировоззрения другим, а о радикальном изменении самого отношения к *мировоззрению* как духовному образованию. Постепенно люди начинали осознавать принципиальную проблематичность, неуникальность этого феномена, его открытость для критического осмысления со стороны обычного человеческого рассудка.

На место единого для всех миропонимания пришло множество различных, часто конкурировавших между собой моделей мира, нравственных устоев, религиозных учений и т. п. От мировоззрения как чего-то абсолютного, непререкаемого и единого люди перешли к новой культурной реальности — к факту множественности своих взглядов на мироустройство. Возникла новая духовная ситуация — ситуация смысложизненного поиска, свободного выбора и духовного самоопределения.

Становление философской рациональности

Однако что же может служить *основанием* для мировоззренческого выбора? Это — следование культурной традиции, вера или разумные доводы, т. е. культурно-исторические, психологические и гносеологические основания. Те, кто предпочел опираться на разум, на рациональную аргументацию и стал называться философом. Из всех возможных способов обоснования мировоззрения по-настоящему убедительной и убеждающей философы принимали ситуацию, когда на суд разума выставляются все доводы, все основания и аргументы. Рациональность явилась, таким образом, и отправной точкой, и формой развития философии как феномена культуры.

Философская рациональность как раз и означает специфический способ приведения в действие механизмов мышления с целью беспристрастного, свободного от субъективизма рассмотрения проблемы. Исторически философская рациональность формируется именно в условиях распада единого для архаического общества миропонимания. Человек оказался в такой жизненной ситуации, когда возникла возможность, а затем и необходимость собственного *выбора* определенного взгляда на мир, выбора, который уже не был скован грузом традиций, тех или иных авторитетов, какими-либо принципами прежних религиозных верований. Ситуация *свободного выбора* требовала поиска каких-то объективных оснований. Такими основаниями не могли быть ни веление сердца, ни личные

h

или групповые интересы. В этом контексте единственными основаниями; которые представлялись объективными, были *доводы разума*.

Первым непосредственным следствием этого явился *плюрализм* философских систем. Там, где была философия, там возникала не только апелляция к логическим аргументам, но и интеллектуальная конфронтация, диалог, спор. От плюрализма мировоззрений как особенности культурного бытия эпохи через рациональность к плюрализму философских систем как следствию — такова была логика развития. Все дело в том, что интенсивный и многообразный опыт философствования уже на первом этапе становления философского сознания показал, что в вопросах мироустройства и духовного самоопределения человека рациональная аргументация сама по себе не ведет к выработке какого-либо единого миропонимания.

Отмеченное выше обстоятельство следует рассматривать как фундаментальный факт для понимания самой природы философии как феномена культуры, с одной стороны, и понимания природы рациональности, с другой.

Вхождение рациональности в древнегреческую культуру (философию, искусство, науку и др.) породило и такие любопытные явления мыследеятельности, как практика софистов — "платных учителей мудрости". Известно, что сама по себе логика может быть использована для оперирования формальными доводами рассудка, когда разум спит. Мыслительная культура становится предметом коммерции, средством обогащения. Софисты стали учить искусству рационально убеждать так, чтобы люди могли воспользоваться приобретенными умениями не в интересах истины, а по соображениям личной выгоды.

Философия и духое-носуть Задача подлинной философии между тем — *разбудить разум* как орудие бескорыстного поиска истины. Но чтобы разбудить разум, недостаточ-

но только одних навыков логического мышления. Философия должна заняться преобразованием духовного склада человека, *пробуждением его совести*. Поэтому можно

сказать, что для того, чтобы последовательно выстроить философский тип мировоззрения на рациональных основаниях, необходимо было выйти за пределы собственно рациональности к Истине, Благу и Красоте. Философия есть не сама мудрость, а бескорыстное стремление, любовь к ней. Разум как орган объективного мышления необходимо включает в себя не только логическую культуру, но и ценностные установки.

Благо и Красота объединялись в древнегреческой культуре в категорию Прекрасного. Единство же разумного и прекрасного, Логоса и Космоса порождало то, что позднее получило название духовности. Таким образом, *духовность*, наряду с рациональностью и плюрализмом, *является третьим значительным свойством всякого подлинного философствования.*

От человека религиозной духовности философ отличается тем, что он стремится к познанию истины не для достижения личной святости, а во имя самой истины; он хочет исследовать вещи согласно их собственной природе, что раскрывается при свете разума. От мифопоэтического и художественного познания философия отличается тем, что она ищет отображение истины не в наглядных и конкретных формах, а в рационально обоснованных понятиях. Но философа нельзя назвать и ученым в собственном смысле этого слова, ибо выводы, к которым он приходит, являются не только результатом применения определенного рационального метода, но и плодом его философской интуиции, его стремления к прекрасному, его жизненного духовного опыта, склада его личности. Философ в подлинном значении этого понятия в истории культуры всегда являл собой глубокую неповторимую индивидуальность, исторически и социально значимую личность.

Возникновение философского мировоззрения в Древнем мире знаменовало собой рождение нового типа духовности в истории культуры. В Древней Греции появление выдающихся философских имен, формирование различных философских

школ и направлений было одной из составных частей великого культурного переворота VIII—V вв. до н. э. Мировоззрение начинает ассоциироваться с человеческой мудростью, с бескорыстным поиском правды жизни, подлинности человеческого бытия. Мудрость не в том, чтобы много знать и безапелляционно судить обо всем. Она — в особом типе мышления и особом образе жизни. "Многознание, — говорит Гераклит, — не научает быть мудрым"; по его словам, мышление — великое достоинство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь в природе, поступать с ней сообразно.

Мудрость как сплав разума, добра и гармонии, как свободный поиск истины, как раскрытие, откровение, обнажение сущности вещей есть источник и корень всякой философии. По мере своего становления философия — в силу своих объективных оснований — все больше заявляла о своей значимости и роли в оценке сущности исторического процесса и сущности самого человека как субъекта истории.

Философия и свободомыслие Духовность философии, нацеленная на свободный поиск истины, непосредственно ведет к *свободомыслию*. В живом потоке исторически развивавшейся мировоззренческой культуры *свободомыслие* имело несколько сторон, прежде всего социокультурную и моральную.

Социокультурный аспект заключается в том, что в какую бы историческую эпоху ни жил тот или иной философ, он занимается своим профессиональным делом не в культурном вакууме, а будучи погруженным в определенную систему социальных отношений, культурных традиций, религиозных верований и т. п. Стиль мыслительной культуры любой эпохи во многом определяется теми бессознательно закодированными в социальной памяти "ментальностями", которые наполняют своим специфическим смыслом общекультурные символы, мировоззренческие модели и категории. От философа требуется подлинное бесстрашие мысли, мощный заряд критицизма и

самостоятельность творческого поиска, чтобы противостоять давлению господствующих мыслительных "клише" и схем интеллектуальной деятельности.

Наконец, *моральная* сторона свободомыслия проявляется в том, что философ ищет истину, не приспособливаясь к существующим социальным, политическим или духовно-практическим установлениям. Свобода мысли — нравственный императив всякого подлинного философствования. А значит, отсюда вытекает необходимость личного мужества в отстаивании своих философских убеждений, какую бы цену за это ни пришлось заплатить. Приговоренному к смерти Сократу власти намекали на то, что он может бежать, чтобы спасти свою жизнь. Но это означало бы, что философ поставил ценность своей жизни выше философских убеждений. Сократ, как известно, предпочел чашу с ядом. Дж. Бруно за свои убеждения взшел на костер инквизиции. Б. Спиноза всю жизнь был гоним за свободомыслие как в религиозных, так и во всех других мировоззренческих вопросах. Это послужило причиной его смерти в расцвете творческих сил. Здесь показателен такой эпизод. В 1673 г. Спинозе главнокомандующим французской оккупационной армии принцем Конде была предложена от "его величества короля Франции" пожизненная пенсия, если он посвятит последнему что-либо из своих сочинений. Ответ голландского философа гласил: "Я свои сочинения посвящаю только истине".

*Механизмы
обоснования
различных
типов миро-
воззрения*

Любое мировоззрение господствует, или, по крайней мере, успешно существует в социуме до тех пор, пока люди не обнаружат необъяснимый "зазор" между мировоззренческой моделью бытия и самим бытием. Поэтому то или иное мировоззрение сознательно или бессознательно вырабатывает механизмы "спрямления", максимального сближения картины мира с природной и социальной реальностью. Для мифологии таким механизмом бессознательно служил *принцип прозрачности*. Религия вы-

двигает *принцип веры*. Вера связана с истинами откровения, с богоданностью религиозного сознания. Человеческий разум — в силу своей конечной и субъективной природы — не может судить о содержании и критериях надежности истин откровения. Зазор, если он обнаруживается на уровне представлений рассудка, устраняется благодаря простому допущению, что высшее знание может быть и сверхразумным. Но этот тезис принимается на основе *принципа веры*, а не рациональных рассуждений. Из принципа веры, таким образом, вытекает отрицание постулата об автономности и самодостаточности человеческого разума.

Научное мировоззрение обосновывает свое соответствие реальности ссылкой на принцип *научной рациональности*, на достоверность тех научных знаний, синтезом которых оно является. Тем не менее, поскольку научное мировоззрение есть результат *обобщения*, то отсюда вытекает, что оно имеет меньшую степень обоснованности, чем само научное знание: ведь любая экстраполяция, претендующая на универсальность, содержит в себе элемент гипотетичности, некий логически не прослеживаемый скачок мысли. И все же ни один другой тип мировоззрения не имеет такой высокой степени правдоподобия, такой широкой фактуальной основы, такой обезоруживающей убедительности, как научное мировоззрение.

Философское мировоззрение не претендует на абсолютную истину. Напротив, оно настаивает на относительности любых мироустроительных схем. Философия как бы с самого начала вызывает на себя огонь критики. Но она не боится этого огня, ибо убеждена, что из всех возможных способов построения мировоззрения философский способ наиболее достоверный. Философ подвергает сомнению мировоззренческие истины всех родов — религиозные, мифологические, научные, философские, он выносит их на суд разума, на суд исторического опыта, он вскрывает лежащие в их основе неявные предпосылки и ограничения. Он не хочет выпустить из виду ни одной возможности, ни одной тропинки, ведущей к истине.

Он как бы говорит людям: вот перед тобой вся человеческая мудрость, весь многовековой опыт духовных исканий человечества. Думай и выбирай, что тебе представляется наиболее убедительным. Я ни на чем не настаиваю, я только показываю логику реального поиска во всей ее сложности и многомерности. В результате такая истина оказывается полнее, чем, скажем, истина научная. Орудием ее отыскания служит *принцип философской рациональности*.

"Там, где кончается физика, не кончается проблема; человеку, живущему в каждом ученом, необходима целостная истина... Перед нами открытое противостояние двух типов истин: научной и философской. Первая точна, но недостаточна, вторая достаточна, но неточна. И получается, что эта неточная истина является более глубокой, и — не только потому, что ее предмет шире, но и как метод познания; короче, менее точная философская истина более верна." (Х. Ортега-и-Гассет. Что такое философия? — М., — 1991, — с. 84.)

Специфика философии как мировоззрения заключается в том, что она подытоживает основные результаты, достигнутые в сфере мировоззренческого сознания в каждую данную эпоху, одновременно выступая в качестве открывательницы и провозвестницы новой исторической перспективы. Это позволяет судить о настоящем, с одной стороны, на основе отрефлексированного опыта прошлых поколений, с другой — с точки зрения будущего.

Таким образом, философию, столь похожую на *искусство* своей эмоциональностью и страстностью, на *науку* — стремлением к доказательности, аргументированности и истинности, *ярелигию* — глубинным участием в судьбах людей и исторических процессах, отличает от первого *постоянное стремление к рациональности*, от второй — *чувственность и персонафицированность*, от третьей — стремление к тому, чтобы истины, ею высказываемые, воспринимались критическим разумом, а не в контексте одной только веры.



1. Основные отличия обыденного и мыслительного уровней мировоззрения. 2. Почему обыденного мировоззрения недостаточно для серьезного жизненного успеха? 3. Какова роль мифологического мировоззрения в истории культуры? 4. Назовите 9 муз — покровительниц искусства и наук. 5. Основные четыре черты мифологического мировоззрения — это ... (продолжить). 6. В чем сходство и различие мифологического и религиозного типов мировоззрения? 7. Почему религиозное мировоззрение немислимо без веры? 8. Основные характеристики научного мировоззрения? В чем его достоинства и недостатки? 9. Чем отличаются между собой мифологическая, религиозная, научная и философская картины мира? 10. В чем отличие научной и философской истины?



1 < . | > * > . .

Глава 3. Философия как форма духовной культуры и специфический тип знания

§ 1. Философия и культура

Выше мы говорили о философии как мировоззрении, следующий шаг заключается в том, чтобы проанализировать философию как целостный и многогранный феномен культуры; ее предмет и метод, базовую проблематику, природу и специфику философского знания.

Философия — "живая душа культуры"

По мере своего развития философия становится особой формой самосознания людей как субъектов истории, *формой рефлексии над культурой*. В отличие от мифологии, религии и науки, она берет на себя задачу *рационального анализа и критической оценки того типа культуры, который господствует в ту или иную историческую эпоху*. Подвергая критике отжившие формы социального мироустройства, философы подготавливают и идеологически обосновывают приход нового способа человеческой жизнедеятельности.

По отношению к культуре в целом философия выполняет не только рефлексивно-критическую, но и *проективную, культурно-творческую функцию*. У К. Маркса мы встречаем мысль о том, что всякая истинная философия как живая душа культуры "есть духовная квинтэссенция своего времени". В своем поступательном развитии она предстает "животворящим духом всемирно-исторических процессов".

С античных времен и до наших дней самоопределение философии осуществлялось через открытие новых и притом общезначимых культурно-исторических смыслов. Но что оз-

начало найти или открыть новый смысл, новую мироустроительную перспективу видения мира и человеческого бытия? Любой мировоззренчески нагруженный смысл поначалу стихийно формируется в недрах человеческой повседневности. Такова уж человеческая природа, что в каждом из нас сосуществуют как бы два полюса. Один полюс — это свойственная индивиду биологическая, социальная и культурная ограниченность, зависимость его личностных качеств от окружающей социальной среды. Второй полюс выражается в том, что в индивиду как носителе "феномена человека" наличествует родовая черта" по разнообразию индивидуальных проявлений, по богатству своих сущностных сил человеческая личность всегда шире своего дела, своей профессии, своей социальной группы. По своим потенциям человеческий феномен не укладывается в рамки своей эпохи. В потоке исторического времени рождаются новые потребности, желательности и созидательные возможности людей. Человек накапливает в себе способности к новым формам культурного бытия, к иному образу жизни и типу духовности, меняются его социальные и духовные ориентации, рано или поздно обгоняющие свою эпоху и при "п'крываю дие новую историческую перспективу.

Социокультурная функция философии

Культурная миссия философа в данном случае заключается в том, что он улавливает новые умонастроения и смысложизненные ориентации людей, теоретически осмысливает их, выражает их в виде "культурного проекта". Критическая и одновременно проективная направленность философского сознания весьма наглядно проявилась, например, в Новое время. Отнюдь не случайно, что группа знаменитых французских мыслителей XVIII века во главе с Д. Дидро обосновала философскую систему, которая явилась идеологической подготовкой Великой французской революции. В этом контексте характерен известный исторический случай. В 1770 году проку-

рор парижского парламента Сегье, требуя официального осуждения и публичного сожжения книги П. Гольбаха "Система природы", заявил: "Философы сделались наставниками человеческого рода. Свобода мысли — вот их возглас, и этот возглас слышится с одного края мира до другого. Одной рукой они стремятся пошатнуть престол, а другой хотят опрокинуть алтарь".

Способы функционирования философского сознания Говоря о философии как "живой душе культуры" следует различать два аспекта этого феномена: во-первых, взгляды самих философов и тот продукт, который они производят в виде теоретических систем, подходов, точек зрения на мир и человека и т. п.; во-вторых, трансляция философской культуры, философского взгляда на мир *массовое сознание*. В последнем случае можно говорить о функционировании стихийно складывающегося философского мировосприятия в различных слоях общества. Потребность в философствовании имеет корни практически в каждом индивиде с развитым культурным самосознанием.

Живой, исторически конкретный поток философского сознания как органическая часть самосознания культуры в целом довольно наглядно подтверждает, что философствование во все времена включало в себя как эксплицированные (явно выраженные средствами языка), так и неэксплицированные компоненты. При этом одни поиски в области миропонимания имели в качестве преобладающего *рационалистический, конструктивный* момент и завершались построением логически развернутой "системы", в других философских размышлениях мы наблюдаем существенно иной способ возникновения и функционирования философского сознания, при котором исходные образы, смыслы, метафоры находятся в подвижном взаимодействии с самыми разнообразными формами ценностного сознания и образуют словесно не выраженный полностью поток личностного миропереживания. Очевидно, что в этом случае

не все компоненты философского сознания оказываются очищенными от соответствующих им социально-культурных контекстов. Такие ситуации духовной практики можно назвать индивидуальными "синтагмами".

§ 2. Предмет философии

Мир в метафизическом измерении

Жизнь человека есть его постоянное взаимодействие с миром. Оно может быть сиюминутным, случайным, частичным, преследующим сугубо практические, конечные цели; но человек может взаимодействовать с реальностью и таким образом, что обнаруживается его реакция *на мир как целое*. Можно любить близкого человека, можно гордиться своим народом, но можно испытывать радость от сознания своей сопричастности к человеческому роду вообще и даже ко всему живому, можно чувствовать себя "гражданином Вселенной".

Аналогично мир воздействует на человека и через свои единичные проявления, и как некоторая целостность, "тотальность". В результате *мир представлен в человеке, а человек представлен в мире*. Сама жизнедеятельность с необходимостью порождает такие ситуации, когда ведущими становятся те качества индивида, благодаря которым он и может быть назван универсальным существом. Не это ли имел в виду М. Хайдеггер, заявив, что метафизика есть основное событие в человеческом бытии?

(Напомним, что слово "метафизика" употребляется в двух смыслах: как противоположный диалектике философский метод и как сверхчувственный, первоисточинный (Аристотель) уровень сущего. Разумеется, Хайдеггер имеет в виду именно последнее.)

Деятельное, живое, полноценное общение человека с миром заставляет его стремиться обладать полным — проникающим в глубины и тайны — представлением обо всем окружаю-

щем. *Предмет философии — это как раз и есть мир в его целостности, универсальности, всеобщности. Можно сказать так: философия изучает мир в его метафизическом измерении.* Однако метафизические свойства мира, которые как незримые лики проступают в человеческом опыте, даны людям скорее как намеки, знамения и отблески, чем в их подлинном универсальном выражении. С этим фактом связана кардинальная черта философии: ее предмет является *искомым*, а не *чем-то данным*.

"...другим наукам их объект дается, а объект философии как таковой — это именно то, что не может быть дано; поскольку это целое нам не дано, оно в самом существенном смысле должно быть *искомым*." (Х. Ортега-и-Гассет. Что такое философия?, — М., — 1991., — с.78).

Итак, философ, в отличие от любого другого ученого, исследует то, что само по себе неизвестно. С учетом этого можно сказать, что *философия — это познание Универсума как "всего имеющегося"*. Объект философского размышления необычен и парадоксален. В философии мы ищем "целое", но что перед нами, всегда *не целое*. Кроме того, никогда нельзя быть уверенными в том, познаваем ли наш объект, т. е. может ли быть решена проблема в принципе. Вся история философии есть история поиска путей ее решения.

Предмет философии в истории человеческой мысли Гераклит впервые использовал слово "философ" в отношении исследователя "природы вещей". Платон полагал, что философ занимается познанием вечного, непреходящего, или сущего самого по себе. Согласно Аристотелю, философия — это изучение высших начал, причин и принципов вещей. Он называл ее то "наукой о божестве", то просто "мудростью". Действительно, если *рассудок* связан с упорядоченностью мира человеческих отношений, *разум* — с проникновением в *глубинные взаимосвязи* окружающих нас пред-

метов, то для такого странного, с точки зрения обычного человека, стремления постичь *первоосновы, первопричины, движущие пружины* всего м и р о з д а н и я необходим особый термин. Так, в философские учения и вошло слово "мудрость".)

В средние века философию начинают трактовать как мирскую мудрость, в противоположность теологии как божественной мудрости. Х. Вольф под философией понимал науку о всех возможных вещах — как и почему они возможны. И. Кант отличает философию в ее школьном понимании — как систему всех философских знаний — и философию как науку об отношении всего познания к существенным целям человеческого разума. Он рассматривал ее как науку об абсолютном, но в границах человеческого разума.

Согласно Гегелю, "философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* гредметов", как науку о разуме, постигающем самого себя. Философия делает предметом анализа само мышление; но это — свободный акт, он сам порождает и дает себе свой предмет. Для Н. Гартмана "философия является мировым сознанием, в котором человек, находящийся в мире, пытается уяснить себе и мир, и самого себя".

По мысли Г. Плеснера, для предмета философии характерна неустранимая скрытность. Предмет философии вне ее самой непредъявляем. Такие темы, как мир, первоначало, душа, Бог, гармония, свобода, истина, давно признаны предметами философского размышления. Но даже если бы это вызвало у кого-либо сомнения, то сами суждения о принадлежности или непринадлежности этих вопросов к философии носят философский характер.

В конечном счете, предметом философии является то, чем занимаются философы. И наоборот, философом можно назвать того, кто занимается философией. Этот порочный круг можно

разорвать только одним способом: обратиться к истории философии как к бесспорной реальности культуры и выделить те базисные ключевые проблемы, которые пронизывают философские изыскания от древности до наших дней. Бертран Рассел формулирует, например, такой перечень вопросов: "Разделен ли мир на дух и материю, а если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи, или он обладает независимыми способностями? Имеет ли Вселенная какое-либо единство и цель? Развивается ли Вселенная по направлению к некоторой цели? Действительно ли существуют законы природы, или мы просто верим в них благодаря присущей нам склонности к порядку?... Существуют ли возвышенный и низменный образы жизни, или же все образы жизни являются только тщетой? Если же существует образ жизни, который является возвышенным, то в чем он состоит и как мы его можем достичь?.. Исследовать эти вопросы, если не отвечать на них, — дело философии". (Б. Рассел. История западной философии. — М., — 1959, — с. 7—8.)

Судя по перечисленным вопросам, философию интересуют все то, что составляет метафизическое измерение природного, социального и человеческого бытия. А если же сказать еще более определенно, то для философского познания характерно рассмотрение любых вопросов в особой смысловой плоскости, в особом поле напряжения, где полюсами выступают "мир" и "человек", "материальное" и "идеальное", "объективное" и "субъективное" и т. п.

Философское сознание — Природа и структура философского сознания сложна и мало изучена. Если одна из функций философии есть размышление, рефлексия над культурой, то изучение философского сознания есть "рефлексия над рефлексией", т. е. выступает как метафилософская проблема. Кроме того, в самом этом термине — в силу мировоззренческой функции философии — сопрягают-

ся два достаточно разных смысла — самосознание философиствующего ума, для которого метафизика есть основное событие в человеческом бытии, и самосознание самой философии как гигантского пласта интеллектуальной культуры, слагающегося из различных течений, доктрин, систем и т. п. В культурной истории человечества эти две установки то резко расходились между собой, то сближались и даже растворялись друг в друге.

Вместе с тем уже первые философы, строя философию как систему знаний, размышляя о космосе, логосе и человеке, задумывались и о природе самой философии, ее предназначении и ценности. Эта традиция не прерывается вплоть до наших дней. Интересно, что практически по всем обсуждаемым вопросам можно встретить самые разнообразные точки зрения. Стремление ко все более глубокому осознанию своих предпосылок, предельных оснований и конечных задач является органической чертой философского мышления, которое исторически реализовывалось в противоборстве различных подходов к пониманию смысла и ценности занятия философией.

Цель философии, утверждал Эпикур, — счастье человека.

"Пусть никто не откладывает философию в юности и пусть не устает от нее в старости. Ведь никто не может быть незрелым или перезрелым для здоровья души. И кто говорит, что час для философии еще не наступил или уже отлетел, уподобляется говорящему, что час для счастья или еще не пришел или уже не существует. Поэтому философия необходима и старцу и юноше: первому, чтобы на склоне лет он обновлялся благами, радуясь прошлому; второму, чтобы он был юношей и, вместе с тем, пожилым по бесстрашию перед грядущим".

Отличительной чертой философского сознания является то, что оно включает в каждый данный момент эволюции всю предшествующую историю философии как свою существеннейшую часть. Тот, кто хочет знать, что такое философия, — должен в качестве первого шага познакомиться со всеми класси-

ческими философскими учениями прошлого. С этой целью необходимо иметь ключ, некий общий подход к пониманию историко-философской традиции, понимать природу философских споров, смысл идейного противоборства различных течений, школ и направлений.

При этом важно составить себе верное представление не только о многообразии и единстве историко-философского процесса, но и об его исторической направленности как целого. Но здесь же возникает и новая проблема. Дело в том, что *многообразие* философских систем есть исторически констатируемый факт, а вот "целостность" и "прогресс" в философии суть понятия, которые требуют специального обсуждения.

"История философии показывает, что кажущиеся различными философские учения представляют собою отчасти лишь одну философию на различных ступенях развития, отчасти же особые *принципы*, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь ответвления одного и того же целого. Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их". (Гегель. Соч., г. ;, Энциклопедия философских наук. Т. 1, с. 31.)

Гегель утверждал, что в *видимом хаосе* философских течений просматривается некая *единая нить* развития, свидетельствующая о поступательном, прогрессирующем восхождении идейного содержания исторически возникших учений. В этом имманентном движении "абсолютного самосознания" все крупнейшие системы выступают как моменты некой высшей целостности, как следующие друг за другом ступени развивающейся истины. При этом каждая новая система возникает как обнаружение и обоснование нового *принципа* (например, принципа субстанции в философии Спинозы) в истолковании Универсума. Поскольку, однако, новая философская концепция, согласно гегелевскому пониманию, односторонне развивает провозглашенный ею принцип, противопоставляя его содержанию

всех других учений, постольку эта концепция с самого начала чревата ограниченностью и подлежит диалектической трансформации, "снятию" в более развитой системе. В результате каждая новая ступень развития вбирает в себя все ценное из предшествующего и делает его моментом более богатого по содержанию и тем самым более *конкретного* целого.

Позиция Гегеля противостояла другому подходу к пониманию историко-философского процесса, который связан с известным выражением — "скандал в философии". Оно отражает широко распространенное мнение относительно специфики эволюции философского знания: каждое новое учение, направление, школа начинается все сначала, среди крупнейших мыслителей нет единства взглядов ни по одному сколько-нибудь значительному вопросу. Поэтому пересмотр накопленного предшественниками фонда смыслов и истин, расхождение позиций и взглядов по самым коренным проблемам бытия человека в мире многими воспринимается как перманентный скандал, ведущий не к росту знания, а к *поляризации* взаимоисключающих школ и направлений.

В наше время философское творчество все больше рассматривается как выражение уникального и самоценного духовного опыта размышляющей личности. С этой точки зрения подлинную культурную значимость той или иной системы составляет не то, что в ней есть общего с другими системами, а ее неповторимое своеобразие, присущий творческой личности индивидуальный способ видения и миропереживания.

Кто прав в данном споре — Гегель или его современные оппоненты, этот вопрос отложим до другого случая, а теперь рассмотрим, какие же ключевые проблемы и *основные течения* известны в истории философии.

§ 3. Ключевые проблемы философии

Семь основных вопросов философии

Итак, мы уже знаем, что философ отличается от ученого тем, что решается задавать такие вопросы, на которые в принципе невозможно получить однозначные ответы. Если талантливый ученый — это человек, который сумел решить ту или иную сложную научную или техническую задачу, то талантливым философом скорее всего назовут мыслителя, увидевшего еще одну, не известную ранее фундаментальную проблему мироустройства или человеческого бытия.

Философию интересует множество самых разнообразных вопросов: куда движется человеческая цивилизация и как формируются *смыслы культуры*, почему возникла жизнь и чем человек отличается от животных; что является определяющим — единичное или общее, форма или содержание; в чем сущность свободы и чем детерминировано бытие индивида и т. п. Уже философы античности сумели обозначить такие кардинальные проблемы природного мира, социума и человека, решение которых люди ищут более двух тысяч лет.

Как же разобраться в этом Монблане проблем и связанных с их решением философских направлений? Есть ли какой-то ключ в царство вопрошающей философии?

Да, можно выделить по крайней мере *семь базовых вопросов*, отличающихся одной особенностью — все остальное множество философских вопрошаний в конечном итоге является их *частным случаем*, той или иной их конкретизацией. Следует заметить, что в результате развития мыслительной практики каждый из этих семи вопросов постепенно развернулся в тот или иной *раздел* философского знания. (А некоторые из этих разделов даже отпочковались в специальные философские дисциплины.)

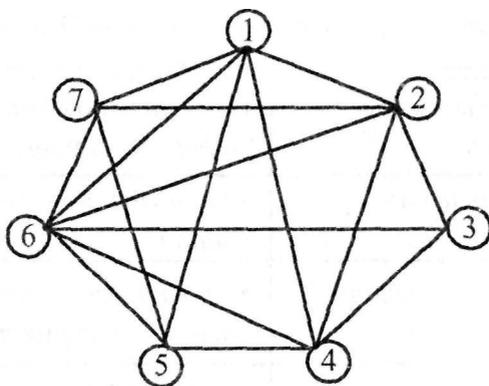
Что же это за вопросы? Обратимся к таблице.

<i>Основные вопросы философии</i>	<i>Основные разделы философского знания</i>
1. Как устроен мир?	• <i>Онтология — учение о бытии</i>
2. Что значит познать?	• <i>Гносеология (эпистемология) — теория познания</i>
3. В чем ценность и смысл жизни?	⁹ <i>Аксиология — учение о ценностях и смыслах</i>
4. Какое место занимает человек в мироздании?	* <i>Философская антропология — учение о человеке</i>
5. Что представляет собой социум?	* <i>Социальная философия</i>
6. Что такое историческое время?	• <i>Философия истории</i>
7. В чем сущность добра, красоты и гармонии?	• <i>Этика — учение о нравственности, эстетика — учение о красоте</i>

У этих вопросов есть несколько замечательных свойств. Назовем некоторые.

Во-первых, каждый вопрос несводим к другим и невыводим из них; он в этом смысле независим, несет в себе некое изначальное автономное содержание.

• Во-вторых, любая достаточно серьезная попытка ответить на один из вопросов в конечном счете требует обращения к другим. Их глубинную взаимосвязь можно представить в виде следующей схемы:



В-третьих, все люди, жившие и живущие на Земле, находятся в одинаковом положении относительно бесконечной загадочности этих проблем; ученый, вооруженный знаниями современной науки, имея в своем распоряжении всю информацию системы Интернета, оказывается столь же безоружным перед этими вопросами, как и любой человек "с улицы" или далекого африканского селения.

Зачем же тогда изучать философию? Затем, чтобы в осмыслении своей жизни опираться на многовековой опыт духовных исканий человечества. А эти искания — не просто интеллектуальная игра, а единственный для каждого из нас путь осуществить в себе человека.

Наконец, еще одно замечание. Каждый ключевой вопрос философии конкретизируется с помощью определенной системы более специальных вопросов. Так, если мы хотим разобраться в том, как устроен мир, мы должны рассмотреть соотношение категорий "бытие" и "небытие", "изменчивость" и "устойчивость", "целое" и "часть", "возможное" и "действительное", "единичное" и "общее" и т. д. При этом оказывается, что всякая попытка осмыслить, например, диалектику единичного и общего, ставит нас перед необходимостью занять определенную позицию в споре между номиналистами и платони-

стами (реалистами) по вопросу о природе так называемых универсалий, а желание понять соотношение чувств и разума в познании возвращает к полемике между сенсуалистами и рационалистами. Особенно остро протекали философские дискуссии последних столетий о соотношении мышления и бытия, духа и природы. Порой этот спор достигал такого накала и приобретал столь важную методологическую значимость, что Ф. Энгельс обозначил его как "основной вопрос философии". Возводить этот вопрос в "основной", придавать ему статус "самого главного" с точки зрения современной философской культуры было бы большой натяжкой. Но в методическом плане такой подход имеет определенную ценность. Поэтому мы предлагаем ниже подробное изложение этой проблемы с учетом исторического контекста.

*Основной
вопрос философии по
Энгельсу*

Есть ли главный, великий, основной вопрос философии среди множества других? Размышляя над природой философского сознания, Ф. Энгельс более ста лет тому назад пришел к выводу, что есть.

" Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей философии есть вопрос об отношении мышления к бытию... философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы... составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма". (Ф. Энгельс. Л. Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1982, с. 16—17.)

Вопрос об отношении мышления к бытию (духа к природе, сознания к материи, идеального к материальному и т. п.) в разные времена выражался в разных формах и по-разному формулировался. В своей классической формулировке "что является первичным: дух или природа?" он играет заметную роль и в древней и в средневековой философии, а в Новое время выливался и в более острую форму: создан ли мир Богом или существует от века?

Итак, философская позиция, согласно которой окружающий нас мир объясняется, исходя из *материального начала*, природы, объективной реальности, составила *материалистическое направление*.

Те философы, которые за основу миропонимания принимали *идеальное начало* (дух, сознание, волю, ощущения и т. п.), образовали *идеалистическое направление*. Это направление распадается на две разновидности — объективный и субъективный идеализм. Для первого первичным выступает некое объективное (сверхчеловеческое) идеальное начало (например, мир абсолютных идей Платона, мировой разум Гегеля); для второго исходным является "Я" отдельного субъекта (так, согласно Д. Беркли, вещи суть комбинация ощущений).

Проблема познаваемости липп

"Но вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону: как относятся наши мысли об окружающем мире к этому самому миру? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия". (Ф. Энгельс. Л. Фейербах и конец классической немецкой философии. Там же, с. 17—18.)

Как же решался в истории философии *вопрос о познаваемости мира*? *Материалисты* решали его положительно (древнегреческий философ Демокрит, философы XVIII—XIX вв. Ж. Ламетри, Д. Дидро, Л.Фейербах и др.). Объективные идеалисты, как правило, тоже признают познаваемость мира, но трактуют ее, разумеется, совершенно иначе, чем материалисты. Так, Гегель был убежден, что в действительном мире мы познаем именно его мыслительное содержание, ибо мир — это постепенное осуществление, развертывание мирового разума, *абсолютной идеи*. Неудивительно поэтому, что мышление может познать то содержание, которое уже заранее является содержанием мысли.

Более запутана позиция субъективных идеалистов. Поскольку они не признают существования мира вне сознания человека, то, с их точки зрения, субъект в познании имеет дело лишь со своими собственными мыслями, представлениями, ощущениями и не может выйти за пределы своего "Я". Процесс познания в этом контексте предстает как процесс упорядочения, классификации наших ощущений, как объединение неких чувственных комплексов, как "анализ ощущений" (Э. Мах).

Наконец, есть философы, которые оспаривают возможность познания мира (или, по крайней мере, полного его познания). Из философов Нового времени к ним принадлежат Д. Юм и И. Кант. Философское течение, отрицающее познаваемость мира, получило название *агностицизма* (от греч. ἀγνοῦσις — недоступный познанию).

В позициях Юма и Канта есть важное различие в решении первой стороны основного вопроса философии. Юм сомневается, что человеческий разум способен решить вопрос о том, что первично: мир вещей или мир сознания. Если мир существует объективно (и, следовательно, правы материалисты), то он непознаваем; если мир произведен от субъективного начала (и правы субъективные идеалисты), то отпадает сама проблема познаваемости мира в ее традиционном аспекте и теряет смысл сама позиция агностицизма. Но поскольку, полагал Юм, мы никогда не узнаем, кто прав — материалисты или идеалисты, то какая-то форма агностицизма неизбежна.

Кант продолжает линию Юма, но вводит при этом один, отличный от юмизма, тезис об объективном существовании мира вещей. Кант убежден, что существует внешняя причина, вызывающая, наши ощущения. Это — так называемые "вещи в себе". Но именно потому, что "вещи в себе" существуют, они если принимать аргументацию Юма, непознаваемы.

Следует отметить, что в истории философии существовала и существует поныне традиция *иррационализма*, близкая агностицизму. Иррациональное в переводе с латинского означает "неразумное", то, что не может быть постигнуто разумом, не подчиняется законам логики. В качестве основных источников познания иррационализм рассматривает чувство, инстинкт, интуицию, любовь. Шеллинг называет иррациональным непостижимый в вещах базис реальности, то, что не поддаваясь решению с помощью усилий интеллекта, тем не менее вечно остается в основе. Однако, чтобы обосновать правомерность иррационализма, авторы таких учений вынуждены были прибегать к рациональным доказательствам, тем самым впадая в противоречие со своими собственными основами.

§ 4. Проблема метода в философии

Все сказанное ранее о специфике философского знания подводит нас к выводу: нельзя понять сущность философии, не уяснив специфику ее *метода*, используемых в ней *способов движения к истине*. В основе философского подхода к познанию лежит принцип объективности. Философия стремится к истине и только к истине, к познанию мира таким, каков он есть сам по себе. Во имя истины подлинный философ готов отказаться от своих убеждений (если они вступили в противоречие с доводами разума), религиозных взглядов, политических пристрастий, корпоративных интересов. В истории философии бывало так, что *абсолютная ответственность перед истиной* заставляла философов усомниться в самой возможности объективного постижения, возможности обретения истины. В этом случае принцип объективности как бы трансформировался в принцип интеллектуальной честности. Ф. Ницше был убежден, "что у нас не остается ни малейшего понятия, дающего нам право считать "познание" хотя бы только *возможным...*" (Ф. Ницше. Полн.собр.соч.Д. IX,—М — 1910,—с. 292). И далее: "Понятие "истины" *нелепо*". (Там же, с. 300)

Однако тезис "истина невозможна" порождает неизбежный парадокс: если исходный тезис верен, то своим существованием он доказывает, что "истина возможна"; если исходный тезис ошибочен, то отсюда следует истинность отрицания, т. е., что "истина возможна".

Впрочем, философ скептического направления мог бы возразить относительно приведенного парадокса, например, так: "истина невозможна", если речь идет о соответствии наших знаний некому "объективному обстоянию вещей", но "истина возможна", если иметь в виду познание разумом самого себя или, скажем, анализ собственных ощущений и т. п.

Как бы там ни было, в своей интеллектуальной честности философ идет до конца, независимо от того, признает ли он возможность объективного познания или нет. И независимо от того, будем ли мы называть это принципом объективности или каким-то другим термином.

Философский подход, как уже отмечалось, нацеливая разум на поиск истины, ведет к парадоксальности. Эта последняя означает, что философская истина лежит не на поверхности явлений, а как бы скрыта в глубине, поэтому путь к ней возможен лишь через определенный способ мышления, или метод.

Неизбывная парадоксальность философского познания порождает — в силу того, что все философские системы не только порывают со сферой поверхностных "мнений", но и противостоят друг другу, — множество школ и направлений. Противоборство этих последних определяет такую черту философского познания, как состояние постоянного спора, диалога.

Диалог выступает, во-первых, как неизбежная в силу плюрализма школ культурно-историческая форма теоретической борьбы, во-вторых, как один из методов движения к истине,

в-третьих, как интеллектуальный принцип, гарантирующий определенную степень объективности на любом этапе исследования проблемы.

Движение к истине, т. е. поиск *сути вещей*, обнаженной реальности, скрывающейся под покровом обыденных мнений и предрассудков, *прежде всего* предполагает *удивление*, о котором Платон сказал: "Удивление и есть начало философии". Удивление в данном случае означает особый познавательный акт философствующего ума, когда при взгляде на привычный, давно примелькавшийся предмет с наших глаз внезапно спадает пелена. Предмет предстает не только в новом свете, но и как некая загадка, как нечто *непонятное*, порывающее с очевидностями "здорового смысла". Наше прежнее представление о предмете вдруг оказывается странным и из общепринятой истины превращается в кажимость.

Ситуация *удивления*, вскрывающая неподлинность старых представлений, — основание для *иронии*, когда мы делаем вид, что мы еще верим в старый образ мира и образ жизни, но уже рассуждаем и ведем себя по-новому. Неизбежный, но как бы сам собой возникающий конфликт между этими двумя планами, или позициями подготавливает момент прозрения. *Ирония* (от греч. *eironeia* — притворство, отговорка) — одна из древнейших форм философского размышления. В Древней Греции наиболее известный ее вариант — *сократовская ирония*, заключавшаяся в том, что мудрый представлялся глупым перед невеждами, что мнят себя знающими и мудрыми. Диалог, в который вступает Сократ со своими собеседниками, вскрывает противоречивость и шаткость их убеждений и помогает направить усилия к истинной мудрости.

Ирония — это интеллектуальная реакция мыслящего духа, которому через удивление и размышление открылась "изнанка бытия", нечто сокровенное и, который с этой новой точки зре-

ния способен подняться над "миром мнений" и обыденности, не впадая при этом в грех гордыни. Но это как раз и означает, что мудрец отказывается проводить четкую границу между иронией, которая является манифестацией подлинного превосходства, и той иронией, которая выступает всего лишь попыткой компенсации собственной неуверенности. В последнем случае ирония сродни сомнению.

*Сомнение
как принцип
и как метод*

Сомнение как метод поиска истины отличается от того сомнения, которое возникает у всякого человека, когда он сталкивается в чем-то неубедительным. Сомнение философа — это мыслительный прием, который он использует по отношению ко всему, в чем *можно* усомниться, это *проверка на надежность*. В нем есть как негативный, так и позитивный момент.

"Сомнение предполагает наличие нескольких позитивных точек зрения, каждая из которых *достойна* того, чтобы мы в нее поверили, но которые по этой же причине лишают друг друга убедительности. Человек оказывается как бы *среди* различных точек зрения и, не имея возможности обрести твердую почву под ногами, опершись на одну из них, начинает *проваливаться* в этой непонятной, текучей среде... Средство, которое позволяет избавиться от сомнений и прийти к твердой убежденности, — это метод." (Х. Ортега-и-Гассет. Что такое философия? М., 1991, с. 272.)

В истории философии сомнение выступало и как принцип мышления, и как методический прием. В первом случае речь идет о *скептицизме*, согласно которому скальпель сомнения должен прикасаться не только к нашим представлениям и убеждениям, но и к самой нашей способности вырабатывать надежные истины. Античный скептицизм (Пиррон, Карнеад) как философское направление противопоставил себя "догматизму" предшествующих философских учений. Скептицизм "застревает" на негативном моменте сомнения, превращая его в исходную философскую установку. Другие философы, напротив,

решающее значение придавали позитивным возможностям сомнения как важнейшего условия поиска истины (Августин, Декарт).

Рене Декарт увидел в сомнении исходный методологический принцип развергивания философской системы и основание всего рационализма вообще. Картезианское (от "Декарт") сомнение — не скептицизм, а испытание системы утверждений, демонстрация ее несомненности. Его цель — " сбросить наносную землю и песок, чтобы найти гранит или глину". Декарт задался целью найти такую философскую истину, которая устояла бы против любого радикального скепсиса, любой критики. Такой абсолютно неопровержимой истиной философ считал суждение: "Я мыслю". Всякая попытка подвергнуть сомнению это положение, попытка отрицать его истинность ведет к парадоксу, к логическому противоречию: нельзя *мыслить*, что я *не мыслю*. Нельзя сомневаться в самом акте сомнения, ибо это снимает саму возможность мышления. Найденную истину Декарт рассматривает как интуитивно-достоверное основоположение всей рациональной метафизики. Первым важнейшим следствием из нее является знаменитое "cogito ergo sum" ("мыслю, следовательно, существую").

Ирония и сомнение как формы мыслительной активности логически связаны критикой. *Критика* — преимущественная форма философской рефлексии в системе Канта. В своем критическом анализе обсуждаемых проблем Кант стремился реализовать принцип, в соответствии с которым *мысль* не должна быть скована никакими предвзятыми установками философского, религиозного или морального порядка, никакими явно или неявно формулируемыми ограничениями. Для Канта разум есть последняя инстанция, абсолютная точка отсчета, с позиции которой оценивается и интерпретируется весь мир, человеческая история, культура. В отличие от Гегеля, разум для Канта есть прежде всего *человеческая* способность; он рассмат-

ивается как орган критики, как высший судья, который имеет право обсуждать и судить обо всем. Но естественные претензии разума сами должны быть подвергнуты строгому критическому рассмотрению. Отбросив любые ограничения, диктуемые разуму извне (культурой, традицией и т. п.), Кант обнаруживает, как ему казалось, внутренние границы разума, выходя за которые он с необходимостью вступает в противоречие с самим собой (см. "антиномии" Канта).

Общей чертой всех рассмотренных форм философского размышления, философской рефлексии является *проблематизация*. Речь идет о способности творчески мыслящего исследователя усматривать проблему там, где другим казалось все ясным и бесспорным. Сформулировать существенно новую проблему, по-новому увидеть известный вопрос — для этого требуется интеллектуальная зоркость, продуктивная интуиция, критический "склад ума". Предпосылкой успешного творческого поиска истины является умение взглянуть на объект с неожиданной интеллектуальной перспективы, отказавшись от навязанных стереотипов. Для этого нередко необходимо встать "лицом к объекту", так, что между ним и человеком уже не стоят никакие идеи, слова, названия, истолкования, обобщения

Проблематизация означает создание в процессе исследования ситуации, при которой *возникает сдвиг в видении объекта*: от уверенности в том, что "все ясно" — возникает переход к ощущению, что все стало подвижным, текучим, относительным, неоднозначным. Проблематизация есть начало отрицания, но это не полное отрицание, а попытка рассмотреть нечто как проблему, в чем-то усомниться (но еще не отвергнуть), критически проанализировать альтернативные ходы мысли, точки зрения, выявить момент заблуждения и одновременно вскрыть корни, причины этого заблуждения.

Эврика!

Противоположностью проблематизации в познании является *догматизация* (отказ от критического отношения), а также *тематизация* (рассмотрение вопроса на основе предпосылок, признанных в качестве очевидных).

Метод и стиль мышления в философии

Сама природа философии приводит к тому, что философский метод является объектом постоянных споров и интеллектуальных поисков. По этой причине в философии сложилась интеллектуальная традиция: в рамках той или иной школы, того или иного учения используются, по существу, два метода: один — общефилософский, другой — специфический для *данного* учения. Способ сочетания этих двух методов в творчестве того или иного автора образует его неповторимый стиль.

Общефилософский метод — это прежде всего *анализ различных типов рассуждений*, встречающихся в интеллектуальной практике людей, — обыденных, научных, мировоззренческих и т. п., выявление неосознаваемых предпосылок, лежащих в основании таких типов рассуждений, критика сомнительных или ложных допущений, представляющих в виде "очевидностей здравого смысла" либо в виде "несомненных постулатов" тех или иных философских систем. Вместе с тем метод предполагает поиск достоверных основ познавательной деятельности, ее условий и универсальных принципов.

Результат применения общефилософского метода таков: философский текст отнюдь не сводится к логически упорядоченной схеме, скорее он приобретает форму развернутого обсуждения, сознательного фокусирования на парадоксах и трудностях рассматриваемой проблемы, сопоставления различных путей решения этих трудностей, предлагаемых разными направлениями. Маркс говорит: истинным должен быть сам *путь* отыскания истины. Для философа важен не только конечный результат, но и путь, ведущий к нему.

Здесь мы подходим к одному весьма тонкому вопросу: *в чем принципиальное различие между научной и философской рациональностью!* И наука, и философия обосновывают свои выводы, обращаясь к авторитету разума. Однако научное доказательство начинается с принятия *общих принципов рассуждения* и частных допущений данной теории (аксиомы геометрии, законы механики и т. п.). В противоположность этому философия по самой своей природе не может принять *за исходное* в качестве безусловного и далее неанализируемого какой бы то ни было принцип. Но в таком случае в философском рассуждении и не может идти речи о *доказательстве* в логическом смысле слова. Сила философского анализа, проявляется, однако, тотчас же, как только возникает вопрос *об обосновании исходных принципов науки*. История познания показывает, что любые принципы и посылки науки, любые первичные, исходные абстракции (например, 5-й постулат Эвклида в геометрии или понятие *множества* в теории множества) рано или поздно ставятся под вопрос. Но научная рациональность не допускает такой ситуации, когда ученый хотел бы одновременно провести доказательство и поставить под сомнение основоположения, на которые это доказательство опирается. Безупречная ("железная") доказательность строгого научного рассуждения начиная с нестрогих, часто лишь интуитивно постигаемых посылок и понятий; "абсолютная точность" доказательства оплачивается "абсолютной неточностью" начала. Если бы ученый отступил от этого правила, он неизбежно попал бы в ситуацию "регресса в бесконечность", ибо для того, чтобы строго обосновать начальные принципы, ему потребовались бы какие-то другие допущения, которые пришлось бы принимать без доказательств и так до бесконечности. Философская рациональность позволяет избежать этой трудности. Философ способен поставить под вопрос те или иные *основания* научной

теории и осуществить рациональный анализ, которого ученый не в состоянии сделать, оставаясь на почве научной рациональности. Сказанное вовсе не означает, что ученый как познающий субъект не может сам взять на себя функцию философа и не рассмотреть проблему, так сказать, на мета-уровне. Больше того, опыт научных революций в физике и математике XX века как раз свидетельствует, что такие ученые, как Брауэр (в математике), Эйнштейн, Бор и Гейзенберг (в физике) часто вынуждены были в переломные моменты научного познания становиться *философами* в своих отраслях знания.

Все сказанное вовсе не означает, будто в философском суждении не принимаются исходные допущения и понятия, но, в отличие от науки, философ на том или ином шаге анализа может обратиться к исследованию своих оснований, подвергнуть их сомнению или даже отбросить, заменив другими. Вторая особенность философской рациональности заключается в том, что любой исследуемый объект берется не в каком-то одном срезе или измерении, а как нечто многомерное по своей сути, ибо ни ;дин *конечный срез* объекта не исчерпывает его бесконечного содержания. В этой способности охватывать качественно разные грани объекта и рационально увязывать соответствующие теоретические модели и заключается специфика философского подхода.

Научная рациональность, как правило, носит "замкнутый" характер. Это значит, что мысль ученого разворачивается в строго ограниченном, "закрытом" логическом поле. "Закрытая рациональность" невосприимчива к критике своих исходных принципов "извне", со стороны других теоретических построений. Всякая критика подобного рода воспринимается как проявление иррациональности или как невежество. Напротив, "открытая рациональность" философского дискурса видит в критике законный способ аргументирования в рамках иначе выстроенной рациональности. Таким образом, философский тип

92

рационального сознания открыт для любого разумного диалога и не боится выхода в процессе рассуждения за рамки жестких смысловых конструкций и парадигмальных запретов.

Специфический метод включает в себя совокупность мыслительных приемов и способов организации философского текста, способов исследования и изложения предмета рассмотрения характерных для тех или иных направлений. Уже в древнегреческой философии мы находим множество достаточно подробно разработанных методов, в русле которых разворачивалось размышление того или иного античного классика. В этой связи прежде всего нужно упомянуть диалектику, развитую Сократом и Платоном, а также логическое учение Аристотеля, ставшее началом самостоятельной науки — логики. В средневековой философии широко использовался метод диспута pro и contra ("за" и "против"). С именем Декарта связан метод "радикального сомнения", Кант развивал метод "критики".

С середины XIX в. интерес к природе философского метода возрастает и особенно усиливается к началу нашего столетия. Неокантианство заново переосмысливает кантовский критицизм. В связи с этим Виндельбанд вводит различие критического и генетического методов, Кассирер говорит о "трансцендентальном методе". Для этого периода методологических изысканий характерна установка на четкий анализ средств и исходных предпосылок разворачивания философского исследования. Особую известность приобрел предложенный Гуссерлем "феноменологический метод" с его критикой психологизма как способа обоснования философского знания. Позднее разрабатываются специфические методы структурализма, системного подхода, герменевтики, интервального подхода и др.

§ 5. Диалектика как метод

Диалектика как искусство во вопрошания

Чтобы попятить суть *диалектической традиции*, следует обратиться к ее изначальному смыслу, к тем ее образцам, которые выкристаллизовались в античной философии. В своем истоке диалектика означала *искусство ведения беседы*. Беседы, в которой есть вопрошающий и слушающий, равно как и ответствующий. Вопрошающий должен задать осмысленный вопрос, тот, кто внимлет, должен понять вопрос и постараться дать на него ответ. Как пишет Э. Ильенков, "искусство думать начинается с умения задавать вопросы". Каждый из участников беседы находится в особой познавательной позиции и подчиняется соответствующей логике познавательного процесса. Тот, кто полагает, что он все знает лучше других, не способен спрашивать. Чтобы быть в состоянии спрашивать, следует хотеть знать, то есть *знать о своем незнании*. Смысл спрашивания в том, чтобы раскрыть спрашиваемое в его *проблематичности*.

"В силу этого способ, которым осуществляется диалектика, есть вопрошание и ответствование, или, лучше сказать, он заключается в том, что всякое знание проходит через вопрос. Спрашивать — значит выводить в открытое. Открытость спрашиваемого состоит в неустановленности ответа... Не существует метода, который позволил бы научиться спрашивать, научиться видеть проблематическое. Пример Сократа учит нас, скорее, что все дело здесь в знании незнания. Сократова диалектика, ведущая к этому знанию благодаря своему искусству приводить в замешательство, создает тем самым предпосылки для спрашивания." (Х. -Г, Гадамер. Истина и метод.—1988,— с. 427—430.)

Интеллектуальные усилия ответствующего, связанные с поисками ответа, есть путь к знанию. Ведь и по своему первоначальному смыслу "знание" есть наличие в нашем сознании ответа на поставленный вопрос. Ответ предполагает, что у собеседника имеется набор возможных ответов, из которых он должен сделать выбор в пользу одного из них. Обоснованный

выбор и есть решение вопроса. Мы не можем судить об истинности высказывания собеседника, если не знаем и не понимаем вопрос, ответом на который он является. Любое возражение на ответ, осуществляемое с какой-либо иной точки зрения, неприемлемо. Вот почему, когда мы критикуем те или иные положения прошлых философских систем, мы прежде всего должны ясно понять, ответом на какие вопросы они являются.

Диалектика есть искусство вопрошания как метода поиска истины. Поэтому тот, кто умеет спрашивать, должен направлять беседу вглубь проблемы, не отклоняясь в сторону, и на аргументы выдвигать контраргументы. Искусство вопрошания есть, следовательно, искусство мышления в его подлинной свободе, в его открытости истине.

"Знание может быть лишь у того, у кого есть вопросы, вопросы же всегда схватывают противоположности между "да" и "нет", между "так" и "иначе". Лишь потому, что знание в широком смысле слова диалектично, возможна вообще "диалектика", сознательно делающая противоположность между "да" и "нет" своим предметом". (Там же, 429.)

Диалектика мышления непосредственно связана со столкновением двух противоположных суждений, с противоречием. Диалектика есть поиск истины в свободном предметном и языковом пространстве мысли, в котором постоянно сталкиваются речь и противоречье. Такова диалектика Сократа и Платона.

В средние века диалектическое искусство обнаруживает себя в тех многочисленных философских диспутах, в которых было принято приводить не только все "за" и "против", прежде чем выскажешь свой взгляд на предмет спора, но и с серьезностью развивать все аргументы вообще, как бы оценивая их вес и основательность.

В Новое время своеобразный вариант диалектики развивается в рамках своего учения о монадологии Лейбниц. Но особое внимание в этом отношении привлекли к себе изыскания

Канта. Речь идет в первую очередь о знаменитых кантовских "антиномиях", подробный анализ которых будет дан в следующей главе. Сейчас же отметим только, что кантовское учение об антиномиях вновь привлекло внимание к диалектике как фундаментальной проблеме философии.

Его идеи были подхвачены и развиты Гегелем. В фактах противоречивости познания Гегель увидел не только субъективный момент, но и указание на внутреннюю противоречивость самой действительности. В русле этих размышлений постепенно сформировался диалектический метод Гегеля. *Диалектика Гегеля* философ полагал, что надо отличать от наших мыслительных образований, которые существуют лишь в человеческой голове, так называемое "объективное понятие", имеющее надличностную природу. Такое понятие, будучи тождественным с самой сущностью вещей, содержит в себе внутреннее противоречие, т. е. в содержание его входит как то, что выражается тезисом, так и то, что выглядит как антитезис. Противоположность тезиса и антитезиса ведет к их слиянию в новое качество, к синтезу. Такое саморазвитие понятий есть одновременно и развитие действительности. Логика совпадает с диалектикой. Развитие циклично, каждый цикл имеет как бы три ступени: утверждение, или полагание (тезис), отрицание этого утверждения (антитезис), отрицание отрицания, снятие противоположностей (синтез).

Исконный смысл диалектики как искусства вести беседу, оперируя противоположными суждениями, уже в своих античных версиях был тесно связан с идеей Логоса. Сократ называл свой метод майевтикой, повивальным искусством слова и мысли. Смысл сократического диалога не в том, чтобы выявить разные мнения собеседников о данном предмете, а в том, чтобы предмет раскрылся в своей истине. Гегелевская диалектика в неявном виде содержит в себе идею диалога, подчиненного Логосу. Но у Гегеля спор живых индивидов превращается в

диалог разума с самим собой, т. е. в диалог и, кроме того, — и это самое важное — речь идет о диалоге *объективного*, абсолютного Разума. Нетрудно заметить, что Гегель онтологизирует диалог. Мир "вещей в себе", мир сущего заговорил. Заговорил на языке "чистых понятий". Еще одно новшество гегелевской диалектики — идея синтеза противоположных определений, в результате которого возникает новое понятие, новый смысл, новая, более богатая по своему содержанию реальность. Противоположности сталкиваются, а затем преодолеваются в *высшем синтезе*.

Диалектический метод Маркса

Серьезным преемником гегелевской диалектики принято считать К. Маркса. Последний действительно в течение всей своей творческой жизни обращал особое внимание на проблему метода. Отталкиваясь от гегелевского наследия, Маркс предпринял колоссальные усилия по разработке своего *собственного* диалектического метода. Образцы его применения мы находим прежде всего в "Капитале". Маркса не устраивала та мистификация, которую претерпела диалектика в трудах Гегеля. Он писал: "Мой диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней". (К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., — Т.23, — с. 21.)

Однако, как и всякий классик, Маркс в своем методе оказался неповторим. Повторить специфическую диалектическую технологию Маркса по "восхождению от абстрактного к конкретному" никогда и никому не удалось. И здесь не должно смущать то обстоятельство, что под видом диалектики Маркса мы

находим в марксистских учебниках по философии целый свод великолепных деклараций о смысле и полезности диалектического подхода ко всем природным, социальным и духовным явлениям. Декларации — это далеко не открытия или технологии, вместе с тем нельзя сказать, что в русле марксистской мысли не было оригинальных разработок в области диалектики и диалектического метода. Достаточно упомянуть Г. Лукача или менее известных на Западе Э. Ильенкова и Г. Батищева. В этом смысле диалектика как своеобразная интеллектуальная традиция бессмертна, ибо отражает глубинные основы человеческого искания истины.

Диалектика как теория Если взглянуть на диалектику не только как на метод мышления, но и как на мироустроительную концепцию, то можно заметить, что та ее форма, которая восходит к Гераклиту и Гегелю, основывалась на категориальной оппозиции *изменчивости* и *постоянства*, рассматриваемых в качестве главных характеристик мира.

И в самом деле, текучесть, изменчивость, как и стабильность, мира — чрезвычайно важные атрибуты действительности, в которой мы живем. Так, если бы атомы не обладали свойством стабильности, то не было бы и устойчивого мира вещей, а без них невозможна была бы и сама жизнь. Известно, сколь важна стабильность генов, обуславливающих наследственность. Без изменчивости, однако, невозможен прогресс, переход к новому качеству, восходящее развитие. В марксистской философии укоренилась традиция (вслед за Гегелем) называть *метафизикой* ту концепцию, которая за исходное берет момент устойчивости, а ту концепцию, которая отталкивается от момента текучести, называть *диалектикой*. Хотя переосмысление слов "метафизика" и "диалектика" именно таким образом исторически оправдано и логически безупречно (ибо понятие, введенное по определению, не может быть оспариваемо), все же сегодня следует заметить, что оба эти понятия широко применяются и в других контекстах.

О "метафизике" в аристотелевском смысле мы уже говорили. Что касается диалектики, то здесь хотелось бы добавить следующее. Как мы уже знаем, в истории философии понятие "диалектика" имело различные значения: диалектика Платона и Сократа, Кузанского и Спинозы, Дидро и Канта. За исключением Гераклита, диалектика как основная характеристика процессуальности мира никогда не рассматривалась в качестве главной и изначальной характеристики бытия. И лишь в XIX в. частично Гегель, а главным образом, Маркс и Энгельс рассматривают "весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса, т. е. в непрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии" (Ф. Энгельс. Анти-Дюринг.— М.,— 1969,— с. 19). На эту идею опирались важнейшие социально-исторические категории марксизма — прогресс, революция, борьба классов, движущие силы, переход от одной формации к другой и т. п.

"Эта диалектическая философия разрушает все представления об окончательной абсолютной истине и о соответствующих ей абсолютных состояниях человечества так же, как буржуазия посредством крупной промышленности, конкуренции и всемирного рынка практически разрушает все устоявшиеся, веками освященные учреждения. Для диалектической философии нет ничего раз и навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему". (Ф. Энгельс. Л. Фейербах и конец классической немецкой философии.— М.,— 1982,— с. 8).

Энгельс говорит о том, что метафизика прошлых веков имела свое оправдание в самой логике развития науки, ибо прежде чем исследовать предмет в развитии, его надо сначала рассмотреть "в статике", с точки зрения его устойчивых форм и структур. Но на определенном этапе развития научного познания и социальной практики этот метод оказывается недостаточным. "Метафизический способ понимания, хотя и является правоммерным и даже необходимым в известных областях,

более или менее обширных, смотря по характеру предмета, рано или поздно достигает каждый раз того предела, за которым он становится односторонним, ограниченным, абстрактным и запутывается в неразрешимых противоречиях, потому что за отдельными вещами он не видит их взаимной связи, за их бытием — их возникновение и исчезновение, из-за их покоя забывает движение, за деревьями не видит леса." (Ф. Энгельс. Анти-Дюринг.— М., — 1969,— с. 17).

Сегодня — в канун третьего тысячелетия — многие философы по-прежнему убеждены в том, что диалектика и материалистическое понимание истории — два важнейших достижения философской мысли XIX века. Эти два результата в качестве единого концептуально скрепленного целого шаг за шагом вырастают в культурном контексте столетия в некие универсальные основания как мировоззренческого, так и методологического порядка.

Выполняя роль общекультурной мировоззренческой матрицы, эта диалектика вместе с тем не могла не заключать в себе и не отражать в своем содержании историческую ограниченность и некоторые специфические особенности в категориальном строе, которые были непосредственно связаны с интеллектуальным климатом именно XIX века. Одной из таких особенностей можно с очевидностью считать то, что в этот период она предстает перед нами преимущественно как диалектика *становления, изменения и развития*. В центре внимания — объяснение механизмов движения развивающегося целого, выявление внутренних источников, движущих сил развития. Другими словами, в фокусе теории здесь, прежде всего, находится *процессуальный аспект* диалектики. Чем объяснялась обращенность к этой стороне дела? Прежде всего — ускорением темпов общественных изменений, теми глубокими социальными потрясениями, которые переживал XIX век.

Гносеологическая причина такой обращенности была также налицо: логика развития естествознания и теоретической мысли в целом с необходимостью подводила к идее развития. Понятие "изменение", "прогресс", качественный скачок", "революционное преобразование" и т. п. были у всех на слуху, составляли как бы основной категориальный пучок, характеризующий *стиль мышления* этого времени.

Изменчивость форм растительного и животного мира, скачкообразность в развитии человеческой истории, гераклитовская текучесть мирового целого — таков был способ видения реальности. Идея эволюции, принцип становления и развития стали ключевыми для учения Дарвина в биологии, их широко использует в языкознании один из крупнейших представителей младограмматиков Г. Пауль в своей работе "Принципы истории языка". Эволюционный подход получил детальную, хотя и во многом спекулятивную разработку в учении о всеобщей эволюции Г. Спенсера, попытавшегося под "формулу эволюции" подвести все явления — от неорганических до социальных и психических.

Концепция развития Сделав ядром диалектики именно концепцию развития, ученые прошлого века дали свой ответ на те мировоззренческие и методологические вопросы, которые были поставлены самой логикой истории в социальной, культурной и научной областях. В марксизме эта концепция получила свое выражение, превратившись в учение "о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде". (Ленин В. И. Поли. собр. соч.— Т.23,— с. 43—44). На базе этого учения был разработан диалектический метод мышления как совокупность основных регулятивов и принципов подхода к познанию *развивающихся систем*.

Марксистская диалектика представляла собой систему принципов, законов и категорий. К числу законов диалектики традиционно относились: *закон единства и борьбы противоположностей, закон перехода количественных изменений в качественные, закон отрицания отрицания.*

Марксизм утверждал, что все явления природного, социального и духовного миров характеризуются внутренней противоречивостью, борьбой противоположных начал. Связь между противоположностями определяется несколькими важными моментами:

- противоположности нельзя оторвать друг от друга, подобно тому как нельзя отделить северный полюс от южного, левое от правого и т. п., они образуют единое, нераздельное целое;
- противоположности взаимоисключают друг друга (правда и ложь, добро и зло, мир и вражда);
- противоположности могут переходить друг в друга (любовь — в ненависть, сила — в слабость, победа — в поражение).

Закон единства и борьбы противоположностей вскрывает сущность и *источник* развития, видя его во взаимодействии противоположных сил и тенденций.

Закон взаимосвязи количественных и качественных изменений утверждает, что любые количественные изменения не могут продолжаться бесконечно; на каком-то этапе эти изменения достигают точки ("узловая точка меры"), за пределами которой количественная характеристика процесса стабилизируется (так, например, при нагревании воды ее температура непрерывно повышается, пока не достигнет точки кипения); количественные изменения, дойдя до узловой точки меры, сопровождаются скачкообразным переходом от одного качества к другому; диапазон изменений, в пределах которого качество предмета остается одним и тем же, называется *мерой*.

Закон отрицания отрицания демонстрирует, что всякое развитие имеет определенную *направленность* — от простого к сложному, от низшего к высшему, от хаоса — к порядку. Суть *диалектического отрицания* заключается в том, что при упразднении старого качества все ценное, жизнеспособное в нем сохраняется, удерживается и переносится в новое качество. Тем самым обеспечивается преемственность и поступательность в развитии.

Концепция развития играла на протяжении более чем полутора столетий столь важную роль во всем диалектико-материалистическом учении, что можно с полным правом сказать, что *диалектика — это и есть учение о развитии, о предельно общих основаниях социального обновления общества и человека, втянутого в исторический процесс переустройства своего бытия*. Предложенная марксизмом модель развития всего природного, социального и духовного мира частично сохранила свое значение и в нашем столетии, в век крупнейших социальных революций и научно-технического прогресса.

Вместе с тем в XX столетии стали все более четко просматриваться и другие, *не связанные с процессуальностью* аспекты многогранного понятия диалектики. Шаг за шагом прояснялось то обстоятельство, что категориальные основы диалектики таят в себе новые, еще далеко не раскрывшиеся методологические и концептуальные возможности. Необходимость в реализации этих возможностей диктовалась проблемами и социально-историческими реалиями нашего времени. Для того, чтобы быть адекватным методологическим инструментом в современных условиях, диалектика как теория должна усвоить и отразить в своем категориальном строе новый социальный опыт, итоги развития в сфере культуры, науки и техники. Она должна была, в частности, чутко и активно реагировать на важнейшие "гносеологические уроки" современной научной революции и на все глубинные изменения в стиле мышления естественных и гуманитарных наук XX века.

Уже революция в физике на рубеже XIX—XX вв. поставила ученых перед необходимостью философского осмысления диалектики прерывного и непрерывного, волнового и корпускулярного, "синхронного" и "диахронного". Позднее, при формировании квантовой физики на первый план всплыли такие вопросы, как соотношение необходимого и случайного, части и целого, субъективного и объективного. Проблема абсолютного и относительного стала особенно важной в свете разразившегося концептуального кризиса. Следует, однако, признать, что указанная задача в рамках традиционной материалистической диалектики так и не была последовательно решена. Дело не только в том, что в культурно-историческом опыте XX столетия выявились новые грани и проблемные поля диалектики, — *сегодня существует необходимость пересмотреть сами онтологические и логико-гносеологические основы диалектического мышления с учетом тех "методологических уроков", которые преподала нам современная наука.* Частично проблемы такого рода были осмыслены в рамках системного подхода, в синергетике, в *интервальной диалектике* как методологии изучения многомерного мира.

?

1. Какими проблемами занимается философия? 2. Основной вопрос философии и две его стороны. 3. Основные отличия материалистического и идеалистического представления о мире и познании. 4. Почему истинно философское размышление часто бывает парадоксальным? 5. "Интеллектуальная честность" — как Вы понимаете этот принцип? 6. Назовите основные формы философской рефлексии. 7. Что такое "проблематизация"? 8. В каком смысле диалектика есть искусство вести беседу? 9. В чем историческая ограниченность марксистской диалектики?



ОСНОВНОЙ КУРС

Глава 4. Диалектика многомерного мира

§ 1. Парадоксы одноплоскостного мышления в многомерном мире

С точки зрения методологической функции диалектика является сердцевиной философии, ибо она заключает в себе парадоксальность как внутренний момент. И да простит нас читатель, если настоящая глава покажется ему чересчур сложной и замысловатой. Но ведь дорогу освоит идущий, не правда ли? И все же для начала, перед тем, как отправиться в путь, есть смысл немного отвлечься, нарвать мяты, сплести из нее венок и надеть на голову...

Дело в том, что латинское название мяты "mentha" дано в честь римской богини Менты, олицетворяющей человеческий разум. Венки из мяты предписывалось носить на ежегодном июньском празднике, а в будние дни — ученикам, постигающим труднейшую науку — философию. Древние греки и римляне считали, что запах мяты повышает интеллектуальные способности. Отметим, что это поверье сохранилось и в средние века. Во время экзаменов и философских диспутов студенты непременно возлагали на голову венки из мяты.

Ну, а теперь, когда мы несколько обострили наши интеллектуальные способности, самый раз вернуться к понятию диалектики и ее проблемам. И исторически, и логически диалектика в своем формировании отталкивалась от факта противо-

речивости человеческой мысли. Можно сказать больше: сама философия начиналась с парадоксов. Поэтому подробное рассмотрение *проблемы парадоксальности* в истории познания является необходимой предпосылкой подхода к ключевым проблемам философии.

Классические способы мышления, встречающиеся во многих философских течениях и научных концепциях как прошлых эпох, так и нынешнего времени, восходят к тому типу рациональности, основы которого заложил еще Аристотель своим логическим учением. Последний исходил из допущения, что в познании существует единое логическое поле, подчиняющееся требованию *непротиворечивости*. Именно в таком поле движется любая претендующая на истину человеческая мысль. В этой универсальной логической раме действует закон, что если А — истинно, то не-А — ложно. Появление же двух исключających друг друга суждений есть показатель того, что в рассуждении допущена логическая ошибка, требующая устранения. Например, в одном высказывании утверждается, что Сократ молод, в другом, что он стар; или в одном суждении говорится, что Сократ высокий, а в другом, что он низкорослый. Во всех случаях противоречие возникает в силу того, что разные предикаты приписываются одному и тому же субъекту суждения (третьему термину) без учета того, что речь идет о разных периодах времени или о разных отношениях. Ведь Сократ в разное время молод или стар и в разных отношениях высок или низкоросл (он выше Теэтета и ниже Каллия).



Аристотель
384/383 — 322/321 гг. до н. э.

Наряду с логическим требованием непротиворечивости классическая парадигма мышления принимала еще одну фундаментальную посылку, имеющую *гносеологический* (познавательный) смысл. Эта посылка выражала определенный взгляд на процесс познания: все возможные в мышлении истины связаны с одним и тем же окружающим человека миром. Отсюда следует: во-первых, что истины о мире не могут противоречить друг другу, во-вторых, в своей совокупности они (по мере развития человеческого познания) складываются в единую и универсальную картину.

Классический рационализм видел в познающем субъекте "абсолютного наблюдателя", которому постепенно открывается единая для всех ситуаций абсолютная истина о мире. В силу этого классические способы мышления были в основном *одноплоскостными*; им не хватало объемности, "стереоскопичности". Такова была привычная, наиболее распространенная логико-гносеологическая парадигма. Между тем, мыслители разных эпох время от времени встречались с ситуациями, когда претендующие на истинность образы, или модели окружающего мира вещей и явлений нельзя было в принципе объединить *в рамках единой картины*, ибо эти образы логически исключали друг друга. Обнаружение таких случаев в сущности означало, что в *некоторых контекстах познавательной практики одноплоскостное мышление исчерпывало свой ресурс истинности*, свои возможности разумного отображения. Отличие одноплоскостного мышления от многомерного можно наглядно увидеть на некоторых достаточно простых примерах.

Сложность в решении некоторых задач бывает связана с наличием скрытого парадокса в самих условиях задачи. Таковы многие задачи, требующие нестандартного творческого подхода. Вот несложный психологический опыт по тестированию творческих способностей: испытуемому выдается определенное число спичек, из которых он должен построить заданную геометрическую фигуру. Однако задача составляется так, что она не имеет решения, если испытуемый подсознательно огра-

ничивает себя построением фигуры *на плоскости*. Требуется нестандартный ход мысли, а именно: переход в трехмерную ситуацию. Только он ведет к успеху.

Рассмотрим еще один пример.

Представим себе шар, по поверхности которого движется некое плоское существо. Исследуя геометрию того мира, в котором живет, оно сталкивается, например, с таким противоречием: если двигаться по поверхности строго в одном и том же направлении, то можно вернуться в исходную точку с противоположной стороны; тем самым существо на практике может доказать конечный характер поверхности шара, но при этом оно нигде не встретит *г р а н и ц у*, дальше которой нельзя было бы двигаться. *Ареал его существования оказывается безграничным, но конечным*. Это противоречие выступает как неразрешимый парадокс, если рассуждать в рамках одноплоскостной геометрии.

Но если перейти к привычной геометрии трех измерений и представить себе "стереоскопическое" существо (например, человека на Земле), то указанное противоречие легко объясняется: двумерное существо, двигаясь все время в одном и том же направлении и как бы по прямой, с "трехмерной" точки зрения постоянно искривляет свою траекторию (ведь поверхность шара искривлена на любом отрезке пути). Этот "объемный эффект" в принципе не может обнаружить наблюдатель в рамках "одноплоскостного опыта". И лишь взгляд на проблему *извне*, с точки зрения опыта в "трехмерном мире", проясняет суть дела.

Любопытно, что мы, земляне, находимся в аналогичном положении по отношению к эффекту *искривления окружающего нас пространства*. Если наша Вселенная замкнута и, следовательно, конечна, то значит ли это, что человек в принципе может столкнуться с "границей"? В том-то и вся штука, что конечная Вселенная эмпирически безгранична. Это можно по-

яснить на таком мысленном эксперименте. Космический корабль отправляется в путешествие по Вселенной и держит путь все время в "одном и том же направлении". В один прекрасный день он возвращается в исходную точку, но с противоположной стороны.

Итак, мы видим, что парадоксы одноплоскостного мышления *разрешаются благодаря переходу к новому измерению проблемы* в рамках многомерного мышления.

Обратимся к примеру, который дает нам история формирования теории относительности. В самом начале XX в. физика столкнулась с парадоксом, который проистекал из глубоких противоречий в понятийных основаниях классической теории. С одной стороны, физика исходила из принципа равноправия всех инерциальных систем отсчета, в которых все законы природы являются неизменными; с другой, она опиралась на теорию Максвелла, согласно которой скорость света является постоянной величиной. Но рассуждая в рамках классических представлений, мы должны признать, что если система отсчета движется в направлении распространения света, то его скорость, определяемая внутренним наблюдателем, должна быть меньше, чем при измерении в системе отсчета, движущейся навстречу ему. В таком случае получалось, что закон *постоянства скорости света* нарушается.

Казалось, что для преодоления противоречия надо было либо отказаться от теории Максвелла, либо пожертвовать принципом равноправия всех инерциальных систем отсчета. Однако, как показал А. Эйнштейн, подлинный прогресс научной мысли в осмыслении данной проблемы заключался в том, чтобы *удержать в качестве истинных обе стороны противоречия*. Логически это было возможно лишь при условии, что мы от одноплоскостного понятийного поля перейдем к многомерному видению проблемы. Те или иные инерциальные системы

отсчета различаются между собой не только своей скоростью и положением в пространстве, но и своей внутренней пространственно-временной структурой. От рассмотрения всей ситуации в рамках единого, всегда неизменного *евклидова пространства* и абсолютного времени *ньютонианской физики* мы должны перейти к ее анализу с точки зрения различных, образующих многомерную структуру, пространственно-временных метрик. Другими словами, противоречие решается тем, что от видения всей проблемы в *одной перспективе* мы переходили к ее видению с точки зрения множества перспектив. Отныне мы должны признать, что система отсчета в физике — это не просто наш человеческий "способ описания" физической реальности, а один из возможных физических миров, слоев, в своей совокупности образующих многомерную структуру Универсума.

Следует отметить, что парадоксы мышления зафиксировали в свое время еще древнегреческие философы.

Классическим примером парадоксов, волнующих воображение людей на протяжении многих столетий, являются *апории* (от греческого *απορία* — затруднение, недоумение) Зенона Элейского (ок. 490—430 гг. до н. э.). Последний сумел сформулировать такие противоречия *движения*, объяснить которые пытаются уже более двух тысяч лет. Наиболее известные из них — "Дихотомия", "Ахиллес и черепаха", "Стрела", "Стадион".



Зенон Элейский
(ок. 490—430 до н. э.)

Первая апория доказывает, что движение невозможно по следующим соображениям: любой предмет, движущийся к цели, должен вначале пройти половину пути к ней, а чтобы пройти ее — необходимо пройти половину половины и так до

бесконечности. Выходит, что предмет никогда не может достигнуть цели, ибо он должен вечно преодолевать эти бесконечные полпути.

Во второй апории противоречивость движения демонстрируется рассуждением такого рода: быстроногий Ахиллес, бросившийся вдогонку за медлительной черепахой, никогда не догонит ее, так как пока он будет преодолевать отрезок пути, уже пройденный черепахой, она проползет еще некоторое расстояние; Ахиллес пробежит данное расстояние, но за это время черепаха опять продвинется вперед на некоторый отрезок пути; хотя эти отрезки с каждым разом будут все меньше и меньше, все же ситуация будет повторяться до бесконечности. Легендарный бегун именно потому не догонит черепаху, что для этого ему потребовалось бы преодолеть бесконечность. Парадокс возникает потому, что в рассуждениях Зенона сталкиваются две логики — конечного и бесконечного; при этом допускается актуальная бесконечность делимости вещества и пространства *безотносительно к форме движения*. Известно, однако, что механическая форма движения имеет физический смысл лишь в *определенных пределах* макроскопического опыта.

Аналогичные трудности логико-методологического порядка вскрывают и другие апории Зенона.

Еще один из известных парадоксов древности — это так называемый парадокс "лжеца" (или "критянина"): *критянин говорит, что все критяне — лжецы*. Если критянин говорит правду, значит, это высказывание относится и к нему самому, т. е. он лжет. Более строго парадокс возникает, если взять высказывание "я лгу". Если я говорю истину, то, значит, я при этом солгал. Но если я солгал, то ведь именно это я и утверждал в своем высказывании, следовательно, я сказал истину. Обратим внимание на то, что данный парадокс возникает, если человек явно или неявно принимает некоторые

Парадокс
"лжеца"

специфические допущения. Например, предполагается, что высказывание "я лгу" является осмысленным само по себе. Однако в действительности логичнее полагать, что эти слова являются оценкой какого-то другого высказывания и не могут относиться к самим себе. Далее, в данном случае используется допущение об осмысленности того, что суждение "я лгу" является истинным. На самом деле отнюдь неясно, какой смысл следует придать этим словам, если их считать истинными.

В XVIII в. мыслительные ситуации подобного типа Кант назвал антиномиями — неизбежными и в то же время неразрешимыми противоречиями разума.



И. Кант
(1724—1804 гг.)

В истории философской мысли Кант, по существу, был первым теоретиком, который поставил вопрос о парадоксах как специальную философско-эпистемологическую проблему, равно как и попытался предложить свое решение. Согласно Канту, в отличие от обычного логического противоречия (когда истинным является лишь одно из двух противоречащих друг другу высказываний), для антиномии характерно то, что оба высказывания одинаково необходимы. Например:

Тезис: Мир имеет *начало* (границу) во времени и пространстве.

Антитезис: Мир во времени и пространстве *бесконечен*.

В случае с антиномиями противоречие возникает не вследствие внешнего, случайного соединения противоречивых предикатов с третьим термином, а потому, что каждый его предикат с необходимостью заключает в себе "переход" к другому предикату.

Открытие факта существования антиномий в познании Кант воспринял как *трещину в самом фундаменте рационализма*. Чтобы спасти рациональность, возможность разумного познавательного процесса, чтобы, следовательно, не скатиться к иррационализму, необходимо было взглянуть на всю ситуацию с предельно общей философской позиции и попытаться найти фундаментальное философское решение проблемы. А это значит, надо было заново пересмотреть проблему взаимоотношений субъекта и объекта, мысли и реальности, чувственного и рационального.

Приступая к этой задаче, Кант, оставаясь рационалистом классического типа, неявно исходил из нескольких "очевидных допущений" своего времени:

- рациональное пространство мысли может быть только одним и единым для всех контекстов;
- источник любых противоречий — не объект, а субъект;
- никакие противоречия недопустимы в рамках рационально развертываемого рассуждения;
- антиномии суть особый тип логических противоречий, которые не могут быть устранены обычным способом.

В итоге Кант приходит к выводу: чтобы понять, как можно разрешить противоречия-антиномии, необходимо предпринять *критическое рассмотрение* самого разума, его границ и возможностей, результатом которого было бы новое представление об онтологии ума.

Принятие указанных выше допущений предопределило стратегию поиска решения проблемы: антиномии надо было устранить, но при этом они были неустранимы, ибо возникали с необходимостью в человеческом познании. Было ясно, что парадоксы-антиномии нельзя было разрешить, оставаясь в рам-

ках обычной логики. Проблема парадоксов требовала парадоксального решения, выходящего за пределы чистой логики. Кант подверг ревизии *декартовское* понимание разума как абсолютной самодостаточной сущности.

Кантовская гносеология есть, по существу, систематический ответ на вопрос, как можно обоснованно устранить неизбежно возникающие антиномии, оставаясь на *почве рациональности*. Суть кантовской гипотезы заключается в том, чтобы онтологически разграничить (и ограничить!) сферы компетенции разума. С этой целью Кант принимается за создание принципиально новой гносеологии на базе по-новому понятой онтологии — учения о "вещи в себе". Если за любые противоречия ответствен разум, а не бытие, то в каких же случаях в нашем мышлении появляются антиномии? Пока человеческий разум имеет дело с миром конечного, *с доступной нам сферой наблюдаемого* (феноменальным миром), наше мышление движется в рамках непротиворечивой, рационально выверенной логики, обеспечивая продуктивные результаты, но как только разум выходит в сферу размышлений *о мире в целом* (в сферу "ноуменов"), он с необходимостью запутывается в противоречиях. Отсюда вытекает, что природа этих противоречий не чисто логическая, а скорее *гносеологическая*.

Мир рационального — это сфера постижения "вещей для нас", сфера *феноменального*. Пока разум остается с самим собой и смотрит на мир "изнутри", он — непротиворечив, аналогично, пока мы имеем в виду бытие само по себе, оно — непротиворечиво, но как только разум переходит границу нерационализируемой ноуменальной сферы, он саморазрушается, запутываясь в противоречиях. Другими словами, антиномии в мышлении возникают тогда, когда понятие абсолютного, приложимое лишь к "подлинной реальности", т. е. к миру "вещей в себе", человек применяет к миру опытно данного, где нали-

чувствует лишь преходящее, конечное и обусловленное. Парадоксальность коренится не в структуре Универсума, а в наших способах его постижения. *Четкое осознание реальных познавательных возможностей разума, его границ и компетенции и означает разрешение антиномии.* Чтобы спасти разум, чтобы обосновать правомерность рациональности, Кант отказывает разуму в его *онтологической нагруженности, в его абсолютном статусе.* Впрочем, в сфере "практического разума" философ не исключает и другой способ разрешения антиномий. В процессе духовно-практического освоения мира, например, в сфере религиозной практики индивида, люди вынуждены так или иначе иметь дело с гранями абсолютного, следовательно, каким-то образом осмысливать это абсолютное. В этом случае есть только один путь избежать противоречий: сделать *волевой выбор* в пользу того или другого тезиса.

Высоко оценив кантовское открытие антиномий, Гегель предлагает принципиально другой вариант их толкования и разрешения. Прежде всего Гегеля не устраивает та абсолютная пропасть между мышлением и бытием, которую можно усмотреть в построениях Канта. Но разум, которому вернули его онтологическую значимость и абсолютную познавательную мощь, вновь сталкивается с проблемой антиномий, от которых его освободил Кант. Как же Гегель выходит из этого затруднения? Он идет на весьма непопулярный шаг, отказываясь от важнейшей посылки классического рационализма о недопустимости в мышлении логического противоречия. Критикуя абстрактность и формализм традиционной логики, Гегель намерен заменить ее *логикой диалектической*, основанной на идее противоречия. Но



Гегель
(1770—1831)

тем самым утрачивается — если рассуждать в чисто логическом плане — сама суть рациональности — непротиворечивость мышления, ибо *из противоречия следует все, что угодно*. Впрочем, Гегель вовсе не намеревался впускать противоречие в логическое пространство мысли само по себе. Гегель, так же как и ранее Кант, всю проблему ставит в плоскость взаимоотношения бытия и мышления, логики и онтологии. Очевидно, что в рамках чисто логического аспекта никакого другого решения проблемы, кроме аристотелевского, нет. Поэтому Гегель, чтобы предложить новую версию, апеллирует к чему-то более фундаментальному, чем логика, а именно, к самой реальности. Если обычные логические противоречия есть лишь показатель неряшливости непоследовательно мыслящего индивида, то антиномии имеют принципиально иной статус — они *характеризуют бытие самих вещей*. Тем самым Гегель впервые в истории философии *связывает антиномичный тип противоречий с устройством окружающего нас мира*.

Как мы видим, философ восстанавливает абсолютный, онтологический статус разума. В этом смысле Гегель гораздо больше рационалист, чем Кант: ведь первый исходит из принципа тождества мышления и бытия, а второй рассматривает разум лишь как нашу человеческую способность к непротиворечивому мышлению. Но сила таким образом трактуемого разума неизбежно оборачивается его слабостью: мышление, впустившее в себя идею противоречивости, перестает различать границу рационального и иррационального, разумного и мистического. В этом смысле немецкий философ прав, когда в своей "Малой логике" разюмировал: "Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем называть мистическим" (Гегель. Соч. Т. 1., М—Л., 1930, с. 142).

Полемизируя с Кантом, Гегель прежде всего не согласен с тем, что не сущность мира, а сущность мышления — разум — противоречива внутри себя. Кроме того, "... антиномии встречаются не только в четырех особых, заимствованных из космо-

логии, предметах, а во всех предметах всякого рода, во всех представлениях, понятиях и идеях. Знание этого и познание предметов в этом их свойстве составляет существенную сторону их философского рассмотрения" (Там же, с. 97).

Если Кант, отталкиваясь от проблемы антиномий, видит главный смысл философствования, смысл гносеологического анализа в *критике разума*, в определении "условий мыслимости" рационально постигаемого объекта, то Гегель существенную сторону философского рассмотрения видит в таком подходе к предметам, когда главное внимание обращается на их *внутреннюю противоречивость*, на их антиномичную природу. Такой способ мышления Гегель назвал *диалектическим*. То, что для Канта имело негативный смысл, у Гегеля приобретает позитивный: "Истинное же и положительное значение антиномий заключается в том, что всё действительное содержит внутри себя противоположные определения и что, следовательно, познание и, точнее, постижение предмета в понятиях означает именно лишь осознание его конкретного единства противоположных определений" (Там же). Следует отметить, что своим учением об антиномиях Гегель положил начало традиции сближения, если не отождествления, диалектики и философии вообще. Позднее эта традиция закрепляется, в частности, в марксизме.

Диалектическое мышление не просто констатирует антиномичность как объективно присущую предмету характеристику, а выдвигает совершенно чуждую Канту идею *синтеза*, единства противоположных определений. Антиномия как особый тип логического противоречия превращается у Гегеля в онтологическую структуру, в развертывание предмета и развертывание его познания. Логика движения мысли как дискурс совпадает с диалектикой бытия вещи. Таким образом, можно сказать, что Гегель предлагает свою версию разрешения парадоксов (антиномий). Она заключается в том, чтобы не избавляться

от них особым способом, а попытаться перейти от констатации тезиса и антитезиса к их синтезу, выявлению *конкретного* единства противоположностей. Философским же обоснованием такого метода выступает специальная онтологическая гипотеза об укорененности антиномий в самих вещах.

Следует отметить, что гегелевский подход вызвал серьезную критику у многих философов; не нашел он поддержки и в практике науки того времени. Позднее другой философ — С. Кьеркегор предложил вариант так называемой *качественной диалектики*, согласно которой тезис и антитезис не сливаются в синтезе, а как бы относятся к разным качественным целостностям, так сказать, к разным мирам, между которыми нет непрерывного перехода, а существует некий онтологический разрыв, и может быть, даже бездна. Так, например, мышление и бытие суть противоположности, но как бы ни сближались они, между ними всегда остается качественная граница. Другими словами, антиномия разрешается благодаря усмотрению того обстоятельства, что между тезисом и антитезисом есть некий онтологический разрыв, следовательно, в мышлении они находятся в разных логических пространствах. Тем самым Кьеркегор пытается найти путь к выходу из одноплоскостного мыслительного пространства.

Философия В восточной философии "дзен" (оказавшей *дзен: взгляд* большое влияние на современное искусство) в *на параооксы* том числе в ее современных трактовках, рациональность как сфера деятельности ума противопоставляется *подлинности самой жизни*. "Ум — это болезнь, а каково название этой болезни? Ее имя — Аристотель... Ум имеет фиксированные разграничения. Фиксированность — это природа ума, а текучесть — это природа жизни... Ум — это выбор. Аристотель сделал это основой своей логики и философии (Ошо. Син Син Мин: книга ни о чем, М., 1994, с. 16—17).

Ссылаясь на одного из патриархов философии "дзен" Ошо пишет: «Вы не можете найти человека, более удаленного от Сосана, чем Аристотель, потому что Сосан говорит: "Мы ни это, ни то — не выбирайте". Аристотель говорит: "А есть А и не может быть не-А — противоположности не могут встречаться". Сосан говорит: "Нет противоположностей — они уже встречаются, они всегда встречаются". Вот одна из самых фундаментальных истин, которую нужно понять: противоположности — это не противоположности. Посмотрите глубже и вы ощутите их как одну и ту же энергию» (Там же).

Парадокс здесь рассматривается как продукт логики искусственного различения и разграничения мира вещей посредством нашего ума. Сама парадоксальность не отбрасывается, но она больше не *противоречие*, а скорее языковая форма выражения слиянности противоположностей самой жизни, когда мы поворачиваемся к ней лицом. «Сосан говорит: "Не делайте различий!" В тот момент, когда вы делаете различие, когда входит выбор, вы уже разделены, фрагментированы — вы становитесь больны, вы не Целое"» (Там же).

§ 2. Парадоксы в научном познании

Примеры антиномичности мышления были обнаружены еще в античные времена, и, несмотря на большое внимание к этой проблеме таких философов, как Кант, Гегель и Маркс, в период классического естествознания создавалось впечатление, что проблема эта мало волнует ученых в силу того, что в истории *научного познания* парадоксы мышления встречались сравнительно редко. А если и встречались, то не затрагивали самих *основ* научной рациональности. Положение радикально изменилось на рубеже XIX и XX веков. В 1880 г. был замечен так называемый парадокс Больцмана: согласно классической ме-

Парадокс
Больцмана

ханике, следует ожидать, что в системе атомов, находящейся в тепловом равновесии при данной температуре, тепловая энергия должна быть равномерно распределена среди всех возможных видов движения. Отсюда вытекает противоречащий реальной практике вывод: чтобы нагреть малую часть вещества, потребовалось бы практически бесконечная энергия (поскольку электроны в нагретом веществе должны быстрее вращаться, протоны — сильнее колебаться и т. п.).

Позднее ученый мир был потрясен открытием парадоксов в теории множеств. Учитывая, что последняя является фундаментом всей математики, нетрудно сделать вывод, что в сущности речь шла о глубокой логической трещине в основаниях точных наук. Здесь можно упомянуть парадоксы Кантора, Берри, Ришара и др. В этом контексте особую известность приобрел парадокс, открытый Б. Расселом: множество всех множеств, не содержащих самих себя в качестве собственных элементов, должно, по определению, содержать само себя, а следовательно, — и не содержать себя. Популярная версия этого парадокса обычно излагается следующим образом: деревенский бравобрей получает приказ брить всех тех и только тех жителей своей деревни, которые не бреются сами. Как ему выполнить приказ, когда речь заходит о том, чтобы брить самого себя?

Парадокс
Рассела

Обнаружение противоречивости фундамента математики стимулировало исследования в области математической логики и логической семантики. Основные стратегии избавления от парадоксов в теории множеств связаны с частичным отказом от допущения, что для всякого свойства существует множество предметов, обладающих этим свойством. Перед нами известный *принцип свертывания*. Последний, кроме логического аспекта, имеет также и собственно философское измерение. В эпистемологическом плане аксиомы свертывания вы-

ступают формальными аналогами общелогического *принципа абстракции*, регулирующего как способы введения, так и удаления соответствующих абстракций.

С наименьшими логическими трудностями столкнулись физики при создании теории относительности и квантовой механики. Особое внимание ученых привлек так называемый корпускулярно-волновой дуализм в поведении микрочастиц. Движение частицы невозможно было описать, пользуясь классическими моделями. Нильс Бор, разрабатывая копенгагенскую интерпретацию квантовой механики, решает на революционный с точки зрения старой методологии шаг — признать логическую и познавательную правомерность одновременно существования двух взаимоисключающих картин поведения микрообъектов и двух одинаково опытно удостоверенных, но несовместимых друг с другом физических истин; это допущение Бор назвал *принципом дополнительности*. Волновая и корпускулярная испостаси микрообъекта никак не укладывались в какую бы то ни было обобщенную физическую картину одноплоскостного типа: волновое описание исключало корпускулярное, и наоборот.

Необходим был выход в *многомерное* мыслительное пространство со своей (в данном случае — квантовой) логикой. Впоследствии Бор делает еще один важный шаг: он указывает на существование нетривиальной аналогии "дополнительности описания" в гуманитарной сфере познания — психологии, истории культуры и т. п.

При осмыслении идеи дополнительности очень важна ее связь с понятием физической относительности. "Общее понятие относительности выражает существенную зависимость всякого явления от системы отсчета, которой пользуются для его локализации в пространстве и времени" (Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М., 1961, с. 20). Отсюда вытекает вывод: анализируя предпосылки для однозначного и

непротиворечивого применения физических понятий, мы должны исходить из того факта, что наблюдатели, движущиеся относительно друг друга в разных системах отсчета, будут описывать поведение одних и тех же объектов существенно различным образом и получать несовместимые истины. В контексте сказанного дополнительность можно рассматривать как рациональное обобщение эйнштейновского понимания относительности. Как говорил Бор, понятие дополнительности служит для того, чтобы отобразить существование ограничения в отношении понятия "атомного объекта", ибо неизбежное взаимодействие между объектами и измерительными приборами ставит абсолютный предел для нашей возможности говорить о поведении атомных объектов как о чем-то не зависящем от средств наблюдения. Другими словами, речь идет, по словам В. Фока, об "относительности к средствам наблюдения". Такая относительность проявляется, в частности, в том, что в зависимости от того, какой прибор мы выбираем (скажем, камеру Вильсона или экран со щелью), мы получаем корпускулярную или волновую картину явления.

Дополнительность как еще одна важная грань физической относительности позволяет увидеть на примере развития самой науки, как могут быть рационально решены парадоксы, возникающие в процессе постижения мира человеком. *Парадокс устраняется благодаря признанию того факта, что две исключают друг друга истины никогда не встречаются в одном логическом пространстве рассуждения*, ибо если подходить не формально, а по существу, то мы увидим, что данные истины связаны с разными системами реальности. При этом между ними не существует какого-то абсолютного разрыва. Напротив, они выступают как разные "границы", "аспекты" определенного процесса или предмета. Вместе с тем важно, что эти аспекты в некоторых проявлениях исключают друг друга, ибо замкнуты на разные типы условий. Разрабатывая общую тео-

рию относительности, Эйнштейн описывает очень интересную ситуацию, которая возникает в результате показаний двух наблюдателей. Первый наблюдает за протеканием физических событий изнутри "ящика", который благодаря прикрепленному к нему тросу движется равномерно ускоренно "вверх". Второй, внешний, наблюдатель свободно парит в пространстве. Человек в ящике прикрепил внутри ящика к его крышке веревку и к свободному концу привязал какое-то тело. Под действием последнего веревка будет натянута в "вертикальном" направлении. *Одно и то же явление — натяжение веревки — разные наблюдатели будут объяснять принципиально по-разному.* Внутренний наблюдатель скажет: "Подвешенное тело испытывает действие силы тяжести, направленной вниз и уравновешиваемой натяжением веревки; то, чем определяется натяжение веревки, это тяжелая масса подвешенного тела". Совершенно иначе выглядит все дело для внешнего наблюдателя: "Веревка ускоренно движется вместе с ящиком и передает это ускорение прикрепленному к нему телу. Величина натяжения веревки такова, что она сообщает данное ускорение телу. Величина натяжения веревки определяется инертной массой тела".

Для понимания того, каким образом данное противоречие может быть рационально устранено, следует принять во внимание фундаментальное свойство поля тяжести сообщать всем телам одно и то же ускорение, или, иными словами, факт равенства инертной и тяжелой массы. Эйнштейн пишет: "До настоящего времени механика констатировала, но не *истолковывала* это важное положение. Удовлетворительное истолкование можно дать в следующей форме: в зависимости от обстоятельств одно и то же качество тела проявляется либо как "инерция", либо как "тяжесть" (Эйнштейн А. Собр. науч. трудов. Т. 1. М., 1965, с. 563).

Понятие "относительность", однако, может быть применено не только к свойствам, связанным с перемещением тел в пространстве и времени. Относительными можно назвать, по

существо, любые свойства объекта — цвет, вес, растворимость и т. д. Так, например, "свойство растворимости имеет смысл только по отношению к тому или иному растворителю... В мире, в котором не существовало бы никаких жидкостей, свойство растворимости также не имело бы места" (Румер Ю., РЫБКИН М. Некоторые проблемы современного физического познания. — // Вопросы философии, 1964, № 7). Относительность тех или иных свойств, характеристик объекта означает их зависимость от того или иного "окружения", тех или иных условий бытия этого объекта.

Таким образом, развитие современной науки подвело к необходимости принципиально по-новому взглянуть на многие традиционные проблемы и в полной мере принять картину мира, раскрывающую его многомерную сущность. Новый взгляд на понимание природы парадоксов и вытекающего отсюда смысла диалектики был предложен Ф. Лазаревым в 1959 г. Он был назван им *интервальной парадигмой*.

§ 3. Принцип многомерности мышления

"Рассуждать не диалектически — это значит давать такие определения, которые по замыслу дающего их имеют значение вне всякого контекста...

Это значило бы притязать на абсолютную истинность своих высказываний... Диалектика есть непрерывный опыт над действительностью, чтобы углубиться в последовательные слои ее реальности".

П. Флоренский

Хотя интервальная парадигма (интервальный подход) по своим понятийным истокам и следствиям связана не только с естествознанием, все же можно сказать, что с точки зрения *логики осмысления* обсуждавшейся выше проблемы парадоксальности в познании она представляет собой вариант обобщения идеи *дополнительности*. Необходимость обобщения в

данном случае проистекает из того, что принцип дополнительности Бора, взятый сам по себе, жестко связан с ситуацией *дуализма* (например, двойственность "волна-корпускула" и т. п.), т. е. с констатацией двух взаимоисключающих аспектов описываемых объектов. Это и определило переход от одноплоскостного видения физической реальности к двухплоскостному в рамках квантово-механического описания. Но познавательный опыт нашего столетия показывает, что накапливается все больше случаев, когда результаты исследования того или иного сложного объекта адекватно отображаются лишь средствами *многомерного* концептуального пространства, способного выразить не только два, но и больше аспектов, измерений познаваемого целого.

Потребность в обобщении комплекса понятий, группирующихся вокруг принципа дополнительности, диктовалась также еще одним немаловажным обстоятельством. Дело в том, что хотя Бор и обратил внимание на сходство познавательной ситуации в квантовой механике с некоторыми ситуациями в психологии, культурологии и т. п., он не считал нужным, оставаясь физиком, разрабатывать идею дополнительности в виде концептуально развернутой методологии применительно к гуманитарной сфере. А между тем актуальность такой задачи с годами все более возрастала. Философия интервальности как раз и делает серьезный шаг в этом направлении. В ее основе лежит представление о *многоинтервальной, многомерной реальности* и об *интервальной природе самого познавательного процесса*.

Первым шагом здесь было обобщение физической относительности: *любой объект* природы, социума, познания существует и определенным образом проявляет себя не вообще, а лишь в *конкретных условиях*, лишь относительно той или иной системы связей, взаимодействий и т. п. Причем, в зависимости от обстоятельств, одни свойства объектов актуализируются, выходят на первый план, другие, напротив, сохраняют лишь

потенциальную возможность своего бытия. Ситуации, в которых указанное разграничение проявляется достаточно четко, были названы *интервальными*. Последние представляют собой качественные *целостности* природной или социокультурной реальности. Мир, таким образом, обнаруживает ячеистую, интервальную структуру, распадаясь на иерархизированное множество отдельных реалий, актуальных и возможных миров.

Один и тот же объект, например часы, качественно по-разному обнаруживает себя в зависимости от рассматриваемой интервальной ситуации (как физическое тело — в свободном падении, как товар — в сфере товарно-денежных отношений, как прибор для измерения времени — в сфере повседневного пользования, как культурно-историческая ценность — в музее и т. д.).

То обстоятельство, что любой предмет, вещь, явление имеет много сторон, граней, ракурсов, аспектов и т. д., давно известно как в обыденной практике людей, так и в научном познании. Однако при этом само понятие "сторона", "аспект", "уровень" и т. д. в сущности использовалось как емкая метафора, а не как философская категория. Методология многомерного постижения реальности в процессе своего становления нуждалась в тщательной проработке. Следствием этого и явилось представление об "интервале". Интервал не просто фиксирует ту или иную сторону изучаемого предмета наряду с другими, одновременно существующими и актуально проявляющимися сторонами. В рамках интервала (в частном случае — в рамках интервальной ситуации) предмет дан весь, он выступает как определенное и конечным образом актуализировавшееся целое, по отношению к которому все его другие возможные аспекты существуют потенциально. Интервал поэтому символизирует собой не столько "аспект" предмета, сколько некоторую целостность, некий "возможный мир" в структуре реальности, обуславливающий существование данного предмета как "частичного" в данном варианте его актуализации, в данной его ипостаси.

Основное открытие интерального взгляда на вещи состоит не в том, что объект многомерен, а скорее, в чем-то противоположном, в том, что любой объект может быть и бывает при определенных обстоятельствах одномерным, одноинтервальным. Это и создает решающую предпосылку рационального познания вообще.

Главным инструментом в познании, с помощью которого разум выделяет отдельные стороны, измерения объекта, является абстракция. Именно она реализует мысленное членение реальности в виде соответствующих одноплоскостных картин, задавая тем самым определенную интеллектуальную перспективу видения мира и делая возможным его постижение в форме строгих логических построений.

Очевидно, что в разных познавательных ситуациях субъектом используются различные "образы" реальности, различные модели представлений о мире, но при этом существенно, что они все одинаково необходимы, ибо лишь в своей совокупности исчерпывают информацию об объекте. Для выбора того или иного *интервала абстракции* в научной практике очень часто бывает важна познавательная ориентация ученого. Так, Г. Риккерт подчеркивал, что для исторических наук характерна направленность на познание *индивидуального*, в то время как у естественных наук преобладает интерес к абстрагированию *общего*, инвариантного, универсального.

Недостаток традиционных подходов заключался не в том, что они были, как правило, одноплоскостными, а в том, что эта их особенность не осознавалась на уровне методологического принципа. Следствие этого: логическими и концептуальными средствами одноплоскостного мышления пытались отобразить и такие объекты, которые (для их адекватного познания) нуждались в многомерной семантике, в нескольких моделях описания. В результате возникали логические и понятий-

ные трудности. Другими словами, попытки отображать многомерную реальность в рамках одноплоскостной картины вели к явным или неявным познавательным коллизиям, среди которых можно отметить следующие:

1) возникновение внутри теории неразрешимых логических противоречий (или парадоксов);

2) отсутствие в теории точных по своему смыслу понятий, появление "понятий-кентавров", попытки изобретать такие способы движения мысли, которые находятся в противоречии с законами логики (например, так называемая диалектическая логика);

3) существование *глубинной* непрозрачности, принципиально *непреодолимой двусмысленности* в ключевых понятиях и принципах теории; отказ от опытного контроля за используемыми абстракциями;

4) эклектическое объединение разных понятийных срезов объекта в одном теоретическом образе; появление в одном тексте семантически несоизмеримых, но этимологически родственных понятий (например, понятие "масса" в классической и релятивистской механике).

Очевидно, что существует только один способ избежать коллизий такого рода: перейти к новому образу рациональности. На смену диалектике "единства противоположностей" (как в гегелевской, так и в марксистской ее интерпретации) приходит интервальная *диалектика* постижения многомерного мира. "Синтез противоположностей" заменяется конструированием соответствующих *конфигураций* интервалов. В истории познавательного освоения мира человеком можно встретить различные случаи использования (в явном и неявном виде) метода многомерных конфигураций. Рассмотренная выше ситуация *дополнительности* волнового и корпускулярного описания в кван-

товой физике может служить примером дуальной (двумерной) конфигурации; в истории духовной культуры любопытен пример использования троичной конфигурации при логическом осмыслении сущности Троицы в христианской теологии (на основании понятия "ипостаси"); применение многих систем отчета при описании одних и тех же физических событий в механике — пример конфигурации многих измерений.

Тот факт, что человек понуждается практикой самого познания осваивать *способы многомерного видения реальности*, порождает новое качество — *многомерный разум*, несущий в себе новый образ рациональности.

Итак, как показала эволюция современной научной и философской мысли, основной способ решения парадоксов познания — это переход к другим измерениям проблемы, к другим интервалам. *У разума нет иного пути сохранить себя в своих сущностных определениях (и прежде всего, свою непротиворечивость), как стать многомерным, вобрать в себя принципы интервального постижения реальности*, опираясь на тезис о многомерности мира.

Тезис этот в самом сжатом виде можно развернуть следующим образом:

- переход от монизма к онтологическому плюрализму, к признанию множественности интервалов существования любого объекта познания;
- признание того, что каждый отдельный срез реальности конечен, ограничен, имеет собственную семантику, а описание в его рамках подчиняется принципу непротиворечивости;
- принятие тезиса о том, что различные интервалы образуют взаимосвязанную, многомерную структуру Универсума.

Усмотрение того, что мы имеем дело в познании с разными онтологиями и соответственно с разными логическими пространствами рассуждений, и есть *интервальное решение*

антиномичности разума. Принятие такого способа решения антиномий означает введение нового эпистемического понятия — *многомерный анализ*.

В каких случаях в практике науки нашего столетия особенно настоятельно сказывается потребность в переходе к многомерному мышлению? Прежде всего при рассмотрении *пограничных проблем* науки, которые возникают на "стыке" нескольких дисциплин. В. И. Вернадский в своей знаменитой работе "Научная мысль как планетарное явление" писал: "Рост научного знания XX в. быстро стирает грани между отдельными науками. Мы все больше специализируемся не по наукам, а о проблемам. Это позволяет, с одной стороны, чрезвычайно глубиться в изучаемое явление, а с другой — расширить охват его со всех точек зрения". (Вернадский В. И. Размышления натуралиста. — М, 1977, кн. 2, с. 54). Многомерный анализ окажется так же незаменимым при изучении сложных, полиинтервальных и "мозаичных" объектов — таких, как "человек", "социум", "наука" и др., а также в исследованиях кризисных ситуаций при смене научных и культурных парадигм, философских методологий и т. п.

Следует отметить, что открытие Кантом антиномий разума и дальнейшее обсуждение этой проблемы в философии Гегеля не было доведено до логического завершения в одном важном отношении. Ни Кант, ни Гегель не увидели в факте существования антиномий наличия *фундаментальной апории самого разума*, самой рациональности. Кант обнаружил эмпирический факт *антиномий* разума, но не заметил антиномию самого разума. Дело в том, что следует различать предметный и метатеоретический уровни проблемы. Наличие предметных, конкретных парадоксов бросает вызов разуму и порождает новый метатеоретический парадокс: разум не знает, как разрешать предметные парадоксы, но одновременно он, если хочет оставаться разумом, должен уметь это делать. Кант предлагает обходной, гносеологический вариант: разум должен отступить за определенную линию, где он может чувствовать себя в безопасности от возникновения противоречий. Идея состоит в том, чтобы вывести антиномии за скобки *познаваемого* и тем самым освободить от них сферу рационального. Кант постоянно исходит из постулата *непротиворечивости* мышления, но при этом не делает этот постулат *явной* посылкой своих рас-

суждений. Отсутствие требования непротиворечивости как явной посылки и приводит к тому, что Кант не формулирует *особо* факт антиномичности самого разума. Отсюда вытекает и *смысл задачи*, которую ставит и решает философ. Он не решает апорию разума, а решает, что делать с теми противоречиями, которые встречаются на его пути.

Гегель поднимается на более высокий уровень рефлексии в отношении постулата непротиворечивости. Он ясно осознает важность его во всей системе рассуждений и сознательно решает отбросить его в качестве необходимого условия рациональности. Тем самым он меняет сам тип рациональности. Разум антиномичен в самом себе, в своей глубинной сути, и поэтому требуется другая логика, другие способы рационального постижения мира. Для Гегеля факт наличия предметных антиномий не представляет собой исследовательской проблемы. Он просто берет этот факт в качестве исходного и пытается вывести из него соответствующие философские следствия. Первым таким следствием является отказ от требования непротиворечивости. Тем самым Гегель фактически разрешает основную антиномию разума благодаря усмотрению того, что посылка непротиворечивости не является универсальной. Отсюда следует принятие тезиса о *диалектическом разуме*.

Разработка способов решения основной апории разума в рамках интервальных представлений означает введение в методологию такого эпистемического феномена *кжмномерный* (интервальный) *разум*. Последний означает принятие следующих постулатов рациональности:

Во-первых, принимается тезис об универсальном характере принципа непротиворечивости мышления: в рамках одного и того же логического пространства любые противоречия недопустимы;

во-вторых, в полной мере сохраняется посылка Канта о неизбежности в познании противоречий — антиномий (что согласуется также и с позицией Гегеля);

в-третьих, в противоположность Канту, но в полном согласии с Гегелем, признается идея о том, что антиномии разума не только неизбежны, но и имеют позитивную природу, они являются — там, где они неизбежны, — нормой рационального познания;

в-четвертых, в противоположность Гегелю, предлагается принципиально другой способ разрешения парадоксов: противоречия антиномического типа не легализуются в мышлении (как это имеет место у Гегеля), а *устраняются* благодаря усмотрению того, что они относятся к такому типу построений, в котором одна часть входит в одно логическое пространство, а другая часть — в другое; противоречия встречаются *в познании*, но они не возникают в рамках *одного и того же логического пространства*; появление антиномий, таким образом, означает, что истины, взятые в одном интервале абстракции, непосредственно сопоставляются с истинами из другого интервала;

в-пятых, возможность одновременного существования множества непересекающихся логик рассуждения обуславливается *существованием разных онтологий*; существование разных онтологий возможно принять как посылку лишь при условии, что признается справедливость тезиса *о многомерной природе мира*.

?

1. В чем достоинства и недостатки классического рационализма?
2. Почему парадоксальность — специфическая черта философского мышления?
3. Какие парадоксы содержатся в апориях Зенона?
4. Какой способ мышления Гегель назвал диалектическим?
5. Каким образом трактовались антиномии в философии Канта и Гегеля?
6. Встречаются ли парадоксы в научном познании?
7. В чем смысл принципа дополнительности Бора?
8. Как Вы понимаете принцип многомерности мышления?
9. В чем сущность интервального подхода?



Глава 5. Как устроен мир? (Онтология — философское учение о бытии)

§ 1. Бытие как тема философии

*Вы спросите: в чем смысл философии?
— В том, чтобы учиться внимать
бытию — с бесконечным восторгом,
удивлением и благодарностью.
И ни в чем другом? Решительно ни в чем.*

Исторически философское размышление начиналось с проблемы *б ы т и я*. Но и в последующем развитии теоретической мысли каждая новая эпоха не оставляла в стороне эту проблему, а находила все новые и новые ее грани и аспекты. Больше того, философию в ее эволюции вообще можно представить как серию попыток открытия неизвестных ранее уровней бытия и типов реальности.

У истоков античного философствования мы встречаем проблему "*первоначала*" всего сущего, затем мысль обращается к диалектике изменчивости и устойчивости бытия, к проблеме бытия и небытия. Парменид открывает наряду с чувственным миром сверхчувственный, *умопостигаемый мир*. Продолжая эту линию, Платон вводит в философский оборот мир "идеальных сущностей". В средневековой философии детально обсуждается вопрос о сверхъестественной реальности, о соотношении "тварного" и "нетварного" мира. Новое время открывает *субъективную реальность*, а также обращает особое вни-

мание на проблему субстанции. Гегель обсуждает вопрос о реальностях сферы *объективного духа*, Маркс вводит понятие *общественного бытия*. В XX веке одной из центральных тем философствования становится проблема бытия как "жизни", проблема *"экзистенции"*, существования человека, с одной стороны, и проблема материи, с другой. Важным моментом в развитии современных взглядов на бытии стала философия космизма.

Космизм: мир как дом человека

Онтология включает в себя не только гипотезы и теории об общих структурах и порядках бытия, но и представления *о месте человека в мире*, во Вселенной, о взаимосвязи человека и космоса. Одно из интереснейших направлений, возникшее в России в конце прошлого века и получившее широкое развитие в XX столетии, — *русский космизм*. В его ряду — такие философы и ученые, как Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский и др. В философском наследии мыслителей русского религиозного возрождения — В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и др., тоже выделяется близкое к этому течение, которое Н. А. Бердяев назвал "узревающим божественные энергии в тварном мире".

Согласно Вернадскому появление *живого* на Земле, развитие головного мозга, возникновение человека, расширение сферы целесообразного воздействия людей на среду обитания — единый эволюционный процесс. Вслед за биосферой на определенном этапе неизбежно возникает *ноосфера* (сфера разума), которая оказывает все усиливающееся воздействие на нашу планету.

Циолковский считал, что Земля — лишь колыбель человеческого рода, истинный же наш дом — ближний и дальний космос. Федоров был убежден, что с помощью всеобщего познания и труда человечество призвано овладеть стихийными силами вне и внутри себя и обрести новый, бесмертный, *кос-*

мический статус бытия, вернув при этом к жизни всех ранее живших. То, что кажется еще нереальным и чудесным, — вполне в возможности людей, если они сплотятся для "*общего дела*": преодоления стихийных, разрушительных сил природы, в том числе и смерти. Ученый полагал, что в современную эпоху человечество находится еще в земной (теллургической) стадии развития; предстоит пройти, завоевать собственными усилиями еще две стихии — солярную (солнечную) и сидеральную (звездную). Это будет подлинная сфера обитания людей — *Всемир*, "вся тотальность миров, человечеством обитаемых во всей бесконечности Вселенной" (Напомним, что это написано более чем за полвека до первых полетов человека в космос).

В философии космизма мы встречаем мысль о том, что человек никогда не сможет обрести высшей свободы, никогда не уяснит своего подлинного места в космосе и своего настоящего предназначения, если будет и дальше идти путем преимущественного покорения и изменения окружающей среды (развитие техники, технологий и пр.), а не путем *преобразования своей теперешней физической и психической природы*. Разрыв между мощью техники и слабостью самого человека как земного существа сегодня стремительно растет и начинает поистине ужасать. Речь не идет о том, чтобы отрицать или недооценивать роль технического прогресса в жизни общества, но нужно точно определить место техники в бытии человека. И главное внимание человек должен обратить не на предметные орудия своей деятельности, не на искусственные посредники и приставки к своему телу, а на саму физическую телесность и духовную сущность, на радикальное преображение человека.

В. И. Вернадский в докладе "Изучение жизни и новая физика" обращает внимание на то, что господствующая в течение столетий "научная картина мира" основана на физико-химических явлениях. Попытка свести к этим явлениям *жизнь и сознание* находится в остром противоречии с глубинным, интуитив-

ным убеждением человека в особом значении жизни и уникальности нашего "Я". Религия и некоторые направления философии поддерживали это убеждение, отвечая стремлениям человеческого сердца, однако и по сей день в научной картине космоса "нет места жизни". Действительно, так было до последнего времени. "Антропный принцип" Хокинга в космологии, наконец, снимает это противоречие, рассматривая нашу Вселенную и Человека в ней как разные, но в то же время взаимообусловленные полюса бытия.

Человек приходит в мир, как в свой собственный дом, но не как хозяин, а как желанное дитя. И потому он рождается счастливым. Счастье как универсальная и закодированная в человеческом естестве гармония с космической реальностью имеет, похоже, метафизическую подоплеку. Природа-мать позаботилась о том, чтобы "певец и первенец" разумной стихии чувствовал себя уютно и безмятежно в космическом Доме бытия. Это наводит на мысль, что *по своей природной сути человек укоренен в мире неким изначальным образом*, его появление как бы предзадано космической эволюцией, начиная с "Большого взрыва", положившего начало нашей Вселенной. Чем больше современная космология убеждается в справедливости *антропного принципа*, тем явственнее эта мысль из философского допущения перерастает в аксиому.

"Существование" и "присутствие"

В своих бытийных формах существования индивид ничем не отличается от бытия вещей, феномен же присутствия характерен только для существа, наделенного *экзистенцией, личностным бытием*. Присутствие поэтому предполагает полноту целого, заполняющую собой весь духовный небосвод, все пространство жизненного мира, так что каждый, кто соприкасается, необходимо подпадает под закон сопричастности. В этом-то и раскрывается смысл присутствия, его незаменимость в горизонте "бытия-в-мире", того самого присутствия, в свете которого озарены и оживлены все чувственные и трансцендентные измерения человеческого существа.

Тем самым становится возможной *чувственная открытость индивида* ко всем формам и краскам мира, окружающей природе, другому существу. Глубинный смысл жизни, говорит Г. Буркхард, нельзя постигнуть, его можно лишь чувствовать. Но смысл жизни, которому присуща нерелегируемая естественность, предполагает нашу вовлеченность в такой круг длящегося мгновения, в котром непосредственная действительность могла бы сообщаться с нами на понятном нам языке звуков, красок, прикоснований. В этой непосредственности чувственного самораскрытия мгновение жизненного потока меняет свое качество: оно становится подлинным и зрелым. Ему принадлежит полное присутствие человека, переживающего жизнь как актуальную стихию, как нечто самоценное "здесь" и "теперь" и вместе с тем как трансцендентное, направленное на высшие ценности Истины, Добра и Красоты. В этом случае постигающее мир мышление уже нельзя рассматривать как простое созерцание надличностных, "вечных", объективированных идей платоновского типа. Как замечает М. Хайдеггер, истинное мышление должно быть истолковано как "вслушивание": бытие нельзя созерцать, ему можно только *в н и м а т ь*.

§ 2. Проблема мироустройства

Понятие "первоначала" Уже архаичный человек заметил, что вещи создаются из того или иного "исходного материала". Дом строится из кирпичей, а кирпичи производятся из глины. Многие предметы бытовой и хозяйственной жизни человека сделаны, например, из древесины. Глина, песок, металл, древесина и др. — это как бы естественные, природные "начала", или *"материал"*. В древних мифах эта ситуация отражается в понятии "мировых стихий", таких, как земля, вода, огонь, воздух, металл и др.

Первые философы поставили более общую проблему: что лежит в основе *всего сущего*? Из чего все возникает и во что все в конечном счете превращается? Так исходная мировоззренческая проблема *п е р в о н а ч а л а* превращается в философ-

скую. Последняя отличается не только более четкой категориальной постановкой вопроса, но и более радикальным монистическим подходом к его решению. Философ ищет единое первоначало. Фалес в качестве такого начала всех вещей рассматривал воду, Анаксимандр — "апейрон" (некая беспредельная стихия), Анаксимен — воздух.

Излагая учение Фалеса о первоначале, Аристотель использует два термина — "стойхейон" и "архэ". Стойхейон понимается им как первооснова, как *общее*, субстрат всех вещей, архэ же — это первоначальное состояние вещей, первоначало, видоизменения которого порождают различные наблюдаемые вещи. Вода — некий материальный субстрат. В то время, как свойства, состояния этого субстрата меняются, сам он не исчезает, но существует вечно. Согласно Анаксимандру, из единого ("апейрона") выделяются присущие ему противоположности, например, противоположности теплого и холодного. В апейроне в скрытом виде заключены такие стихии, как воздух (холод), огонь (тепло), вода (влага), земля (суша).

Единственный подлинный фрагмент Анаксимандра, сохраненный Симплицием, гласит:

"А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время".

Согласно Гераклиту, весь мир ("космос") есть лишь изменение материального первоначала — *огня*: "Мир, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим". Огонь как первичная стихия порождает весь предметный мир. Самая плотная часть огня становится землей, земля под влиянием огня становится водой; вода, испаряясь, превращается в воздух. Гераклит говорит, что "на огонь обменивается все и огонь — на все, как на золото — товары и на товары — золото".

Поворотным пунктом в осмыслении проблемы первоначала служит атомистическая гипотеза Левкиппа—Демокрита. Если предшествующая философская мысль вращается еще в кругу смыслов-понятий, восходящих к мифологическим представлениям о стихиях, то в учении Демокрита мы наблюдаем скачок к совершенно новой семантике понятий, не имеющих прямого аналога в обыденном опыте людей. В философию входит принципиально новая идея—понятие "атома". Демокрит предложил решение проблемы, переведя весь вопрос в новую плоскость анализа. Он отказался искать в виде первоначала или первоосновы мира какое-то одно конкретное *качество*. Ни один конкретный "материал" и ни одну конкретную стихию (будь то земля, вода, воздух, огонь, дерево, металл и т. п.) неверно было бы брать за основу. Основа в этом смысле бескачественна. В основе всего лежит определенная совокупность некоторого рода "вещей", которые обладают особыми, предельными, пограничными свойствами. Они являются абсолютно твердыми, неделимыми, непроницаемыми. Между собой они различаются по *форме* и по *величине*. Эти "неделимые" вещи-частицы, т. е. "атомы", объединяясь в разные комбинации, образуют все многообразие мира наблюдаемых вещей.

В основе концепции античного атомизма лежит несколько философских и физических допущений:

1) любое наблюдаемое *качество* сводится в конечном счете к *количеству* и *форме* (к количественным и структурным исходным данным);

2) вещи делимы не до бесконечности, есть *абсолютная граница* делимости всего сущего;

3) любая наблюдаемая вещь есть *комбинация* первичных вещей;

4) помимо первичных и вторичных вещей в мире существует еще нечто — общая "рама", вместителище всего сущего, некая *абсолютная* "пустота" (пространство);

5) в абсолютной пустоте постоянно *движутся* абсолютные атомы;

6) атомы, в силу их малости, не наблюдаемы, поэтому с познавательной точки зрения они являются "умопостигаемыми сущностями".

Существенно другой подход к решению проблемы первоначала предложил философ Анаксагор. Ход его мысли связан с идеей существования первичных вещей как первичных *качеств*, которые он назвал "семенами вещей". (Позднее Аристотель назовет их *гомемериями*.) Концепция Анаксагора опирается на следующие предположения:

1) качество несводимо к чему-либо другому, оно есть нечто абсолютное, исходное, самодостаточное;

2) качества не возникают и не уничтожаются, они существуют от века;

3) наблюдаемые вещи есть результат смешения различных гомемерий, причем своеобразие вещи определяется теми качествами, которые преобладают в данной смеси;

4) каждая вещь, равно как и каждая гомемерия делима до бесконечности;

5) каждая вещь так или иначе содержит в себе все качества; мельчайшая частица подобна целой вещи, так что между количественным масштабом и качеством нет никакой зависимости;

6) возможно лишь столько качественно различных вещей, сколько извечно встречается различных гомемерий;

7) гомемерия, преобладая в той или иной вещи, становится чувственно наблюдаемой.

Любопытно отметить, что атомизм Демокрита заложил идейные истоки физики, а концепция Анаксагора проложила концептуальный путь химии. По этой причине еще в XIX веке

физика и химия развивались как бы в параллельных идейно-понятийных системах. Научная стратегия физики была связана с поиском атомов и молекул, а стратегия химии — с поиском химических *элементов*. Только в XX веке, в связи с развитием квантовой физики, эти две идейные линии встретились и объединились в единой синтетической картине. С точки зрения поисков первоначал победила физика: все химические элементы были сведены к наборам одних и тех же атомных ядер с различным количеством вращающихся вокруг ядер электронов. Впрочем, следует отметить и то, что современная форма атомизма существенно отличается в концептуальном плане от его античного варианта. Это касается как проблемы делимости, так и проблемы взаимосвязи качества и количества на элементарном уровне.

Существенная Если отвлечься от проблемы первоначала, то категория бытия предстает перед нами в новом измерении, а именно: как проблема *устройства* вещи в качестве некоторой данности. Всякая вещь есть какая-то *определенность* бытия — качественная, количественная, структурная и др. Вещь прежде всего характеризуется свойствами. Но можно ли сказать, что вещь — это и есть лишь совокупность свойств? Или же, кроме свойств, есть еще и сам носитель этих свойств (так называемый "субстрат")? Согласно философскому учению реизма, мир есть совокупность субстратов и их свойств. Однако размышления многих философов, равно как и данные естественных наук, подводят к мысли, что в устройстве вещи важную роль играет еще одна категориальная характеристика. В древности ее называли "форма". Сегодня мы предпочитаем более емкое понятие "структура" (совокупность отношений элементов некоей системы). Точно определить понятие структуры, как и понятия свойства, чрезвычайно трудно. Его смысл лучше пояснить на примере. Возьмем три "вещи" — уголь, гранит, алмаз. С точки зрения "субстрат-

научная и хозяйственная практика все чаще и чаще свидетельствует о многомерности любого предмета и явления. Как же решить данную проблему?

Вернемся еще раз к понятию качества. Согласно восходящей к Гегелю традиции, в основе определения категории качества лежит идея о том, что качество есть внутренняя, *тождественная с бытием* определенность вещи. Эта идея в принципе, конечно, верна, но в контексте современного научного мышления она требует существенного переосмысления. Прежде всего это связано с релятивизацией самого понятия "*существование*".

Что характерно в трактовке категории качества с позиций науки и интеллектуального климата XIX века? Внутренняя определенность вещи, тождественная самому факту существования, рассматривалась как характеристика, присущая вещи "самой по себе". Качество, определяемое через категории целостности, спецификации и существования, мыслилось как некий *абсолютный признак*. Его относительный характер в рамках диалектического учения Гегеля и Маркса виделся только в одном: в возможности *превращения* одного качества в другое в результате нарастания количественных изменений.

Сегодня наше понимание *относительности* качества охватывает значительно более широкий спектр. Прежде всего, относительными являются сами исходные (по отношению к понятию качества) категории *целостности* и *существования*. Вещь не может существовать сама по себе, вне определенных условий, вне контекста взаимодействия, вне системы связей и отношений. Существование данной определенности оказывается тождественным с фактом ее принадлежности к той или иной целостности. Так, предмет, доставленный с Земли на орбитальную станцию, приобретает свойство невесомости. Электрон в свободном состоянии существенно отличается по своим свойствам от электрона внутри атома. Электрон в атоме уже не обладает качеством быть отдельным, данным микрообъек-

том, он соединен с другими электронами, входя вместе с ними в некоторую физическую целостность. Последняя вовсе не состоит из электронов (если иметь в виду обычный смысл выражения "состоит из"), хотя она и образуется из них.

Но если вещь всегда существует в конкретных условиях, то это значит, что она актуально проявляет себя не во всем потенциально бесконечном многообразии своих свойств, а какой-то одной своей стороной, лишь как конечный набор конкретных свойств. *Вещь в своем актуальном бытии оказывается тождественной некоторой совокупности своих свойств.* Очевидно, что указанное тождество вещи и набора свойств имеет место лишь по отношению к определенному классу ситуаций, лишь в рамках того или иного *интервала рассмотрения*. При переходе к другому интервалу актуализируются и становятся определяющими другие свойства вещи.

Очевидно, можно всегда так сузить интервал рассмотрения, что актуально проявляющимся окажется лишь какое-то одно свойство предмета. Пример этого анализирует К. Маркс в "Капитале": "...чтобы выразить голову сахара как тяжесть, мы приводим ее в весовое отношение к железу. В этом соотношении железо фигурирует как тело, которое не представляет ничего, кроме тяжести. Количества железа служат поэтому мерой веса сахара и по отношению к физическому телу сахара представляют лишь воплощение тяжести, или форму проявления тяжести. Эту роль железо играет только в пределах того отношения, которое к нему вступает сахар или какое-либо другое тело, когда отыскивается вес последнего" (Маркс К, Энгельс Ф. Соч., т.23, с. 66).

В рассмотренном примере свойство, качество и сама вещь неотличимы друг от друга: качество тождественно актуализированному в данном интервале свойству вещи, а вещь тождественна качеству. Однако ничто не мешает подобрать такой объективный интервал рассмотрения, в рамках которого можно выделить как существенные свойства, так и несущественные (т. е. безразличные к существованию

вещи). ЕСЛИ ВСПОМНИТЬ, ЧТО совокупность существенных (в рамках данного интервала) свойств образует качество вещи, то можно сказать, что качество оказывается *инвариантной* характеристикой вещи (т. е. сохраняющейся при различных изменениях). Очевидно, что в рамках данного интервала вещь и качество различаются между собой, но при этом вещь не может иметь больше одного качества, ибо качество здесь продолжает оставаться тождественной с бытием определенностью.

л (,

Наконец, можно найти еще более широкий интервал рассмотрения, в рамках которого вещь и качество не являются тождественными и с точки зрения своего существования. Вещь рассматривается как синоним более глубокой сущности, которая сохраняется и после того как изменилось качество. В понятии вещи в этом случае фиксируется более широкий инвариант. Вспомним хрестоматийный пример с изменением агрегатного состояния воды: превращение одного качества в другое при замерзании воды никак не сказывается на инвариантном характере химической структуры как таковой (H_2O).

Фиксация более широкого интервала не исключает того, что в его рамках существуют подинтервалы. По существу речь идет о метаинтервале, который фиксирует применимость и осмысленность соответствующей метаабстракции. Другими словами, понятие вещи может быть шире понятия качества еще в одном отношении: под вещью понимается не только актуальное, но и потенциальное. Но отсюда следует тезис о многокачественности вещи.

Изменчивость и устойчивость бытия

При взгляде с точки зрения "здорового смысла" на окружающую нас действительность мы замечаем, что любая данная вещь, как и вся наблюдаемая реальность, в одних своих проявлениях постоянно меняется, в других же остается более или менее стабильной. Можно поэтому сказать, что, согласно нашему повседневному опыту, в мире есть как момент постоянства, устойчивости, неизменности, так и момент изменчивости, текучести.

Однако философское размышление над этой проблемой отличается от обыденного понимания универсальностью обобщения. Гераклит приходит к выводу, что неверно думать, что в мире что-то изменяется, а что-то сохраняет свою определенность. На самом деле *"все течет, все изменяется"*. Нет ничего

изменного, вечного, застывшего, абсолютно стабильного, остоянно пребывающего в одном и том же состоянии. Почему же обыденные наблюдения свидетельствуют о том, что какие-то аспекты вещей и явлений достаточно стабильны? Это можно объяснить несовершенством наших органов чувств, краткостью нашей жизни и т. п.; ведь темпы изменения тех или иных вещей могут быть медленными.

Если философский вывод Гераклита рассматривать как тезис, то философская позиция Парменида может быть представлена как антитезис: окружающее нас бытие абсолютно неизменно, вечно в своей стабильности. "Бытие есть, небытия не существует" — таков исходный постулат парменидовской философии. Бытие по самому смыслу этого слова — это то, что *есть*; оно, следовательно, не может не быть, ибо иначе оно было бы небытием. Бытие вечно; ведь если бытие есть, о нем нельзя сказать, что его не было раньше, т. е., что оно возникает, ибо из ничего и возникнуть ничего не может. Следовательно, бытие вечно и неизменно, оно не возникает и не уничтожается, всегда оставаясь тождественным и равным самому себе.

Почему же в таком случае опыт убеждает нас в обратном? Все дело в том, полагал Парменид, что наши чувства нас обманывают. Истина открывается лишь посредством мышления. *Подвижность, текучесть мира есть видимость, постигаемая чувствами, а неизменность бытия есть сущность, постигаемая разумом.* Подлинная реальность Парменида — это сверхчувственный, трансфеноменальный, умопостигаемый мир.

Таким образом, Парменид положил начало философской традиции, связывающей текучее с чувственным, неизменное — с умопостигаемым. Попытка понять диалектику изменчивости и устойчивости бытия привела к необходимости расширить рамки анализа за счет введения еще одной пары категорий: «чувственно е-рационально е».

Своеобразным синтезом гераклитовского и парменидовского подходов явилась концепция *демокритовского атомизма*. Мир атомов — это абсолютное, вечное, неизменное бытие. Так же, как и у Парменида, это изначальное бытие является умопостигаемым. Однако, в отличие от Парменида, мир текущего, подвижного — вовсе не иллюзия наших органов чувств, а некая реальность, хотя и производная от базисного мира. Вещи, которые мы познаем через чувства, — это неустойчивые *комбинации атомов*. Демокрит возвращает нас как бы к исходной точке зрения здравого смысла, однако уже обогащенной философской мыслью предшествующих теоретиков.

Против демокритовской модели бытия выступает Платон. В данной модели он не находит объяснения тому фундаментальному факту нашей жизни, что окружающие вещи во многих случаях имеют сложную *целесообразную или совершенную* по своим функциям, формам природу. Если атомы хаотически носятся в пустоте и случайным образом объединяются в окружающие нас тела, то возникает вопрос: как с помощью такого механизма возник столь совершенный космос, живой организм и т. п.? Теория Демокрита не дает ответа на этот вопрос. Платон предлагает свою версию, противоположную демокритовской (антитезис). Вслед за Парменидом и Демокритом Платон обосновывает существование мира абсолютных, неизменных сущностей. Но, в отличие от Демокрита, эти сущности он рассматривает не как природные, телесные частицы, а как "идеи". "Идея" — это не сама вещь, не нечто телесное, это, скорее, *образец* вещи, ее *проект*, ее изначальный *смысл*.

Чтобы понять ход мысли Платона, поставим такой вопрос: что изучает математика — геометрическую фигуру, например, треугольник, нарисованный на доске, или некий совершенный, вечный, идеальный треугольник? Очевидно, что математики изучают не эмпирический мир изменчивых, несовершенных конусов, шаров, ромбов, а мир идеально точных струк-

тур, по отношению к которым эмпирические объекты есть жалкие копии, временные реализации. Но "совершенные" прообразы существуют в отношении не только математических объектов, но и всех вещей вообще. Есть несовершенный дом, а есть идея "дом". Для Платона характерно ясное философское осмысление разницы между идеей вещи и самой вещью. При этом он рассматривает мир идей как особый, вне человека и вне эмпирического мира существующий пласт реальности. Что касается чувственной действительности, то она является вторичной, производной, "низшей" реальностью. По сравнению с Парменидом Платон в известной степени реабилитирует чувственный мир вещей. Он вовсе не считает его простой видимостью, хотя и полагает действительностью, так сказать, "второго сорта". Отношение между идеей вещи и самой вещью сегодня можно сравнить с отношением между генетическим кодом и живым организмом.

Таким образом, платоновская модель соотношения устойчивости и изменчивости бытия строится на следующих допущениях:

а) мир "первичных вещей" — это особый, бестелесный мир идеальных сущностей, другими словами, в самой реальности есть идеальный слой бытия;

б) этот "мир идей" абсолютен, вечен, неизменен;

в) абсолютные идеи служат прообразом конкретных, изменчивых эмпирических вещей;

г) наблюдаемое качество вещи есть отражение смысла, заложенного в идее этой вещи;

д) мир первичных вещей является умопостигаемым не в силу их малости, а по причине их идеальной природы; подобное познается подобным;

е) познание есть постижение идеальной основы бытия.

Следующий шаг в развитие данной проблемы делает Аристотель. Последнего не устраивала основная посылка философии Платона — тезис о существовании вне эмпирического мира особого мира идей. Аристотель ближе к опыту, эмпирии, здравому смыслу. Он исходит из того очевидного обстоятельства, что каждая наблюдаемая вещь (как природная, так и рукотворная) "сделана" из какого-то "материала" — из глины, дерева, металла и т. д. Так, многие предметы обихода создаются из древесины. В древнегреческом языке первоначальный смысл слова материя как раз и означал "древесина". Позднее это слово обобщается, вбирая в себя смысл "материала, из которого производится та или иная вещь". Следующий шаг обобщения приводит к тому, что под материей подразумевается уже исходное начало всякой вещи вообще.

Что же такое "вещь" по Аристотелю? Возьмем, например, вазу. Чтобы произвести на свет этот предмет, прежде всего, гончар нуждается в мягком глиняном растворе. Но что необходимо добавить к исходному материалу, чтобы получился тот или иной предмет? И мало, и много. Мало, ибо нам нужна лишь мысль, образ, идея создаваемой вещи. Много, ибо необходимо форму, как замысел, на практике соединить с конкретным материалом. Итак, вещь есть единство материи и формы.

Для Платона устройство мироздания включало в себя, прежде всего, систему из двух непосредственно не связанных между собой миров — умопостигаемого мира идеальных сущностей и мира чувственных вещей. Первый — вечен, неизменен и совершенен; он постигается посредством понятий. Второй — изменчив, несовершенен; мы познаем его через чувства. У Аристотеля всякая реальность — это сплав вечной идеальной формы и "материи". При этом и форма, и материя, взятые по отдельности, обладают лишь потенциальным модусом бытия. Лишь соединяясь, они актуализируются в виде наличного мира изменчивых вещей.

§ 3. Модели и типы реальности

Мы видим, что в онтологических моделях античных философов отсутствует идея встроенности всякого эмпирического предмета в структуру Универсума, зависимости качественного проявления вещи от *условий ее бытия*. Введя понятие *физической относительности*, современная наука определенным образом сблизила позиции Платона и Аристотеля. Неизменный по своей сути структурно-идеальный и изменчивый субстратно-материальный аспекты реальности не противостоят друг другу (как это выглядит у Платона), но и не слиты напроць в бытии каждого индивидуального предмета (как полагал Аристотель). Современная модель онтологии включает в себя некий эколого-топологический принцип, идею относительности к "месту", к "пространству качественного бытия". Бытие вещи неотделимо от "места", которое она в данный момент занимает. Но "место" — вовсе не чувственно наблюдаемые условия, в которых находится предмет; скорее это некая "умопостигаемая структура реальности", отображаемая, например, в физике в виде понятия "системы отсчета". Поэтому вещь, взятую в пространстве своего качественного бытия, было бы неверно отождествлять с "эмпирическим объектом" самим по себе, в действительности — это некий "частичный", или абстрактный объект, т. е. предмет, взятый не вообще, а в том или ином отношении, аспекте, интервале.

В связи со сказанным мы подходим к фундаментальной проблеме: как понимать *структуру бытия*? Можно выделить три модели — субстанциональную, интервальную и монадную.

Первая модель. Вещь имеет как бы жесткую и мягкую часть — жесткое ядро и мягкую оболочку. Ядро, в данном случае, — это субстрат, субстанциональная основа, неизменный носитель изменяющихся свойств. Другими словами, мы имеем абсолютную субстанцию и относительную акциденцию. Мяг-

кий, акциденционный аспект — это есть реакция вещи на внешние условия. Предмет как качество остается самим собой, себе-тождественным во всех условиях. Причинное описание — это описание и прослеживание таких изменений в поведении, которые вызываются воздействиями других внешних предметов и полей. Данная модель не принимает во внимание возможность самодетерминации, спонтанного, изнутри исходящего импульса к изменению.

Вторая модель. Не существует абсолютного деления в структуре предмета на жесткую и мягкую стороны. Все свойства, характеристики, качества рассматриваются как релятивные по отношению к внешним условиям. Однако эта относительность имеет как бы разные уровни и качества, разный статус. Одно дело — относительность к наличным эмпирическим условиям, другое — относительность (о которой мы уже говорили выше) к умопостигаемым структурам бытия. Вообще говоря, деление на свойства и качества не отбрасывается. Просто это деление становится относительным: то, что в одном интервале является качеством (неизменно), в другом — свойством (изменяется).

В *интервальной* модели абсолютное, неизменное начало полностью отбрасывается, или, лучше сказать, понятие субстанции релятивизируется. Однако при этом важно иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, момент неизменности не отрицается, он только ограничивается рамками соответствующего интервала. Во-вторых, неизменность (в некотором смысле абсолютная) признается за самой интервальной структурой реальности.

Третья модель. В мире существует такой особый тип предметов (объектов), которые обладают особым качеством иметь *статус монадности*. Такая возможность непосредственно вы-

текает из идеи интервала, интервальной ситуации. Мы сталкиваемся здесь с интервальной диалектикой внутреннего и внешнего, с соотношением "извне" и "изнутри". Дело в том, что интервал — это не просто некое топологически замкнутое пространство (физическое, биологическое, экономическое и т.п.), это как бы "весь мир" в миниатюре.

"Самим объектом физики начинает выступать не вещь или состояние, а некая монадоподобная сущность. Эта сущность "элементарна" не в смысле неделимости, а в плане предельности. Это значит, что всякая попытка воздействия на нее с целью выявления ее природы выявляет вместе с тем некоторые свойства мира в целом" (Крымский С. Б., Кузнецов В. И. Мировоззренческие категории в современном естествознании.— Киев, — 1983,— с. 54—55).

Здесь исчезает абсолютный характер различия между "малым" и "большим", конечным и бесконечным. Кстати сказать, идея механистического мировоззрения, что человек есть бесконечно малый комочек материи в бесконечно большой Вселенной, теперь требует радикального пересмотра: в некотором интервале абстракции Человек соизмерим с масштабами космоса.

Можно сказать, что Универсум есть некая супермонада, которая имеет бесконечное число проекций на различных уровнях иерархии бытия в виде различных состояний, каждое из которых монадно, т. е. обладает некоторыми признаками мира в целом. Следующий уровень сущностей монадного типа — "естественные целостности" типа элементарных частиц, ядер, атомов, молекул, кристаллов, полимеров, клеток живых организмов. Есть принципиальное различие между таким макротелом, как кристалл, и обычным минералом. Кристалл "построен" самой природой в соответствии с некоторыми математическими симметриями; он имеет как бы математическую формулу своей "идеи". Кристалл есть соединение аристотелевской "формы" и материи, или — платоновская проекция вечной ма-

тематической идеи на изменчивую эмпирическую реальность. Все это еще в большей степени справедливо по отношению к таким объектам, как молекула, атом, частица. (Наконец, есть вещи, в которых не заключена никакая "идея" — засохший комочек глины, кусок льда, жидкость в резервуаре. Это вещи-смеси, конгломераты.) Предметы монадного типа "атомарны", далее неделимы (в определенном интервале), а всякая попытка их разделить ведет к их разрушению и к утрате самой "идеи". Суть этих вещей нельзя изучать путем дробления, ибо, разделяя их, мы утрачиваем их сущность. Прерывность, которую мы замечаем при сравнении таких предметов, носит особый характер, обусловленный самой природой. Монадность вещей этого типа относительна, локальна.

В истории естествознания и философской мысли можно встретить самые разнообразные модели устройства Универсума. В большинстве случаев модели эти носили альтернативный характер. Тип модели определяется тем, какая пара сопряженных категорий берется в качестве системообразующих элементов (изменчивость и устойчивость, хаос и порядок, единое и многое, необходимость и случайность, прерывность и непрерывность и т.д.). Хотя те или иные модели формировались в различные эпохи, но, однажды возникнув, они уже никогда бесследно не исчезали из культуры. Рано или поздно наступало такое время, когда неожиданно всплывали, казалось бы, уже давно забытые и преодоленные версии миропонимания.

Субъективная реальность — К Декарт (1596 — 1650 гг.) был, по-видимому, первым, кому принадлежит открытие "субъективной реальности" как особого типа бытия.

В противоположность существованию, направленному вовне, внешнему бытию вещей и явлений, которое было известно античным философам, обнаруживается другая форма, состоящая в *бытии внутри себя*, в рефлексивности. Впервые у Декарта материальный и духовный мир были разделены по самой своей сути — бытие как внутреннее и бытие как внешнее с этого времени определяются как несовместимые.

Открытие в философии новой реальности, данной нам "изнутри", открытие *субъективности как таковой*, мышления в его интериорности, повлекло за собой пересмотр традиционного понимания идеи бытия. С осознанием "Я" как особой, принципиально отличной от субстанции, субъективной реальности необходимо было признать, что "Я" и материальный мир — это два качественно различающихся между собой *способа бытия*. Субъективная реальность (в качестве "Я", мышления, сознания, души) — это то, что существует внутри себя, для себя. В то время как любая вещь, любая предметность открыты для взаимодействия со всем остальным миром, мир субъективного существует лишь "изнутри". Это — замкнутая в себе монада. Если мы захотим обнаружить его присутствие во внешнем мире, мы должны будем прибегнуть к "вещному языку" и сказать, что "субъективное" как *идеальное* не дано нам, но когда оно косвенно проявляет себя, оно теряет свою сущность "бытия изнутри" и становится подобным любой вещи. Когда же мы говорим, что "мышление существует", то имеем в виду, что в той мере, в какой оно существует для себя, оно состоит в осознании самого себя, в кажимости самому себе, в размышлении относительно самого себя.

Открытие Декарта состоит в обнаружении того, что среди вещей, существующих в Универсуме, есть одна, способ существования которой коренным образом отличен от остальных, — это мышление. Что мы обычно понимаем под существованием вещей? Например, "этот театр существует" — т. е. он здесь. Но что значит "здесь"? "Здесь" означает "здесь в мире", т. е. существование вещей означает, что одни из них расположены в определенном отношении к другим; их существование в этом смысле представляет собой нечто статическое, они как бы располагаются, покоятся одна относительно другой. Напротив, когда я говорю, что мое мышление существует, я не имею в виду под его существованием "пребывание здесь" — наоборот,

мое мышление существует тогда и постольку, когда и поскольку я отдаю себе в нем отчет, т. е., когда я мыслю, его существование состоит в том, чтобы быть для меня мыслью. (См. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М, 1991, с. 135).

Однако Декарт, открывший "субъективную реальность", был непоследовательным в толковании сущности "мира субъективного". Декарт говорит: *cogito ergo sum* (Я мыслю, следовательно, существую). Но кто это "Я", которое существует? "Я лишь мыслящая вещь". Выходит, что "Я" — это не мышление, не нечто субъективное, а вещь, свойством которой является мышление. Декарт не решается признать такой "род бытия", который состоит в простой "видимости", чистой возможности, в чем-то таком, что иногда называют "эпифеноменом". Подобно античному мыслителю, он испытывает потребность ухватиться за нечто более надежное — за внешнее, физическое бытие. В результате "Я" в конечном счете объявляется "вещью", хотя и особого типа.

И все же в четком разграничении субъективного и объективного заключается несомненная заслуга Декарта. Признавая, что субъективное (мышление, сознание, разум) качественно отличается от мира вещей и несводимо к ним, философ тем самым должен был занять позицию дуализма (от латинского *dualis* — двойственный). Подняв статус нашего "Я" до уровня самостоятельного бытия, Декарт логически и методологически подготовил появление *нового спора* в лагере монистов. Монизм (от латинского *monos* — один), как известно, состоит в том, что за исходное берется что-то одно — материальное, объективное, внешнее или идеальное, субъективное, внутреннее.

На историческую арену философствования выходит субъективный идеализм, полагавший, что вещи, внешний мир, природа обладают спорной реальностью и что несомненно существует лишь наше мышление о вещах. Что можно принять, а что является сомнительным в этом тезисе идеализма? Верно то, что предполагаемая внешняя реальность в самом деле лишь

предполагаема, т. е., что реальность "в себе", независимая от меня, не есть нечто самоочевидное. Значит ли это, что внешний мир существует не во внешнем мире, а в моем сознании? Где же тогда нам его поместить? В моем разуме, во мне. Идеализм рассматривает этот вопрос как дилемму: либо данный предмет обладает абсолютной реальностью вне меня, либо он обладает ею во мне. Я не могу поручиться, что он существует вне меня, так как не могу выйти за пределы себя и очутиться в этой предполагаемой абсолютной реальности. Значит, не остается ничего другого, как признать его существование во мне в качестве содержимого разума?

Понятие материи В противоположность подобной философии (берклианского типа), материалисты XVIII и XIX вв. настаивали на сводимости субъективной сферы к материальному началу. В качестве антитезы субъективному стала рассматриваться объективная реальность, т. е. *материя*.

Хотя материалистический подход и не продвинул вперед решение той проблемы, которая была поставлена Декартом (проблемы качественного своеобразия субъективной реальности), он все же обеспечил решение двух других задач: во-первых, предложил правомерную альтернативу идеализму, во-вторых, способствовал сосредоточению усилий естественных наук (таких, как физиология высшей нервной деятельности) на изучении материальных основ психической сферы человека. В понятии материи обобщался не только неорганический мир, но и все формы органической материи, включая высшую форму — мыслящий мозг.

Однако то понятие материи, которое сформировалось в XVIII—XIX вв., вступило в противоречие с новыми открытиями в области физики на рубеже XIX и XX вв. Так, традиционное понимание включало в себя представление о неделимых атомах, о массе как количественной мере материи и др. Неразрушимость атомов означала, что их количество в мире остает-

ся постоянным; отсюда вытекало, что их суммарная масса также сохраняется, что можно было истолковать как сохранение материи. Между тем открытие радиоактивности, рентгеновских лучей и электрона в конце XIX столетия сделало очевидным делимость атома и невыводимость явлений микромира из законов классической физики. Позднее, когда были созданы специальная теория относительности и квантовая механика, был обнаружен факт изменчивости массы (например, зависимость величины массы от скорости тела) и существование физических объектов, не имеющих массы покоя. Все это породило определенные методологические трудности и поставило под вопрос правомерность материалистической картины мира. В контексте этих логико-методологических коллизий В. И. Ленин предложил новое определение материи: "Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них". (Ленин В. И. Полн.собр.соч., т. 18, с. 131).

Достоинство нового определения состояло в том, что оно не связано ни с какими конкретными физическими характеристиками материи, оставаясь собственно *философским* понятием как по своей общности, так и по содержанию. Единственным свойством материи, на котором настаивает диалектический материализм, это свойство "быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания". При этом вопрос о том, принять или отвергнуть понятие материи, есть вопрос о доверии человека к показаниям его органов чувств, вопрос об источнике нашего познания. Другими словами, категория материи имеет прежде всего теоретико-познавательный (эпистемологический) смысл; материя есть то, что "фактически дано" нам как внешний мир, образом коего являются наши ощущения. Вопрос о том, каков *рвaпльнт* механизм взаимосвязи "психического" и "физического", не раскрывается и не предreshается исходными определениями материалистической философии, так как конкретные психофизические процессы, благода-

ря которым объективная реальность превращается в реальность субъективную, мир "вне меня" в "мир во мне", исследованы еще недостаточно и представляют собой одну из величайших научных загадок.

Жизнь как реальность В конце 20-х годов XX века проблема соотношения объективной и субъективной реальности детально обсуждается в работах Ортеги-и-Гассета. "Ошибка идеализма состоит в том, — писал испанский философ, — что он превратился в субъективизм, подчеркивание зависимости вещей от того, что я о них мыслю, от моей субъективности, но не обращал внимания на то, что моя субъективность также зависит от существования объектов... Я — интимность, так как в меня не входит никакое трансцендентное существо, но в то же время я — место, где появляется обнаженный мир, который не является мной... Я тот, кто видит мир, а мир — то, что видимо мною. Я существую для мира, а мир — для меня... Стало быть, радикальным и подлинным данным является не мое существование, не то, что я существую, а мое существование с миром". (Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М, 1991, с. 159—160).

Пытаясь преодолеть, с одной стороны, дуализм Декарта, а с другой — "односторонность" материализма и идеализма, Ортега открывает "новую реальность", заключающуюся в совместном существовании я (или субъективности) и его мира. Одно без другого не существует. По словам философа, истина в том, что я существую вместе с моим миром и в моем мире, я состою в том, чтобы заниматься этим миром, видеть его, воображать, мыслить о нем, любить его и ненавидеть, быть печальным или радостным в нем и из-за него, двигаться в нем, изменять его и выдерживать его. То, что мне "фактически дано" — это "моя жизнь"; поэтому первое, что должна сделать философия, — определить, что такое эта данность: "моя жизнь", "наша жизнь", жизнь каждого. Жизнь — это способ радикального

бытия: любая другая реальность, другая вещь и способ бытия обнаруживается мной в *моей жизни*, внутри нее. (Там же, с. 161—162).

Стало быть, глубинная задача философии — определить этот образ бытия, эту первичную реальность, которую мы называем "нашей жизнью". Так, жить — это то, чего никто не может сделать за меня, — жизнь существует без права передачи, — это не абстрактное понятие, это мое индивидуальнейшее бытие. Жизнь как открытая философской рефлексией "новая реальность" по своей природе такова, что для ее обозначения традиционные понятия реальности и бытия не подходят. Нужна новая онтология. Согласно Ортеге, жизнь всегда неподвижна; нас не предупреждают перед появлением в ней — на ее сцене, всегда определенной и конкретной, — мы не бываем подготовлены. Этот внезапный, непредсказуемый характер и составляет сущность жизни. Жить — значит оказаться, вдруг и не зная как, ввергнутым, попавшим, заброшенным в мир, который невозможно поменять. Но то, во что мы ввергнуты, мы должны сделать сами. Или по-другому: наша жизнь — это наше *бытие*. Мы только оно и больше ничего, — но это бытие не предопределено, не предрешено заранее, а мы должны определить его сами, мы должны решить, что мы будем. Жизнь — это проблема, которую должны решать мы, это бытие, которое состоит не столько в том, что есть, сколько в том, что будет.

В рамках учебника нет возможности останавливаться на всех аспектах и интерпретациях категории бытия, встречающихся в истории философии. Здесь важен главный вывод, состоящий в том, что рассматриваемая категория действительно является в определенном смысле основополагающей для философии в целом, для отдельных философских учений и для самоопределения и самопознания каждого мыслящего человека.



1. Какие Вы можете назвать концепции "первоначала" в истории философии? 2. Назовите основные категории, которые характеризуют бытие вещи. 3. Каково отношение между свойством, качеством и вещью? 4. Как понимали диалектику изменчивости и устойчивости Гераклит, Парменид, Демокрит, Платон и аристотель? 5. Дайте характеристику трем моделям бытия. 6. В чем специфика субъективной реальности? 7. Что такое *материя*? 8. Что означает *жизнь* как особый тип реальности?



Глава 6. Феномен сознания

§ 1. Вводные определения

Сознание как ^{стеснем} *ософская* *проблема* Сознание представляет собой типичную и вмещает фундаментальную философскую проблему, интерес к которой с годами не угасает, а напротив, усиливается. Это обусловлено прежде всего тем, что сознание неотрывно связано с такой ключевой категорией любого мировоззрения, как *человек*. Само человеческое бытие, все многообразие его сущностных определений, таких, как деятельность, творчество, экзистенция и др., с необходимостью включает в себя различные феномены сферы сознания — восприятия, эмоции, волю, целеполагание, мышление и т. п.

Хотя сознание является некоей повседневной данностью каждого индивида и в этом смысле чем-то знакомым и самоочевидным, оно на *сущностном уровне* представляет собой одну из самых глубоких "мировых загадок". Загадочная природа этого явления проистекает из такого удивительного свойства сознания, как *идеальность*. Выше мы видели, что вопрос о соотношении материального и идеального, материи и сознания относят к "основному вопросу" философии. Материалисты рассматривают сознание как высший продукт деятельности материального органа мысли — мозга, как *функцию* мозга, направленную на *отражение* окружающей действительности. Сознание вторично по отношению к материи, во-первых, потому, что

оно возникает лишь на определенном этапе эволюции живой материи, во-вторых, оно является лишь *свойством* высокоорганизованной материи, в-третьих, оно вторично по содержанию, ибо является лишь *отражением действительности в голове человека*.

С материалистической точки зрения сознание есть высшая форма отражения объективного мира, а также способ регуляции и управления отношением людей к окружающей реальности, к самим себе и миру культуры, которые возникают и функционируют на основе предметно-практической деятельности.

Совершенно иначе трактуют природу сознания идеалисты. Так, для объективного идеализма сознание выступает как исходная, высшая реальность, в то время как материальный мир есть нечто производное, скажем, отчуждение или нисхождение духа. Согласно дуализму, материя и сознание представляют собой две самостоятельные реальности. В философии Нового времени Р. Декарт был первым, кто истолковал сознание как самостоятельную непространственную духовную субстанцию, существующую наряду с телесной.

То или иное толкование природы сознания предопределяет стратегию исследования субъективной сферы. Так, для материалистов главным является анализ физиологических основ психики и социально-исторических предпосылок возникновения и развития сознания. Для идеалистов исследовательский интерес фокусируется на вопросах *феноменологического описания* всего многообразия явлений сознания, как они открываются "изнутри" субъективной сферы.

Согласно философу-экзистенциалисту Ж.-П. Сартру, сознание есть абсолютное, трансфеноменальное измерение субъекта в свете бытия; оно не имеет собственного содержания и состоит в утверждении внешнего, трансцендентного

объекта, которым сознание овладевает благодаря тому, что оно само себя трансцендирует, 3. Фрейд был одним из первых, кто выдвинул идею многоуровневой структуры сознания, включающей наряду с уровнем осознаваемого также уровень бессознательного.

В философии принято различать индивидуальное и общественное сознание, при этом как то, так и другое формируются в общественной среде и в этом смысле изначально обладают общественной природой.

Общественное сознание связано с наличием общего в духовной жизни людей той или иной эпохи, того или иного социального слоя. Сознание же отдельного человека, взятое с точки зрения его неповторимого своеобразия, называется индивидуальным сознанием.

Понятие феноменологии Феноменология (от греч. "являющееся") — учение о явлениях, которое анализирует феномены любого типа, вскрывает иллюзии и ошибки чувственного познания; при помощи определенных методологических средств (редукции, рефлексии, самонаблюдения) рассматривает изначальные основы культуры. Следует различать феноменологию как философскую дисциплину и как одно из направлений методологической мысли XX в., связанное прежде всего с именем Э. Гуссерля.

В философии под "феноменом" понимают некую "простую данность", которую принято противопоставлять миру "трансфеноменального" — чему-то более сложному, глубоко скрытому, сокровенному, сущностному. В гносеологии Канта феномен — объект чувственного созерцания (эмпирическое явление) в отличие от его сущностной основы — ноумена ("вещи в себе"). У неоплатоников феномен — проявление абсолютной идеи, у Беркли — комбинации ощущений, к которым сводится опыт, у материалистов — опытно наблюдаемое явление объективного мира.

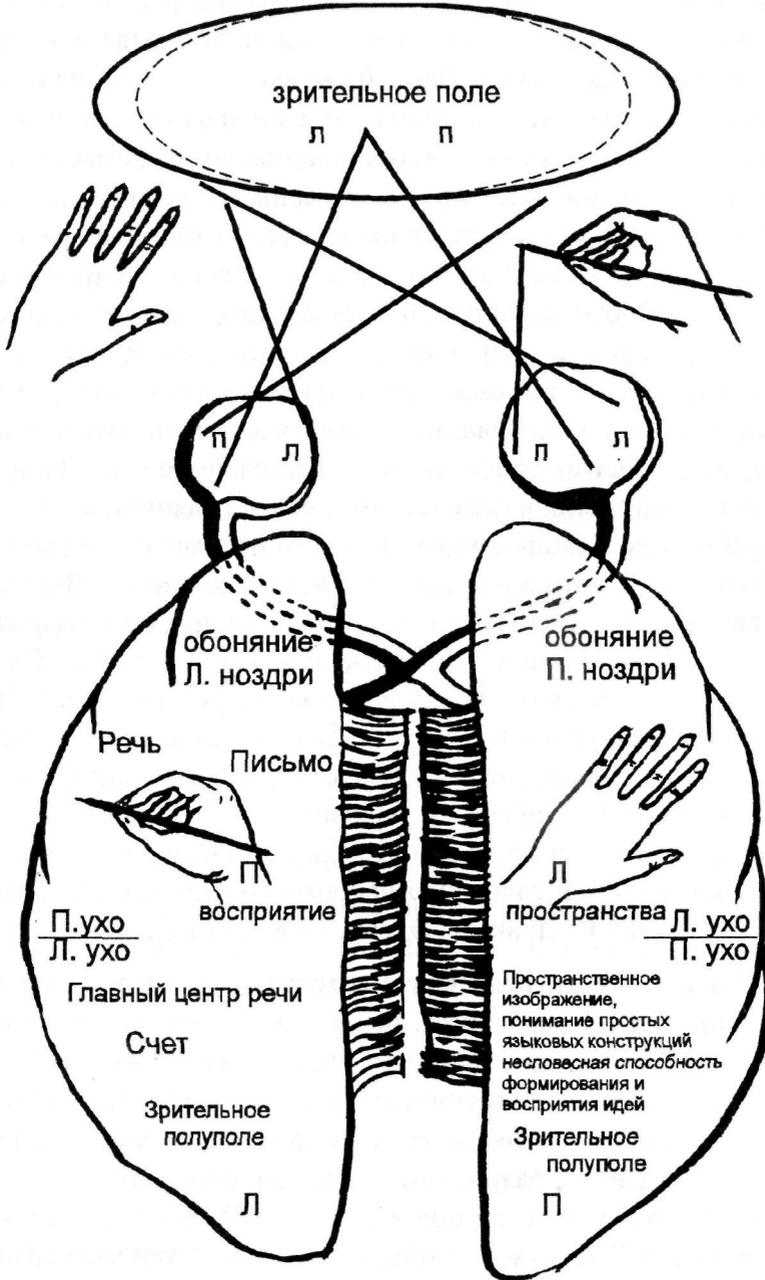
В системе Гегеля феноменология (см. его работу "Феноменология духа") выступает как учение *о становлении знания, как описание сознания в его поступательном развитии* от чувственной непосредственности — через ступени самосознания, нравственности, искусства, религии, науки, философии — к абсолютному знанию. Именно Гегель напрямую связал понятие феноменологии с *учением о духе*, с сознанием, хотя зародыш такого подхода намечен уже у Канта: ведь у него мир феноменального абсолютно противостоит миру ноуменального (объективного).

В XIX в. феноменологию в основном трактовали как описательную психологию. Методологическое осмысление способов описания психических феноменов мы находим в работах Ф. Brentano и К. Штумпфа. Наиболее оригинальный вклад в разработку очерченного круга проблем принадлежит Гуссерлю, создавшему *феноменологический метод* как особый способ прояснения значений и смыслов. Феномен выступает здесь не как *явление чего-то иного* (например, более глубокого и существенного), а как нечто, *что само себя обнаруживает*, как предмет, непосредственно явленный сознанию. В этом смысле предметность и сознание коррелятивны (соотносительны) друг другу. Сознание включает в себя как сами познавательные акты — *ноэзис*, так и предметное содержание — *ноэмы*, которые выступают как чистые сущности, идеальные значения, "эссенции" в противоположность "экзистенциям" (реальным вещам, фактам). Феноменология, по Гуссерлю, это метод описания сознания, созерцающего сущность, это интуитивное усмотрение идеальных сущностей, обладающее непосредственной достоверностью. Гуссерль стремился к тому, чтобы избежать при исследовании сферы сознания "психологизма", выделяя инвариантные, объективированные структуры сознания.

§ 2. Жизнь и мозг

Язык жизни Мозг как материальный носитель сознания — одно из самых удивительных и загадочных явлений. Его биологическая эволюция привлекает пристальное внимание ученых. Появление жизни на нашей планете отделено от нас примерно четырьмя миллиардами лет. Жизнь передается от поколения к поколению благодаря наследственной, генетической информации. Генетический материал организма прежде всего связан с наличием хромосом. Последняя имеет длинную молекулу ДНК, построенную из большого количества строительных блоков — нуклеотидов. Существуют четыре варианта нуклеотидов, так что можно сказать, что вся наследственная информация записывается с помощью "четырёх букв". Молекула ДНК хромосомы человека состоит примерно из пяти миллиардов нуклеотидов и содержит двадцать миллиардов битов информации. Если эту информацию записать типографским шрифтом, то потребовалось бы четыре тысячи томов по пятьсот страниц каждый. Если же записать всю информацию, необходимую для проектирования и описания такой сверхсложной системы, как человек, то потребовалась бы крупнейшая библиотека. Загадкой жизни является, однако, не только фантастическая информационная емкость генетической программы, но и еще один удивительный факт: *наследственные программы всех организмов на Земле записаны на одном и том же алфавите, одним и тем же кодом*. Откуда и как появился четыре миллиарда лет тому назад единый для всех язык жизни?

Мозг как информационная система Но несмотря на то, что в живых организмах, населявших Землю, содержалась гигантская наследственная информация, обеспечивавшая их удивительную пластичность и приспособляемость к среде, все же такого рода информации оказалось недостаточно. Недостающая информация стала восполняться *внегенетической системой—мозгом*. Поначалу мозг



содержал в себе меньше информации, чем наследственная программа. Однако несколько сот миллионов лет назад в истории жизни происходит качественный скачок: в этот период появились организмы, которые имели больше информации в мозге, чем в генах. С ходом эволюции информационная емкость мозга стремительно росла. Мозг современного человека (если не считать мозжечок) содержит около десяти миллиардов переключающихся элементов — нейронов. Средний нейрон имеет от 1000 до 10000 синапсов (отростков, осуществляющих контакты с соседними нейронами). Ученые полагают, что человеческий мозг содержит около 10^{13} синапсов. Отсюда следует, что число различных состояний, в которых может находиться наш мозг, представляет собой число 2, возведенное в эту степень, то есть помноженное само на себя десять триллионов раз. Это невообразимо большое число намного превышает число всех электронов и протонов во вселенной, вместе взятых. Вот такая удивительная информационная система приносится в дар каждому человеку с момента его рождения. Как пишет Карл Саган, благодаря гигантскому числу возможных функционально различных конфигураций человеческого мозга никакие два человека, даже близнецы, не могут быть совершенно одинаковыми. "С этой точки зрения каждое человеческое существо поистине редко и отлично от других, а отсюда как очевидное этическое следствие вытекает священная неприкосновенность каждого человека" (Саган К. Драконы Эдема. — М., 1986, с. 50).

Можно предположить, что современная информационно-технологическая революция, связанная с интенсивным внедрением вычислительной техники, персональных компьютеров, системы Интернет, знаменует собой качественно новый этап в развитии *информационных систем* на нашей планете: генетическая программа, разум, компьютерные сети. Что нужно для прогрессирующей эволюции живого? — Вещество, энергия и информация. Вещество — субстанциальная основа и строитель-

ный материал жизни. Но чтобы "собрать" из исходных кирпичиков живую систему, необходим достаточный приток энергии для ее сборки и дальнейшего функционирования. Другой необходимой предпосылкой появления и существования живого является информация в виде набора программ, проектов, команд, алгоритмов. Наличие богатых информационных систем позволяет организмам выжить и приспособиться к окружающей среде, найти в ней необходимое вещество, энергию и информацию. Приспособление, адаптация есть целесообразная, разумная подгонка всех элементов живой системы к внешней среде обитания, обеспечивающая гомеостаз, устойчивое равновесие организма и условий существования. Отсюда следует, что жизнь как единство вещества, энергии и информации зависит от такого фактора, как *разумность, адекватность, целесообразность*. Генетическая программа обеспечивает приспособляемость к *стабильным* элементам среды, мозг — к *изменяющимся* условиям мира.

Базовые условия жизни

Резкое и глобальное изменение условий жизни на Земле (оледенение, усиление радиоактивного фона и т. п.) приводило к вымиранию целых видов животных и растений. Некогда адекватная генетическая программа вступала в противоречие с изменившимися внешними условиями. Ни богатейшая генетическая информация, ни информационно емкий мозг не могли спасти живые организмы от неминуемой гибели. Отсюда следует, что для существования жизни помимо вещества, энергии и информации необходимы еще *базовые условия, составляющие онтологические предпосылки жизни*. Любая форма жизни существует до тех пор, пока остается неизменной соответствующая *экологическая ниша*, биологический интервал. Это значит, что целесообразность, разумность любой информационной системы всегда относительна, интервальна, определяется ее соответствием конкретным условиям среды. Во Вселенной существует множество

пространств бытия, в которых никакое сочетание вещества, энергии и информации не может обеспечить ни сборку, ни функционирование живых организмов. Современная технократическая цивилизация быстрыми темпами разрушает базовые параметры экологической ниши человека на Земле, что ставит под вопрос саму адекватность человеческого разума в новых условиях, причем в двух смыслах: во-первых, с точки зрения несоответствия проектов разума и окружающей среды, во-вторых, с точки зрения того, что это пагубное несоответствие обусловлено деятельностью самого разума, а не стихийными процессами в самой природе, как это бывало в ходе эволюции живого.

Когда наступит время дальних космических полетов, космонавты могут взять с собой необходимый и достаточный запас вещества, энергии и информации, но если в ходе полета будут нарушены базовые условия, то это приведет к прекращению жизни на корабле. Таким образом, жизнь есть устойчивое единство вещества, энергии, информации и некоторых фундаментальных параметров бытия. Тот факт, что такие параметры в принципе возможны, не менее удивителен, чем существование генетической программы жизни и мыслящего мозга. Ведь вероятность совпадения всех условий, обеспечивающих существование жизни в данном конкретном месте Вселенной, крайне мала. И является ли это совпадение делом слепого случая или результатом "проектирования"? Антропный принцип, по крайней мере, утверждает, что наша Вселенная такова, что в ней в принципе возможна экологическая ниша разумного существа, другими словами, возможность совпадения нужного вещества, энергии, информации и базовых параметров заложена в самом типе нашей Вселенной.

§ 3. Сознание как многомерный феномен

Чтобы понять природу сознания, необходимо последовательно рассмотреть его как многомерный феномен с точки зрения различных интервалов абстракции.

До Декарта большинство философов предпочитало пользоваться другим термином — "душа". Французскому философу удалось переломить традицию. С тех пор — вот уже почти четыреста лет — доминирующим стало слово "сознание". Хотя такие термины, как душа, сознание и мышление, тесно связаны между собой по смыслу и в некоторых контекстах практически отождествляются, все же в ряде случаев они явно обнаруживают смысловые различия. Так, понятие сознания фокусирует наше внимание на глубинной связи с мышлением. В картезианском учении мышление непосредственно определяется через сознание и, следовательно, оно существует как мышление лишь постольку, поскольку оно сознательное. Другое важное отличие "сознания" от "души" заключается в том, что в нем акцент делается не на метафизическом аспекте проблемы, а на фактуальном: в конечном счете с "явлениями сознания" мы имеем дело как с чем-то самоочевидным, как с простыми фактами самонаблюдения.

Вместе с тем, по мере развития таких наук, как физиология высшей нервной деятельности, психология и др., все полнее раскрывалась чрезвычайно сложная картина психологической жизни человека. Все явственнее обнаруживалась многоуровневая структура как мозга, так и сознания. Исключительным по своей важности явилось открытие функциональной асимметрии левого и правого мозга. Все это позволило шаг за шагом детализировать и углубить собственно философский взгляд на природу сознания. Каковы же основные *интервалы рассмотрения* сознания?

Феноменологический интервал — Проанализируем ситуацию, когда сознание рассматривается "изнутри" самосознающего субъекта, т. е. с точки зрения нашего "Я". Ключевой категорий здесь служит, как говорилось ранее, *субъективная реальность*, психическая жизнь человеческого "Я". Очевидно, что "Я" как особый мир субъективности принципиально отличается от внешнего субстанционального бытия. Субъективная реальность (в качестве "Я", души, мышления, сознания и т. п.) — это то, что существует внутри себя, для себя.

Если спросить: что более реально — материя или сознание, какая из этих реальностей "выше" по статусу? — то, оставаясь в рамках феноменологического рассмотрения проблемы, мы вынуждены будем констатировать, что традиционный материалистический поход здесь теряет свою правомерность. Ведь для материалистов субъективное в конечном счете есть нечто эфемерное, некий "эпифеномен". Разве могут идти хоть в какое-то сравнение с действительным миром мои чувства, сновидения, переживания, фантазии и галлюцинации? Все это находится как бы в одном ряду психической сферы и по сравнению с "твердым", предметным миром вещей кажется чем-то почти несущественным и еле уловимым. Так рассуждает материализм.

Но можно на субъективную реальность посмотреть и совсем с другой точки зрения. Ведь мне, как и каждому индивиду — носителю сознания, *практически дано* именно то, что составляет сферу моих переживаний феномена жизни. Все остальное — лишь следствие и имеет для меня смысл постольку, поскольку это как-то оказывает влияние на меня. Подлинная реальность, которую я *актуально переживаю*, (а не только прихожу к ней в результате мысленного анализа), — это реальность жизни *моего Я*, это спонтанный поток моего личностного существования, обнаруживаемый через радость и тревогу.

через волнение и тоску, через напряжение воли и расслабляющее опьянение от одержанной победы. Мир бытия "сам по себе", никак не встроенный в мою вселенную души, представляется умозрительной абстракцией.

Человек не только живет, действует в предметном мире, но и переживает свое бытие как особый, собственно человеческий способ существования. Это переживание создает целостный индивидуальный микрокосм, своего рода духовную монаду. Внутренний мир нашего "Я" представляет собой сложную систему взаимодействующих компонентов — смыслов и значений, ценностей и оценок, норм и идеалов. Данная система носит, как правило, иерархический характер, на высшей ступени которой располагается самосознание, "сверх-Я" и т. п., а на низшей — область бессознательного.

Следует указать на три основные оппозиции рассматриваемой системы:

- 1) единство "Я" и "Не-Я" (ощущение себя и внешнего мира),
- 2) единство "Я" и "Моего Ты" (постоянная самооценка, саморефлексия),
- 3) единство личностно-экзистенциального и социально-нормативного.

С точки зрения осознающего себя субъекта все многообразие мира выступает как поток переживаний — ощущений, волевых импульсов, желаний, мыслей, надежд, тревог и т. п., при этом всякое явление субъективной реальности так или иначе обладает смыслом, значимостью, а каждый акт сознания включает в себе оценку.

Онтологический ин-тервал

Главная оппозиция в данном контексте — это "сознание — мозг", душа и тело, физическое и психическое. Первый вопрос, который здесь возникает, связан с выяснением физиологических

предпосылок и материальных основ деятельности сознания как функции мозга, а вместе с тем и как проблема возникновения сознания. Существуют две крайние точки зрения — *теория всеобщей одушевленности материи* (Ж. Робине) и концепция *наличия сознания*, психики лишь у человека (Р. Декарт). При всей противоположности они приводят к тупику, ибо делают невозможным решение проблемы возникновения сознания без обращения к мистической "высшей силе". Современная физиология и психология предлагает идею последовательного развития сознания из присущего всей материи свойства *отражения*. Тогда возникновение психики предстает как последовательный процесс:

- *неорганическая материя* — отражение в виде "*следа*", фиксирующего некоторые особенности воздействующего явления или предмета (отпечаток растения в окаменелости, след подошвы на земле и т. д.);

- *органическая материя* — *раздражимость*, способность всех живых существ отвечать на воздействие специфическими процессами (тропизм у растений и низших животных, элементарные ощущения и т. д.).

Раздражимость интенсивно развивается в ходе эволюции, при этом расширяется как спектр воздействий среды, на которые способен отвечать организм, так и формы и механизмы этого ответа.

Одним из интенсивно исследуемых наукой XX в. *механизмов ответа* биологической системы на воздействие среды является *инстинкт*. К нему проявляют интерес бионика, кибернетика, этология, психология и другие дисциплины. Выявилось, что в этой, казалось бы, простой модели поведения содержится множество загадок. (Интересующимся можно порекомендовать такие ставшие классическими работы, как: Лоренц К. Кольцо царя Соломона.— М, 1970; Слоним А. Д. Инстинкт.—

Л., 1967; Халифман И. Муравьи.— Л., 1963). В этих книгах во всей сложности и многообразии предстает сила и слабость этого древнейшего поведенческого механизма.

Следующая стадия развития отражения — *психическая*. Для нее характерно, прежде всего, возникновение *образа*, т. е. специфическая реакция живой системы на комплексы свойств, характеризующих данный предмет и его связи с окружающей средой.

Абстрактное мышление формируется у индивида с появлением *второй сигнальной системы* (того или иного типа языка), ибо она делает возможным реакцию на "абстрактный сигнал" о конкретных предметах. Долгое время считалось, что развитый комплекс абстрактных символов (знаков) и речевая способность в целом присутствует только у человека. Однако "в апреле 1967 года малыш попросил своих приемных родителей "дать вкусенького", и это событие вызвало легкое волнение на поверхности наук о поведении — волнение, которое вскоре перешло в сокрушительное землетрясение. Событие это оказалось эпохальным потому, что малышом была молодая самка шимпанзе и просьбу свою выразила на человеческом языке.



Впоследствии эта шимпанзе, по кличке Ушо, вела все более сложные беседы со множеством людей..." (Линдон Ю. Обезьяны, человек и шимпанзе. — М., 1981, с. 11). Позднее тому же языку были обучены и другие шимпанзе. Знаковая система, которой научились подопытные обезьяны, — упрощенный язык глухонемых, соответствующий ранним этапам развития речи.

Сенсацией XX века стало открытие довольно сложной системы символов в звуковом ряде, присущем дельфинам. В целом можно сказать, что прежние представления о невозможности мышления и сознания у высокоразвитых животных потребовали серьезных уточнений.

Много нового в понимание природы сознания привнесло и изучение физиологических основ высшей психической деятельности. Одно из серьезных и далеко идущих по своим последствиям открытий в этой сфере, — обнаружение функциональной асимметрии левого и правого полушарий коры головного мозга.

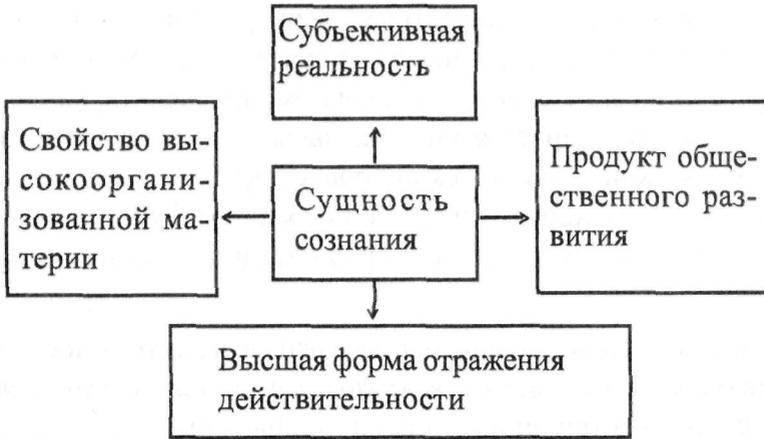
Ощущаемое многими "удвоение личности" в сознании и самосознании нашло в известной мере экспериментальное подтверждение. Правое и левое полушария функционируют в разных интервалах и по разным моделям.

Правое полушарие у правши в основном оперирует с некоторыми нерасчлененными комплексами — образами, а левое — с речевыми и логическими структурами, вычлененными из этих образов. Характер поведения людей, специфика их творческой деятельности и мышления во многом определяют доминированием левого или правого полушарий.

Анатомические и физиологические основы высшей психической деятельности людей становятся все более понятными, однако мы так и не нашли пока полного ответа на вопрос, который сформулировали мыслители прошлого: "что такое сознание?"

Сущность и структуру сознания можно в самом общем виде представить себе в виде следующей схемы:

Феномен сознания



Компонентная структура сознания

Ощущения	Понятия	Воля	Чувства
	Суждения	Внимание	Эмоции
Восприятия	Размышление	Память	Переживания
Представления	Проектирование	Воображение	Ценностные установки
Впечатления	Разум	Интуиция	Желания

Известно, что мозг является приемником и центром переработки поступающей информации, а также инстанцией, принимающей решения и выдающей соответствующие "команды". Отсюда возникает важная, имеющая большое практическое значение проблема: как сознание управляет нашим телом?

Безусловно, что диалектика "тело — мозг" многоструктурна и все еще мало изучена. По существу на примере человека мы могли бы детально, шаг за шагом, проследить, как идея, мысль трансформируется в материальный — физиологический, биохимический, механический процесс. Кибернетические машины уже моделируют, и успешно, многие функции мозга. Будущее, по-видимому, за "сращиванием" компьютера и человека.

Новый оттенок в понимание связи мозга и тела добавила возникшая совсем недавно *валеология*. Дух, тело и разум, считает она, — это три ипостаси единого. Здоровье — суммарный итог гармонии трех основных составляющих человеческой индивидуальности, причем ведущая роль здесь принадлежит *добродетели*, т. е. определенным нравственным, аксиологическим ориентациям, духовной компоненте, принятой разумом и оказывающей решающее влияние на формирование тела. Особенностью валеологии является то, что конкретные специальные медицинские вопросы в ней постоянно связаны с глубинными философскими аксиомами; таким образом, мы наблюдаем то возвращение к синтезу философии, психологии и медицины, что было столь естественно в доньютонианский период.

Гносеологический интервал — И все же: как соотносится сознание, данное нам изнутри, с внешним миром? Как возможен переход от чувственно данного, от наших образов — к самому объекту? Чтобы ответить на вопросы такого рода, мы должны посмотреть на проблему сознания как бы "со стороны". В этом случае у нас возникает новая интеллектуальная перспектива видения. Мы обнаружим, например, что наше сознание — в конечном счете — не противоречит внешнему миру, а, напротив, выступает в широком смысле слова как его *отражение*. Об этом свидетельствует, в частности, современная теория информации, позволяющая понять механизм передачи информации от вещей к нашим органам чувств.

*Праксиологи-
ческий ин-
тервал* В реальной жизнедеятельности людей сознание не отгорожено от мира, не противостоит ему, а вплетено во все сферы предметно-практической активности человека. С этой точки зрения сознание предстает перед нами как постоянный *переход* материального в идеальное и идеального в материальное. Внутреннее, субъективное содержание сознания постоянно *опредмечивается* вовне.

Наш творческий дух оставался бы чем-то эфемерным, мимолетным как для других, так и для нас самих, если бы мы не стремились реализовать его озарения, его толчки, его порывы в словах и жестах, в звуках и красках, в камне и металле, в новых моделях средств передвижения и новых типах средств связи. Только опредмечивая свое состояние, сознание становится реальностью культуры.

Однако сознание тогда функционирует полноценно, когда оно включено и в другой процесс — *распредмечивание мира культуры* и всего планетарного "тела" цивилизации. Процесс распредмечивания смыслов и ценностей в мире культуры, в отличие от технократического мира современной цивилизации, носит принципиально иной характер: распредмечиваются не только утилитарные свойства вещей, но и их многомерные духовно-сущностные характеристики. Способность к такому способу освоения культуры предполагает однако специфическую работу сознания. Каждый индивид должен заново открыть для себя, творчески воспроизвести систему "произведений культуры". В этом процессе его активность носит вопрошающий характер. Она позволяет человеку раскрыть, расшифровать смысловые отложения культуры и благодаря этому самому раскрыться как лично для себя, так и для других.

Само сознание постепенно формируется прежде всего в контексте практических устремлений и материально-предметной деятельности. В отличие от животного, человек в процес-

се труда "не только изменяет форму того, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю" (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 189). Труд завершается получением результата, который уже в начале этого процесса имелся у человека в идеальной форме — в форме замысла, модели, проекта и т. п. Целесообразная деятельность невозможна без наличия сознания, а сознание исторически не могло бы сформироваться без целесообразной, практикой понуждаемой деятельности.

Социокультурный интервал Вплоть до середины XIX в. философская мысль настаивала на автономном бытии сознания в отношении "социальной материи", на независимости его от материальных, экономических факторов. Больше того, Декарт, Кант, Гегель рассматривали сознание как творчество; именно деятельность сознания конструировала мир явлений. В этом смысле философы не сомневались в первичности сознания, в его самодостаточности, в его способности прояснять свое содержание в актах самосознания.

Принципиально новый взгляд на природу сознания был сформулирован в работах К. Маркса. Анализируя современное ему общество, он открывает новую социокультурную реальность — "общественное бытие людей", т. е. реальную, материально выраженную совокупность общественных отношений и институтов, связанных с материальным производством, обменом и потреблением. В результате он приходит к выводу, что не сознание определяет бытие, а наоборот, бытие определяет сознание; сознание есть не что иное, как *осознанное бытие*. Сознание по своей сути может возникнуть и существовать только тогда, когда человек как носитель сознания включен в особую систему — социум. Сознание вне общества также невозможно, как невозможна жизнь вне кислородной среды. Другими словами, сознание есть "системное качество".

Маркс был убежден в том, что социальная система может стабильно функционировать лишь при постоянном воспроизводстве такого содержания сознания, которое было бы адекватно содержанию системы. Другими словами, к важнейшим условиям существования социального организма относятся не только материальные, экономические, производственные и иные связи и отношения, но и содержание сознания людей. Бытие сознания является необходимым моментом функционирования общественного бытия.

С конца XIX в. в философском творчестве постепенно вызревает мысль о принципиальном значении контекста культуры для понимания сущности сознания. Сознание как специфический феномен немислимо не только вне социума, но и вне культуры, культурных традиций, символов, архетипов. В этом смысле можно говорить о культурно-исторических основаниях сознания. Мир сознания — это мир культурных смыслов, ценностей, установок.

§ 4. Свойства и структура сознания

Сознание как философская категория может быть рассмотрено на двух уровнях. На первом уровне цель анализа заключается в том, чтобы выявить те способы, какими вещи даны в сознании, каким образом весь открывающийся нам мир предметности получает в сознании свое существование. В результате решения такой познавательной задачи мы имеем различные описания феномена сознания. На втором уровне анализа ставится иная цель: объяснить, как возможно само сознание, т. е. объяснить сам феномен.

При рассмотрении феномена сознания можно выделить несколько его наиболее характерных свойств. Если исследовать сознание с точки зрения *внешнего наблюдателя*, то мы обнару-

живаем такое его удивительное и загадочное свойство, как *идеальность*. Представим себе, что нейрохирург проводит операцию на мозге. Очевидно, что, какими бы совершенными приборами он ни пользовался, он никогда не сможет обнаружить какие бы то ни было материальные свойства сознания — такие, как цвет, запах, вес, объем и т. п. Так как у сознания нет ни одного материального свойства! Поэтому-то мы и говорим об идеальности сознания. Это необычное свойство сознания заставляло некоторых философов либо усомниться в его существовании вообще, либо рассматривать его по аналогии с деятельностью других органов тела. Так, "вульгарные материалисты" утверждали, что мозг так же выделяет сознание, как печень выделяет желчь.

Но если прямое отождествление идеального с материальными нервно-физиологическими структурами мозга и их отправлениями ошибочно, то как же следует понимать природу идеального как такового? Идеальное ни в коем случае несводимо к состоянию той материи, которая находится под черепной крышкой индивида, т. е. мозга. Мыслит, т. е. действует в идеальном плане, не мозг как таковой, а человек, обладающий мозгом, притом человек в единстве с системой (природной, социальной и культурной), в которую он включен как активно действующий элемент. Идеальное здесь выступает как "норма вещи" в виде "формы деятельности", и существует оно только в процессе живой человеческой деятельности, а не в ее определенных результатах.

Однако на сознание можно посмотреть не только извне, но и изнутри. В этом случае мы вынуждены констатировать еще одно удивительное свойство, которое можно было бы определить как *прозрачность*. Пытаясь понаблюдать за своим сознанием изнутри нашего "Я", мы сталкиваемся с любопытным обстоятельством: в сознании нам даны вещи окружающего мира, через сознание мы переживаем и свои внутренние

состояния, но при этом *мы не замечаем самого сознания*, подобно тому, как мы не замечаем стекла очков, сквозь которые мы смотрим на мир. Сознание выступает как *посредник* между нами и внешней средой. Но природа любого посредника заключается в том, что в процессе своего функционирования он элиминируется из самой системы. Известно, что требуются особые усилия и специальное переключение внимания, чтобы "увидеть" стекла своих собственных очков. Аналогично этому, чтобы обнаружить свое сознание, требуется особая техника или, по крайней мере, специальная наблюдательность. Практически с сознанием мы сталкиваемся только косвенно, например, через факт сновидений, галлюцинаций и т. п.

Ещё одно свойство сознания получило название *интенциональность* (предметная отнесенность). Любая наша мысль есть всегда *мысль о чем-то предметном*, содержательном. Из всей совокупности наших переживаний сознательно фиксируемыми будут только те, существенной чертой которых является то, что они суть переживания *объекта*. Эти переживания называются «интенциональными переживаниями», и потому, что они являются осознанием (любовью, оцениванием, истолкованием) чего-то, они представляются "интенционально соотносенными" с ним. Свойство интенциональности позволяет увидеть феномен сознания в новом ракурсе: данный феномен выступает как некое *соотношение* субъекта и объекта. С одной стороны, сознание выступает как чисто соотносительная точка для интенциональности ("чистое сознание"), которой дан интенциональный объект. С другой стороны, объект в результате так называемой феноменологической редукции получает лишь один статус своего существования, а именно: быть интенционально данным субъекту.

Философы прошлых веков воспринимали сознание как нечто целостное, единое и однородное, сегодня мы должны признать, что сознание по своей структуре есть многоярусное,

многоуровневое и разнополюсное образование. В этой связи достаточно вспомнить о крупнейшем открытии XX века в науке о мозге — об открытии функциональной асимметрии левого и правого мозга.

Что касается уровней сознания, то наиболее известной моделью является фрейдистская схема, включающая в себя три основных пласта: "Я", "Сверх-Я" и "Оно". В сущности, можно выделить, несколько конкретизируя вопрос, четыре уровня. Первый уровень — это «осознаваемое», т. е. та сфера нашей психической жизни, которая выступает как непосредственно открывающаяся для индивида, как актуально протекающее сознание. Для описания этого пласта удобно использовать метафору «луча сознания»: ведь в каждую конкретную минуту мы размышляем или переживаем нечто конкретное, то, на что направлено наше внимание. Из всего многообразия "данных" нашего психического опыта мы как бы высвечиваем какой-то конкретный участок. Однако мы при желании можем сфокусировать луч сознания на другой проблеме, другом объекте и т. д.

Второй уровень — "подсознательное", это та часть пространства нашей души, которая как бы пребывает за порогом актуализации. Она характеризуется тем, что мы не можем усилием воли в любой момент вызвать в поле сознания те или иные элементы этого гигантского мира подсознательного — забытые переживания, мысли, тревоги и другие духовные состояния. Однако элементы этой сферы обладают способностью внезапно и чисто спонтанно, самопроизвольно "всплывать в нашем сознании".

Третий уровень — "бессознательное". Речь идет об особых феноменах, структурах и механизмах жизни сознания. Главная их особенность — то, что они никогда не появляются в поле сознания ни по нашей воле, ни спонтанно. Может возникнуть вопрос: если элементы этой сферы в принципе не входят в мир осознаваемого, то имеет ли смысл относить "бес-

сознательное" к сфере *сознания!* Может быть, это всего лишь физиологические корреляты психических процессов, наподобие павловских "условных рефлексов"? Вся суть проблемы однако заключается и том, что многообразный мир феноменов бессознательного играет роль *скрытых детерминант* нашего сознания. Во многих и многих случаях, когда мы принимаем какие-то жизненно важные решения, осуществляем тот или иной нравственный выбор, мы руководствуемся ценностными, мировоззренческими *установками*, содержание которых относится к сфере неявного знания, инстинктивных верований, ложных страхов, неосознаваемых комплексов.

Наконец, к четвертому уровню следует отнести как бы верхний этаж функционирования сознания — "надсознательное", или "Сверх-Я". Это та часть сознания, которая представляет социум в структуре индивидуального духовного опыта — социокультурные установки, требования общественной морали, принятые в обществе нормы поведения и реагирования.

Одним из важнейших научных достижений Фрейда был постулат о наличии строгой детерминированности в протекании психических процессов. Каждое психологическое событие рассматривалось как результат и, вместе с тем, причина других событий. В рамках психоанализа поведение индивида объясняется с точки зрения предшествующих онтогенетических стадий и способов адаптации. Полное представление о поведении в настоящем требует изучения прошлого, в особенности психосексуальных аспектов раннего детства. Иной подход к анализу человеческой психики предложил А. Адлер. В отличие от фрейдистских представлений о человеке как существе, поведение которого предопределено его прошлым, индивидуальная психология Адлера рисует органичную, сильную личность, цель которой состоит в самореализации и выживании рода:

Адлер полагал, что сознательные и бессознательные процессы не находятся в противоречии, а образуют два аспекта единого целого, служащих единой цели. Вопрос не в том, что люди являются заложниками бунтующих инстинктов и сил своего бессознательного, а в том, что они не осознают цели и ценности, которые приняли или создали сами. Крупнейший вклад в разработку психологических основ сознания принадлежит К. Юнгу. Радикально новый подход к природе бессознательного заключался в том, что для Юнга *бессознательное* не было психобиологической свалкой отторгнутых инстинктивных образований, вытесненных воспоминаний и подсознательно ассимилированных запретов. Он считал его творческим, разумным началом, связывающим индивида со всем человечеством, с природой и космосом. Исследуя природу *комплексов* как особого рода констелляций психических элементов, объединяющихся вокруг какого-то тематического ядра и ассоциирующихся с определенными чувствами, Юнг вывел определенную типологию их от биологически детерминированных областей индивидуального бессознательного до изначальных мифопорождающих паттернов, которые он назвал *архетипами*. Согласно Юнгу, наряду с индивидуальным бессознательным существует *коллективное бессознательное, общее для всего человечества* и являющееся проявлением творческой силы. Мифологию поэтому можно рассматривать как уникальный источник информации о коллективных аспектах бессознательного.

Для того, чтобы понять *правомерность существования* различных, часто несовместимых, психологических и философских концепций сознания, следует иметь в виду одно важное методологическое обстоятельство. Как отмечает Станислав Гроф, существуют разные сферы психики и *различные уровни сознания*, каждый из которых обладает конкретными характеристиками и подчиняется определенным законам. Феномены психики невозможно свести к простому общему знаменателю. Сфера сознания имеет не только много уровней, но и много

измерений. По этой причине любая теория неизбежно будет отображать лишь какой-то один уровень и поэтому будет находиться в противоречии с другими теориями, охватывающими другие уровни. Это касается и таких теорий, как классический психоанализ, индивидуальная психология, гуманистическая и трансперсональная психология, и др.

Рассматривая природу сознания, следует специально остановиться на понятии *общественного сознания*. Глубокий анализ общественного сознания был дан в работах К. Маркса. Он показал, что в обществе каждый класс, каждая социальная группа имеет свои материальные интересы и побуждения, общие для всех членов этого класса или группы. Осознание этой общности порождает и общность социальных целей, мотивов поведения, идеологических установок, нравственных принципов. В рамках того или иного способа производства возникновение и функционирование общественного сознания регулируется всеобщими механизмами социальной деятельности людей. Маркс выделяет такой интервал рассмотрения, и рамках которого общественное сознание воспроизводится социумом как момент его функционирования и потому может изучаться в абстракции от процедуры и специфики отображения объекта в отдельных головах людей и выводиться из содержания социального положения тех или иных классов и групп, их места в способе производства и распределения, их отношения к собственности.

Материалистическое понимание сознания не исключает, но лишь дополняет другие, появившиеся позднее концепции сознания, ибо материалистический подход однозначно применим лишь к одному интервалу, срезу бытия сознания как многомерного феномена. Маркс впервые выделил и исследовал сознание, его генезис и содержание через анализ предметно-практических форм человеческой деятельности, через обращение к реальным материально-экономическим интересам раз-

личных групп людей, включенных в ту или иную исторически конкретную систему материального производства. Такой подход позволяет дать развернутый анализ и самих *форм общественного сознания* — морали, искусства, религии, политического сознания и пр., показать их относительную зависимость от общественного бытия людей.

Сознание и знание

В широком смысле слова сознание как духовная жизнь вообще включает в себя такие составляющие, как переживания, ценности, нормы, знания, проекты, мировоззренческие установки и т. п. Однако в некоторых контекстах сознание может пониматься и в более узком смысле, когда целесообразно отличать сознание как один из феноменов от других проявлений духовной жизни. В данном случае мы займемся *соотношением сознания и знания*.

Обращаясь к этой проблеме, Гегель писал: "Наше обычное знание представляет себе лишь *предмет*, который оно знает, но в то же время не представляет себе себя, т. е. самого знания. Целое же, которое налицо в знании, это не только предмет, но и "Я", которое знает, а также взаимоотношение между мной и предметом — сознание". (Гегель. Работы разных лет. М., 1973, т. 2, с. 79). В этом смысле для понимания природы сознания важную роль играет *рефлексия*, т. е. такого рода психическая активность, при которой мы *переключаем внимание* с внешнего предметного мира на *внутренний мир нашего "Я"*, на наши чувства, душевные состояния, знания. Сделав предметом размышления наши знания, мотивы, переживания, мы получаем возможность дать им определенную оценку, например, в отношении их очевидности, надежности, убедительности, полезности и т. п. В результате такой оценивающей саморефлексии человек смотрит как бы со стороны на все то, что имеется в его внутреннем мире. Этот взгляд на самого себя иной раз может быть достаточно критичным, приводящим, например, к тому, что индивид может разочароваться в одних своих

188

енностях и идеалах и, напротив, может принять другие. *Вот этот активный процесс самоосмысления вместе с его результатами и образует сферу сознания — мир оценок, интуиции, замыслов и жизненных проектов.*

Знание представляет собой *материализованную в языке и отлитую в логические формы "продукцию"* постигающей активности человека. Что касается *сознания*, то оно, с одной стороны, выступает как "знающее себя знание", с другой стороны, оно включает в себя некий неосознаваемый, неотрефлексированный и нерелефлексивный компонент. Таким образом, сознание как целое представляет собой нечто противоречивое: как рефлектирующее начало оно производит знания, выступающие как продукт, в котором рефлексия угасла; в то же время в процессе производства знания всегда остается нечто, что непосредственно не вошло в предметность знания, оставаясь как бы за кадром. В этом отношении особый интерес представляют те пласты так называемого "неявного знания", которые в процессе выработки знания охватывают исходные элементы, различного рода подсознательные установки, неявные, неоговоренные допущения той или иной теории и т. п. Применительно к науке Т. Кун предложил понятие "парадигмы" как системы принимаемых научным сообществом, но нигде в явном виде не зафиксированных образцов и норм научной деятельности, исследовательских традиций и ориентации.

Различие между знанием и сознанием относительно. Оно обуславливается *степенью активности* нашего "Я", степенью вовлеченности субъективного мира, воли, жизненных целей в работу с тем материалом, который представлен знанием как таковым. Полярность знания и сознания — это предельный случай; например "чистым знанием" можно назвать информацию, записанную в компьютере, а "чистым сознанием" — поток переживаний. В реальности психической деятельности знание и сознание всегда соотносительны: сознание так или ина-

че имеет предметную, содержательную нагруженность, а знание, ставшее объектом рефлексии, входит в сферу сознания как его сторона.

В каждой области духовного производства (религия, мораль, искусство, наука, право и др.) имеет место свое специфическое *соотношение* этих категорий. Так, в науке главная цель — производство информации, в то время как научное *сознание* выполняет функцию своеобразных "строительных лесов", которые должны быть разобраны, как только здание той или иной научной теории практически завершено. Классическая механика остается в наше время важной частью арсенала физических знаний, но что касается механической картины мира и соответствующей классической "парадигмы" XVII — XVIII вв., то большая часть этих элементов *научного сознания* интересует сегодня лишь историков науки, методологов и философов.

В свое время алхимики искали способы искусственного получения золота. Получить драгоценный металл в лабораторных условиях так и не удалось, но зато был сделан важный шаг в формировании химической науки. Цели, которые ставили перед собой алхимики, равно как и вопросы, которые их волновали (как элементы научного сознания той эпохи), ныне потеряли смысл, но полученные эмпирические *знания* не пропали даром. Совсем иную картину мы наблюдаем в философии. *Вопросы*, которые обсуждали философы с древнейших времен, в большинстве случаев *продолжают интересовать* человечество и по сей день, напротив, *ответы*, которые давали мыслители прошлых веков, нередко кажутся сегодняшнему человеку наивными или попросту неверными.

Иными словами, в отличие от науки, соотношение между философским сознанием и философским знанием существенно другое. В развитии культуры *философское сознание* играет не меньшую, а подчас и большую роль, чем знание. Более того,

сами по себе философские знания в отрыве от тоскующего по истине человеческого духа не так уж много значат. Если научные знания (и в особенности научно-технические) в конечном счете оцениваются по их прикладной эффективности в отношении объекта проективной и преобразовательной деятельности людей, то "прикладная ценность" философских знаний прежде всего связана с их воздействием на мировоззренческие установки нашего сознания, на методологию и дух науки.

Любопытно, что для религии религиозное сознание занимает главенствующее место, в то время как религиозные знания выполняют скорее всего роль "строительных лесов" в духовном самостроительстве человека.

Таким образом, в различных формах духовной культуры отношение между сознанием и знанием не только различно, но и имеет разные механизмы взаимодействия. Обратимся, например, к праву. Правовое сознание — это отношение граждан государства к закону (законопослушность или, напротив, склонность к противоправному поведению), понимание важности правопорядка, осознание своих прав и обязанностей и т. п. Правовые знания — это знание законов, подзаконных актов, судебной практики и т. д. Очевидно, что оба момента взаимозависимы. Но это не исключает не только их определенной автономности, но и взаимопротиворечивости. Нередко "буква" и "дух" закона расходятся между собой. Разлад между знанием и сознанием может проявляться в самых неожиданных формах. В юридической практике, например, отмечается такой парадоксальный факт. Казалось бы, правовое просвещение подростков служит одной из форм профилактики правонарушений, однако замечено, что нередко среди подростков лучше знают статьи уголовного права как раз те, кто склонен к правонарушениям: они хотят знать, чем они рискуют, нарушая закон.

Расхождения между знанием и сознанием в правовой, религиозной или моральной сфере наблюдалось во все эпохи. Если этот разлад охватывал широкие массы людей, то это фактически означало, что налицо признаки распада данной формы духовной культуры. Полноценное существование последней возможно лишь как целостность, как "синтагма", в которой знание и сознание образуют системное единство. Продуктами распада той или иной синтагмы в основном являются знания, которые переживают свою эпоху и в новом качестве ассимилируются новыми формами культуры. Так, мифологические знания, потеряв эзотерический смысл, органически вошли в качестве чисто эстетической ценности в позднейшие формы искусства. Нечто аналогичное произошло с астрологическими, алхимическими, первобытно-религиозными и прочими знаниями. Для оценки и понимания данностей культуры такого рода важно иметь в виду, что их функционирование в позднейших формах культуры существенно меняет их изначальный смысл. Для восстановления последнего необходимо в том или ином виде воссоздать соответствующий контекст "синтагмального" сознания.

По проблеме сознания написаны тысячи книг и существуют сотни различных точек зрения. *Вместе с тем идущий из древности вопрос о природе сознания и по сей день остается интригующей загадкой и насущной научной проблемой наступающего столетия.*

Важно, размышляя над этой проблемой, определить для себя некий общий, характерный для современной интеллектуальной культуры *принципиальный подход*, способ видения, ибо нет ничего бесперспективнее *эклектики*, бездумного смешения элементов различных философских систем и мировоззренческих позиций. В последнее время стало особенно модным эклектически соединять образы и метаформы древних восточных учений с новейшими достижениями физиологии мозга, в результате "чакры" и "тонкие энергии" соседствуют с "синапсами", "нейронами" и "молекулами РНК".

Выработка собственного взгляда на природу сознания предполагает, в частности, умение разбираться в основных тезисах наиболее известных философских течений, а также понимание того, почему в определенные эпохи доминирующей оказывается та или иная концепция.

Касаясь современной конфронтации философских течений по проблеме сознания, американский философ Дж. Марголис писал, что в наше время материализм стал наиболее популярным, и причины этого нетрудно понять. "Традиционный идеализм либо утверждает, что интерсубъективный физический мир, который мы познаем, является системой идей в разуме Бога..., либо предлагает эвристические, фиктивные или инструментальные построения... Материализм же, напротив, имеет на своей стороне не только великолепные достижения и перспективы физических наук, но и убедительные свидетельства сравнительно позднего зарождения на нашей планете ощущения и интеллекта" (Марголис Дж. Личность и сознание. — М., 1986, с. 77 — 78).

- ?** 1. Почему сознание можно отнести к категории "мировой загадки". 2. Какие следствия вытекают из того факта, что наследственные программы всех организмов на Земле записаны одним и тем же кодом? 3. Как можно определить жизнь с философской точки зрения? 4. Перечислите основные интервалы рассмотрения феномена сознания. 5. Каковы основные свойства сознания? 6. Чем отличаются друг от друга уровни сознания? 7. В чем выражается диалектика "знания" и "сознания"?



Глава 7. Теория познания (эпистемология)

*Эпистемоло- Философскую дисциплину, занимающуюся ис-
гия как фило- следованием условий и общих предпосылок по-
софская знавательной деятельности человека, природы
дисциплина познания, его форм и уровней, принято назы-
вать теорией познания (гносеологией).* Данный термин был введен в научный обиход в 1854 г. Дж. Феррьером. Но как самостоятельный раздел философского знания гносеология по существу выделяется еще в конце XVIII в. благодаря фундаментальным исследованиям И. Канта. Впрочем, в европейской философии гносеологическая проблематика выдвигается на видное место, начиная с XVII в., в трудах Ф. Бэкона, Р. Декарта, Дж. Локка, Д. Юма и др. Наряду с терминами "теории познания" и "гносеология" в философской литературе широко употребляется также слово "эпистемология". В рамках данного учебника все три выражения используются как синонимы.

Следует отметить, что не существует и не может существовать гносеологии как единой, общепризнанной, тем более "единственно верной" дисциплины; каждое философское направление, каждый классик разрабатывает свою систему эпистемологических представлений и принципов. Поэтому-то и говорят о "гносеологии Канта", о теоретико-познавательных концепциях Рассела, Сантаяны, Джемса, Лосского и др. Все сказанное не означает, что гносеология представляет собой лишь некую сумму органически не связанных между собой "то-

чек зрения". Существует своего рода "общая почва", которая объединяет различные концепции в нечто связанное. Речь в первую очередь идет об общности самих эпистемологических проблем и категорий. К важнейшим понятиям данной дисциплины относятся такие, как субъект, объект, знание, опыт, ощущение, истина, язык, разум, интуиция и т. д. Что касается ключевых вопросов любой развитой теории познания, то можно выделить такие:

- *природа познания* (или значение гносеологических терминов),
- *проблема подтверждения достоверности знания* (критерии познания),
- *отношение между познавательным опытом и его объектом.*

Любая эпистемологическая концепция направлена на исследование природы человеческого знания, способов познавательного освоения мира человеком, отношения знания к реальности. Вообще говоря, процесс познания может изучаться разными науками — физиологией, психологией, педагогикой, теорией информации и др. В отличие от этих последних, так называемых специальных дисциплин, эпистемология есть область философского знания. Ее прежде всего интересуют наиболее общие вопросы, касающиеся самих предпосылок познания; она ставит вопрос: как вообще *возможно* познание, в чем сущность и смысл познания, *что значит нечто познать*, как связаны субъект и объект познания? Критический метод гносеолога направлен на то, чтобы вскрыть "начала", "истоки" любого знания, выявить критерии достоверности получаемых в процессе исследования результатов.

Важность эпистемологических исследований в ту или иную историческую эпоху вытекает из того влияния, которое оказывает философская культура на интеллектуальную жизнь людей.

"Хотя люди обычно приобретают знания без помощи специальных гносеологических исследований, тем не менее каждый раз, когда им приходится сталкиваться с противоположными методами познания, приближаться к границам познания или делать попытку соотнести друг с другом такие различные методы познания, как научный, этический, эстетический и религиозный, они бывают вынуждены пересматривать основные предпосылки и перспективы познания; и, по-видимому, такая переоценка будет происходить постоянно. Чем больше познание овладевает своими объектами, тем более разносторонний и сложный характер оно приобретает, а следовательно, тем более настоятельным становится требование, чтобы время от времени познание устремлялось на самое себя с целью уяснить, откуда оно является, куда ведет". (Т. И. Хилл. Современные теории Познани. М, 1965, с. 29.)

Следует определенно сказать, что в XX веке актуальность теоретико-познавательных исследований не только не уменьшилась, а напротив, резко возросла. Это связано, в частности, с тем, что современная технократическая цивилизация переживает глубокий и затяжной кризис. Под вопросом оказалась сама научная рациональность как традиционная основа научно-технического прогресса. Возникла настоятельная потребность пересмотреть эпистемологический и культурно-ценностный статус *разума* и начать поиск новых форм разумения. Потребность в глобальной переориентации современного разума означает не только поиск нового образа рациональности, но и таких познавательных стратегий, которые гарантировали бы адекватное понимание человеком своей собственной человеческой сущности в условиях качественно новой социокультурной ситуации на рубеже третьего тысячелетия.

§ 1. Предмет эпистемологии. Основные понятия.

Человек не мог бы существовать в мире, не научившись в нем ориентироваться. Ориентация же в окружающей действительности может быть успешной, если люди выработают у себя способность адекватно отражать, воспроизводить, постигать

эту действительность. Поэтому вопрос о том, как человек познает мир, что значит познать реальность, — один из древнейших философских вопросов.

Теория познания исследует различные формы, закономерности и принципы познавательной деятельности людей. На вопрос, что такое познание, коротко можно ответить так: *это есть совокупность процессов, благодаря которым человек получает, перерабатывает и использует информацию о мире и о самом себе.* В этом определении используются два ключевых понятия: "информация" и "человек". Оба одинаково важны для понимания сущности познания. Важность учета специфики человека как субъекта познания видна хотя бы из того, что не всякое получение, переработка, хранение и использование информации воспринимающей системой можно назвать *познанием*. Ведь любой компьютер и получает, и хранит, и перерабатывает поступающую информацию. Но его работа не есть еще процесс познания. Для понимания сущности этого процесса уяснение природы и специфики человека как субъекта познавательной деятельности не менее важно, чем раскрытие сущности информации.

Теория информации разработала определенные способы количественного измерения информации. Такое измерение, однако, оказывается возможным (за исключением простейших случаев) лишь в результате абстрагирования от человеческого контекста, субъектного интервала информационных процессов. Когда мы количественно измеряем информацию, то отвлекаемся от многих аспектов смысловой стороны информации, от ее ценности для потребителя, от того факта, что разные люди одну и ту же информацию воспринимают и используют по-разному, в зависимости от исторических условий, жизненного опыта, нравственных, социокультурных и мировоззренческих установок, наличного багажа знаний, творческих способностей и т. п. При этом особую роль играют человеческие интересы, а в более широком смысле — ценности.

Действительно, любая познавательная активность в конечном счете направлена на удовлетворение исторически формирующихся материальных и духовных потребностей и в своей сущности неразрывно связана (прямо или косвенно) с целесообразной практической деятельностью. Последняя и представляет поэтому историческую предпосылку, основу и важнейшую цель познания.

Субъект и объект *Те конкретные вещи, явления, процессы, на которые непосредственно направлена познавательная активность людей, принято называть объектом познания. Тот, кто осуществляет познавательную деятельность, называется субъектом познания. Субъектом может выступать отдельный индивид или социальная группа (например, сообщество ученых). Отсюда следует: познание — это специфическое взаимодействие между субъектом и объектом, конечная цель которого — достижение истины, обеспечение технологий, алгоритмов, моделей и программ, направленных на освоение объекта в соответствии с потребностью субъекта.*

Итак, гносеология изучает особый тип отношений между субъектом и объектом — познавательный. "Отношение познания" включает в себя три члена: субъект, объект и содержание познания (знание). Отсюда возникает задача проанализировать отношения между получающим знание субъектом и источником знания (объектом), между субъектом и знанием, между знанием и объектом.

В первом случае главная задача заключается в том, чтобы объяснить, как возможен переход от источника к "потребителю". Здесь мы естественно сталкиваемся с проблемой *опосредования*: как объект дан субъекту? Иными словами, необходимо дать теоретическое объяснение тому, как объективное содержание познаваемых вещей и явлений переносится в челове-

ческую голову и преобразуется в ней в объективное содержание знания. На языке традиционной философии эта проблема формулировалась в таком виде: каким путем внешняя (трансцендентная) сознанию вещь становится достоянием разума в качестве идеального содержания.

В истории философии встречаются многочисленные попытки решения проблемы опосредования субъекта и объекта. Некоторые философы выдвигали различные модели *особого опосредующего звена*. Например, можно вспомнить известную версию Демокрита, согласно которой от всех предметов происходит постоянное "истечение" тончайших материальных пленок-слепков, которые, достигая органов чувств человека, вызывают соответствующие ощущения. Другие философы (преимущественно объективные идеалисты) исходили из посылки о "непосредственной данности" объекта в мысли. Платон, например, связывал познание с процессом "вспоминания" души; Лейбниц исходил из принципа "предустановленной гармонии"; Гегель опирался на принцип изначального "тождества мышления и бытия".

При рассмотрении второго из указанных отношений возникает комплекс вопросов, связанных с освоением человеком уже готовых, наличествующих в культуре массивов знания (в книгах, таблицах, кассетах, компьютерах и т. д.). Другой аспект относится к оценке субъектом тех или иных знаний — их глубины, адекватности, их усвоения, полноты, достаточности для решения тех или иных задач и т. д.

Что касается отношения между знанием и объектом, то оно в первую очередь возвращает нас к проблеме достоверности знания, к вопросу об истине и ее критериях. Всякое знание (как и сознание вообще) всегда есть знание "о чем-то", или, как говорят философы, всегда *интенционально* по своему характеру, т. е. *направлено на свой объект*. Но в связи с этим неизбежно возникает вопрос: каковы законные основания для пе-

рехода от имеющихся у нас восприятий и понятий к выводимым объектам, перехода от данной нам сферы субъективного к рационально обосновываемым утверждениям о положении дел в действительности.

Вопрос о соотношении знания и реальности, образа и вещи — один из центральных во всей гносеологии. Являются ли человеческие ощущения и восприятия неким подобием, приблизительноными копиями вещей или они лишь некие символы, иероглифы? Какая реальность стоит за научными абстракциями, понятиями, идеализациями, такими, как "точка" в геометрии, "температура" в физике, "электронная орбита" — в квантовой механике?

Понятие познавательной позиции Познающий субъект — это не какой-то абстрактный индивид, существующий вне конкретных условий. Процесс познания всегда протекает при определенных обстоятельствах. Припомним такой факт: когда мы поднимаемся в горы, то при каждом повороте перед нами открывается новый вид. От чего зависит возникающая "картина" местности? Только ли от существования самой этой местности и нашего зрительного аппарата? Важную роль в том, какая картина откроется нам, играет та точка обзора, которую мы выбираем. Больше того, мы не можем производить наблюдения, если мы не выбрали какую-то определенную "точку зрения".

Хотя описанный выше факт известен нам с детства, он позволяет понять, по аналогии, глубочайшую особенность всякого познания. В физике давно установлено, что наблюдаемые в опыте характеристики движущихся тел (скорость, масса, положение в пространстве и др.) имеют определенные значения не вообще, а лишь относительно некоторой системы отсчета. В соответствии с этим можно сказать, что в сущности любой объект природного или социально-исторического бытия также

существует и определенным образом проявляет себя лишь в конкретных условиях, в той или иной системе связей. Именно по отношению к такой системе можно говорить о количественной или качественной определенности свойств объекта.

Обобщая сказанное, можно сделать вывод, что человек познает мир всякий раз с точки зрения определенной "познавательной позиции". Результаты, которые он получает при этом, оказываются справедливыми не вообще, а лишь относительно данной познавательной позиции.

Для того чтобы глубже понять процесс постижения мира, необходимо любой субъект познания брать во всей полноте его социально-исторических определений и непременно рассматривать его с учетом конкретной познавательной установки, формируемой культурой той или иной эпохи. Названная установка предполагает, во-первых, *субъективный момент*, выражаемый наличием в познании определенной интеллектуальной перспективы, во-вторых, *объективный момент*, связанный с выбранным (из множества возможных) интервалом рассмотрения.

Подобно тому как при восприятии картины "точка наблюдения" должна быть выбрана с учетом конкретных обстоятельств, предопределяющих максимальную отчетливость, так и при выборе *познавательной позиции* необходимо принимать во внимание *объективные условия познания*. В этом случае она приобретает новое в гносеологическом отношении качество: с одной стороны, как некоторая "точка отсчета" познающего субъекта, задающая интеллектуальную перспективу видения реальности, с другой стороны — как нечто извне детерминируемое, некая мера, предопределяющая объективность смысла и обуславливающая масштаб подхода к изучаемому предмету, некая его проекция, высвечиваемая субъектом с помощью имеющихся у него предметно-практических и концептуальных средств.

Тот факт, что в познании существует множество различных смысловых горизонтов, имеющих равное право на истину, не отменяет того, что они характеризуются разными познавательными возможностями. Отсюда вытекают три важных методологических требования: 1) при анализе процесса постижения действительности необходимо фиксировать занимаемую субъектом познавательную позицию, ее гносеологические характеристики и возможности; 2) фиксируя ту или иную позицию, необходимо добиваться максимальной согласованности субъективных и объективных оснований познания (гносеологическая фокусировка); 3) необходимо исследовать логические и эпистемологические механизмы перехода от одной позиции к другой.

Может случиться так, что какие-то утверждения о свойствах и явлениях действительности оказываются справедливыми не только относительно данных условий познания, но и при переходе к другим. В физике а таких случаях говорят об инвариантных величинах и соотношениях. Отсюда вытекают два следствия: 1) утверждая какую-то истину, надо указывать те объективные и субъективные условия, в рамках которых она получена, 2) существует класс истин, справедливых для нескольких познавательных горизонтов — это говорит об единстве мира и наличии глубинных связей в процессе перехода от одной истины к другой.

§ 2. Основные принципы теории познания

Принцип объективности Названный принцип утверждает: *объект познания (вещи, природные и социальные явления, духовные феномены и др.) существуют вне и независимо от субъекта и самого процесса познания. Отсюда вытекает методологическое требование: вещи и явления нужно познавать такими, каковы они есть сами по себе, т. е. объективно. В получаемые результаты познания человек не должен вносить нечто от себя, от своей субъективно-*

сти (выдавать желаемое за действительность, подгонять результаты эксперимента таким образом, чтобы они соответствовали принятой теории, произвольно достраивать в мысли недостающие звенья и связи изучаемого целого и т. д.). Теория познания и методология науки разработали целую систему требований и правил, обеспечивающих обоснованность, доказательность получаемых в научном исследовании выводов и результатов. Требование объективности выступает и как принцип научной этики: ученый не должен скрывать научную истину, не должен без достаточных оснований, из одних лишь конъюнктурных соображений отказываться от своих научных убеждений.

Но может ли субъект обладать знанием, которые было бы объективным во всех своих характеристиках? Многочисленные данные, накопленные историей науки, физиологией, психологией, лингвистикой и другими науками, свидетельствуют о том, что любой процесс познания, на каком бы уровне он ни совершался, представляет собой диалектическое единство субъективного и объективного. Если бы идущий от субъекта вклад в результаты познания был равен нулю, само требование объективности было бы лишено актуального смысла. Присущее каждому познавательному акту единство субъективного и объективного столь важная характеристика познания, что ее можно рассматривать как один из принципов гносеологии. Можно сказать больше: соотношение субъективного и объективного вообще задает основной контекст, основное измерение всех гносеологических проблем.

Принцип познаваемости Если, согласно принципу объективности, реальность *нужно* познать такой, какова она есть, то *принцип познаваемости* утверждает, что реальность *можно* познать такой, какова она есть.

Данный принцип является выводом из всей истории познания и практики человечества. Человек есть часть природы; природа и человек устроены так, что человек способен адекватно и с

необходимой в каждом конкретном случае полностью познавать природное и общественное бытие. Не существует никаких принципиальных границ на пути бесконечного движения субъекта ко все более адекватному и исчерпывающему постижению реальности.

Идея познаваемости мира является весьма общей, приемлемой для большинства философов и философских школ, в том числе и для многих идеалистов, при этом, правда, каждый философ конкретизировал ее в соответствии с "духом" своей системы. Например, у позднего Шеллинга эта идея нашла выражение в его теории абсолютного тождества идеального и реального, в которой он пытался пантеистически примирить противоположность духа и материи.

Философы, которые полностью или частично отвергают идею познаваемости, составляют лагерь агностицизма (Д. Юм, И. Кант и др.). Агностицизм опирается на следующие основные аргументы: 1) субъект замкнут в мире своих ощущений (субъективный идеализм); 2) если даже объективный мир существует, то — поскольку все человеческие образы субъективны — мы не можем знать, каков мир на самом деле, каковы вещи "в себе"; 3) мир слишком сложен для человеческого понимания, в нем всегда останутся нерешенные проблемы, необъяснимые загадки; 4) мир бесконечен в своих свойствах, поэтому познать его исчерпывающе и до конца невозможно.

Подвергая критике посылки агностицизма, Ф. Энгельс отмечал, что самое решительное опровержение этого учения заключается в практике. Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой "вещи в себе" приходит конец. Химические вещества, образующиеся в телах животных и растений, оставались такими "вещами в себе"

до тех пор, пока органическая химия не стала готовить их одно за другим; тем самым "вещь в себе" превратилась в вещь для нас. (Энгельс Ф. Людвиг Фейрбах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— Т.21, с. 284).

Принцип определяющей роли практики в процессе познания

На общефилософской значимости данного принципа настаивают прежде всего философы прагматистской и марксистской ориентации. Говоря об отличии диалектико-материалистической гносеологии от всего старого материализма, одной из исторических ограниченностей которого был созерцательный подход, К Маркс писал: "Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и феербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика...*" (Маркс К. Тезисы о Фейрбахе // Маркс К., Энгельс Ф. — Соч. Т.42, с. 264).

Принцип практической опосредованности утверждает, что практика является основой, конечной целью познания и критерием его истинности. Практика является основой познания в том смысле, что она дает материалы познанию, определяет характер его средств и, тем самым, уровень и особенности отражения действительности. Нельзя понять сущность и смысл познавательной деятельности, не уяснив природу человеческой деятельности вообще, моментом которой она является. В своей исторически развитой форме целесообразная деятельность человека предполагает такие звенья, как: 1) целеполагание, 2) наличие материальных и идеальных средств достижения цели, 3) информационно-познавательная деятельность, 4) идеально-конструктивная деятельность (деятельность проектирования, выработка идеальной модели будущего реального результата), 5) реально-конструктивная деятельность (непосредственное, практическое воплощение цели).

Существенное усложнение того или иного звена или даже превращение его в относительно самостоятельное целое в человеческой истории всегда имело серьезные социальные и культурные последствия. Первоначально, в самом своем истоке, преобразующая деятельность людей включала в себя диалектическое единство материального и идеального, предметно-чувственного и духовно-теоретического. Следует, однако, отметить, что в исторически развивающихся формах деятельного освоения мира человеком собственно материальный и духовно-познавательный компоненты, как правило, находятся в сложных и противоречивых отношениях. Так, в трудовой деятельности, непосредственно связанной с производством материальных благ, информационное освоение реальности хотя и вплетено органически в самую ткань практических операций, все же выполняло во все предшествующие эпохи по сути подчиненную роль. Лишь в эпоху научно-технического прогресса, когда наука становится непосредственной производительной силой, информационно-познавательный компонент начинает играть самостоятельную — в рамках материального производства — и все более важную роль.

Что касается практики, то она называется материальной деятельностью людей вовсе не потому, что в ней отсутствует идеальный компонент, а потому, что она была и остается универсальным способом бытия человека, механизмом его предметной, культурно-исторической самореализации. В этом смысле практика включает всю совокупность предметных форм деятельности людей — от экономического производства и классовой борьбы до производства материальной и духовной культуры. Наличие в практической деятельности идеального компонента не отменяет того фундаментального обстоятельства, что практика объективно, по своей реальной функции в истории служит по отношению к теории отправной точкой, конечной целью и объективным критерием истины.

Принцип творческой активности субъекта в познании

Из анализа структуры целесообразной человеческой деятельности вытекает, что духовно-теоретическое и духовно-практическое освоение мира человеком включает в себя не только отражательную активность, связанную с получением информации о мире и самом себе, но и разнообразные формы творчества, деятельность по идеальному конструированию и проектированию новых предметных реалий технико-технологической сферы и "мира культуры", т. е. так называемой "второй реальности". Отражение и творчество — две важнейшие функции мышления. В условиях современной информационно-технологической революции и глобального кризиса вопрос о сущности творчества как характерной особенности человеческого способа жизнедеятельности становится все более важной социокультурной и философской проблемой.

Если обратиться к анализу творческого процесса в его развитой форме, то в нем можно выделить несколько основных этапов, или стадий.

1. Этап появления сознательно сформулированной поисковой проблемы. В общем случае творческой активности субъекта предшествует возникновение проблемной ситуации. Эта последняя детерминируется наличием некоторой материальной или духовной потребности. Для того, чтобы существующая потребность получила удовлетворение, необходимо, чтобы она была сформулирована как "задача" на языке конкретных условий. Постановка проблемы состоит в умении задать вопрос или систему вопросов, которые в данных конкретных условиях помогают опеределиить направление поиска и его цель.

2. Поиск решения проблемы. Способность "делать открытия" не есть нечто врожденное или случайно появившееся. Эта способность формируется в активной и многообразной деятельности человека. Прежде всего эта деятельность состоит в усвоении того запаса знаний, который накоплен в соответствующую

шей области духовного производства. Следующий шаг состоит в обдумывании, в освоении накопленного материала. Здесь в свои права вступает работа воображения, анализ и синтез. Идет поиск аналогий, выдвижение догадок, гипотез, развертывание цепи ассоциаций. Важным условием продуктивности творческого поиска является наличие у субъекта достаточной для решения проблемы культуры мышления. Немаловажное значение имеет также умение творческой личности глубоко проникать в сущность того объекта, той системы связей, которая обусловила возникновение проблемы.

3. Возникновение решения в виде некоторого "нового образа". В нахождении решения стоящей перед человеком проблемы можно видеть кульминацию творческого поиска. Акт открытия часто ассоциируют с состоянием творческого вдохновения, экстаза, озарения и т. п. Мгновение, когда человек обрел уверенность в некоторой новой истине, когда перед его мысленным взором предстала картина того, что он мучительно и долго искал, действительно волнующая и праздничная минута.

Как можно назвать эту новую истину с гносеологической точки зрения? В какой познавательной форме предстает результат творческого поиска в сознании субъекта? Психологически открытие всегда связано с некотором качественным скачком в мыслительном потоке, как говорят, с "инсайтом". Тогда при анализе результата процесса творчества мы имеем дело не просто с новой "идеей", "эйдосом", "моделью", а с "инсайт-идеей", "инсайт-моделью" и т. п.

4. Перевод содержания "инсайт-идеи" в объективированную форму культуры (опредмечивание, рационализация, вербализация и т. п.). Появление новой идеи означает, что наступает еще один важный этап творческого процесса. Дело в том, что инсайт-идея первоначально появляется лишь как смутно угадываемый образ. Требуется время, чтобы произошло внутрен-

нее вызревание ее, своего рода кристаллизация. Но в этом процессе "кристаллизации" исходная идея не только служит своеобразным стрелом, но и активным направляющим началом. Она играет специфическую роль мысленного образца, на основе которого материализуется искомый продукт творчества. Если речь идет о научном творчестве, то важнейшими звеньями процесса материализации и опредмечивания являются перевод содержания образа в систему языка, рационализация, концептуальное развертывание и обоснование открытия.

5. *Социализация творческой идеи.* Социализация — завершающий этап творчества. Процесс социализации продуктов творческой работы сознания предъявляет к автору ряд сложных и противоречивых требований. С одной стороны, любой социально значимый результат открытия должен быть новым, оригинальным, с другой, он должен быть выражен более или менее привычными, вписывающимися в тело культуры данной эпохи средствами. В противном случае гений может быть непонят современниками. Далее, любая инновационная деятельность в условиях рыночных отношений предполагает наличие потребности именно в данном научном, научно-техническом или художественном открытии, а также возможность представить его как товар.

Будучи социализированным, продукт творчества выходит из-под власти своего творца. Он получает самостоятельную жизнь как социокультурная или технологическая реальность, подверженная воздействиям, изменениям, дополнениям со стороны других людей и новых поколений. В конечном счете все произведения материальной и духовной культуры представляют собой результат исторических наслоений опыта ряда поколений, продукт всеобщей селекции, отбора.

Принцип интервальнойности в познании

Принцип интервальное™ включает в себя три постулата — онтологический, гносеологический и методологический. Рассмотрим каждый из них.

1. Структура мира интервальна. Это проявляется в многомерности, многоуровневое™ познаваемой реальности.

2. Ни один субъект познания не является абсолютным наблюдателем, обладающим особыми возможностями доступа к истине; любой субъект познания всегда занимает лишь относительную по своей природе "познавательную позицию", например, ту или иную систему отсчета.

Собственно гносеологический вывод из этого постулата заключается в том, что ни один исследователь не обладает способностью занимать позицию привилегированного субъекта, постигающего абсолютную истину о мире. Напротив, существует множество возможных для субъекта познавательных позиций, каждая из которых обеспечивает получение лишь частичной, ограниченной, относительной истины. Признание существования равноправных (т. е. имеющих равное право на истину) позиций не отменяет, однако, того факта, что позиции эти могут иметь отличные друг от друга гносеологические характеристики.

3. Любая познавательная позиция определяет лишь возможность получения истины; эта возможность превращается в действительность, когда с помощью определенного метода достигается "интервальная состыковка" субъекта и объекта познания.

Возможность "состыковки" основана на трех допущениях: во-первых, на принимаемой философией предпосылке об изначальном существовании определенной симметрии между бытием и познающим разумом, во-вторых, на тезисе о том, что "условия познания" могут быть подогнаны к "условиям бытия" объекта, в-третьих, на признании того, что для одних и тех же субъекта и объекта возможна не одна, а множество различных состыковок, каждая из которых связана со своей истиной о мире.

Из сказанного вытекает вывод, имеющий важное значение для понимания эволюции философских идей: все философские направления имеют равное право на истину. Но если при этом одна истина логически исключает другую, то не говорит ли это о том, что вышеприведенный тезис порывает с таким требованием рациональности, как закон противоречия? Принцип интервальности как раз и представляет собой способ рационального согласования указанного тезиса и закона противоречия: всякая философская истина имеет смысл лишь в контексте той или иной системы идей и является справедливой не вообще, а лишь в рамках определенного интервала абстракции. Противоположные друг другу истины не исключают, а лишь взаимно ограничивают друг друга, а разделяющая их граница логически как раз и может быть мыслима как интервал.

§ 3. Субъект и объект.

Историческая и социокультурная детерминация познания

Введение принципа практики и творческой активности субъекта в решение гносеологических проблем позволяет на качественно новом уровне понять подлинную природу субъекта и объекта познания, с одной стороны, и конкретный механизм их опосредования в целостной структуре познавательного акта — с другой.

В современной гносеологии субъект рассматривается не только как система, получающая, хранящая и перерабатывающая информацию (подобно любой живой системе). *Субъект — это прежде всего общественно-историческое существо, наделенное сознанием, способное к целеполагающей, предметной, творчески преобразующей деятельности.*

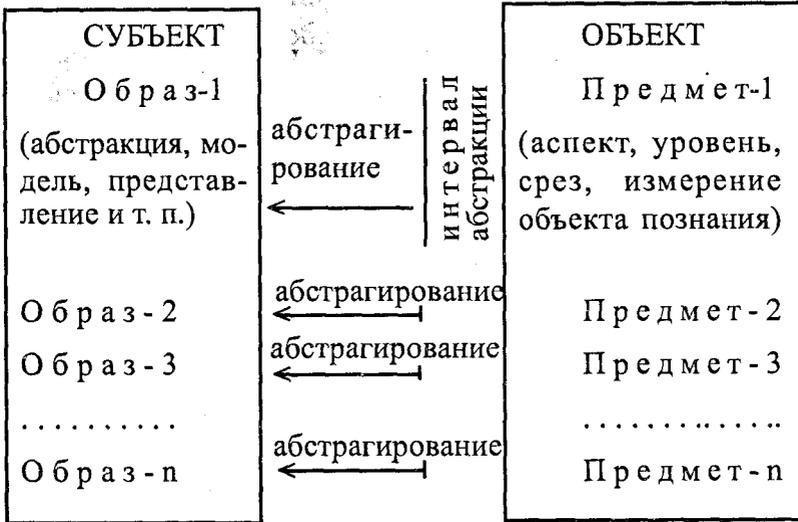
Информационно-теоретический способ освоения реальности формируется культурой той или иной исторической эпохи. Это значит, что субъект вырабатывает в своем сознании обра-

зы, абстракции, гипотезы, теории не "один на один с природой", а на базе уже сформировавшихся универсальных схем деятельности. Последние и задают те механизмы, в соответствии с которыми человек абстрагирует, понимает и оценивает объекты познания. Независимо от того, творит ли отдельный индивид сам новые способы прочтения и объяснения реальности или бессознательно перенимает уже готовые умственные клише и стереотипы эпохи, в любом случае он действует на основе навязанных ему смыслообразующих данностей культуры своего времени. Даже любой элементарный с точки зрения познания случай, как например, визуальное восприятие таких небесных тел, как Луна или Солнце, показывает: несмотря на то, что перцептуальный образ этих тел в физиологическом плане у современного человека такой же, как и у первобытного, смысловой акт восприятия принципиально различен.

Качественно по-новому подходит современная гносеология и к рассмотрению *объекта*, познаваемого в многообразных формах человеческой социальной деятельности. Для субъекта не безразлично, является ли нечто актуально объектом познания или нет. С гносеологической точки зрения это различие представляет специальный интерес.

В связи со сказанным можно сформулировать общий закон: *степень предметного освоения реальности в практике людей вычленяет ту совокупность измерений объекта, которая выступает в каждую данную эпоху основой его отображения в сознании людей.* В любом своем отношении человек не вступает в контакт с объектами (вещами, явлениями, процессами) природного и общественного бытия вообще, во всей их бесконечной сложности. Побуждаемый к деятельности своими материальными и духовными потребностями, ставя те или иные цели, он всегда берет их как некоторый "частный объект", или "предмет".

Природа, действительность должны рассматриваться, таким образом, в особой абстракций, т. е. в той мере, в какой они являются актуально выявленными *предметами* познания. Практика, позволяющая человеку летать в космос и опускаться на дно океана, обеспечивающая исследование мира с помощью синхрофазотрона и лазера, рентгеновского телескопа и электронного микроскопа, выявляет в объективной реальности все новые и новые предметы познания, новые сущности, уровни и грани материального мира.



Из приведенной схемы видно, что в качестве реальности, с которой сопоставляется мысленный образ, вырабатываемый в процессе познания, выделяется *не объект с его бесконечными свойствами, связями и отношениями, а некоторый вполне определенный набор свойств, сторон, структур и т. п., т. е. предмет*. Поэтому один и тот же объект может быть отображен во множестве различных по содержанию абстракций.

Многокачественный, многомерный и многоуровневый характер любого объекта обуславливает то, что практическое выявление одних аспектов реальности влечет за собой переход к новым ее сферам, образуя направленный процесс "втягивания" природы в мир человеческой цивилизации. Расширяющееся многообразие форм этой природы для человека в познавательном отношении выступает как все большее раскрытие сущности самой природы, процесс все большего согласования наших знаний о мире с самим этим миром. Познание, таким образом, обладает отчетливо выраженным историческим характером.

Субъектно-объектное отношение, как любое другое, развивается лишь на основе возникновения и усложнения *системы* опосредствующих звеньев. Чем разнообразнее и совершеннее эта система, тем более развито и то целое, которое связано с этими звеньями.

Субъект не может воздействовать на объект иначе, как предметным образом. Это значит, что в своем распоряжении он должен иметь систему *материальных посредников* своих воздействий на познаваемый объект — руки, орудия труда, измерительные инструменты, химические реактивы, ускорители частиц, экспериментальные установки и т. д. Прогресс познания был бы невозможен без постоянного расширения и усложнения этого "мира посредников". Равным образом механизм воздействия объекта на субъект предполагает свою систему посредников — сенсорная информация, различные знаковые системы, и прежде всего человеческий язык. Во второй половине XX в. мир посредников гигантски расширился за счет использования компьютерной техники, системы Интернет и т. п.

:

§ 4. Понятие гносеологического образа.

Чувственная и рациональная ступени познания.

Основным познавательным отношением является отношение "образ — предмет". В самом широком смысле слова образом можно назвать то состояние сознания, которое в процессе познания тем или иным способом связано с объектом; примером образа может служить ощущение, абстракция, теория, картина мира. Как именно связан образ с объектом? В истории философии известны три основных варианта решения: 1) мы познаем (описываем, упорядочиваем) наши ощущения (субъективный идеализм); 2) образы есть результаты постижения с помощью разума объективно существующих идей, идеальных сущностей, структур, которые стоят за материальными чувственными явлениями (объективный идеализм), 3) образы отражают объективную реальность, природу, вещи, процессы и т. д. (материализм).

По отношению к ступеням познания образы делятся на *чувственные* (ощущения, восприятия, представления) и *рациональные* (понятия, теории и др.). По отношению к объекту можно выделить три типа образов: 1) образы-знания, отражающие объективную реальность, 2) образы-проекты, представляющие мысленные конструкции, которые должны быть или могут быть воплощены на практике, 3) образы-ценности, выражающие потребности и идеалы субъекта.

Чувственная ступень познания Чувственное познание содержит в себе те образы, которые дают нам наши органы чувств. Основные формы чувственной ступени познания: ощущения, восприятия, представления. В *ощущениях* каждый из органов чувств (органы зрения, осязания, слуха, обоняния, вкуса) специфическим для него способом отражает *отдельные* свойства, стороны вещей (цвет, звук, запах, твердость и т. д.). *Восприятие* — это отражение свойств пред-

мета, *взятых как целое. Представление* — это наглядный целостный образ вещи, возникающий на основе воображения¹ и прошлого чувственного опыта, сохраняющийся и воспроизводимый в памяти в обобщенной форме.

Базовой формой чувственного познания являются ощущения. С гносеологической точки зрения они представляют поэтому особый интерес. Ощущения обеспечивают непосредственную связь сознания с объективной реальностью, являются единственным внешним каналом, по которому мы можем получать информацию о мире. Сама исходная посылка материализма включает в себя утверждение о том, что *в ощущениях нам дана объективная реальность*. Именно вопрос о природе ощущений стал ареной непримиримой конфронтации между материализмом, с одной стороны, субъективным идеализмом и агностицизмом, с другой.

Что касается других форм чувственной ступени, то их роль в познании определяется, во-первых, тем, что они являются более богатыми по своим познавательным возможностям формами (по сравнению с ощущением), во-вторых, тем, что они включают в себя не только отображение, но и воображение (на основе воспринятого в нашем сознании способны рождаться новые образы — элементы фантазии, мечты, художественного творчества), в-третьих, тем, что развитые формы чувственного познания являются предпосылкой для перехода к рациональной ступени познания.

Информационные основы чувственного познания Как уже отмечалось выше, ценность образа в познавательном отношении заключается в том, что он обладает объективным содержанием, т. е. является более или менее верным отражением предмета. В связи с этим уместно задать вопрос: как объективное содержание предмета переносится в человеческую голову и преобразуется в ней в объек-

тивное содержание идеального образа? каков механизм воздействия объекта на субъект, в результате которого в человеческом сознании возникает отражение объекта?

Рассмотрим пример с визуальным восприятием. От наблюдаемого объекта отражаются кванты света, которые, попадая на сетчатку глаза, вызывают физические и биохимические процессы внутри соответствующих рецепторов. Идущие от рецепторов первичные нейроны представляют собой первое звено перекодировки внешних сигналов в цепи последовательного кодирования. На конце этой цепи возникает зрительное ощущение. Таким образом, перед нами взаимодействие двух качественно различных материальных систем: внешних агентов сенсорного раздражения и органов чувств человека.

Любой материальный объект — неисчерпаемый источник информации. Однако идущий от объектов поток материальных агентов (например, в виде электромагнитных или звуковых волн) может стать переносчиком информации от объекта к субъекту лишь при условии, что эти агенты способны восприниматься органами чувств. Поток сигналов, устанавливающих названную связь, называется *информационным потоком*. Чувственное отражение объекта возможно лишь тогда, когда от него идут сигналы, переносящие информацию. Воздействует на органы чувств не сам объект как таковой, а идущий от него информационный поток. Сказанное в полной мере справедливо как в отношении так называемых дистантных ощущений (зрительных, слуховых), так и контактных (осязательных, вкусовых). Информационный поток, таким образом, выполняет роль *гносеологического посредника* между воздействующим объектом и воспринимающим воздействием субъектом.

Объект, субъект и информационный посредник, взятые вместе, образуют исходную гносеологическую ситуацию. Необходимым условием конкретного акта отражения является

наличие материальной по своему бытию информационной связи между объектом и субъектом. Установление данной связи предполагает, что все три элемента гносеологической ситуации так тонко "подогнаны" друг к другу, что образуют некоторую целостную *систему*. Указанные элементы способны составить реально функционирующую систему, если они удовлетворяют специфическим для каждого из них требованиям.

Рассмотрим вначале требования, которым должен удовлетворять объект. Прежде всего, это требование принципиальной наблюдаемости. В данном случае предполагается, что объект обладает способностью воздействовать на субъект через информационный посредник. В современной науке сплошь и рядом ученый сталкивается с тем, что получение информации от объекта затруднено либо в силу большой удаленности его, либо в силу особенностей среды, в которой движется сигнал, и т. п. Из этого вытекает необходимость в создании специальных условий наблюдения (создание экспериментальных установок, применение приборов и т. д.).

Второе требование — это редукция от бесконечного к конечному; поскольку любой объект в информационном отношении неисчерпаем, то включение его в актуально функционирующую систему предполагает информационное ограничение, т. е. представление его как некоторой конечной структуры.

Требования к посреднику вытекают из его функции связующего звена. Первое требование заключается в том, что информация, которую несет посредник потребителю, должна быть *адекватна объекту*. Как оно реализуется? Говорить об информации, заключенной в объекте, имеет смысл лишь постольку, поскольку тем или иным образом задано некоторое разнообразие "первичной структуры" объекта. Далее следует фиксировать наличие изоморфного (или гомоморфного) перехода от первичной структуры объекта (источника) ко вторичной

структуре информационного посредника. Второе условие, которое предъявляется посреднику, состоит в том, что он должен оказывать на субъект такое воздействие, в котором физическое бытие самого отражаемого объекта как действующего агента было бы элиминировано. (Ведь во многих случаях прямое воздействие объекта может привести к опасным последствиям для наблюдателя.) Посредник потому и удовлетворяет этому условию, что он, осуществляя материальную связь объекта с субъектом, не предполагает в то же время выделения и переноса вещества и энергии от самого объекта к субъекту, а может рассматриваться в известном смысле как поток нейтральных сигналов.

Рассмотрим, наконец, требования к субъекту. Прежде всего субъект должен обладать способностью воспринимать те сигналы, которые поступают от источника. Известно, что особенности человека как приемника информации таковы, что он в принципе не может воспринимать многие типы сигналов. Например, зрительная система человека реагирует лишь на небольшую часть спектра электромагнитного излучения.

Современные исследования по психологии показали, что отражение человеком окружающего мира предполагает не только процесс восприятия поступающей извне информации, но и процесс активного преобразования ее в осмысленные перцептивные впечатления и концептуальные структуры. Идеальный образ никогда не бывает тождествен сенсорным данным. Чувственная (перцептивная) структура, таким образом, является, с одной стороны, результатом воздействия внешних стимулов, с другой — результатом того вклада, который идет от субъекта. Известно, что рецепторные аппараты человека представляют собой кодирующие узлы, осуществляющие перевод поступающих на вход сигналов в серию нервных импульсов. В результате сенсорного кодирования сигнал передается по нервным ка-

налам связи от периферических рецепторов через промежуточные нейроны к корковому звену анализаторов. Достаточно ли одних только сенсорных данных, чтобы в конечном звене возник перцептивный образ? Из теории связи известно, что сигнал может нести потребителю какую-либо значимую информацию лишь тогда, когда этот сигнал позволяет осуществить выбор из уже имеющихся у адресата сообщений. Последние при этом должны быть выражены на языке, семантика которого заведомо известна. Значит, применительно к нашему случаю, в сознании субъекта должна существовать некоторая система усложняющихся интерпретативных матриц, позволяющих дешифровать поступающие нервные сигналы.

Очевидно, что на интерпретации, осмыслении поступающих данных процесс познания не заканчивается. Для продуктивного функционирования мышления нужен блок оперативной и долговременной памяти и, наконец, разнообразные программы переработки информации. Однако наличие программ знаменует собой уже переход от чувственной ступени познания к рациональной. Итак, познавательный образ представляет собой результат наложения двух противоположных процессов — процесса поступления информации о внешнем объекте и процесса переработки данных на основе имеющихся у субъекта перцептуальных и понятийных средств (интерпретативных матриц и программ). Способы интерпретации входных данных и формирования новых смыслов не являются врожденной способностью субъекта (за исключением первичных чувственных смыслов типа "холодное", "горячее", "красное", "зеленое" и т. п.), а есть продукты длительного развития человеческой культуры.

Только теперь, когда рассмотрена структура познавательного акта, можно ответить на кардинальный для любой гносеологии вопрос: *каков механизм перехода материального в идеальное!* Рассмотрим основные звенья этого перехода. Первое

звено: объект дан человеку в формах его предметно-чувственной деятельности, т. е. как "предмет". Второе звено: предмет и посредник. От предмета идет информационный поток, представляющий собой изоморфную (в определенном интервале абстракции) предмету структуру. Способы "снятия" с предмета нужной информации формируются через практику. Третье звено: внутренняя часть информационной цепи. Внешние сигналы восприняты, обработаны и перекодированы в нервные импульсы органами чувств. Четвертое звено: появление идеального образа. На основе матриц субъект расшифровывает, осмысливает поступающие в центральные отделы головного мозга нервные импульсы. Адекватность возникшего образа обуславливается тем, что идущий от объекта к субъекту поток сигналов является по своему характеру объективным процессом, между начальным и конечным звеном которого постоянно сохраняется информационная эквивалентность.

Рациональная ступень познания Человек получает информацию двояким путем: посредством естественных сигналов, идущих от объектов, и посредством искусственных сигналов, передаваемых от субъекта к субъекту и функционирующих в системе *человеческого языка*. (И. П. Павлов назвал это первой и второй сигнальными системами). Развитие и совершенствование языка тесно связано с развитием рациональной ступени познания. Язык, речь — важнейший информационный посредник между субъектом и обществом, во многих случаях иначе как через язык человек не может передать другому свои знания, мысли, образы. Без языка было бы невозможно и само оперирование готовыми знаниями.

Абстрактное (рациональное) мышление — это функционирование знаний, существующих в языке, связанных с реальностью через посредство чувственных образов и способных отражать то, что недоступно органам чувств. Элементарными формами рационального мышления являются *суждение, поня-*

тие, умозаключение. Во всех этих формах выделяются и фиксируются в знаках языка предметные признаки вещей. *Суждение* фиксирует любые признаки предмета: "роза красная", "металлы — хорошие проводники электричества" и т. д. *Понятие* отражает существенные признаки вещей, т. е. такие, которые необходимы и достаточны для их отличия в определенном отношении. В понятии как бы концентрируются, подытоживаются наши знания (вспомните понятия материи, сознания и др.). *Умозаключение* представляет собой такое связывание суждений, на основе которого получается новое знание без обращения к показаниям органов чувств. Например, уже в древности был сделан вывод о том, что Земля имеет форму шара, с помощью следующего умозаключения: только шарообразные тела отбрасывают тень в форме диска. Земля во время лунных затмений отбрасывает тень в форме диска. Следовательно, Земля имеет форму шара.

Человеческое познание в целом есть *единство чувственного и рационального*. Чувственное познание, совершенно независимое от логического, существует только на ранних ступенях становления человечества и у ребенка, еще не овладевшего языком. Как правило, люди ставят задачи познания и истолковывают его результаты на уровне рационального мышления, а получают необходимую информацию с помощью органов чувств и приборов. Ученый не просто смотрит в микроскоп, он проверяет какое-то предположение (гипотезу), выполняет логически обоснованную программу исследования, истолковывает увиденное в свете определенных понятий и теорий.

Связь чувственного и рационального проявляется также в том, что, проникнув на такие уровни реальности, которые недоступны органам чувств, абстрактное мышление должно снова обеспечить переход к практике, т. е. создать такие образы-проекты, которые могут быть реализованы в практической деятельности.

§ 5. Понятие истины

Истина и заблуждение являются основными противоположными характеристиками отношения познавательного образа, человеческих знаний к объекту. *Истинным является образ, соответствующий, адекватный отражаемому объекту. Образ, не соответствующий своему объекту, характеризуется как заблуждение.* Эти по видимости простые определения порождают сложные проблемы, как только мы зададимся вопросом, что такое "соответствие" и каков механизм установления такого соответствия.

В логике соответствие означает совпадение признаков образа и объекта: если с каждым из признаков понятия, например, соотносится признак объекта, и наоборот, так что несоответствующих признаков не остается, то *понятие соответствует объекту.* Мы знаем, что любой объект многокачественен, многомерен, неисчерпаем в своих свойствах, связях и отношениях. Любое же знание о нем всегда содержит конечное количество информации. Здесь мы можем сформулировать основную проблему теории истины: как можно установить *соответствие конечного по своему содержанию знания бесконечному объекту!* Для решения этой проблемы необходимо рассмотреть основные характеристики истины: объективность, относительность, конкретность и проверяемость практикой.

Объективность и абсолютность Под *объективностью* истины понимается такое содержание наших знаний, которое не зависит от субъекта познания.

Признание объективной истины с необходимостью влечет за собой признание в той или иной форме абсолютной истины (абсолютного момента) в человеческом познании, и наоборот, отрицание этого абсолютного момента влечет за собой отрицание и самой объективной истины. А это, в свою очередь, ведет к *агностицизму*, то есть утверждению о непознаваемости мира или его стороны.

Абсолютная истина означает полное, исчерпывающее знание о чем-то. Ясно, что по отношению к объекту познания (будет ли это отдельная вещь или мир в целом) такое исторически завершённое знание, воспроизводящее реальность во всей её полноте, может мыслиться лишь как исторический предел, бесконечно отдалённый. Тем не менее выводом из истории познания и практики является признание неуклонного *прогресса* человеческого познания в смысле постоянного *приближения* ко все более полной и глубокой истине о мире. Наши знания в каждую данную историческую эпоху можно представить как *момент* подобного приближения. Но можно ли это исторически существующее, актуально функционирующее знание рассматривать как *достаточно адекватное* отображение реальности?

Восходящая к гносеологическим концепциям прошлого модель, согласно которой процесс познания есть бесконечное и непрерывное приближение к истине, верно схватывая историческую направленность познания в целом, приводит тем не менее к парадоксальным следствиям, когда мы пытаемся применить её к конкретным познавательным ситуациям. В самом деле, если приближение к истине только бесконечно и непрерывно, это значит, что на каждом конкретном этапе дистанция между субъектом и объектом остаётся *бесконечной*, ни на шаг не приближая нас в *практическом смысле* к цели. А это находится в противоречии с практикой науки.

Данный парадокс разрешим, если принять во внимание интервальную диалектику прерывного и непрерывного в познании, выражающуюся, в частности, в *квантованной природе* научной истины. Процесс согласования мысли с реальностью включает в себя как стадию постепенного сближения, так и нахождение фокуса *максимальной адекватности*. В связи с этим можно выделить *три смысла понятия относительной истины*.

Относительность — Во-первых, следует иметь в виду историческую изменчивость социокультурных и мировоззренческих оснований познания, расплывчатость, приблизительность, частичную недостоверность наличного массива знаний в каждую данную эпоху. В этом смысле относительная истина означает определенную характеристику того или иного знания в процессе "*эпистемологической фокусировки*" (в частности, в результате движения от неточного и недостаточно достоверного знания к точному и более достоверному). Это постепенное приближение прерывается достижением *максимальной адекватности в рамках применимости данной теории*. Тем самым относительное выявляет в итоге свою абсолютную сторону: "Всякий раз, когда с определенной степенью точности подтверждается какой-либо закон... можно утверждать, что этот результат в основном является окончательным и никакие последующие теории его не смогут опровергнуть" (Л. де Бройль. Революция в физике. М., 1965. С. 13).-

Во-вторых, относительной истиной можно назвать то знание, которое должно быть оценено как в высшей степени адекватное, если рассматривать его *изнутри интервала абстракции*, но которое обнаруживает свою ограниченность, свою зависимость от конкретных условий, как только мы выходим за границу интервала. Иными словами, речь идет об *относительности к условиям познания*. На примере истории физики видно, что в то время, как метрическая точность (точность измерений), с которой проверяется теория, всегда конечна, а логико-математическая точность теории — бесконечна, гносеологическая точность знания оказывается абсолютной внутри интервала и относительной — при переходе к обобщенной теории, к другой парадигме или интеллектуальной перспективе.

В-третьих, понятие относительной истины символизирует ту гносеологическую ситуацию, при которой в процессе поступательного роста знания обнаруживается возможность при-

близения знания к более глубокой и универсальной истине в результате скачкообразного перехода от одного интервала к другому, более широкому. Примером этому может служить переход от классической механике к теории относительности, с одной стороны, и к квантовой механике — с другой. Отсюда следует, что гносеологическая точность знания как мера адекватности интервальна по своему существу: она является хотя и изменяющейся, но тем не менее всякий раз дискретной характеристикой движения человеческого познания, целостной и непрерывной внутри интервала и прерывной при переходе к другому интервалу.

Конкретность То важнейшее обстоятельство, что характеристика любого образа как абсолютной истины, относительной истины или заблуждения может быть дана не "вообще", но только по отношению к определенным условиям познания, к тому или иному "срезу" бесконечного объекта, т. е. справедлива только в определенном объективном интервале, выражается в положении о *конкретности истины*.

Абсолютная истина есть полное соответствие образа данному предмету в данном интервале, относительная истина выражает зависимость всякой истины от тех или иных условий познания, от пределов приближения наших знаний к реальности; заблуждение выражает несоответствие знаний предмету. Предмет, с которым соотносится знание, выделяется в зависимости от а) объективных условий взаимодействия, б) ценностных ориентации субъекта деятельности, в) задачи деятельности, г) средств деятельности. Поясним это примерами.

А. Является ли утверждение " $1+1=2$ " абсолютной истиной? Да, если предметы, с которыми мы оперируем мысленно средствами математики, в реальных условиях могут рассматриваться как "жесткие образования". Нет, если предметы, пока мы их считаем, складываем и т. п., могут рассыпаться, таять, склеиваться и т. п.

Б. Является ли истинным утверждение "Бороться за свободу — всегда хорошо"? Например, если речь идет о свободе продажи наркотиков? Или свободе от законов, регулирующих жизнь общества? При оценке истинности того или иного лозунга, стало быть, надо понять, что именно за ним скрывается, какое истинное содержание он имеет.

В. Если нам нужно пронести этот стол в эту дверь, то будет ли абсолютной истиной результат измерения его ширины с точностью до миллиметра? Да, по отношению к данной задаче предмет выделен адекватно, точность измерения до миллимикрона здесь не требуется, хотя в принципе уточнение результата измерения может быть практически бесконечным. И в теории, и на практике очень важно выделить параметры предмета, адекватные задаче. Оценки типа "это недостаточно глубоко", "слишком абстрактно" и т. п. не имеют смысла, если степень нужной глубины, точности, конкретности не соотносится с конкретной задачей деятельности.

Г. Суждение типа "на этом участке неба не наблюдается скоплений материи" будет истинным по отношению, допустим, к таким средствам наблюдения, как телескоп, и может оказаться ошибочным по отношению к средствам радиоастрономии.

Истинность любого знания оценивается по отношению к предмету, выделяемому определенными средствами в определенных объективных условиях.

Каким же образом устанавливается соответствие образа предмету? В конечном счете это осуществляется посредством практической деятельности. Практика — объективный критерий истины. Существует непосредственная и опосредованная практическая проверки истины. Если исследуемый предмет *на деле* проявляет себя именно так, как предполагалось, то это значит, что наши представления о нем правильны.

Практика, однако, сама должна быть понята как историческая категория, она обладает исторически определенной "силой достоверности" в своей функции критерия истины, поскольку подтверждает или опровергает истинность знания не вообще (на все времена и в любых ситуациях), но относительно конечного предмета, взятого в определенных условиях и выделяемого в определенной деятельности. Практика времен Архимеда не могла, например, проверить утверждения общей теории относительности Эйнштейна. Современная практика еще не готова вынести окончательный приговор различным гипотезам о возможности встречи с разумными существами в космосе.

§ 6. Научное познание и его особенности

Научное познание связано с функционированием особого социального института, называемого наукой. Наука — это не только система знаний, но и деятельность, подчиненная производству знаний. В общем виде она включает в себя существование определенных научных сообществ, их труд по созданию новых знаний и сами эти знания. Производство научных знаний — особый вид познавательной деятельности, связанной с продуцированием научного метода и в соответствии с требованиями научной рациональности. Таким образом, чтобы понять специфику научного познания, надо разобраться, что из себя представляют научный метод и научная рациональность.

Исторически наука исходит из неспециализированного, повседневного знания. Последнее представлено в культуре в трех формах: 1) рецептивное, техническое знание (частично специализированное, но донаучное, характерное для искусств, ремесел, торговли, мелкого производства); 2) протонаука — подготовительный этап становления науки (собрание данных с помощью научных методик, отдельные причинно-следственные констатации при наблюдении за явлением природы и т. п.); 3) псевдонаука — совокупность убеждений и действий, выда-

ваемая за науку (при этом общий принцип подхода, методика исследования и признаваемые знания являются чуждыми господствующей в данную эпоху научной рациональности). Данный культурный феномен иногда называют паранаукой. Это такие виды специализированного знания, как алхимия и астрология, теология и спекулятивная натурфилософия, парапсихология. Сегодня для всех очевидно, что данные виды знания невозможно вычеркнуть из общей духовной культуры людей не только в историческом прошлом, но и в наше время.

Хотя наука так или иначе исходит из различных пластов повседневного знания, в строгом смысле слова она *не является его логическим*, или концептуальным, *продолжением*. Например, понятие "сила" в механике не есть обобщение или уточнение повседневного понятия силы.

В науке даже знакомые с точки зрения обыденного опыта явления часто выглядят в совершенно новом свете, а научные истины нередко представляются неожиданными, нелепыми, парадоксальными с точки зрения "очевидностей" здравого смысла.

Например, нечто может существовать одновременно и как волна, и как частица...; сидя спокойно в своем кресле, мы одновременно путешествуем вокруг Солнца со скоростью 11,2 км/сек...; воздух (точнее, кислород, водород, азот и т. д.) может быть не только газообразным, но и жидким...; из одной-единственной живой клетки, не оплодотворенной и даже не половой, можно вырастить растение, а в последнее время — и животное... и т. д., и т. д. Примеры можно приводить бесконечно.

Научная рациональность переосмысливает практику, опыт как базу эмпирического естествознания. Преобразование обыденного опыта в научный осуществляется по трем направлениям: 1) прежде чем решать вопрос, *почему* протекает то или иное явление, следует предварительно выяснить средствами эксперимента, как протекает данное явление в действительности; 2) для того чтобы получить возможность сопрягать мате-

матически выраженную гипотезу с данными наблюдения, необходимо, чтобы сам опыт был метрически (количественно) организован; 3) опыт не является единственной основой, из которой извлекаются положения теории. Эмпирические данные, с которыми имеет дело наука, образуются также в результате использования теоретических построений и предполагает определенные теоретические идеализации.

Принято считать, что главным критерием *научности* применяемого естественными науками метода является их *экспериментальная* база. Однако среди методологов существуют серьезные разногласия в понимании самой природы эксперимента и экспериментальных фактов, а также их роли в механизме становления и развития научного знания. Известный западный методолог Т. Кун критерием научности считал наличие *парадигмы*, т. е. устойчивой системы взаимосвязанных между собой ключевых понятий, в рамках которой это знание вырабатывается и транслируется. На основе парадигмы возникает так называемая нормальная наука, успешно решающая экспериментальные и теоретические головоломки.

Парадигма Т. Кун в интереснейшей книге, ставшей бестселлером, "Структура научных революций" рассматривает парадигму как интегральную характеристику той или иной научной дисциплины (например, физики или биологии) в определенную историческую эпоху. Такая характеристика, как правило, связана с существованием определенной научной школы, направления и т. п. В понятии парадигмы можно выделить следующие основные моменты:

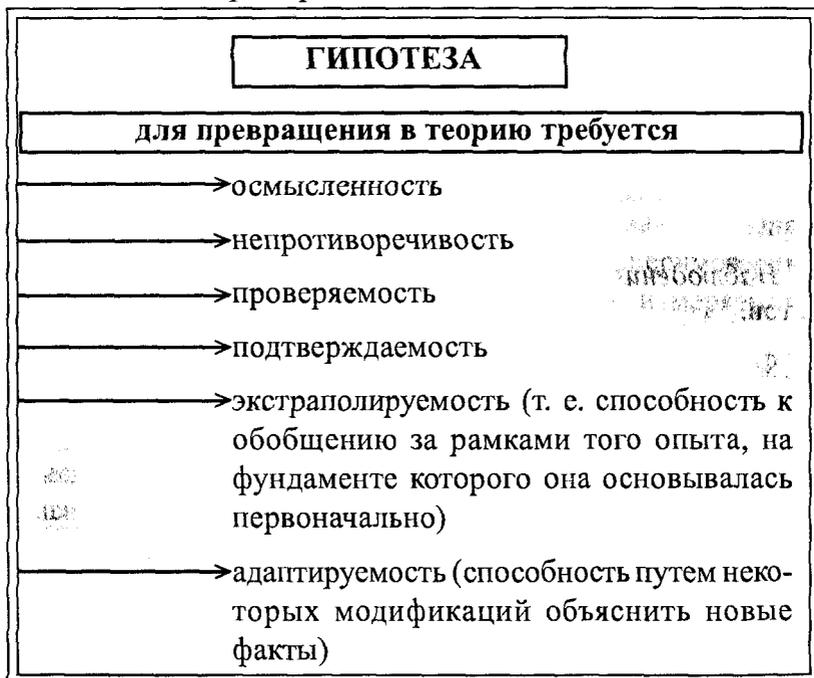
1) "*символические обобщения*" — формальные или легко формализуемые компоненты теории, функционирующие как "законы природы" и определения соответствующих символов;

2) "*метафизическая парадигма*" (или картина мира) — модельные представления, обобщенные образы исходных объектов науки (например, газ в классической физике рассматривается как совокупность молекул, напоминающих бильярдные шары в хаотическом движении);

3) общепринятые в данном сообществе ученых методологические требования и ценностные ориентации: теоретические концепции должны быть простыми, непротиворечивыми, проверяемыми и т. п., научные предсказания — точными, по возможности количественно выраженными и т. п.;

4) общепринятые в сообществе формы, образцы, по которым "изготавливаются" научные описания и объяснения, а также базисные примеры решения конкретных научных проблем.

Гипотеза С точки зрения методологии гипотеза — это некоторое универсальное предположение, утверждение о реальности (и связанная с ней система теоретических построений), истинность или ложность которого должен показать эксперимент. Гипотеза становится научной теорией, если она удовлетворяет следующим требованиям, выражающим ее объективный характер:



§ 7. Методы эмпирического и теоретического исследований

К основным методам эмпирического исследования можно отнести *наблюдение, измерение, эксперимент и индукцию*.

Научное *наблюдение*, в отличие от простого созерцания, предполагает замысел, цель и средства, с помощью которых субъект переходит от предмета деятельности (наблюдаемого явления) к ее продукту (отчету о наблюдаемом). В реальной научной практике наблюдение представляет собой активный познавательный процесс, опирающийся не только на работу органов чувств, но и на выработанные наукой средства и методы истолкования чувственных данных. К научному наблюдению предъявляются жесткие требования:

- четкая постановка цели наблюдения;
- выбор методики и разработка плана;
- систематичность;

контроль за корректностью и надежностью результатов наблюдения;

• обработка, осмысление и истолкование полученного массива данных.

Наблюдение — важнейший способ получения научных фактов.

Факты науки — эмпирическое звено в построении теории, некая реальность, отображенная информационными средствами. Нечто существующее становится научным фактом лишь тогда, когда оно зафиксировано тем или иным принятым в данной науке способом (протокольная запись в виде высказываний, формул; фотография, магнитофонная запись и т. п.).

Любой факт науки имеет многомерную (в гносеологическом смысле) структуру. В этой структуре можно выделить четыре слоя:

1) *объективную составляющую* (реальные процессы, события, структуры, которые служат исходной основой для фиксации познавательного результата, называемого фактом); 2) *информационную составляющую* (информационные посредники, обеспечивающие передачу информации от источника к приемнику — средству фиксации факта); 3) *практическую детерминацию* факта (обусловленность факта существующими в данную эпоху качественными и количественными возможностями наблюдения, измерения и эксперимента); 4) *когнитивную детерминацию* факта (зависимость способов фиксации и интерпретации фактов от системы исходных абстракций теории, теоретических схем, психологических установок и т. п.).

Измерение — наблюдение, фиксирующее не только качественные характеристики объектов и явлений, но и количественные аспекты. Оно предполагает наличие в средствах деятельности некоторого масштаба (единицы измерения), алгоритма (правил) процесса измерения, измерительного устройства. Измерение есть процедура установления одной величины с помощью другой, принятой за эталон. Первая из указанных величин называется измеряемой величиной, вторая — единицей измерения. Отсюда под измерением можно понимать процедуру сравнения двух величин, в результате которой экспериментально устанавливается отношение между величиной измеряемой и принятой за единицу.

Способ измерения включает	•	выбор единицы измерения (меры)
	•	установление правил сравнения измеряемой величины с мерой
	•	описание процедуры измерения

Следует подчеркнуть, что современное опытное естествознание, начало которому было положено трудами Леонардо да Винчи, Галилея и Ньютона, своим расцветом обязано приме-

нению измерений. Провозглашенный Галилеем принцип количественного подхода, согласно которому описание физических явлений должно опираться только на величины, имеющие количественную меру, является методологическим фундаментом точного естествознания, предпосылкой научно-технического прогресса.

Эксперимент как средство получения нового знания о действительности используется в науке в связи с особыми родами познавательными задачами, для решения которых ученый вынужден обращаться к созданию особой ситуации или искусственной среды и использованию наблюдаемого взаимодействия с целью получения полезной информации. Исследователь прибегает к постановке эксперимента в тех случаях, когда необходимо изучить некоторое состояние предмета наблюдения, которое в естественных условиях далеко не всегда присуще объекту или доступное субъекту. Воздействуя на предмет в специально подобранных условиях, исследователь целенаправленно вызывает к жизни нужное ему состояние, а затем изучает его. В сравнении с наблюдением структура эксперимента как бы удваивается: один из его этапов представляет собой деятельность, цель которой — достижение нужного состояния предмета, другой связан с собственно наблюдением.

Эксперимент — это такое вопрошание природы, когда ученый нечто знает о предполагаемом ответе. Благодаря чему эксперимент становится средством получения нового знания? Для ответа на этот вопрос необходимо понять логику и условия перехода от прежнего знания к открытию, к новому научному утверждению. Чтобы превратить эксперимент в познавательное средство, необходимы операции, позволяющие перевести *логику вещей* в *логику понятий*, материальную зависимость в логическую. Для этого нужно располагать следующим рядом:

1) принципами теории и логически выводимыми из них след-

ствиями; 2) идеализированной картиной поведения объектов; 3) практически отождествленной (в заданном интервале абстракции) идеализированной моделью материальной конструкции. При наличии этих факторов возникает совпадение логики понятий и логики вещей. Существуют два типа экспериментальных задач: *исследовательский* эксперимент связан с поиском неизвестных зависимостей между несколькими параметрами объекта; *проверочный* эксперимент применяется в случаях, когда требуется подтвердить или опровергнуть те или иные следствия теории.

Научная теория — переходя к методам построения научной теории, определим прежде само понятие теории. Исходным в анализе гносеологической природы научной теории служит понимание ее как высшей формы отражения действительности и организации научного знания. Специфика теории в том, что она в систематическом виде отражает закономерности, сущностные характеристики определенной области действительности. По своему строению научная теория представляет собой целостную и внутренне дифференцированную систему взаимосвязанных понятий, законов и высказываний об изучаемых объектах, систему, характеризующую выводимость содержания теории из некоторой основной совокупности утверждений и понятий — исходного базиса теории, — по определенным логико-методологическим правилам.

Теория должна дать целостное представление о закономерностях и сущностных связях определенной области бытия. Теоретическое знание предполагает сложную систему абстракций, идеализированных объектов, в том числе наличие опосредствующих звеньев (в виде соответствующих схем и моделей). Таких звеньев может быть несколько, что свидетельствует о многоуровневом иерархическом строении фундаментальных научных теорий.

Для создания теории гипотетико-дедуктивного типа необходимо, во-первых, определить аксиомы; во-вторых, обозначить совокупность законов логики, которые будут использованы в дальнейшем; в-третьих, вывести из аксиом с помощью правил вывода все остальные истинные утверждения данной теории.

Важнейшим способом построения любой научной теории служит абстракция. Она представляет собой способ формирования образов реальности (представлений, понятий, суждений) посредством отвлечения и пополнения, т. е. путем использования (или фиксации в образе) лишь части из множества соответствующих, данных и прибавления к этой части новой информации, не вытекающей из этих данных. Так, первые геометрические понятия исторически формировались индуктивным путем, посредством отвлечения от всех свойств наблюдаемых тел, кроме их формы и размеров. Геометрический смысл этим понятиям (точка, прямая плоскость и т. п.) был придан за счет их логической реконструкции, пополнения выделенных эмпирических свойств теоретическими свойствами (непрерывность, неограниченная протяженность, конгруэнтность, параллельность и др.) необходимыми для выражения чисто геометрических истин.

В отличие от обыденного познания научная абстракция при своем формировании подчиняется определенным требованиям. Во-первых, должно быть показано, что то, от чего отвлекаются в процессе постижения объекта, является объективно посторонним для результата абстракции; во-вторых должно быть определено, до какого предела (в каком интервале абстракции) данный процесс отвлечения имеет законную силу; в-третьих, должно быть принято во внимание, что всякой вводимой в теорию (и имеющей объективный смысл) абстракции соответствует свой, от сознания субъекта не зависящий интервал. Обозначенный интервал есть понятие, определяющее пре-

дела рациональной обоснованности той или иной абстракции, условия ее предметной истинности и границы однозначной применимости, устанавливаемые на основе информации, полученной эмпирическими или логическими средствами.

Методология и связанное с ней методологическое сознание представляют собой специальную форму рефлексии над научным познанием, особый тип осознания науки. Современная методология не ограничивается изучением методов научного познания, исследовательских приемов и процедур. Она подвергает исследованию также основания, структуру и свойства научного знания, его генезис и функционирование, закономерности развития и трансформации. Проведя концептуальную обработку опыта науки, методолог строит теорию, способную описать и объяснить особенности познавательной деятельности, предлагает принципы рациональной реконструкции познавательного процесса, систем научного знания. Именно на уровне методологической теории создаются необходимые условия определения адекватной аксиологии науки — системы критериев и оценок научной деятельности и ее результатов, таких, как истинность, объективность, рациональность, эффективность, практичность и др. Научная методология может стать основой для эффективного прогнозирования развития науки.

1. "Лишь в общем мнении существует сладкое, в мнении — горькое, в мнении — теплое, в мнении — холодное, в мнении — цвет, в действительности же существуют только атомы и пустота" (Демокрит). Как можно оценить высказывание философа? 2. "Нам даны вещи в качестве находящихся вне нас предметов наших чувств, но о том, каковы они могут быть сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, действуя на наши чувства" (Кант И. Прелегомены.). Со всем ли можно согласиться в данном утверждении? Если нет, то что представляется вам неправильным? 3. "Обыкновенно мы называем истиной согла-

Основной курс

сие с нашим представлением... В философском смысле, напротив, истина... означает согласие некоторого содержания с самим собой... Впрочем, более глубокое (философское) значение истины встречается и в обычном словоупотреблении: мы говорим, например, об истинном друге и понимаем под этим такого друга, способ действия которого соответствует понятию дружбы; точно так же мы говорим об истинном произведении искусства" (Гегель.). Дайте критический анализ такого понимания истины. 4. Назовите основные ступени познания. Как они связаны между собой? 5. Дайте характеристику трем аспектам относительной истины. 6. Как Вы понимаете термин "познавательная позиция"? 7. Охарактеризуйте основные формы и методы научного познания.



Глава 8. Философская антропология

§ 1. Философская антропология: история формирования

Хотя слово "антропология" (имеющее два греческих корня: "антропос" — человек и "логос" — учение) известно еще со стародавних времен, философская антропология как особая дисциплина появляется лишь в XX в. При этом следует различать философскую антропологию как самостоятельное целостное направление и как лишь одну из частей философии.

В первом случае речь идет о специфическом "антропологическом" подходе ко всей философской проблематике, о попытке представить все ключевые философские вопросы через *призму учения о человеке*. Антропологический поворот в современных духовных исканиях выражается в стремлении обратиться к проблеме человека во всей его многомерности и многоликости. Как течение современной мысли философская антропология возникла в 20-х гг. в русле общекультурного интереса к "феномену человека", опираясь на идеи философии жизни (Дильтей) и феноменологии (Гуссерль). В 1928 г. одновременно выходят две основополагающие работы — М. Шелера и Х. Плеснера. В этих работах выдвигается задача создания основополагающей науки о человеке во всей полноте его бытия. Позднее к этому направлению примыкают А. Гелен, Э. Ротхаккер и др.

Проблемы сущности человека, смысла его жизни, внутренних и внешних детерминант его поведения широко обсуждались также в философии экзистенциализма, в трудах представителей глубинной психологии, последователей философской герменевтики и др.

По мнению Шелера и Плеснера, философский анализ должен обнаружить "базисную структуру" человеко-ского бытия. Конечная цель такого исследования — выявление специфических черт и сущностных характеристик человека. Экзистенциалисты особое внимание уделили проблеме сущности и существования. Согласно их взглядам, в мире есть по крайней мере одно нечто, у которого существование предшествует сущности, и этим нечто является именно человек. Он сам создает свою сущность, а следовательно, творит самого себя. Человек — свой собственный замысел, свой собственный проект. Но проектируя и созидая себя в свое будущее, человек несет и всю полноту ответственности за него.

Маркс, размышляя о "человеческой сущности", приходит к выводу, что человек создает себя в процессе истории и что сущность человека можно усмотреть в той совокупности общественных отношений, в которой он реально живет. Э. Фромм пытается решить проблему сущности человека не на пути поиска родового свойства или основы, а в результате выявления противоречия, заключенного в человеческом существовании. Человек стоит выше всякой другой жизни, потому что он есть прежде всего жизнь, осознающая себя. Человек обитает в природе, подчинен ее законам и случайностям, однако он возвышается над ней, потому что у человека нет того неосознанного единства с природой, которое делает животных ее частью. Человек стоит перед страшной опасностью превращения в узника природы, оставаясь одновременно свободным внутри своего сознания; ему грозит быть частью природы и все же быть одновременно выделенным из нее, быть ни там, ни здесь. Человеческое самосознание сделало людей странниками в мире — они отделены, объаты страхом. Однако конфликт в человеке требует разрешения. Что может он сделать, чтобы установить гармонию и освободить себя от одиночества?

Фундаментальные измерения человеческого бытия

От Аристотеля к нам пришло определение человека как "разумного животного". Все философские школы рассматривали это определение как классическое. Однако в этом определении совершенно отсутствует указание на экзистенциальное измерение человека. Названное измерение охватывает все то, что относится к "метафизической стороне" бытия человека, что в качестве внутреннего и постоянного условия, возможности и предела предшествует свободной реализации личности. Поэтому следует более внимательно рассмотреть основные *экзистенциальные характеристики личности*.

1. Присматриваясь к особенностям нашего человеческого бытия и имея в виду именно персональное бытие каждого отдельного индивида, пожалуй, первое, что можно заметить, — это *уникальность*, неповторимость каждого из нас как личности, как индивидуального человеческого существа. Безусловно, между людьми существует сходство, похожесть отдельных черт внешности или характера, и все же, — у каждого есть нечто особенное, только ему присущее, что делает его интересным для окружающих, какие-то особенные таланты, умения, манеры, чувства, мысли. Индивидуальность нашего "Я", бесконечное разнообразие личностей — культурное богатство человеческого рода. Это особенно наглядно проявляется в мире искусства, науки, политической деятельности. Уникальность индивида не есть нечто абстрактное, она проявляется, практически, ежедневно — в быту, на работе, в общественных местах. Иногда окружающим от этого приходится испытывать неудобства, иногда — радость, но во всех случаях с этим приходится считаться.

2. Следующая фундаментальная особенность нашего бытия как людей — это *смертность*, временная конечность каждого. К этому обстоятельству можно относиться по-разному, но оно мощно определяет всю нашу реальную жизнь. Экзис-

тенциалисты придают данному факту принципиальное значение с точки зрения становления подлинной человеческой личности. Человек начинает по-настоящему понимать смысл и ценность жизни лишь в ситуации "лицом к смерти". Человеческая жизнь не только конечна, она по меркам жизнепереживания — мала и быстротечна. Все это налагает свой отпечаток на проблемы нравственности. Зачем создавать великое, бессмертное, если сам человек смертен?

3. Следующая черта — *незавершенность*, незапрограммированность, открытость человеческой сущности. Всякое животное рождается со строгим набором возможностей, функций, способностей. Человек не предопределен, и он не знает во что и когда самоосуществится. Он творит не только окружающий мир, но и самого себя.

4. Человек обладает великим и во многом необъяснимым даром — даром быть *свободным*; как утверждают экзистенциалисты, его свобода абсолютна. Но свобода — это одновременно и абсолютная ответственность.

5. Человеческое бытие *бессмысленно*. Никто не может однозначно и строго объективно указать хоть какой-нибудь один момент, функцию, цель индивидуального бытия человека именно как личности (а не живого организма или носителя социальной роли).

Однако следует обратить внимание на то, что бытие человека антиномично: все перечисленные свойства справедливы лишь в интервале экзистенции, индивидуального существования. Вместе с тем можно найти такие социальные интервалы, когда бытие человека стандартизировано и анонимно, в котором люди взаимозаменяемы. Можно найти интервалы, в которых люди как бы обретают бессмертие, а также являются запрограммированными, отчужденными, лишенными свободы, приобретшими навязанный социумом смысл своего бытия.

Экзистенциальные потребности человека заключаются в том, что он стремится:

- к самоутверждению,
- к осмысленному бытию,
- продлить себя (во времени, в потомках, в предметах),
- к оригинальности,
- к свободе.

Как уже говорилось, духовно-практическое освоение мира человеком предполагает особую форму деятельности, жизненной активности — деятельность по *самоопределению*. Эта деятельность связана с тем, что человек незавершен, он не столько сущность, сколько существование. Сущность людей — в отсутствии изначально заданной сущности. Поэтому индивид "пробует себя", ищет себя, прокладывает свой путь в жизни, воюет с судьбой или покоряется ей. Однако так или иначе человек стремится утвердить себя. Формы самоутверждения могут быть самыми разными — как позитивными, так и негативными. Самоутверждение связано с самоутратой. Человек нередко пытается утверждать себя через пристрастие к алкоголю, наркотикам, бездуховному сексу, но тем самым он одновременно разрушает себя, теряет, он становится маргинальной личностью, неукорененной в жизни, в обществе, культуре.

Негативное самоутверждение ведет к самоутрате, позитивное — к самоосуществлению. Последнее включает в себя следующие уровни:

1. Размышление, самоанализ, рефлексия над самим собой, поиск себя;
2. Самопроектирование;
3. Самостроительство;
4. Самореализация, достижение счастья, гармонии, идеала.

Почему необходимо и почему возможно самоосуществление? Это вытекает из основных фундаментальных характеристик человека — его уникальности, открытости и др.

S 2. Основные типы и философских моделей человека.

Традиционная модель

Вопрошание человека о своем собственном бытии восходит к стародавним временам. Уже в текстах древних египтян мы находим глубокие рассуждения о жизни и смерти, о смысле человеческого существования. Однако лишь в XX веке проблема человека выдвигается в самый центр смысложизненных поисков людей. Именно ответом на эту ситуацию было появление философской антропологии. Впрочем, как уже отмечалось, антропологическая проблематика занимает умы философов со времен Сократа. За две с лишним тысячи лет было сформулировано множество самых различных взглядов на природу человека. Известный современный философ В. Брюнинг в своей работе "Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние" предпринял попытку нарисовать историческую панораму развития взглядов на проблему человека в философии, найдя некую связующую нить в большом множестве различных концепций. Каждый из встречающихся в истории мысли типов антропологии рассматривается в определенном историческом разрезе и в их внутренней связи друг с другом. В свете сказанного можно выделить четыре основных типа философских моделей (или "картин") человека, образующих некий круг.

- традиционная модель человека;
- индивидуалистская, персоналистская, экзистенциалистская модели человека;
- иррационалистическая модель человека;

• марксистская, прагматистская и объективно-идеалистическая модель.

Рассмотрим кратко, следуя Брюнингу, наиболее разработанные варианты каждой из указанных моделей человека.

Традиционная модель человека

Исторически первый подход к проблеме человека основывался на идее зависимости человеческого индивида от "внешних факторов", предопределяющих, так или иначе детерминирующих его бытие, его судьбу и предназначение. Человек привязывался к объективным порядкам миростроя. *Традиционная модель восходит к философии Сократа и Платона.* В рамках этого учения люди принципиально соотнесены с надвременным миром идей и сущностей, из которого происходит душа. Последняя, по Платону, — это невидимая, духовная, внеземная сущность, в то время как тело выступает как нечто негативное, оно — источник тревог, болезней, страстей и т. п. Цель человеческой жизни — во все большем приближении к высшей идее, к идее Бога. Душа подлинно "у себя дома" только при созерцании вечных сущностей и, наоборот, теряет себя и блуждает, когда благодаря чувственному восприятию вступает в контакт с миром превращений и изменений.

Иные акценты в толковании природы человека мы встречаем у Аристотеля. Последний обращает внимание на то, что существует более тесная и органическая связь между единичным, индивидуальным и всеобщим моментом в человеческом бытии. Всеобщая сущность ("вторая субстанция") не существует отдельно, в отрыве от индивидуального ядра личности ("первой субстанции"). С точки зрения Аристотеля, "вторая субстанция" — это *форма*; то, что делает вторую субстанцию первой, а всеобщее — индивидуальным, — это материя. Живой, конкретный человек есть единство формы и материи, при этом принцип формы играет определяющую роль.

Образ человека в *христианском мировоззрении* представляет собой некий синтез аристотелевского и платоновского подходов. С одной стороны, бытие человека теперь связывалось с подлинной трансценденцией, — с системой надличностных смыслов, с другой — это происходило таким образом, что в результате отнюдь не обесценивались его естественные, земные связи. Однако настоящее "опровержение античности" христианством состояло не в этом. Оно заключалось в обнаружении *уникального*, а значит, историчного в человеке. Личностное понимание Бога, личностная любовь, индивидуальное бессмертие, грехопадение, искупление и спасение — вот элементы, которые в первую очередь пришли в противоречие со всеобщностью и безличностью специфичных для античности трактовок человеческой сущности.

Одним из крупнейших представителей христианской философской мысли был Августин Аврелий (354—430 гг.). Он полагал, что человеку заранее предопределено Богом блаженство или проклятие. Человеческая история есть борьба двух враждебных царств — царства приверженцев всего земного и царства божия. Отталкиваясь от античных идей (прежде всего платонизма), Августин в полной мере признает важность надличностной сферы сущностей, объективного миростроя для понимания природы человека. Вместе с тем, в его учении мы находим указание на уникальность человеческой личности, признание главенства за любовью и волей.

Важной вехой в развитии христианских представлений о человеке является творчество Фомы (Томы) Аквинского (1225—1274 гг.). Все мироздание философ рассматривал как универсальный иерархический порядок внутри бытия, порядок, который установлен Богом и указывает всему существующему его прирожденное место. Для совершения нравственного поступка человек должен уважать естественный порядок в личной

сизни и обществе. Важнейший тезис учения Фомы заключается в утверждении, что субстанция души — индивидуальна. Тем самым, *основная идея христианства об уникальности и неразрушимости человеческой души слились воедино с идеей объективного сущностного миропорядка*. Субстанциональная оформление сть человеческого бытия представляет собой один из устоев антропологии томизма, другим же является решительная привязка человека к объективно предзаданным порядкам мироздания.

Согласно Аквинскому, мирострою соответствует столь же четко определенная система ценностей. Задача человека состоит в том, чтобы ясно познать эти порядки и принять их, войти в них, ибо они возникают благодаря творческому акту Бога, имеющего личный характер. Включение человека в этот миропорядок предполагает осознание его принципиальной греховности, что снова и снова требует проявления божьей милости. Личность Бога, изначально задающая систему ценностей, тесно связана с объективным миростроем в целом. Равным образом и человек, как отдельная личность, привязан к соответствующим объективным сущностям, не утрачивая при этом черт отдельного индивида.

Идеи средневековых отцов церкви и философов в наше время получили развитие в рамках неотомистской философии. Начало такому направлению мысли было положено в энциклике "Аэтерни патрис", с которой в 1879 г. выступил папа Лев XIII. Суть неотомистского подхода к проблеме человека заключается в резкой оппозиции модернистским концепциям и в подчеркивании идеи о подчиненности человека объективному строю сущностей с Богом во главе; вместе с тем неотомизм в полной мере осознает опасность превращения человека в объект, включенный в эти надвременные порядки. Ведь это противоречило бы фундаментальной идее христианства о непре-

ходящей и неотъемлемой ценности каждой индивидуальной души. Крупнейший неотомист Жак Маритен (1882—1973 г.) выступил против двух крайних позиций в антропологических изысканиях: против восходящего к Декарту рационализма, признающего мир сущностей, но забывающего о реальности индивида,— и против иррационализма и экзистенциализма, отвергающих значимость сущности в угоду голому существованию. Индивид — личность и, как таковая, обладает, с одной стороны, уникальным, не смешиваемым ни с чем другим, непреходящим бытием, с другой стороны, он связан со структурами реальности и, в конечном счете, с Богом.

Сходные идеи мы встречаем в реалистическом учении Н. Гартмана (1882—1950 г.). Онтология философа покоится на принципе ступенчатого строя бытия. Реальный мир разделен на четыре основных слоя, которые, однако, не просто являются некими уровнями мироздания как целого, но и сами выступают как некое целое по отношению к отдельным структурам и образованиям. Так, например, человек — это не только дух. У него есть еще отличная от духа душа, а также организм, наконец, телесная, материальная структура. Человеческое бытие должно толковаться, исходя из рассмотрения всех этих слов, в единстве.

С точки зрения Гартмана, человек в своем реальном бытии связан с миром ценностей, предъявляющих к нему определенные требования, взывающих к *должному*. Но эти ценности — только идеальны, реальную же действенность они обретают лишь благодаря человеку и через его посредство. Он, таким образом, является связующим звеном между идеальным миром и реальным. Человеческая личность есть точка реального мира, некая позиция, с которой этому миру открываются идеальные требования, исходящие от ценностей. Человек — посланник от ценностей в действительность, посланник в свободу и, таким образом, нравственное существо.

Классическим примером *рационалистической* ветви антропологии является учение Рёне Декарта (1596—1650 гг.). Сущность человека он видит главным образом в мышлении и противопоставляет мышлению в качестве субстанции •тело. Последнее трактуется в материалистически-детерминистском смысле. У человека, кроме тела, есть еще и дух, представляющийся Декарту строго рациональным. Философ настаивал на принципиальном различии мыслящей и телесной субстанции человека. За противоположностью двух субстанций кроется не только пропасть между телесным и духовным, но и противоположность универсального и индивидуального. Отсюда вытекает, что телу противостоит не какая-то одна духовная сущность, а целое множество духовных субстанций. Если человеческое тело включено во всеохватывающую, детерминированную законами материальную связь и, таким образом, в конечном итоге, существует только единственная материальная субстанция (которая тождественна с пространственной протяженностью), то человеческая душа, будучи строго индивидуальной, отделена от других душ, и связь этих душ представляет собой множественность самостоятельных субстанций. Таким образом, в философии Декарта явственно противостоят друг другу монистическая и плюралистическая тенденции. Не случайно, что они резделились в последующем историческом развитии философской мысли. Монистическая сторона нашла свое яркое выражение у Спинозы, тогда как плюралистическая — в монадологии Лейбница, впоследствии имеющей доведенное до крайности продолжение в философии индивидуализма и персонализма.

Антропологические концепции *натурализма* уходят своими корнями в античность, к Демокриту. В Новое время выделяются такие мыслители, как Ф. Бекон, Т. Гоббс, Ж. Ламетри, П. Гольбах, К. Гельвеций и др. В рамках этого течения одна из типичных точек зрения состояла в том, что человек есть не что

иное, как машина. По мнению Гельвеция, дух можно без остатка вывести из чувственности. Гольбах также сводит высшие проявления духовной сферы человека к материальным процессам, к витальным, физиологическим аспектам.

Другой вариант натуралистической антропологии можно найти в философии Огюста Конта (1798—1857 гг.). По мнению философа, развитие человечества, которое повторяет каждый отдельный индивид, с необходимостью проходит три стадии — теологическую, метафизическую и позитивную. Лишь на третьей стадии человечество обретает разумно обоснованную картину мира. Антропология позитивной стадии, используя наблюдение и эксперименты, опирается на факты и закономерные связи между ними. В результате складывается "научный подход", согласно которому человек подчинен в своем историческом существовании вычислимым законам; и в природе и в истории царят одни и те же закономерности. Таким образом, для объяснения социально-исторического бытия применимы те же самые общенаучные методы. Психические функции в значительной степени сводятся к физиологическим. Конт полагал, что наука о душе должна основываться на физиологии органов чувств. Поскольку человеческое бытие во всех своих аспектах подчиняется неизменным естественным законам, то не может быть никакой индивидуальной свободы в подлинном смысле. Человека нельзя мыслить вне общих социальных связей, в которые он по необходимости включен.

Свой взгляд на человека Герберт Спенсер (1820—1903 гг.) развивает на основе идей эволюционизма, отчасти восходящих к теории эволюции Дарвина. Весь мир, согласно Спенсеру, — это единое упорядоченное целое, во всех частях которого царит одна и та же закономерность. Физическое, биологическое, психическое и социальное развитие подчиняется одной и той же формуле. Эволюция — это основной процесс, пронизывающий все сущее. В своем развитии человек произошел из животного мира. В конечном счете все его высшие духовные фун-

кции выводятся из низших — биологических. В рамках натурализма философская проблематика человеческой сущности во многом сводится к исследованию человека точными методами в рамках естественнонаучной антропологии.

§ 3. Индивидуалистская, персоналистская и экзистенциалистская модели человека

Индивидуалистско-персоналистская концепция человека на протяжении веков почти всегда оказывалась реакцией на те философские направления, которые при истолковании человека отдавали предпочтение принципу универсальности, категории *общего* в человеческом бытии. Персоналистски ориентированные мыслители выступают против рационализма и натурализма, выдвигавших на первый план в своих объяснительных схемах абстрактные структуры мира либо детерминистски понимаемые закономерности природы. Они указывают и на опасность, которая грозит из идеалистического лагеря в форме объективного идеализма: живой индивидуальный человек здесь как бы растворяется в отношениях объективного духа.

Персоналистская картина человека исторически восходит к некоторым антропологическим идеям Августина. Историческое значение концепции этого мыслителя состоит в том, что он ставит в центр своей философии человека как *живую личность*. Он чувствует незащищенность, открытость человека в его исторической ситуации; проблемой для него становится *историчность и уникальность*. Впервые свое место в философском сознании получает внутренний мир индивида во всей его полноте. Августину принадлежит заслуга обоснования самонаблюдения как *метода* постижения человеческой природы. Душа, согласно ему, имеет субстанциональный характер, и он пытался обосновать это путем анализа сознания "Я". Такой анализ показывает реальность "Я", его самостоятельность и длительность.

Важнейшим элементом учения Августина, оказавшим наиболее сильное влияние в истории, является выделение им *воли*, которая у него тесно связана с любовью. Для конкретной нравственной жизни человека решающую роль играет не столько интеллект, сколько воля. Но последнюю он понимает не односторонне, не как произвол, не как слепое своеволие или как волю к мощи и власти. Ведь воля в его понимании встроена в систему общезначимых законов и сущностей. Абсолютный порядок ценностей все время стоит перед нею, как своего рода образец и стандарт.

У Дунса Скота (1266 — 1308 гг.) можно заметить *волюнтаристический* уклон в толковании сущности человека. Он учил, что у Бога, как и у человека, не воля зависит от разума, а наоборот — разум от воли. Воля Бога абсолютно свободна: то, чего хочет Бог, хорошо уже потому, что он этого хочет. Правда, философ полагал, что человеческая воля слепа, если человек не увязывает ее с разумом. Однако он ставит волю в конечном счете выше разума, потому что сближает ее (в духе Августина) с любовью и считает ее более ценной, чем познание. Скот в особенности отстаивает *свободу воли* в противовес какой бы то ни было детерминации. Лишь она сама является причиной своих деяний. Не детерминируется воля и разумом; последний лишь указывает ей различные возможности, из которых воля делает свободный выбор. В своем учении Скот, в отличие от Аквинского придает особое значение понятию индивида, усматривая *принцип индивидуализации* в позитивном земном бытии. Однако это не исключает того, что человек встроен в общезначимый миропорядок, занимая в нем свое определенное место.

Следующий шаг к индивидуализму совершает английский философ Уильям Оккам (1300—1349 гг.). В мире существуют лишь единичные вещи. Что касается общих сущностей и порядков бытия, то они — лишь "имена". Они не обладают никакой реальной действительностью и не могут оказывать на че-

ловека детерминирующего влияния. Поэтому человек есть живая воля, свободный индивидуум, и эта индивидуальность является его подлинной сущностью. Если Оккам и не доводит учение о человеке до полного релятивизма, то только потому, что переносит принцип субъективного произвола с человека на Бога.

В Новое время уже не Бог, а человек, субъект становится в полном смысле слова центром философского мышления. Начиная с Возрождения, философия целиком предоставляет человека самому себе, рассматривая его как живую индивидуальность, которая обретает свои корни, безусловно, в посюстороннем мире. Если прочие существа обладают жестко фиксированной природой и подчиняются строгим естественным законам, то человек, опираясь на свою волю, осуществляет свободный выбор образа жизни.

Индивидуалистски-плюралистическая тенденция в развитии антропологических идей находит свое оригинальное выражение в учении Г. Лейбница (1646—1716 гг.) о монадах. Идею Декарта о духе как самостоятельной субстанции он делает фундаментом своей антропологии. Все, даже физические тела, состоит из духовных субстанций — монад. Таким образом, идея живой, индивидуальной души стоит в центре всей концепции. Каждая монада, а тем самым и каждый человек, является уникальным центром свободной, спонтанной активности. Хотя, по учению Лейбница, все бытие и состоит из монад, они тем не менее различаются степенью сознательности. Низшие монады бессознательны. Лишь в человеке монады достигают самосознания и духовности. Последовательное проведение принципа индивидуальной субстанции могло привести автора к крайнему субъективизму и релятивизму, но приверженность Лейбница рационализму позволила ему найти компромиссное решение: хотя все монады по своей природе абсолютно замкнуты на себя, они подчиняются принципу "предустановленной гар-

монии". Если "изнутри" все монады уникальны, свободны и спонтанны, независимы и самодостаточны, то "извне" они подчинены рациональной закономерной связи.

В XIX веке немецкий философ Людвиг Фейербах (1804—1872 г.) решительно выступает против объективно-идеалистических концепций человека, против его растворения во всеобщих идеях. В первую очередь он предпринимает попытку вернуть законные права целостному живому человеку в его *природной посюсторонности* — человеку, который есть не только момент всеобщих связей, но и конкретное "Я", выступающее по отношению к другому человеку как живое "Ты". Человек, согласно Фейербаху, никогда не может быть понят во всей своей действительности, если брать его только как поверхностную персонификацию развития идей. Существование субъекта нельзя рассматривать лишь абстрактно-теоретически. Напротив, он должен восприниматься во всей своей *практической конкретности*. Между отдельными индивидами существует не абстрактно-идеальная, ареальная взаимозависимость. Любовь, как живая, основанная на страстях встреча "Я" и "Ты", есть подлинный центр антропологической концепции Фейербаха.

Одной из характерных идей XIX века была также идея *историчности* человека, восходящая к творчеству немецкого мыслителя Иоганна Готфрида Гердера (1744—1803 г.). Если рационализм просветительства на передний план ставил отношение человека к природе, то для Гердера более важным было его отношение к истории. Только в историческом контексте может быть раскрыта сущность человека. Последний выступает прежде всего как *творец* и *хранитель* общества и культуры. Его индивидуальность проявляется тут по существу, в *действии и творчестве*. В отличие от животного, у человека нет жестко заданных характеристик. Но именно этот недостаток становится для него поводом показать себя *человеком*; он должен сам определить и сформировать себя — именно потому, что еще не

254

предопределен. Особую роль в этом процессе творческого формирования играет язык, который тесно связан с разумом и неотделим от него.

Для состояния философии в наше время в значительной степени характерно то, что идея индивидуального, личного, отдельного выдвигается на первый план. Персоналистскую картину человека, еще сохраняющую связь с идеей объективных порядков бытия, мы встречаем в философии Макса Шелера (1874—1928 гг.). Во главу угла его философия ставит личность как живой центр, из которого исходит действие. Для человека существенно то, что он — личность, а потому он не может быть выведен из каких бы то ни было нижележащих слов природы. Личность — это динамичное духовное единство, которое никоим образом *не может быть схвачено в научных категориях*. Личность не допускает объективизации, как ее допускают психические процессы, и, таким образом, они не тождественны с духовным "Я". Глубочайшее ядро человеческого духа нельзя рассматривать как субстанцию. Субстанциальную трактовку духовности Шелер отвергает потому, что она делает человека вещью в ряду вещей. Личность не является чем-то готовым, законченным, она всегда — действующее начало, не подчиняющееся причинным закономерностям; напротив, *свобода — суть бытия человеческой субъективности*. Личность не "есть", она "становится". Однако это становление все же не является абсолютным. Неверно было бы говорить о полном растворении духовной структуры в иррациональном потоке становления. Текущее бытие личности сохраняет связь с царством общезначимых ценностей. Человек подчинен этому царству ценностей, и он лишь постольку действительно является человеком, поскольку воплощает *надличностные* смыслы и ценности.

У позднего Шелера появляется идея о "бессилии духа". Он полагал, что сила, которая движет вперед развитие человека, по природе своей не духовна, а происходит из низших, ви-

тальных слоев природы. Отсюда не следует, что дух якобы полностью растворяется в витально-иррациональном. В человеке, как и во всем мире в целом, наличествуют два начала, в принципе не сводимых друг к другу. Перед духом стоит задача, основываясь на его способности усматривать сущности, руководить инстинктом и оформлять его надлежащим образом. Но подлинно творческая сила все-таки порождается инстинктом. Человек — арена столкновения духа и порыва.

Более крайнюю позицию в плане доминирования спиритуализма занимает Эммануэль Мунье (1905—1950 гг.). По мнению философа, самое существенное для личности — выйти за рамки природы и отвлечься от нее. Личность существенно свободна, она должна отстаивать эту свободу в постоянной борьбе против инертности вещей и парализующего детерминизма природы. Однако при этом у Мунье личность понимается не как замкнутый и изолированный индивидуум, а как живое существо, раскрывающееся в *свободной коммуникации* навстречу другим людям. Человек по своей природе открыт не только по отношению к другим личностям, но и по отношению к природе, а прежде всего — по отношению к Абсолютному.

Вильгельм Дильтей (1833—1911 гг.) в своей "Философии жизни" пытается трактовать человеческую жизнь, целиком и полностью исходя из нее самой. Он отвергает какие бы то ни было установления, наличие которых предполагается по ту сторону жизни, какие бы то ни было универсальные порядки. Любая попытка объяснить человека, исходя из вечных сущностей, ценностей и принципов, по его мнению, обречена на неудачу. Таким же неудовлетворительным является объяснение через законы детерминизма. Естественнонаучные методы, предполагающие причинный подход при объяснении наблюдаемых явлений, не срабатывают при изучении духовной жизни. Таким образом, Дильтей обосновывает наличие особого метода для гуманитарных наук, а именно — метода *понимания* (в от-

256

личие от метода *объяснения* в естественных науках), схватывающего постигаемое явление в целом. Этому соответствует трактовка человеческого субъекта у Дильтея — он не выступает как субъект логики или как субъект теории познания, он предстает во всей своей жизненной полноте, которая охватывает и его иррациональные стороны. Дильтей отвергает применимость понятия субстанциональности к психической жизни. Понятие субстанции относится лишь к миру вещей и не может переноситься на явления духовного порядка.

Человек в философии экзистенциализма В своей постановке вопроса о природе человека экзистенциализм имеет много общего с персонализмом, выступавшим против переоценки роли общего (универсалий) и акцентировавшим внимание на плюрализме живых индивидуальностей. Однако если персоналисты, как правило, придерживаются представлений о жесткой структуре человеческой личности, то в экзистенциалистской картине человека эта структура гораздо более зыбка, а порой даже ослабевает настолько, что становится очевидным переход к иррационализму.

В своем учении о человеческом бытии Серен Кьеркегор (1813—1855), выступив против объективного идеализма Гегеля, проповедовал "неуместность философии как чистой теории абсолютного духа для существующей деятельности и для реального существования человека. Ибо только принимая во внимание эту реальность и возможность человеческого бытия, философия имеет смысл". Если спекулятивная философия хочет подвергнуть рассмотрению человека, используя логику, то это невозможно, ибо логика не связана со временностью, она строит свои выводы и развивает свои положения "под знаком вечности", тогда как реальное существование человека — *экзистенция* насквозь пропитана временем, течет, постоянно изменяется. Основной принцип логики — необходимость, а экзистирующие индивиды случайны, единственны в своем роде

и непохожи друг на друга. Человеческая жизнь не есть детерминированный рациональный процесс. В ней постоянно происходят неожиданные скачки, принимаются непредсказуемые решения. Она абсурдна в сущности своей и непостижима для разума. Эта принципиальная бессмысленность человеческого существования находит свое субъективное выражение в страхе. Человек никогда не может достичь стойкого душевного равновесия. Экзистенция всегда остается во власти своей бесконечной свободы, возникающей из "ничто" и не знающей никаких заранее заданных установлений и норм. Отсутствие общезначимых порядков приводит человека к полной изоляции, из которой его спасает только прыжок в религиозную веру.

Определяющими для человека выступают не рациональные категории разума, а *экзистенциалы* неповторимости, свободы, греха, страха, одинокого предстояния перед Богом. Эти экзистенциалы не обладают всеобщим значением для некоего человека вообще, но лишь временами обретают индивидуальную значимость для отдельных людей.

Человеческое существование, согласно Кьеркегору, происходит в трех различных сферах: эстетической, этической и религиозной. Эстетическое существование — это пассивное наслаждение тем, что дано. При этом человек утрачивает себя. В этическом измерении бытия высшим принципом выступает исполнение долга, самоотверженная жизнь, руководимая благородными побуждениями. Однако индивидуум чувствует, что в этой сфере он слишком сильно утрачивает себя, подчиняясь абстрактности общезначимых принципов. В результате внезапно появляется страх перед общим для всех законом и внутренняя пустота, которые дают импульс к прыжку в религиозную сферу. В ней существование человека достигает вершины, которая только возможна. Здесь он в одиночестве предстает перед Богом — как грешник. Страх перед грехом терзает его, но он будет спасен благодаря своей вере и божественной любви. Для

этой веры, однако, нет никаких рациональных оснований и общезначимых мерок. Здесь не действуют ни чьи-то слова, ни аргументы. Подлинная вера — это чистая субъективность, несказанность, импульсивность, парадокс.

Кьеркегор был убежден в том, что в своем экзистенциальном бытии человек не способен к подлинному общению с другими людьми. Панцирь индивидуальной структуры экзистенции наглухо замкнут, наподобие монады, для всех земных отношений и коммуникативных связей. Самораскрытие человека по отношению к другим только ослабляло бы интенсивность встречи с Богом. Только с ним одним возможна жизненная встреча. Обратиться к нему, вступить в коммуникацию с ним — единственная подлинная цель человека. Таким образом, согласно Кьеркегору, индивид не имеет в онтологическом смысле никакой привязки к общезначимым структурам и принципам, однако в нем содержится своя собственная структура, которая раскрывается только по направлению к Богу.

Карл Ясперс (1883—1969 гг.), находясь под влиянием Кьеркегора, вносит свой оригинальный вклад в учение о человеке прежде всего своей концепцией *пограничных ситуаций*. Ключевые категории его философии — свобода, историчность и коммуникация. В противоположность Кьеркегору, Ясперс полагал, что подлинная коммуникация возможна не только с трансценденцией, не только в отношении Бога, но и между людьми. Философ различает три способа, какими нас встречает сущее: мир, экзистенция и трансценденция. Мир — это сфера наук, дающих мироориентацию. Человек причастен к этому миру теми сторонами своего бытия, которые позволяют научное рассмотрение. Здесь — все то, что можно знать о человеке в рамках таких наук, как естественнонаучная антропология, психология, физиология и т. д. Научное рассмотрение телесных и психических аспектов человека может привести в результате

лишь к познанию фрагментарных сторон его сущности. Однако таким путем нельзя понять в достаточной мере *целостность бытия* человека. Последний разлагается на отдельные структурные аспекты, но их подлинного синтеза не происходит.

Подлинный человек открывается только в сфере *существования, экзистенции*. Как экзистенция индивидуум не может определяться, исходя из всеобщего. Экзистенция не подчиняется каким-либо принципам, жестким законам. Она — исторически уникальное бытие, в свободе своей являющаяся причиной самой себя. В строгом смысле экзистенция не "есть", не "существует", а представляет собой то, что *может быть* и что *должно быть*. Поэтому она выступает не как объект, к которому можно обратиться в процессе исследования, напротив, она открывается экзистирующему человеку только в процессе своего исполнения. Экзистенция — в ее свободе, уникальности и невыразимости в языке — ничем внешним не детерминируется. Ценность человека не в его родовой принадлежности, а в его исторической неповторимости и единственности.

Согласно Ясперсу, экзистенциальный характер человеческого бытия раскрывается прежде всего в "пограничных ситуациях". Это такие жизненные ситуации, которые потрясают индивида, вырывая его из плена повседневности и благодаря этому толкают к обретению его подлинной экзистенции. Только оказавшись один на один с горем, страданием, смертью индивид, как бы в новом свете осмысливает свою жизнь и заново постигает свою сущность.

Другая важнейшая черта экзистенции проявляется в коммуникации, общении людей. Коммуникация не есть что-то второстепенное, происходящее уже с готовыми, сформировавшимися субъектами, напротив, она конституирует их бытие. В глубочайшем смысле своем экзистенция как подлинность человеческого бытия реализуется лишь посредством коммуникации.

В ней происходит встреча с "другим" не просто как с заданным объектом, а как с экзистенциальным "Я". Коммуникация — это процесс, в котором "Я" раскрывает себя и, тем самым, только и осуществляет себя во всей возможной полноте.

Третья особенность экзистенции — нацеленность на трансценденцию. Встреча с трансценденцией есть попытка человека прорваться к самому подлинному. Только веря, человек приходит в контакт со сферой абсолютного. Постигание ее возможно через так называемые шифры. В природе, в истории, в мифе, в искусстве и философии абсолют приоткрывает себя, но не прямо, а в форме шифра, т. е. знака, указывающего на трансценденцию.

Мартин Хайдеггер (1889—1976 гг.) выступил против традиционного отождествления бытия с сущим, т. е. с эмпирическим миром вещей и явлений. Ключевой вопрос философии — вопрос о *смысле бытия*, который может быть раскрыт лишь через рассмотрение человеческой жизни, *поскольку только человеку изначально свойственно понимание бытия*. Таким образом, Хайдеггер делает *анализ человеческого существования* основой своей философской системы. Онтологической сердцевиной бытия человека является его конечность, существование во времени, поэтому *время* должно быть рассмотрено как самая существенная характеристика. Переживание своей временности, однократности и смертности конституирует духовный опыт личности. Человек на своем опыте испытывает *ничто* (как противоположность сущему) главным образом в переживании *страха*. Страх как состояние есть способ бытия-в-мире.

Сущее, взятое само по себе, — бессмыслица, абсурд, хаос. Не существует какой бы то ни было объективный порядок, строй ценностей. Форму, смысл, структуру сущему может сообщить только человек или, лучше сказать, только само бытие через посредство человека. Принципиально важно, однако, то, что,

согласно Хайдеггеру, и человек, который призван к смыслозадающей деятельности, сам по себе не имеет никакой жесткой структуры и формы. Отсутствие сущностной структуры у человека не означает, что он обречен на прозябание. Напротив, оно означает, что жизнь человека открыта для глубоких возможностей. Человек по сути своей — это экзистенция, т. е. он не определен, не запрограммирован с самого начала, а открыт для будущих возможностей. Жизнь человека — это не статический элемент, а в первую очередь — "бытие-в-возможности". Он всегда "уже-впереди-себя", всецело устремлен в будущее. *Человек — это бытие, главное в котором — его собственные возможности.*

Свобода человека реализуется в выборе будущих возможностей. Свобода обретает свой смысл только благодаря трансценденции. Дело в том, что бытие человека как "бытие-в-возможности" никогда не завершено, напротив, оно всегда представляет собой некоторое "еще-не"; оно должно то и дело выходить за пределы своего состояния на данный момент, трансцендировать его. Таким образом, трансценденция вечно остается открытой, она всегда стремится реализовать проект того, чем она желает быть.

В свете сказанного возникает два вопроса: во-первых, как человек придает форму и смысл сущему? во-вторых, как и на основании чего происходит трансцендирование человека и, тем самым, его собственная реализация? Ответом на эти вопросы является учение Хайдеггера о всеобщих трансцендентальных структурах "в-мире-бытия". То, что "в-мире-бытии" является трансцендентальной структурой, означает: *человек всегда находится в существенной связи с миром*, причем вступает в эту связь не как отдельный индивид в каждом отдельном случае — она составляет "общее-условие-возможности" его существования. В акте трансцендирования человек одновременно определяет и мир, и самого себя.

Последователь Хайдеггера французский философ Жан-Поль Сартр (1905—1980 гг.) бытию внешних вещей ("в-себе-бытие") противопоставляет бытие человека — "бытие-для-себя". Однако в человеке есть такая сторона, которая сближает его с миром вещей, с так называемой фактичностью. Это — тело человека, его прошлое, его смерть. Последняя означает триумф детерминированности, фактичности, абсурдности, низводя человека к вещественности. И все же главное в человеке противоположно фактичности. Прежде всего — это *свобода*. Она не есть просто свойство индивида среди других свойств: свобода — это то, что всецело определяет человека. Но "бытие-для-себя" не есть какой-то особый слой или тип реальности, оно, скорее, есть некая негативность, отрицание, "зияние" в бытии, но именно эта негативность и создает простор для созидания и свободы.

И все же подлинное бытие личности не есть голое "ничто". Оно стремится тоже стать бытием, обрести форму и структуру. Разумеется, это не означает, что оно стремится стать предметным бытием, ведь это отождествило бы человека с его фактичностью. Подлинное бытие формируется, исходя из самого себя. Поэтому подлинной сущностью человека становится его творческая свобода. Только благодаря своему свободному выбору индивид становится тем, кто он есть. Отсюда вытекает абсолютная ответственность личности за свою сущность — ответственность, которую она чувствует одновременно со страхом утратить эту сущность. Свобода для человека, таким образом, — это не только дар, но и тяжкое бремя. *Он обречен на свою свободу*. Человеческая экзистенция, выбирая один из возможных путей своего развития, ангажирует, обязывает тем самым сама себя и сама задает себе форму.

Мотивы персонализма и экзистенциализма можно обнаружить в философской концепции Н. А. Бердяева (1874—1948 гг.). В первые годы творческого пути русского философа

заметно влияние марксизма; позднее его привлекают идеи Вл. Соловьева и Ф. Достоевского. Зрелый этап философской эволюции Бердяева характеризуется разработкой нескольких ключевых идей: идеи *свободы*, лежащей в основе онтологической системы философа, идеи "творчества" и "объективации", идеи "личности" и идеи эсхатологического смысла истории. Исходный пункт его философствования — первичность свободы по отношению к бытию. Свобода не может быть детерминирована никаким бытием, а также Богом. Поэтому субъект имеет явный приоритет перед объектом. *Именно в человеке как субъекте открывается смысл бытия.*

Бердяев резко противопоставляет два рода реальности, находящихся в постоянном взаимодействии между собой. С одной стороны, это — свобода, дух, субъект, с другой стороны, — это мир необходимости, сфера феноменов, объектов. Мир объектов лишен духовности и свободы; его закон — зло, страдание, рабство, коренящееся в "объективации". Ей противостоит *творчество*, преодолевающее объективацию и отчуждение. Объективация означает "ниспадение" свободы в необходимость при ее проявлениях в "здешнем" мире.

Субъект, по Бердяеву, не есть лишь индивидуальная, изолированная экзистенция. Он способен вступать в "коммуникацию" с "другим". Отношение между "Я" и "другими" всегда диалектично: с одной стороны, невозможно полное растворение партнеров по коммуникации друг в друге, с другой стороны, они не могут быть обречены и на полную индивидуалистическую разъединенность. Субъективность имеет не только негативную характеристику в смысле отсутствия всякой объективной детерминации, но и позитивную — через творчество. Человек призван к творческой деятельности в мире и продолжает божественное дело творения. Мир не закончен, человек в своей свободе продолжает придавать ему форму и новизну.

§ 4. Марксизм и прагматизм

Сущность человека с марксистской точки зрения

Марксистский взгляд на природу человека основывался на нескольких фундаментальных принципах, характерных для стиля мышления XIX века вообще. К их числу можно отнести следующие:

- принцип диалектической текучести, изменчивости бытия и человека;
принцип активизма ("деятельный подход");
- принцип социально-исторической детерминированности человеческой природы,
- примат материального над идеальным.

Принятие в качестве исходных предпосылок первых двух принципов роднит марксизм с прагматизмом и некоторыми учениями конца XIX — начала XX в. Марксизм, как и прагматизм, отвергает какую бы то ни было вневременную, внеисторическую сущность человека. Человек в ходе истории сам создает материальные и духовные предпосылки и условия своей жизни. Это происходит в ходе активного взаимодействия людей с окружающей природой, в ходе деятельно-практического формирования человеком самого себя и своей среды.

В истолковании природы человека марксизм выступил против механицизма и натурализма, с одной стороны, и против идеализма, с другой. Жизнь любого индивида всегда встроена в конкретно-историческую ситуацию и реальную социальную структуру. *Общественное бытие* людей определяет их сознание, их мораль, их политические, религиозные и философские взгляды. Человек исторически изменчив, но эта изменчивость диктуется теми процессами и теми отношениями, которые наблюдаются в материальной жизни людей. Но человек вовсе не карионетка в руках анонимных социальных сил и институтов,

он способен и должен быть *творцом истории*, преобразующим мир посредством творческого труда. Направление этой преобразующей деятельности задано неумолимыми законами истории, социально-экономическим прогрессом. Если активность личности совпадает с "вектором движения передовых сил истории", то она оказывается способной к историческому творчеству и революционно-преобразующей деятельности. В итоге история выступает как бы в двух измерениях — как объективный, естественно-исторический процесс и как социокультурное творчество масс, как самодеятельность народа. В условиях эксплуататорского общества массы просыпаются к социальному творчеству в моменты крупных социальных потрясений. Восхищаясь парижскими коммунарами, К. Маркс писал, что "коммуна творила чутьем гениально проснувшихся масс". Однако настоящее историческое творчество народа возможно лишь тогда, когда он сбрасывает с себя оковы капитализма и начинает созидать бесклассовое общество.

Прогресс человеческой свободы связан с накоплением материальных и духовных предпосылок. По мере того, как люди ставят под свой контроль силы природы и стихийные процессы в обществе, расширяется и человеческая свобода. Свобода не противостоит необходимости, миру вещей и объективированным социальным отношениям, ибо свобода есть способность человека к целеполаганию в соответствии с познанной *необходимостью*.

Хотя Маркс, Энгельс и Ленин постоянно подчеркивали обусловленность бытия человека социальными условиями, тем не менее понятие свободы индивида играет в марксизме исключительную роль. Это связано с двумя обстоятельствами. Во-первых, с тем, что марксизм отрицает абсолютную, вневременную сущность человека, во-вторых, с тем, что он призывает к активной борьбе против всех форм отчуждения человека. Марксов анализ сущности отчуждения в условиях капиталистического общества до сих пор не утратил своей актуальности.

Тезис Маркса о том, что сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду, в своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений, — этот тезис следует понимать с учетом того, что система общественных отношений, в свою очередь, не есть нечто застывшее, раз и навсегда данное и абсолютно неподвластное человеку. И если социальная система уродует, деформирует личность, если она поработает ее, лишает доступа к творчеству и самореализации, то такая система подлежит революционному преобразованию. В своем анализе существовавшей в XIX в. социальной системы Маркс пришел к выводу, что ей свойственно состояние отчуждения конкретного индивидуума во всех сферах его жизнедеятельности — отчуждение человека от труда, от продуктов его деятельности, от своей собственной родовой сущности, от государства, от других политических, религиозных и социальных институтов. Средства производства и производственные отношения довлеют над производителем. Труд человека перестает быть свободным, творческим самовыражением, игрой его физических и духовных сил.

Человек оказывается перед опасностью потерять свою независимость и свободу по отношению к государству, церкви, концернам, организациям и т. п., которые, выступая в своей абстрактной всеобщности, лишь насилуют отдельного индивида, если тот активно не защищается. Вершиной всей этой аргументации является тезис о том, что конечная фаза революционно-преобразующего процесса — это переход к объективной свободе и что всеобщая необходимость диалектического развития превращается в индивидуальную свободу конкретного человека. Ф. Энгельс писал: "Условия жизни, окружающие людей и до сих пор над ними господствовавшие, теперь подпадают под власть и контроль людей, которые впервые становятся действительными и сознательными повелителями природы, потому что они становятся господами своего собственного

объединения в обществе... То объединение людей в общество, которое противостояло им до сих пор как навязанное свыше природой и историей, становится теперь их собственным свободным делом. Объективные, чуждые силы, господствовавшие до сих пор над историей, поступают под контроль самих людей. И только с этого момента люди начнут вполне сознательно сами творить свою историю, только тогда приводимые ими в движение общественные причины будут иметь в преобладающей и все возрастающей мере те следствия, которых они желают. Это есть скачок человечества из царства необходимости в царство свободы" (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 20. С. 294—295).

Человек—существо социальное, ибо именно социум формирует человеческие качества (в отличие от природно-биологических). Вместе с тем люди включены в поток исторического времени и в силу этого являются существами *историческими*, изменяющимися вместе с историей. Но человек — не только объект социально-исторического прогресса, в нем заложена возможность быть субъектом истории, деятельно производящим себя самого и свой мир. Активность и творческая мощь человека возрастают по мере того, как люди становятся все больше реальными субъектами истории. От чего зависит и чем обуславливается преобразующий потенциал личности? Его источник — в природе труда, в сущности практически-критической деятельности людей.

Прагматические концепции человека

В русле прагматизма философская антропология в основном представлена в учениях У. Джемса (1842—1910 гг.) и Дж. Дьюи (1859—1952 гг.). С точки зрения Джемса, действительность — это лишь поток становления. В мире господствует абсолютный динамизм, нет ничего застывшего, постоянного, инвариантного. Мир постоянно обновляется, открывая человеку безграничные возможности для преобразующей и фор-

мирующей деятельности. Все существующее не может быть представлено как единый универсум, скорее, речь должна идти о "мульти-универсуме", о множественности. Джемс отвергает теории, в которых действительность толкуется с точки зрения рационализма и детерминизма. На тех же предпосылках основывается и его взгляд на человеческое бытие. Психическая, духовная жизнь человека — это тоже непрерывный поток. Не существует никакой духовной субстанции, есть лишь поток сознания. Человек не детерминирован объективными закономерностями, у него нет заранее заданной сущности.

Свобода — центральное понятие в рассуждениях философа. Человек не просто пассивно воспринимает живое многообразие мира и собственную недетерминированность. Напротив, он формирует себя в процессе творческой деятельности. Именно тот факт, что мир оказывается незавершенным, и порождает в человеке способность к конституированию в ходе практической деятельности. Таким образом, человек в активном действии проектирует свою собственную структуру и среду, формирует их.

Джон Дьюи, как и Джемс, не признает какого-либо устойчивого и неизменного миростроя или вневременного абсолютного разума. Природа — это живая история, череда событий, драма. Человек всегда находится посреди жизненного процесса и оказывается подвластен ему, если активно не сопротивляется этому. В борьбе с природной стихией индивид стремится преодолеть *проблемные ситуации*, разгадать их, справиться с ними. Он создает и осваивает орудия, инструменты, средства для преодоления трудностей, для практического овладения действительностью. Мир — это бесконечное богатство возможностей, которые настойчиво требуют своей реализации.

Понятие *действия* стоит в центре концепции человеческого субъекта у Дьюи. Сущность субъекта — в активности. Следует изучать не состояние сознания личности, *способы ее*

реагирования на мир, ибо смысл всякой реакции — стремление к покорению окружающей среды. Психология — это систематика человеческого поведения, она должна изучать поведение, а не сознание как таковое. Первоначальной данностью выступает не картезианское "я мыслю", а "я веду себя в мире". Эта формула, по мысли философа, позволяет избежать противопоставления психического и физического. У Дьюи "Я" ведущее себя в мире", никоим образом не является изолированным от других. Наоборот, оно в своей жизненной деятельности включено в многообразные социальные отношения.

Главная посылка другого философа прагматической ориентации — А. Гелена (1904—1976 гг.) состоит в том, что человек — *существо незавершенное*. Будучи одним из основателей философской антропологии, Гелен в своих взглядах на человека отталкивается от тезиса Ницше, согласно которому человек есть "неопределившееся животное". Человека ни в коем случае нельзя мерить мерками животного: их разделяет пропасть. Отличие человека от животного определяет "сквозной" структурный закон, пронизывающий все его бытие и деятельность от низших до высших уровней. Индивидуум должен пониматься как особый проект не только на основании его духовных свойств, но и на основании свойств его организма. Такую интерпретацию можно последовательно осуществить, лишь определяя человека как "действующее существо".

Так, уже по морфологии органов можно признать, что человек, в противоположность высшим млекопитающим, определяется, главным образом, недостатками: неприспособленностью, неспециализированностью. Человек лишен надежной "природной" приспособленности к естественной среде обитания. У него нет своей экологической ниши. Положительная сторона в этом — "открытость мира" человека. Если животное привязано к определенной среде обитания, то человек обнаруживает некую универсальность, он характеризуется значительной пластичностью и обучаемостью.

Отсутствие "твердой определенности" обуславливает основные черты бытия людей. Существо, не обладающее определенностью изначально, *должно определять себя само*, должно искать для себя положение в мире и занимать его. Если у такого существа нет заранее определенной окружающей среды, то оно должно создать себе свою особую искусственную среду, так называемую "вторую природу". Таким образом, человек просто вынужден стать *деятельным существом* — ведь в противном случае он погибнет. Перед ним стоит задача — сориентироваться в мире таким образом, чтобы появилась возможность распоряжаться этим миром. И человек научается покорять мир в необходимой степени. Он находит все новые и новые ответы на вызовы бытия и творчески строит миры, которые сами постоянно развиваются, будучи мирами культуры.

§ 5. Природа человека: интервальный подход

В рамках интервального учения человек рассматривается как многомерный и многоуровневый феномен. Ни одна отдельно взятая концепция, имеющаяся в истории философской мысли, не может оцениваться как универсальная. Абсолютизация того или иного аспекта, того или иного измерения человеческой сущности не позволяет понять человека во всей полноте его бытия. Различные картины необходимо представить в виде единой теории. При этом все эти отдельные картины отнюдь не сливаются в каком-то одном обобщенном полотне, а образуют сложно иерархизированную "голографическую" модель, в которой каждый интервал рассмотрения претендует на свою, хотя и ограниченную, но "законченную в себе" истину о человеке. Отдельные "образы человека" не исключают, а дополняют друг друга, если мы научились фиксировать границы их адекватной применимости, а также способы перехода от одного образа к другому.

Такой подход к проблеме позволяет обнаружить все то верное и ценное, что имеется в различных философско-антропологических версиях, начиная от натурализма и кончая персо-

нализмом и экзистенциализмом. Классические философские концепции потому и могут называться "классическими", что выражают — каждая в своих пределах — различные аспекты, стороны, "ипостаси" человеческого бытия в мире. И в этом смысле каждая из них представляет собой "частицу истины". Интервальный подход, однако, вовсе не сводится к оправданию всех "точек зрения" как имеющих равное право на истину, ибо, во-первых, любая классическая концепция справедлива не вообще, а лишь в узких границах интервалов исходных абстракций, во-вторых, между различными картинами человека должна быть установлена обоснованная логическая взаимосвязь и соподчиненность. В результате любая частная перспектива видения в такой же степени оправдывается, в какой и отвергается в силу неизбежной для них абсолютизации своего ракурса рассмотрения.

Так, марксистский взгляд на человека как на сугубо "социальное существо" в основных чертах остается справедливым и до сих пор, ибо и в наше время люди, приспосабливаясь к жизни в условиях социума, вынуждены действовать в соответствии с жесткими законами борьбы за свои материальные интересы. В этой сфере общественное бытие определяет сознание людей, здесь "свободная пресса", искусство, политика, философия служат тем, кто больше платит, а государство нередко становится послушным инструментом национальных и транснациональных элит. Ограниченность доктрины Маркса заключается, однако, в том, что он вольно или невольно редуцирует сущность человека до совокупности общественных отношений, до "социального" качества. То, что социум пытается приспособить все сферы человеческого бытия к своей логике, пытается заставить служить себе человеческий разум, культуру, духовность, религию, это общеизвестный факт, но это вовсе не значит, что все сферы культурного бытия выводимы из экономического уклада, из материальной жизни людей. Духов-

ные пласты бытия человека в принципе несводимы к материальным. Существует тонкая диалектика взаимосвязи материального и духовного, социального и культурного в истории.

Подобным же образом было бы глубоко ошибочно редуцировать человека к витальным, природным, биологическим началам, как это пытались сделать представители натурализма, материализма и отчасти фрейдизма. Интервальный подход неизменно выступает против любых попыток сведения одних интервалов бытия к другим — ни высших к низшим, ни низших к высшим. Вместе с тем, этот подход настаивает на том, чтобы при изучении человека его сущность рассматривалась не как некий абсолют, не как неизменная вневременная данность, а как "системное качество", как то, что порождается той системой, в которую погружен индивид и которая детерминирует появление тех или иных сущностных характеристик. Важно однако иметь в виду, что в рамках человеческой жизнедеятельности таких "систем погружения" достаточно много. По крайней мере, можно выделить такие важные интервалы бытия личности, как витальный, социальный, культурный, экзистенциальный и др. Каждый из таких интервалов имеет свою внутреннюю логику функционирования и развития, свою систему ценностей и предполагает свой понятийный аппарат для адекватного отображения в теории. Для одних людей, например, искусство или наука могут быть предметом коммерции, а для других — делом жизни, высшими смысложизненными ценностями.

Следует иметь в виду и еще одну важную сторону дела. Редуцирование человеческой сущности к тем или иным отдельным сферам встречается не только на уровне философской рефлексии, не только "в теории", но и на практике. Печально известная практика тоталитарных режимов XX века, когда социальная природа абсолютизировалась, когда личность сводилась

до "человеческого материала", до общественного "винтика" в большой социальной машине. Самоценность индивидуума не признавалась ни в теории, ни в социальной и политической практике. Позднее это было названо "вульгарным социологизмом", социологизаторским подходом к личности. За индивидом не признавалось ничего сверхсоциального, всякое отклонение от господствующего социального стандарта рассматривалось как "пережиток прошлого", как деформация или как ошибка воспитания. Потребовалось время, чтобы мы поняли, что с точки зрения подлинного гуманизма личностное бытие первично и изначально, в то время как встроенность в какие бы то ни было порядки бытия, его привязанность к социальным, государственным, этническим и прочим общностям, его приверженность к моральным, религиозным или художественным ценностям вторичны, производны и всецело определяемы самим человеком. Индивид должен иметь право сам решать, какие узы для него нужны и важны, какие ценности организуют и направляют его существование. И не случайно ООН декларирует в современных исторических условиях принцип приоритета прав личности над правами народов и наций.

Человек выстраивает свое бытие не в одномерном, а в многовариантном и вероятно реализуемом мире. Поэтому индивид всегда стоит перед выбором. Есть мир строгой причинности, где все поддается логическому объяснению, но рядом с ним и параллельно ему — мир несказуемого, потаенного, лишь интуитивно постигаемого. Есть мир, где господствуют законы тождества и неразличимости, но есть и такие интервалы бытия, где на первый план выступает единичное, индивидуальное, неповторимое. Именно такой мир — многоинтервальный и многовариантный, — и позволяет человеку развить в себе подлинную индивидуальность, пробудить спящие в нем творческие способности, самоосуществиться как личность. Сущность человеческой свободы коренится в многовариант-

ности, в способности индивида — благодаря интеллекту, интуиции и воле — осуществлять удовлетворяющий его выбор того или иного варианта, измерения бытия.

С интервальной точки зрения принципиально важно различать два способа бытия человека — "извне" и "изнутри". В первом случае индивид выступает как субъект самодетерминации, как носитель индивидуального начала и как возможность экзистенции. Во втором случае он постоянно оказывается "продуктом" исторических и социальных обстоятельств, "жертвой среды", заложником "неумолимых законов истории" и т. п. Говоря словами Н. Бердяева, перед нами "мир объективации", такая сфера бытия человека, в которой он неизбежно выступает как объект внешних детерминаций — социально-экономических, психофизических и т.п. Человеческое существование поэтому есть постоянное сопротивление "внешнему давлению", есть попытка *найти компромисс между свободой и принуждением, между творческим порывом и адаптацией к социальным условиям, между самоутверждением и самоутратой*. Вместе с тем бытие "изнутри" вовсе не есть некая чистая субъективность, ибо оно раскрывается лишь навстречу трансценденции, лишь сопрягаясь с высшими смыслами и порядками Универсума. Таким образом, сущность человека не есть нечто раз и навсегда заданное, она относительна и контекстуальна. Но это не означает, что она текуча, расплывчата, иррациональна, ибо интервальная структура реальности, в которую вписано существование индивида, представляет собой некий стабильный каркас Универсума.

Как перейти от обычного существования к максимальной полноте жизни, к актуализации скрытых и дремлющих в каждом возможностей и способностей? Нужно ли для этого предварительно изменить окружающую социальную среду, может быть, даже экономическое и политическое устройство общества, или следует в первую очередь изменить самого себя? Что

в конечном счете означает *актуальная самореализация личности*? Связана ли она в основном с поиском новых человеческих ценностей? Как найти собственное личностное пространство для проявления свободы и ответственности, для свободного и достойного самоосуществления?

Прежде всего следует иметь в виду, что человеческое существование ситуативно, контекстуально, *интервально*. В каждый данный момент мы находимся в каких-то конкретных условиях — бытовых, природных, социальных, культурно-исторических и т. п. Эти условия воздействуют на нас и в определенной степени определяют течение нашей жизни: диктуют цели, подсказывают средства, навязывают знакомых, оказывают влияние при выборе жизненных ценностей. Иногда обстоятельства жизни складываются так, что человек становится заложником текущего момента, который властно задает ему направление и характер деятельности. В других случаях у него открываются возможности свободного выбора одного из вариантов.

Фундаментальной чертой человеческого бытия является, однако, то, что он — по своей природе — никогда не закреплен намертво ни с одним из конкретных контекстов, интервалов; у него существует принципиальная возможность перехода от одного измерения к другому. Более того, он может одновременно существовать во множестве интервалов, и все зависит от того, который из них в данный момент ценностно или сенсорно актуализирован. Порой в жизни очень много значит актуализация более широкого и эмоционального, более значимого измерения, позволяющего более полно и гармонично реализовать личности свое индивидуальное "Я".

Важна, однако, не только актуализация подходящего контекста из множества имеющихся "возможных миров", но и творческое проектирование собственного жизненного пространства,

свободного от факторов давления на индивида. Искусство жить в "своем мире", не вступая в опасное столкновение с "чужими мирами", конечно, не каждому дается. Поэтому-то человеку и нужна мудрость, нужно понимание и осознание того, как в каждом конкретном случае протекают процессы нашей адаптации к миру, к обществу, к людям. Такое осознание выступает условием выработки способов *творческого приспособления* индивида к окружающей среде.

Творческое приспособление к миру ни в коем случае не сводится только к открытию новых срезов бытия, оно означает также обнаружение новых смыслов и ценностей в том, что дано "здесь" и "теперь". Для этого важна способность взглянуть на мир повседневного глазами "постороннего наблюдателя", в том, что примелькалось, увидеть сокровенное, некие высшие знаки и смыслы.

Таким образом, контекстуальная природа человеческого существования отнюдь не исключает способность личности осознавать свое "глобальное" *бытие-в-мире*, факт своей экзистенции "поверх любых интервалов", свою свободу от каких бы то ни было отдельных жизненных обстоятельств. Не менее важно и другое: человек одновременно может "пребывать" во многих сенсорных и ценностно-смысловых контекстах, актуализируя при необходимости то одни, то другие. Свобода выбора своего "жизненного мира" — фундаментальная черта человеческого бытия.

Существовать в бытийном смысле слова человек может *глобально* — в мире вообще, но *присутствовать* он может только *локально* — в той или иной конкретной ситуации, в том или ином "возможном мире". В своих бытийных формах существования индивид ничем не отличается от бытия вещей, феномен же присутствия характерен только для существа, наделенного *экзистенцией*. Другими словами, человеческое суще-

ствование как присутствие всегда *интервально* и *экзистенциально*. Вместе с тем, присутствие не означает абсолютную привязанность индивида к "месту", ибо он свободен *выбирать* — если он *свободен* — свой духовный небосвод.

—

?

1. Является ли философская антропология основополагающей наукой о человеке? 2. Каковы фундаментальные характеристики человеческого бытия? 3. Раскройте основные концепции традиционной модели человека. 4. В чем специфика индивидуалистской, персоналистской и экзистенциалистской моделей? 5. В чем сходство и различие марксистского и прагматистского подходов в истолковании сущности человека? 6. Назовите основные тезисы интервального подхода к пониманию природы человеческой личности.



Глава 9. Философия истории

*Известно нам, что час невозвратим,
Что нет ни дням, ни месяцам возврата
Но круг календаря и циферблата
Мешает нам понять, что мы летим.*

С. Маршак

§ 1. Основные подходы к пониманию социума как системы

Философский взгляд на общество близок к общесоциологическому. Социология как наука об обществе (в его системной целостности) и об отдельных социальных институтах, процессах и группах возникает в XIX в. в результате "отпочкования" от философии. Отношение между социальной философией и социологией такое же, как отношение между научной и философской картинами мира. Философское учение об обществе не сводится к социологической теории, но, вместе с тем, философия истории не может и не должна находиться в противоречии с найденными в социологии фактами и эмпирическими обобщениями.

Если социологию интересуют конкретные механизмы и эмпирически обнаруживаемые социальные структуры, способ организации и типы связей отдельных элементов системы в единое целое, то социальная философия фокусирует свое внима-

ние на логике и осмыслении *исходных* реальностей и главных факторов общественной жизни людей, на выявлении смысла и направленности исторического процесса.

В самом общем виде философия истории включает в себя три блока вопросов: 1) осмысление хода человеческой истории в ее целостности, в ее тенденциях и закономерных связях, 2) разработка методологии исторического познания, 3) попытки понять историческое как ценность. В процессе развития философской мысли можно выделить несколько основных концепций, или *подходов*, к объяснению истории и сущности социального организма.

Принято считать, что первая теоретическая модель истории как целого была положена христианской теологией. Речь в первую очередь идет о теоретических построениях Августина, создавшего философию истории "божественного государства", нашедшего свое земное выражение в христианской церкви. Теология истолковывает историю как дело спасения человечества. Основа и смысл истории — в божественном Провидении, которое предопределяет порядок и направленность исторического процесса. Основные события земной истории, задающие разверстку исторического времени от прошлого в будущее, — это грехопадение Адама, дарование закона Моисею, пришествие Христа, грядущий Страшный Суд.

Лишь в XVIII в. философия истории совершает прорыв за идейные рамки теологической модели благодаря работам Д. Вико, Ш. Монтескье, И. Гердера и др. Складываются три новые модели — метафизическая, идеалистическая и натуралистическая. Первая в качестве движущих сил истории рассматривает судьбу или трансцендентальную закономерность, вторая — идеи, духовные сущности, третья — естественную природу человека со всеми его потребностями, страстями и т. п.

В концепции натурализма человек как исходный "атом" общества вписан в окружающий природный мир, в жизнь биосферы, в космические ритмы бытия. В рамках этого подхода

географическая школа брала за основу общественного развития географическую среду и ее отдельные компоненты (климат, ландшафт, наличие водных артерий и т. п.). *Демографическая школа* считала главным фактором исторического процесса рост народонаселения. *Органическая школа* видела в обществе подобие гигантского живого организма, а социальную расчлененность общества толковала как аналогичную разделению функций между различными органами. Сторонники социобиологии (Э. Уилсон, Р. Докине и др.) объясняют социальное устройство общества спецификой человека как природно-биологического существа, его генетическими, расовыми и половыми особенностями. Человек выступает здесь как космически детерминированный и природно запрограммированный индивид, а общество предстает как результат взаимодействия индивидов.

Совершенно иной подход мы обнаруживаем в различных концепциях идеалистического типа. Исходной реальностью, управляющей людьми в обществе, объявляется то или иное духовное начало. Это могут быть идеи и воля отдельной великой личности, это может быть некий объективный дух, например, мировой разум в философии Гегеля. История рассматривается в этом случае как саморазвитие, саморазвертывание в соответствии с некоторыми объективными законами абсолютного духа.

Материалистическое понимание истории Наиболее влиятельной концепцией общественного развития, начиная с середины XIX века и до наших дней, остается *материалистическое понимание истории*. Названный вариант философии истории был разработан К. Марксом и Ф. Энгельсом в рамках марксистского учения. Марксистский подход — типичный "интерналистский" взгляд на жизнь социума. Маркс не отрицал влияние природных, в том числе географических, факторов на развитие общества, но полагал, что

социальное существование людей должно быть объяснено "изнутри" *самого общества*, исходя из специфики "социальной материи". У Маркса "социальное" приобретает самостоятельный смысл.

При изучении общественных явлений К. Маркс находит такой интервал абстракции, в пределах которого можно говорить о некоторых объективно фиксируемых человеческих отношениях, *которые складываются и могут существовать, не проходя через сознание людей*. При этом именно такие отношения оказываются в конечном счете определяющими, решающими в функционировании всего социального организма. В сущности, речь идет о трех видах отношений: отношение людей к природе, выражающееся в уровне развития *производительных сил*; отношения людей между собой в процессе производства — *производственные отношения*; отношения воспроизводства самого человека — брачно-семейные отношения. Все они, вместе взятые, составляют материальную жизнь общества и образуют то, что в марксизме называется *общественным бытием*. Точнее говоря, общественное бытие — это способ производства материальной жизни, обуславливающий социальный, политический и духовный процессы жизни.

Реальная сложность объяснения человеческих отношений и взаимодействий в обществе заключается в том, что практически в каждом конкретном акте самым причудливым образом переплетены как материальные, так и духовные (идеологические, психологические, моральные и пр.) отношения. В одних случаях в основе тех или иных материальных процессов или исторических событий лежат желания, фантазии людей, их идеальные побудительные мотивы, в других — ход дел и логика событий детерминируется какими-то материальными, объективными обстоятельствами. Маркс показал, что при анализе общественных явлений, человеческих поступков, массовых движений и т. п. всегда можно выделить совокупность таких

ситуаций, в рамках которых мы можем отвлечься от каких бы то ни было "духовных факторов" и исходить только из материальных интересов людей и материальных отношений. В результате наше видение того или иного явления не только проясняется и упрощается, но и получает каузальную, причинную расшифровку. Особенно простой и прозрачной становятся картина отношений между людьми в обществе с рыночной экономикой, когда любой заинтересованный разговор с партнером начинается с вопроса: "А что я буду с этого иметь?". Оголенный смысл материальных интересов, обнаруживающийся в общении между людьми в подобных случаях, порой граничит с моральным цинизмом.

Анализируя капиталистический способ производства, Маркс приходит к своей основной формуле: "Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание" (К. Маркс. К критике политической экономии). Конкретизируя сущность материалистического понимания истории, Энгельс подчеркивал: "...производство непосредственных материальных средств к жизни и тем самым каждая данная ступень экономического развития народа или эпохи образует основу, из которой развиваются государственные учреждения, правовые воззрения, искусство и даже религиозные представления данных людей и из которой они поэтому должны быть объяснены, — а не наоборот, как это делалось до сих пор". (Ф. Энгельс. Похороны Карла Маркса.)

Сейчас много говорят и пишут об "устарелости" марксизма, а некоторые авторы предлагают перевернуть формулу Маркса, утверждая, что сознание определяет бытие. Однако рассуждения такого рода являются результатом невежества. Сегодня, как и сто лет тому назад, *идеология* в основном выводится из *материальной* жизни отдельных социальных групп, классов, этносов, государств. Как и раньше, она выполняет двойную функцию: во-первых, служит инструментом "прикрытия" подлинных интересов "толпы, стоящей у трона" в борьбе за власть

и материальное богатство, во-вторых, "работает на престиж" тех, кто заказывает данную идеологию (престиж лидера или партии, движения, государства, международной организации и т. п.). Власть, богатство и престиж — три основные, базовые, самодостаточные ценности социума. Идеология разрабатывается для того, чтобы обеспечить максимальную адаптацию к социальному организму особых интересов и ценностей отдельных групп, слоев, классов и т. п. Специфика любой идеологии в том, что она выдает *частные интересы* и ценности отдельных групп, слоев и классов за *всеобщий интерес* и общечеловеческие ценности. Указанная подстановка одного вместо другого может быть сознательной стратегией, а может быть и результатом социально-исторической иллюзии как разработчиков, так и заказчиков идеологии. *Значение всякой идеологии в том, то она цементирует интересы и устремления людей, порождая новую социальную силу.*

Другими словами, идеология во все эпохи была способом манипулирования отдельных индивидов массой, способом оболванивания наивных людей посредством производства и распространения политических и прочих мифов, а также стереотипов общественного мнения, внедряемых в головы людей всеми доступными средствами. Таков, например, новейший миф о "свободе печати" и электронных средств информации.

В чем же заключается подлинная ограниченность марксовой доктрины с точки зрения современной философской культуры? Как уже отмечалось, Маркс смотрел на исторический процесс "изнутри" социума, поэтому и получалось, что вся духовная жизнь человечества представляла как "идеология" в широком смысле слова. Это касалось не только политических или правовых идей, но и "идейного содержания" произведений искусства, философских трактатов, религиозных учений, моральных норм и ценностей. Споры нет, в социуме все сферы духовного производства социальная верхушка и богатые слои населения пытаются использовать в корыстных интересах,

например, приспособить институт церкви для достижения своих политических целей. Что касается искусства, то в эпоху Маркса никому и не снилась столь тотальная коммерциализация всей художественно-эстетической сферы современной технократической цивилизации.

Однако все сказанное не означает, что сфера духовного производства не способна вырабатывать *подлинную духовность*, мерилom которой служит не материальный интерес той или иной социальной группы, а нацеленность на высшие гуманистические ценности, на гармонию Истины, Добра и Красоты, на свободу и социальную справедливость. Сфера духа потому и выступает как надисторическая и надсоциальная ценность, что она во все времена человеческой истории противостояла силам зла и бездуховности. Ни творчество Сократа или Праксителя, ни творчество Данте, Рафаэля, Гете, Пушкина или Толстого нельзя объяснить из "классовой" трактовки искусства, философии или морали. Другими словами, мы должны в полной мере принять во внимание тот факт, что "социум" как определенный уровень, пласт человеческого бытия не исключает существования других уровней, пластов, сфер, среди которых важнейшей является *сфера культуры*, в рамках которой и в самом деле справедлива формула "сознание творит и определяет бытие". Мощная и плодотворная методология материалистического понимания истории оказывается совершенно неприменимой, когда речь заходит о культурно-историческом проектировании мира человеческого существования по законам истины, добра и красоты. В этом смысле истинное, аутентичное гуманистическое общество произойдет не из "капитализма", а из приоритета культуры и духовности над экономикой с ее естественными рыночными механизмами.

Другое дополнение, в котором нуждается марксистская доктрина, связано с проблемой причинного объяснения движения истории. Рассматривая жизнь общества как *естественно-историчес-*

кий процесс, подчиняющийся объективным законам и имеющий строго определенное *направление*, марксисты отрицали возможность поливариантного развития. Причинное понимание общества — в духе "непреложных закономерностей", якобы неудержимо ведущих в заранее заданном направлении, — опасно тем, что *дает алиби* одновременно гегемонистским претензиям власти, которая, претендуя на знание "всеобщих закономерностей", "всегда права", и безответственной пассивности подвластных, ссылающихся на свою беспомощность перед лицом "объективной необходимости". Объективистское понимание истории ведет себя так, как защита на Нюрнбергском процессе: у нее нет виноватых — все выступают безответственными исполнителями, воплощениями объективно заданных тенденций (См.: Ильин В. В., Панарин А. С., Бадковский Д. В. Политическая антропология. — М., 1995, с. 96).

На самом деле изменчивость человека, его историческая подоснова связаны не только с эволюцией среды, с текучестью социальных и жизненных обстоятельств, но и с автономными событиями в области его внутреннего мира — своего рода духовными космогониями, в ходе которых рождаются неведомые "вселенные духа". Причинно-следственный детерминизм в понимании истории, однозначно связующий будущее с прошлым, исключает возможность внезапных обновлений, духовных и социальных. *Они возможны там, где возможна свобода* — способность перерешать судьбу, преодолевать инерцию данных обстоятельств, данного разворачивания исторических событий. Свобода не в том, чтобы следовать детерминирующим основаниям, поскольку они познаны, а в том, чтобы осуществлять моральный или интеллектуальный выбор.

Таким образом, сталкиваются два типа исторической проницательности, два способа постижения потока жизни. Первый, объективистский, имеет целью показать скрытую обусловленность человеческого поведения логикой объективных обстоятельств, диктатом экономических интересов, скрытыми установками подсоз-

нения и т. д. Второй, основанный на принципе вменяемости, ставит своей целью *обнаружить возможности свободы* — тех прогн, лакун в объективных порядках бытия, через которые врывается в мир логика иначе-возможного. (Там же.)

Было бы неверно думать, что в столкновении этих двух познавательных стратегий одна безусловно истинна, а другая — ложна. Более глубокий взгляд заключается в том, что оба подхода взаимно дополняют друг друга, выступая двумя аспектами многомерного целого. Однако сегодня сама логика жизни выдвигает на первый план принцип ответственности, безусловной вменяемости человека перед лицом истории.

М. Вебер:
анализ капита-
лизма

Еще одна ограниченность марксистской модели исторического процесса заключается в одностороннем понимании взаимодействия экономических и идеологических факторов в жизни общества. Этот вопрос сегодня стал по-новому актуальным в связи с развитием рыночной экономики в странах бывшего СССР, ибо возникает настоятельная необходимость в полной мере осмыслить проблему роли идеологии в процессе реализации экономических реформ. Возможна ли вообще радикальная и при этом эффективная экономическая трансформация в идеологическом, мировоззренческом и духовном вакууме? Как скажутся реформы на судьбах национальных культур, на нравственных взаимоотношениях людей? И какое воздействие оказывает духовно-нравственная атмосфера в обществе на характер проводимых преобразований?

В свете сказанного особый интерес в последние годы вызывают работы Макса Вебера (1864 — 1920), в частности — "Протестантская этика и дух капитализма". Автор различает три способа организации общественных отношений — рациональный, традиционный и харизматический (от "харизма" — наделение человека, символа или социального слоя исключитель-

ными качествами непогрешимости, святости, психологического магнетизма и т. п.). *Рациональность*, по Веберу, является определяющей чертой современной европейской культуры. Капитализм — наиболее рациональный тип хозяйствования. *Однако он не оказывается губительным для массового человека и культуры лишь тогда, когда дополняется и ограничивается религиозной этикой, в частности — протестантской.* В противном случае абсолютизация "рыночного подхода" ко всем сферам жизни, доминирование хозяйственной рациональности неизбежно приводит к бездуховности, к обстановке "дикого капитализма", к безудержной криминализации человеческих взаимоотношений. Парадокс состоит в том, что доведенный до логического конца рационально-экономический подход оборачивается своей противоположностью — экономическим хаосом, безответственностью, "беспределом", что в известной мере мы и наблюдаем сегодня в некоторых странах. Вторым следствием является отчуждение личности от государства, возникновение всесильной власти бюрократического аппарата, не сдерживаемого никакими мировоззренческими и этическими императивами. Беспредел "снизу" дополняется вседозволенностью "сверху".

§ 2. Социальная структура общества

В обществе действуют люди, наделенные сознанием, волей, способностью ставить цели и достигать их. Человек, в отличие от животного, обладает удивительной способностью проектировать формы своего социального и духовного бытия, планировать свое будущее. Однако указанное обстоятельство не должно заслонять от нас один исключительно важный момент, на который обратил внимание Маркс: каждое новое поколение, приходя к активной социальной деятельности, застает некоторую совокупность условий, которую он не может по своему усмотрению изменять, игнорировать или конструировать. Эта совокупность условий выступает как исходная, определяющая реальность истории, от которой люди должны от-

талкиваться в своей деятельности и с которой они должны согласовывать свои действия, поступки, решения и исторические инициативы. *Такой объективной, от воли людей не зависящей реальностью является материальное производство (в широком смысле — общественное бытие).* Из определенной формы материального производства, отмечал Маркс, вытекает, во-первых, определенная структура общества, во-вторых, определенное отношение людей к природе; их государственный строй и их духовный уклад определяется как тем, так и другим.

Производство, понимаемое как жизнедеятельность общества, как *общественное* производство, предполагает, что люди в рамках своей материальной деятельности производят не только материальные продукты — вещи, материальные блага, услуги и ценности, но и воспроизводят свою социальность — общественные отношения, экономические связи, институты, а в конечном счете и самих себя, свою собственную общественную сущность. Другими словами, общественное производство включает в себя производство материальных благ, воспроизводство материальных общественных связей, воспроизводство самого человека и в конечном счете производство "идей" — общественную идеологию.

Эмпирически общество предстает перед нами как совокупность людей, но посредством абстракции мы можем выделить те невидимые, но прочные скрепы, которые связывают людей в единое целое — в группы, коллективы, слои, классы, нации, государства и т. п. Такие скрепы в виде *общественных отношений* и делают общество *системой* со своими элементами, структурами, функциями, целями и смыслами. В материальном производстве в качестве таких отношений выступают *производственные отношения*. Последние суть отношения людей по поводу вещей. Прежде всего речь идет об отношении к орудиям, предметам и средствам труда. Исторически известны разные способы соединения производителя материальных

благ с орудиями труда. В формировании структуры производственных отношений центральная роль принадлежит отношениям собственности, кроме того, следует иметь в виду также отношения распределения, обмена и потребления производимых материальных благ.

Человек не может успешно участвовать в сфере производства, не пользуясь особым *материальным посредником* между собой и предметом труда, а именно, орудием труда. Кроме того, люди должны иметь в своем распоряжении определенные технологии, комплекс транспортных средств, помещений, средств связи и др. Участвующие в производстве люди, а также все необходимые средства производства, образуют *производительные силы*. Эти последние вместе с соответствующими им производственными отношениями образуют *способ производства*. Обе стороны способа производства находятся в определенной взаимосвязи. В конечном счете производственные отношения, их исторический тип определяется уровнем и характером развития производительных сил.

Производственные отношения, взятые в их системной целостности, образуют экономический строй общества, или *базис*. Над базисом возвышается отвечающая ему *надстройка*, включающая всю совокупность форм общественного сознания (мораль, религия, искусство, право, политическое сознание и др.), соответствующие этим формам социальные институты, учреждения и организации, а также идеологические отношения. Базис и надстройка находятся в сложной диалектической взаимосвязи, но при этом определяющую роль все же играет базис. В свою очередь активность надстройки проявляется в том, что, будучи сферой практической деятельности людей, она может оказывать обратное воздействие на базис; в результате такого воздействия при определенных исторических условиях базис может претерпеть радикальную трансформацию.

Коренной переверот в социально-экономической структуре общества означает смену способа производства и соответствующей *общественно-экономической формации*. Формация есть определенный тип социума, взятого во всей полноте его культурно-исторических и социально-экономических характеристик.

§ 3. Общество как развивающаяся система

Тот факт, что на смену одной формации рано или поздно приходит другая, свидетельствует о том, что общество есть *развивающийся*, эволюционирующий феномен. Философия истории с давних времен интересовалась вопросом о том, куда движется человеческая история, откуда мы пришли и в каком направлении идем. Есть ли у истории цель и высший смысл? Что движет человечеством?

В философии истории, в мировоззренческих поисках человечества можно выделить три основные модели социальной эволюции — линейную, циклическую и вероятностную. Примером линейной модели может служить христианское представление об истории как движении от сотворения мира до прихода Царства Божия. Циклическая модель имеет несколько основных вариантов — маятникообразное движение, движение по кругу, развитие по спирали (синтез линейной модели и круговой цикличности), синусоидальная эволюция (социальный рост через подъемы и спады).

Классическая модель социального Универсума Исторический материализм, исходя из диалектических представлений о скачкообразном характере всякого развития и неизбежности отрицания отрицания, считал наиболее адекватной моделью общественного развития спиралеобразную модель. Он признает поступательный и направленный характер человеческой истории. Социальный прогресс неизбежно направляет историю к гуманному, бесклассовому обществу. Следует отметить, что марксова философия истории, по сути,

представляет собой лишь наиболее продуманную и радикальную разновидность той модели *социального универсума*, которая сложилась в европейской цивилизации в Новое время.

Классическая модель, если определить ее в самом общем виде, строилась на следующих основных постулатах:

- *постулат рациональности*: в мире господствует *разумное начало* (при этом неважно, как этот постулат трактуется в рамках того или иного подхода: дано ли разумное начало от Бога, разлито ли оно в бытии как его подоснова или есть естественное свойство человека);

- *постулат активизма*: помимо разума человек обладает способностью к активной духовной и предметно-практической деятельности, причем разум выступает основой, предпосылкой и гарантом целесообразного и результативного характера деятельности;

- *постулат прогрессивного развития*: благодаря разуму и внутренней активности человек способен к безграничному индивидуальному и социальному *прогрессу*, обеспечивая тем самым постоянное совершенствование всех общественных отношений и институтов;

- *постулат антропоцентризма*: по своей природе человек — не только постоянно прогрессирующее разумное и активно-волевое существо, но и является вершиной творения, венцом природы, высшим цветом материи, выступает носителем свободы и средоточием духовности.

Какую оценку мы можем дать этой модели в конце XX в.? Любая оценка должна учитывать новые реальности современной истории. На наших глазах человечество шаг за шагом втягивается во все углубляющийся кризис. Сегодня уже явственно проступили его черты и особенности, а именно:

- а) кризис приобретает *глобальный*, всепланетарный характер;

б) есть основания говорить о его *многомерной* природе, в которой переплелись кризисы экологический, демографический, социальный, культурно-исторический и экзистенциальный;

в) все более заметными становятся черты *необычного* динамизма данного кризиса, с каждым годом приближающего мир к роковой развязке (социологи указывают на 70—80 лет, оставшиеся человечеству, если сохранятся нынешние темпы развития технократической цивилизации);

г) кризис имеет отчетливо выраженную экзистенциально-онтологическую подоплеку, ибо ставит под вопрос само существование человечества на Земле; ходом истории современный мир поставлен в ситуацию "лицом к смерти", т. е. в пограничную ситуацию, в которой он вынужден по-новому осмыслить свое историческое бытие, свои универсальные цели и саму проблему смысла истории.

Пограничная ситуация, в которой оказалось человечество, выявила глобальные пороки современной цивилизации. Все базовые принципы, установки и ценности, господствовавшие в мире последние несколько столетий, обнаружили свою противоречивость. Два с лишним века европейская цивилизация поклонялась идолу Прогресса, верила в безграничные возможности духовного и физического совершенствования человека, возлагала надежды на поступательное развитие общества, неуклонно приближающегося к социальной гармонии и всеобщему благоденствию. В реальности же мир оказался втянутым в мировые войны, региональные и этнические конфликты; мы столкнулись с ростом деструктивных начал как в социальном организме, так и в самом индивиде, с явлениями общественной и культурной деградации, с усилением преступности, наркомании, с многообразными формами отчуждения человека. Мечты о разумном и гармоничном преобразовании природы обернулись на практике угрожающим по своим масштабам раз-

рушением биосферы. Счастливое будущее всех народов планеты — таков был идеал. В конце XX в. в свете все увеличивающейся пропасти между сверхразвитыми и так называемыми развивающимися странами от этого идеала мало что осталось.

Со времен Декарта просвещенную Европу воодушевляла идея Разума как основы и предпосылки Прогресса, но в наше время разум из источника жизненной силы и инструмента выживания все чаще становится орудием разрушения самих основ жизни. Теряет былую привлекательность образ человека как изначально активного существа с его преобразовательными начинаниями и историческими инициативами, ибо его безудержная активность нередко выливалась в опасные технические проекты, в бесплодные социально-экономические реформы и разрушительные политические эксперименты. В сущности, сегодня возникла необходимость в ревизии самой модели социального Универсума, если иметь в виду ту ее форму, как она сложилась, начиная с эпохи Нового времени.

Новая модель социума В основе формирующихся новых взглядов на природу, общество и человека лежит экологическая философия. Установка, согласно которой "природа — не храм, а мастерская, и человек в ней работник", столь характерная для прошлого века, в условиях технократической цивилизации все больше заводит человечество в тупик. На смену прагматизму и утилитаризму приходит идея гармонии общества и природы. Новая модель социального Универсума должна, по-видимому, включать в себя: а) новое понимание природы как среды освоения и обитания человечества, находящегося в гармонии с ближним и дальним космосом; б) современный взгляд на разум как на орган многомерного мышления; в) вероятностную модель исторического развития, предполагающую отказ как от линейных и исторически детерминированных направлений развития цивилизации,

так и от различных вариантов цикличности в истории; г) подход к пониманию "феномена человека" с точки зрения "космического сознания" и др.

В свете сказанного прежние теории общественного развития как своеобразная разновидность старой модели требуют серьезного пересмотра и трансформации по крайней мере, в двух отношениях: во-первых, следует отказаться от идеи долговременной детерминации в потоке истории и перестать говорить об "исторической неизбежности", "исторической необходимости", "закономерности" и т. п., во-вторых, нужно переосмыслить принцип однонаправленности хода истории. Вообще говоря, вероятностный подход (например, в виде синергетической схемы развития) не отбрасывает начисто идею "закона", "причинности" и т. п., но привносит в нее существенно новое содержание. При этом вероятностная интерпретация истории естественным образом должна быть дополнена интервальным подходом. Суть последнего в отношении к истории заключается в том, что каждая данная историческая эпоха есть не только "ступенька" к будущим, "более совершенным" состояниям человеческой истории, но и *абсолютная самоценность*, ибо является неповторимой социокультурной целостностью, самозамкнутым социальным и духовным интервалом, способом состыковки человека и Космоса, рационального и внерационального, созерцания и деяния, духа и плоти, профанного и сакрального.

Старая модель социального Универсума, задававшая стиль мышления и стратегию поведения цивилизованного человечества, не была ошибочной. Она соответствовала исторической практике людей своего времени. Но сегодня, на пороге третьего тысячелетия, люди нуждаются в новом понимании своей исторической перспективы.

§ 4. Общество и личность

Традиционно различаются три понятия: индивид, индивидуальность, личность. *Индивид* — это единичный представитель той или иной социальной общности людей. В этом понятии в самой общей и абстрактной форме фиксируется сам факт "эмпирического бытия" данного отдельного человека. Под *индивидуальностью* принято понимать человеческое существо во всем богатстве его неповторимых черт, особенностей, способностей и талантов. Индивидуальность выражает меру духовно-личностного своеобразия человека, его культурную уникальность. Чем индивидуальнее человек, тем больший интерес он вызывает у окружающих его людей.

Понятие *личности* выражает многообразие и полноту социальных и культурно-исторических свойств и характеристик конкретного человека. Во все времена истории отдельный человек всегда являл собой продукт социальных отношений. Способ жизнедеятельности, в который вовлечен данный индивид, историческое время, в которое он живет, социальная группа, к которой он относится, тип и уровень культуры, которую он освоил, — все это определяет "мир человека", его мораль, стиль и образ жизни, вселенную его духа.

Личность есть продукт и проявление процесса социализации индивида. Человек не рождается личностью, в течение своей жизни он должен пройти долгий и сложный путь освоения "социальности" и культуры. К. Маркс писал, что «сущность "особой личности" составляет не ее борода, не ее кровь, не ее абстрактная физическая природа, а ее социальное качество...» (Маркс К., Энгельс. Ф. Соч. Т.1, с. 242). Социально значимые качества личности отличают одного представителя социума от другого. Важными характеристиками личности в обществе являются ее социальные роли и социальные маски. В жизни каждому приходится играть социальную роль и при этом не

одну — роль учителя или ученика, жениха или невесты, начальника или подчиненного, водителя или пассажира и т. д. К каждой роли сознательно или бессознательно подбирается та или иная социальная маска, стиль поведения, формируется соответствующий "имидж". В принципе к одной и той же роли могут подбираться несколько разных и даже альтернативных масок. Так, в период "президентской гонки" одни кандидаты в президенты надевают на себя личину миротворца, другие — "отца нации", третьи — "своего парня", одни рядятся под демократов, другие — под "несгибаемых борцов" за народное счастье. Чем больше денег выбрасывается на проведение избирательной кампании, тем красочнее политический маскарад, и тем труднее понять, кто есть кто и где куклы, а где кукловоды.

Фундаментальные измерения бытия человека века С чисто методологической точки зрения более интересным, однако, является другое концептуальное членение рассматриваемого феномена. Человек — существо многомерное. Можно выделить по крайней мере три фундаментальных измерения его бытия: а) природно-биологическое, б) социальное, в) духовно-практическое. Первый и второй планы — адаптационные (в одном случае человек приспособливается к физической среде, в другом — к социальной). Третий план бытия ориентирует человека на свободное и творческое самоосуществление по законам гармонии, добра и красоты. Утверждение, что сущность человека — это ансамбль всех общественных отношений, остается справедливым и сегодня, но только в рамках социального интервала, который несводим к биологическому и из которого нельзя вывести духовно-практический.

Исходя из этих соображений, следует уточнить само понятие "мир социального", где господствуют открытые Марксом социальные механизмы и объективные детерминации. Ясно, что так понимаемый социум отнюдь не исчерпывает всего богатства человеческой жизни, ибо он ограничен лишь определен-

ным пластом социально-исторической реальности. Поэтому, если мы хотим рассматривать человеческое бытие во всем многообразии его измерений, нам потребуется другое понятие, другая научная абстракция. Такой абстракцией является категория *социального Универсума* (точнее, экосоциокультурного универсума), включающая в себя экологическое, социальное и культурологическое измерение человеческой жизнедеятельности.

При обсуждении проблемы личности неизбежно возникают вопросы: почему человеческая жизнь имеет непреходящую ценность? почему мы должны принять принцип священности человеческой жизни, принцип равенства и свободы личности? Почему в демократическом обществе фундаментальное значение имеет защита прав человека? Эти вопросы подводят нас к следующей дилемме: статус личности завоевывается человеком или дается ему как дар?

Проблема личности В современной философии можно встретить неценности сколько позиций в решении этой проблемы. Первую позицию можно было бы определить как субъективизм или эгоцентризм. Личность оценивает себя, свою жизнь "изнутри" своего "Я". В этом случае собственная жизнь предстает как исходная, абсолютная и единственно достоверная ценность. Все остальное, весь мир, социум, другие люди — вторично, производив от моего "Я", т. е. имеет как бы более низкий статус. Очевидно, что данная концепция отражает объективный факт существования такого типа людей, которые в своей моральной практике руководствуются установками подобного рода.

Вторая позиция — это функционализм (Майкл Тули, Джон Коб и др.). Последний полагает, что статус личности и ценность человеческой жизни завоевывается человеком благодаря его продуктивной деятельности. Человек прилагает усилия, чтобы приобрести известную сумму способностей и опреде-

ленные социально значимые качества. Какие же свойства личности обеспечивают ему право на жизнь? Речь идет прежде всего о тех людях, которые имеют или могут иметь определенные интересы, некоторую внутреннюю нацеленность, могут строить планы на будущее, обладать жизненным опытом, профессиональным мастерством, нести в себе идею самореализации и т. п. Здесь, впрочем, возникает вопрос: как в этом контексте оценивать личность ребенка, может ли он иметь права, если у него еще не созрела идея самореализации?

Функционалистский подход к человеку, если иметь в виду не только теорию, но и социальную практику, обычно характерен для социальных систем с установками на узкий прагматизм, потребительство, вещизм, тоталитаризм. Таково западное общество с его культом вещей и комфорта. В условиях современного технократического мира престиж, комфорт и наслаждения, воспринятые с позиций индивидуализма и эгоцентризма, рождают тип одномерного человека, лишённого собственной вселенной духа: ничто не предстает перед ним как самоценность, у него нет ничего, кроме вещей, и именно в силу этого одномерный человек живет в прошлом и его мгновения лишены присутствия вечного.

Многие философы полагали, что отчуждение человека от труда и от самого себя в современном ему обществе будет преодолено при переходе к коммунизму, когда общество сможет отказаться от функционально-утилитаристского подхода к ценности человеческой личности. Анализируя современную ему цивилизацию, Маркс констатировал, что последняя создала "систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности; даже наука, точно так же как и все физические и духовные свойства человека, выступает лишь в качестве носителя этой системы всеобщей полезности, и нет ничего такого, что вне этого круга общественного про-

изводства и обмена выступало бы как нечто *само по себе более высокое*, как правомерное само по себе" (Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., с. 594).

Однако реальный социализм, вопреки прогнозам, не отказался в своей социальной практике от функционально-утилитаристского отношения к человеку, рассматривая его лишь как "человеческий материал", как "винтик" большого механизма.

Третья позиция связана с постулатом о самоценности каждой личности. На чем же основывается этот постулат? Имеет ли место в обществе соответствующая ему социальная практика? Каковы реальные предпосылки данной позиции? Реальностью для названной позиции служит мир культуры, культурная практика человечества. Сохранение каждой личности — в силу ее уникальности — служит условием полноценного культурного прогресса. Если для социума человек ценен постольку, поскольку он развил в себе общественно полезные качества, то для культуры человек обладает ценностью сам по себе, как нечто безусловно правомерное. Это и есть *начало* духовности, ибо последнюю можно определить как *такую смысложизненную ориентацию исторического субъекта (личности, социальной группы, общества), в соответствии с которой любой конкретный человек в качестве носителя сущностных сил рассматривается как самоцель и никогда как средство для достижения чьих-то извне навязанных целей*. Духовность в качестве высшего гуманистического смысла и нерва культуры исторически выражает себя как универсальность человеческих потребностей и внутренняя целостность личности, как абсолютное выявление "творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному масштабу*" (Там же, с. 594).

Субъективизм рассматривает мое "Я" как абсолютное мерило всех ценностей. Обратной стороной такого подхода оказывается функционализм, утилитарное отношение отдельно взятого субъекта ко всем остальным людям. Все же с исторической точки зрения функционализм выступает как более высокая ступень развития, ибо здесь индивид оценивает других людей, руководствуясь не своими субъективными впечатлениями, эгоистическими желаниями момента, прихотями и случайными соображениями, а по некоторым более или менее объективным меркам. Культурно-исторический подход к оценке человека представляет собой еще более высокую ступень.

Четвертая позиция вытекает из философских установок персонализма. Исходный тезис: ценность жизни не завоевывается человеком, она — дар. Люди созданы по образу и подобию Божьему. Ценность личности не может быть отчуждена, ибо это дар Бога. Наше достоинство проистекает не изнутри нас, а из того, что Бог помнит о нас, что мы не забыты и не оставлены им. Поэтому ценность и достоинство личности не могут быть утеряны, ведь они имеют не субъективную, а объективную основу. Их онтология охватывает как бы весь Космос, всю сотворенную реальность.

§ 5. Природа исторического времени

Проблема исторического времени в ее бытийном (онтологическом), а не гносеологическом плане была впервые осмыслена частично в работах Ф. Ницше и более полно в "философии жизни". Именно представители этой школы с самого начала поставили своей целью изучение не структуры исторического знания (как это было ранее), а сущности *исторического бытия*. На базе "философии жизни" в XX в. создаются наиболее крупные философско-исторические концепции. К ним можно отнести работы А. Вебера, О. Шпенглера, А. Тойнби,

Й. Хейзинга. Философская мысль от рассмотрения времени в его физическом плане начинает переходить к его анализу как форме осуществления, протекания *жизни*.

Историчность и инвариантность человеческого сознания

Принято считать, что человеческое сознание, включая общественное сознание той или иной эпохи, носит исторический характер. В самом деле, спору нет, что на наши представления, чувства, переживания, образ жизни, мировоззрение оказывают большое влияние господствующие формы культуры, социальная и политическая структура и др. Однако важно иметь в виду, что сознание людей всегда многослойно: что-то в нем определяется "духом времени", господствующей в данный момент идеологией, классово-позитивной позицией, жизненными интересами, принятыми нормами морали и т. п., но что-то оказывается более устойчивым, как говорят, инвариантным к ходу времени, к смене эпох и политических систем; например, черты национального характера, который слабо меняется на протяжении сотен лет. Есть и такие "закоулки" нашей души, такие пласты сознания, которые неизменны в течение тысяч лет. Речь идет о человеческом переживании фундаментальных измерений нашего бытия — жизни и смерти, свободы и порабощения, любви и ненависти, короче, той сферы, которую мы ранее определили как экзистенциальное измерение жизни. Это — сфера "вечных" вопросов и жизненных проблем, раздумий и душевных катастроф, сфера отчуждения человека, его одиночества в мире. В силу того, что экзистенциальный пласт бытия является непреходящей составляющей жизни любого индивида, та часть сознания, которая отражает этот пласт, менее всего поддается исторической релятивизации.

Сходство *жизненных ситуаций* "лицом к смерти", несмотря на разделяющие людей тысячелетия, порождает сходство размышлений и переживаний, аналогичность смысло-жизненной

рефлексии. Вспомним, к примеру, известный литературный памятник Древнего Египта "Беседа разочарованного со своей душой", находящийся в одном из берлинских музеев. Литературное произведение представляет собой диалог человека, разочаровавшегося в жизни и стремящегося покончить жизнь самоубийством, и его души, которая возражает против этого и разными способами доказывает необходимость жить. Высказываемые участниками диалога точки зрения противоположны и исключают друг друга. Создается впечатление, что диалог этот написан не в период Среднего царства XXI—XVIII вв. до нашей эры, а в наше время, в канун третьего тысячелетия: так близки и понятны нам мотивы и переживания тоскующей личности. И уж совсем близкими и понятными кажутся нам размышления о жизни Сократа, Платона, Сенеки, Августина Аврелия...

Диалектика Природа времени проявляется в том, что оно, *прошлого*, протекая через интервал *настоящего*, уходит, превращаясь в новое качество — в *прошлое*, *настоящего* и *будущего* в Таким образом, как в исторической практике людей, так и в жизни культуры всегда возникает *историческом времени* вопрос об отношении настоящего и прошлого.

Прежде всего в фокус внимания попадает природа настоящего. Французский философ А. Бергсон был убежден, что живое, переживаемое человеком время не является для него чем-то внешним, внеположенным и безразличным к потоку жизни, напротив, оно составляет ее внутренний мотив, выступает как ее глубинное содержание. Отсюда полнота человеческого присутствия в мире — в происходящем, свершающемся.

Очевидно, что историческое время нельзя оценивать по меркам и критериям простой физической длительности. В человеческой жизни настоящее почти никогда не является некой "мгновенной точкой" (в отличие от настоящего в физическом

смысле). Это, как правило, определенный временной промежуток, характеризующийся той или иной целостностью: длительностью переживания, временем свершения каких-либо событий, сроками осуществления какой-то задачи. Совершенно ошибочно сравнивать протекание времени существования какого-либо атома или молекулы с тем, как протекает жизнь такой сложнейшей системы, как человек. Человеческое время дифференцируется на отрезки в зависимости от контекста его употребления и освоения.

Как известно, время в механике подчиняется постулату строгого, единообразного и жесткого деления на равные отрезки; причем эти последние могут быть как угодно малы. (Возможно, что механистическая абстракция *бесконечной делимости* физического времени имеет границу своей применимости в глубинах микромира.) Однако уже астрономическое время имеет другой способ деления на отрезки. Что касается исторического времени, то для своего отображения оно нуждается в особых единицах измерения, согласующихся с его собственным ритмом. Культурно-историческое время как специфическая реальность возникает тогда, когда люди начинают на практике, в своих предметных действиях, в своих коллективных переживаниях членить непрерывный и диффузный поток событий на *социально значимые интервалы*. Последние приобретают характер завершенных целостностей благодаря повторяющимся ритуалам, церемониям, периодически проводимым спортивным играм, сезонной вегетации, ритмам совместной жизни.

Подобно тому, как "историческое настоящее" никогда не является точкой, а выступает как некий атом времени, и прошлое возникает для человека лишь на определенном отдалении. Промежуток, отделяющий настоящее от прошлого, заканчивается особой точкой. *Это та самая точка, в которой начинается воспоминание и появляется историческая память.* Сам

факт наличия у того или иного индивида, сообщества, этноса исторической памяти свидетельствует о том, что произошло "смещение времен", что люди потоком жизни перенесены в иной интервал. Находясь в этом новом атоме времени, человек смотрит на уже протекший временной промежуток и ту жизнь, которая в нем проходила, как внешний наблюдатель. Поэтому память — это всегда отношение к феномену жизни с другой, уже "посторонней" позиции. В памяти человек заново переживает некогда совершившиеся события, но уже на уровне рефлексии, когда утрачена *непосредственность* переживания; это последнее приобретает новое качество: оно становится эстетическим, нравственным, экзистенциально-эпическим и т. п.

Типы переживания времени в прошлых эпохах

Архаичный человек, пытаясь понять себя, обращался к мифологическим сюжетам, повествующим о стародавних временах, о мифической эпохе. Последней приписывалось особое, "сакральное" время — время, когда "все начиналось" и все свершилось. Свет этого свершения приходит к каждому новому поколению, вовлекая его из повседневности в подлинную реальность. Настоящее, налично данное получало объяснение и истинный смысл лишь через *свою сотнесенность* с событиями мифического времени. Миф, отсылая индивида к основополагающему прецеденту, задавал мировоззренческую парадигму, диктовал образцы поведения и санкционировал формы взаимоотношений между членами рода. Люди смотрели на себя и оценивали друг друга глазами сакрального мира. Это был взгляд "извне", но не из настоящего на прошлое, а из прошлого на настоящее. Таково своеобразие временной структуры мифологического сознания.

Античность знает иной тип историзма, иной способ восприятия и переживания прошлого в его связи с настоящим. В эту эпоху мифологическое время стало восприниматься как почитаемая коллективная греза, лишенная собственно исто-

рического статуса, но все еще сохранявшая за собой нравственный и эстетический смысл. Как писал А. Ф. Лосев, историческое время трактовалось в античности согласно модели вечно подвижного, но непреклонного в своей закономерности и постоянно возвращающегося к самому себе чувственно осязаемого космоса. Подлинной и несомненной ценностью обладает только настоящее, которое длится как данность, как "вечное возвращение", волнующий круговорот жизни, подобный повторяющемуся приходу весны, лета, осени и зимы. Направленность хода истории перед лицом времени как бы замыкается в кругу категорий "здесь" и "теперь". Осознание подлинности настоящего пролило новый свет на прошлое как на историческую категорию. Мифологический подход к понятию сакрального времени уступает место *идее историчности*. Иными словами, чувство подлинности настоящего порождает потребность искать подлинное, а не мифическое, в прошлом.

Средневековье открывает еще одно измерение исторического времени — будущее. Новая реальность времени возникает как ответ на историческую ситуацию, сложившуюся к началу нашей эры. Чувство всеобщего социального распада и незащищенности, страха перед господствующим социальным злом вызвало к жизни тип потерянной, отчужденной, морально самозамкнувшейся личности. Утрата ценности и смысла жизни в настоящем сместила акцент на будущее. Последнее выступает не только как компенсация неукорененности индивида в настоящем, но и как точка отсчета для оценки и *понимания* настоящего.

В эпоху Возрождения в новоевропейской культуре происходит очередной сдвиг в восприятии времени. Перед нами тип историзма, в котором пересматривается смысл отдельных модулей времени и механизм их взаимного сцепления. Уже сама *идея возрождения* свидетельствовала о том, что возникла глубокая внутренняя потребность обратиться к реальному прошло-

му человечества, к таким его великим достижениям, как древнегреческая и древнеримская цивилизация. Формируется новое историческое сознание с его неподдельным интересом к классическому наследию, с его неукротимой потребностью к культуротворческой ассимиляции духовных ценностей античного мира. Людям этой эпохи настоящее часто виделось в зеркале прошлого, но не мифического, а подлинно исторического.

Новый всплеск интереса к истории мы наблюдаем в европейском самосознании на рубеже XVIII и XIX вв. Наступивший XIX век — это время расцвета *исторической науки*. "Исторический подход" становится чуть ли не доминирующим во многих научных дисциплинах — в сравнительном языкознании, биологии, в этнографии, социальных теориях и др. Мыслить исторически, рассматривать каждое явление в его эволюции, развитии, исследовать, как оно возникло, какие этапы прошло и чем стало на сегодня, было признаком "хорошего тона". Меняется взгляд на настоящее и будущее. Настоящее воспринимается как итог, "высшая точка" всех прошедших эпох. Будущее — закономерное и имманентное продолжение настоящего. История движется по восходящей спирали Прогресса. Поэтому время будущего — всегда новая и более высокая ступень развития, оно как бы *более высокого качества*. Историческое время не имеет абсолютной значимости "здесь" и "теперь", его ценность в том, что каждый данный этап истории есть звено на пути прогресса, поэтому истинную ценность настоящее приобретает лишь в горизонте будущего.

Когда XIX век уже клонился к закату, Ф. Ницше поднял бунт против безудержного и сциентистски ориентированного историзма. Прежде всего немецкий философ бросает вызов идее неодолимости мирового исторического процесса. Поистине парализует, говорит он, вера в то, что ты последыш времен, но разрушительной представляется эта вера, когда она путем дерзкого поворота мыслей начинает обоготворять этого последы-

ша как истинную цель и смысл всего предшествующего развития, а в ученом убожестве его видит завершение всемирной истории. Такой способ мышления приучил говорить о "мировом процессе" и оправдывать свою эпоху как необходимый результат всемирного процесса; эта точка зрения поставила историю на место других духовных сил, искусства и религии, как единую верховную силу.

Ницше видит два противоядия против "исторической болезни": *неисторическое* и *надисторическое*. Первое обозначает искусство и способность забывать и замыкаться внутри известного ограниченного горизонта (т. е. в пределах замкнутых в пространстве и времени событийных рядов), второе обозначает силы, которые отвлекают наше внимание от текучести человеческой жизни, от процесса становления, сосредотачивая его на том, что сообщает существованию характер вечного и неизменного. Наука рассматривает эти силы как нечто враждебное, ибо она считает только такое исследование вещей истинным, которое видит всюду свершившееся, историческое и нигде не видит существующего, вечного.

Возврат к "неисторическому" означает признание самоценности *абсолютного присутствия* любого живого индивида внутри интервала настоящего, целостность самого феномена жизни. Другими словами, здесь в игру вступает тонкая диалектика исторической *памяти и забвения* как условие полноценности человеческого существования, что касается "надисторического", то это можно истолковать как обращение человека к вариантам трансцендентного, сообщающего нам весть о высших смыслах.

Смысл и значение историческое-го времени

С мировоззренческой точки зрения исключительно важным является вопрос о значении прошлого для настоящего. В своей книге "Смысл и назначение истории" Карл Ясперс утверждает,

что господство в нашем культурном бытии "настоящего момента", т. е. привычка жить без исторических воспоминаний, сводит жизнь и духовную деятельность к "техническому умению" и сиюминутным удовольствиям. На самом деле полнота "теперь" открывается только вместе с прошлым и будущим, с воспоминанием и идеей. Воспоминание как условие и восполнение прошлого служит не стремлению уничтожить или унижить настоящее как якобы неполноценное, но тому, чтобы, взирая на вершину, не утратить то, что на пути к высотам доступной мне действительности я могу искать в настоящем.

Человеческую жизнь можно рассматривать в разных аспектах — биологическом, социальном, культурном. И все же самым загадочным, пожалуй, остается *временное измерение* нашего бытия, связанное с исторической текучестью жизни. Люди отличаются от мира животных прежде всего наличием разума, способностью к осознаваемому существованию. Интеллект — величайший дар, которым наделен индивид. Но именно благодаря интеллекту человек оказывается *способным осваивать время*, превращая его из физического или биологического в *человеческое*.

Производство человеческого в человеке как сущность исторической жизнедеятельности людей возможно лишь в процессе культурно-исторического освоения времени, в процессе развертывания способностей и родовых качеств индивида в потоке истории. Так формируются различные модусы человеческого времени — социальный, исторический и др. Ни одно существо, кроме человека, не открыто к протеканию времени, не вступает с ним в особые *отношения*, ибо все остальные жестко детерминированы непрерывным физическим и биологическим процессом. Их жизнь *во времени* генетически и природно задана. Человек благодаря разуму и дару свободы способен манипулировать с временем, "сжимать" его или, напротив, растворяться в нем, вживаясь в прошлые эпохи. В результате человек приобретает возможность за одну свою биологи-

ческую жизнь пережить множество жизней и даже множество эпох. Время для человека становится многомерным. Он может одновременно существовать в прошлом, будущем и настоящем, читая книги, изучая иные эпохи, проводя археологические исследования и активно действуя.

Осваивая социальный и исторический опыт предшествующих поколений, люди тем самым раздвигают рамки своего бытия. Человек как физическое тело не может нарушить законы природы: причинная цепочка событий нигде и никогда не прерывается. Но в биологическом отношении ситуация уже другая: здесь наблюдаются обратимые процессы (заживление ран, регенерация тканей, костей, органов и др.). Еще больше необычного у исторического времени. Здесь возможности человека поистине неисчерпаемы, ибо в своем историческом творчестве люди научились ускорять, сокращать и даже менять направление времени. Историческое время, поскольку оно в определенном отношении зависит от нашего разума, нашей воли и свободы действовать, может менять свой темп, течь вспять и т. п. Современные монахи, живущие в монастыре или ашраме, разве это не уход в исторически более раннюю эпоху? И разве существование сегодня некоторых отдаленных от цивилизации австралийских и африканских племен не говорит о том, что для них время остановилось?

Если в прошлом веке историческое ассоциировалось с текучестью, изменчивостью, процессуальностью бытия (на что так бурно реагировал Ницше), то в XX столетии онтология времени пересматривается. Прошлое — это не только то, что прошло и исчезло навсегда. Прошлое осталось, оно живет в нас, оно продолжается в памятниках культуры, оно заявляет о себе самыми разными способами. Человечество гораздо глубже связано с истекшим историческим временем, чем это представляется на первый взгляд. Современная цивилизация, как заметил философ С. Б. Крымский, переживает интенсивный процесс

"актуализации прошлого". История — это не только то, что меняется, трансформируется и исчезает, но и то, что остается в веках, т. е. "универсалии" и "инварианты" культурного и социального бытия (пирамиды и храмы, учебные заведения и академии, религиозные учения и философские доктрины, произведения искусства и технологии). Кроме того, в истории многое так или иначе повторяется — в политических формах и экономических укладах, в духовных поисках и умонастроениях, в геополитических конфронтациях и этнических конфликтах.

Человек манипулирует временем не только благодаря вживанию в атмосферу минувших эпох: своей активностью, своими историческими инициативами он может оказать влияние на ход истории, положив начало тем или иным процессам, движениям, социальным институтам, которые затем будут существовать в течение веков, а может быть, и тысячелетий. Например, учебное заведение, основанное Платоном, просуществовало с 387 г. до н. э. по 529 г. (Академия Платона была закрыта императором Юстинианом спустя 916 лет со дня основания). Чешский король Карл Великий основал Карлов-Университет в Праге, который существует до сих пор. Братья Кирилл и Мефодий разработали еще до крещения Руси славянскую письменность, в основе своей сохранившуюся до наших дней.

В ближайшем будущем человечество достигнет важного исторического рубежа: количество людей, одновременно живущих на Земле, сравняется с количеством людей, живших за всю человеческую историю. (Тогда об умершем уже нельзя будет говорить: "Присоединился к большинству".) Эта ситуация по-новому ставит вопрос о культурном смысле *исторического*. Жизнь одного поколения будет равна по насыщенности всей мировой истории. Это может изменить наше отношение к прошлому. До сих пор история как сгусток опыта поколений была так или иначе критерием существующих систем ценнос-

тей. Во многих случаях мы доверяем тому, что "проверено историей". Теперь ситуация меняется: совокупный опыт современного человечества оказывается больше опыта всей предшествующей жизни людей. Не возникнет ли в связи с этим настроение "отказа от истории"?

Для ответа на этот вопрос важно, однако, иметь в виду реальную диалектику проблемы. Дело в том, что современному индивидууму потребуются смотреться "в зеркало истории", чтобы иметь хоть какие-то уже апробированные ориентиры в жизни. В этом смысле значение прошлого не ослабевает. К тому же не следует забывать феномен "актуализации прошлого". Люди лишь с годами, столетиями начинают осознавать подлинные масштабы тех или иных событий, памятников культуры, исторических деятелей, писателей, ученых и т. п. В 60-е годы прошлого столетия в России многие воспринимали Пушкина в духе Писарева. Лишь в 80-е годы наблюдается перелом в общественном сознании. Но, возможно, мы и сегодня еще по-настоящему не осмыслили все значение пушкинского гения.

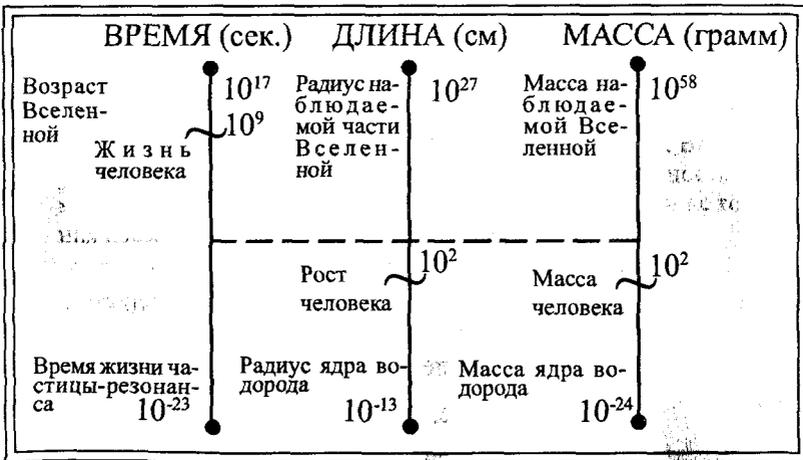
Только с годами прошлое раскрывает свои истинные пропорции и свой сокровенный смысл. И именно эти все новые и новые прочтения былого позволяют ему наиболее полно раскрыться и реализоваться. Актуализация истории в том, что мы не можем выстроить себя, не обращаясь к минувшему, не переинтерпретируя и не переосмысливая его.

Свободное, многогранное и позитивное освоение времени — удивительный дар человека. Сущность этого дара — возможность по своему желанию вместить в свою жизнь исторический опыт тысячелетий, сотни других жизней и тем самым расширить свой биологический интервал бытия до любых желаемых пределов в рамках *исторического времени*.

Надо жить так, чтобы прошлое и будущее не довлели над настоящим, напротив, и то, и другое должны служить текущей жизни, расширяя ее горизонты и обогащая ее новыми красками. Неверно пренебрегать настоящим ради прошлого, но и

нельзя игнорировать прошлое или будущее в угоду текущему моменту, равно как и зачеркивать настоящее ради будущего. Только гармония, только разумное единство всех трех модусов исторического времени позволяет выжить и полноценно существовать любому народу, этносу, государству. Здесь нужно чувство меры. Замечено: чтобы скрипач мог играть на своем инструменте, он должен как следует натянуть струны; но если их натянуть чересчур сильно — они лопнут, а если слишком слабо — то не будет никакого звука. Мелодия человеческой жизни, сама ее возможность зависит, с одной стороны, от нашей способности к усилию, к напряжению, от нашей воли к "настройке", с другой стороны, от объективных порядков бытия, от возможностей окружающего мира. Мудрость заключается в том, чтобы умело натянуть струны...

Порой кажется, что вся человеческая история — всего лишь один миг по сравнению с временем существования Вселенной. А как часто мы сетуем на краткость человеческой жизни! Но вот поразительный (и малоизвестный) факт: если выстроить таблицу, на одной вертикали которой сравниваются все объекты Вселенной по длине, на второй — по массе, на третьей — по продолжительности существования, то получится такая картина:



Как видно из таблицы, человек по массе и размерам располагается в нижней половине шкалы, но *по продолжительности жизни* — в верхней четверти, т. е. *с точки зрения вселенских масштабов человек мал, но время жизни его достаточно велико* по глобальным меркам длительностей существования самой Вселенной. Этот удивительный вывод современной физики и космологии побуждает нас в корне пересмотреть наше отношение к фактору времени. С космической точки зрения наша жизнь — не "мгновение", а "целая вечность": время тревог, грез и творческих свершений.

Связь между переживанием индивидуального времени и Часов истории так выразила молодая поэтесса:

Гонит меня тревога
Через
. - » ;' озябший
город,
Через
витрины стекол,
Через
глаза прохожих
Гонит меня тревога.
Тревога
смотрит буквами
Срывается
строчкой газет:
Вы, которые будете жить
на Земле
Через двести лет,—
Вы еще будете.
Вам появляться.

Вам узнавать.

Расти.

Мне уже двадцать.

Мне уже двадцать.

Вам

'-Ц-в. себя я должна

нести.

Секут

„чай«.»4 i'

секунды,

Минут

минуты.

Врывается в сердце тревога жалом —

Мало продумано.

Мало сделано.

Мало.

9

*

1. Как понимают сущность социума представители различных социологических направлений? 2. В чем состоит основная идея материалистического понимания истории? 3. Основные модели социальной эволюции: это ... (продолжить). 4. Почему "экологическая философия" выступает как основа новых взглядов на человека, общество и природу? 5. Определите понятия — "индивид", "личность", "индивидуальность". 6. Что такое "историческое время"? 7. Возможность управлять временем — фантастика, метафора, реальность? 8. Как можно оценить продолжительность человеческой жизни с точки зрения космических масштабов?

Глава 10. Философское учение о ценностях (аксиология)

§ 1. Аксиология: исходные понятия

В начале XX века в философии появляется новая область, специально исследующая проблему *ценностей*. С легкой руки французского философа П. Лапи она получила название аксиология (от греч. "ценность"), В качестве философской категории *ценность* — то, что "чувства людей диктуют признать стоящим над всем и к чему можно стремиться, созерцать, относиться с уважением, признанием, почтением" (П. Менцер). Многие философы полагали, что "царство ценностей" противостоит эмпиричности данной нам действительности, находясь по ту сторону субъекта и объекта. Проблемой ценностей занимались такие мыслители, как Р. Лотце, Н. Гартман, Г. Риккерт, В. Виндельбанд и др.

Как мы уже видели, любые коренные смысложизненные ориентации людей не могут носить устойчивый характер в культуре, если они сознательно или бессознательно не встроены в определенную картину мира. Это не отменяет, однако, факта, что именно эти жизненные ориентации образуют ядро мировоззрения, выступая в качества ведущей стратегемы человеческого поведения.

Что такое потребность? С первых минут своего появления на свет человек испытывает разнообразные *потребности* — в воздухе, пище, тепле, движении. Их можно назвать витальными (от лат. "vita" — жизнь), или биологическими потребности. Однако уже в младенческом возрасте ребе-

нок испытывает желание человеческого тепла, ласки, общения. Круг этих социокультурных потребностей довольно быстро расширяется. Ребенок просит рассказать ему сказку, купить игрушку, посмотреть телепередачу. Позднее возникает склонность к тому или иному творчеству, к учебе, развлечениям, к труду. Наряду с нуждами, которые способствуют биологическому или психологическому развитию, возникают привычки, склонности негативного порядка, т. е. такие, которые ведут к моральной или физической деградации личности (курение, алкоголь, наркомания, безделье, садизм, немотивированная преступность и т. п.).

Особенно опасна для индивида алкогольная и наркотическая зависимость. Круг такого рода зависимостей с развитием цивилизации может быть весьма разнообразным. В чем причины появления неразумных, вредных, асоциальных потребностей? Какова здесь роль общества, семьи, социальных групп, с одной стороны, и роль врожденных факторов (тип нервной системы, тип психофизиологической структуры личности — шизоид, истероид и т. п.), с другой? Это — специальный вопрос. Ясно, что надо учитывать все линии детерминации процесса формирования личности.

Следует обратить внимание на то, что прогресс человека исторически был связан с ростом его потребностей. Богатство человеческих желаний — важный стимул развития и производства самого человека. Смысл всякой разбухенной потребности в том, что она требует своего удовлетворения и тем самым становится стимулом, движущей силой человеческой деятельности, человеческой активности. Разумеется, не всякая живущая в людях нужда имеет равную силу — одни выходят на первый план, становятся доминирующими, другие остаются как бы потенциальными, они срабатывают лишь при благоприятных обстоятельствах. Эта объективная или субъективная, человеком контролируемая отсрочка в удовлетворении потребности имеет в культуре интересные последствия. В литературе, например, отмечалось, что чувство любви, процесс *кристаллизации* этого чувства есть как раз результат "отсрочки", суще-

ствования социальной, моральной или психологической дистанции. Отсрочка обычно имеет два последствия: 1) может произойти угасание потребности в результате постоянной ее неудовлетворенности, 2) может произойти усиление доминанты, ведущее к активным действиям вовне или глубокому внутреннему сосредоточению.

Потребление и ^ И Р ^ ч е л о в е ч е с к и х ^ н у ж д и ж е л а н и й с в я з а н с п о т р е б и т е л ь с к о й д е я т е л ь н о с т ь ю . И с т о р и ч е с к и ч е л о в е к

люди вышли из природного, животного мира. Но он, в отличие от животного, не способен к потреблению чего бы то ни было (за известными исключениями) в той форме, которая дана самой природой. Как пчела перерабатывает цветочный нектар в мед, так и люди, для того чтобы потреблять, перерабатывают природный материал в пригодный для них вид, т. е. придают веществу природы *человеческую форму*, и лишь в таком виде естественное, природное становится предметом потребления. Так возникает общественное богатство — мир материальных и духовных благ. Даже тогда, когда человек пользуется "дарами природы" — воздухом, водой, солнечным теплом и светом, форма их потребления обусловлена пространством культуры, в которое помещен потребитель этих благ.

Поскольку люди могут существовать, лишь потребляя блага в их человеческой форме, т. е. в мире вещей и символов, ими же самими воссозданном, то, следовательно, воспроизводство "человеческого мира" есть необходимая предпосылка самого существования человеческого рода. Такое воспроизводство, устойчивое, постоянное и прогрессирующее, и есть содержание человеческой деятельности. Через деятельность человек сам порождает и формирует свои потребности и благодаря продуктам деятельности удовлетворяет их. Но если люди способны потреблять в основном лишь такие блага, которые имеют особую, человеческую, в самой природе не встречающуюся форму, то ясно, что производство благ есть процесс "очеловечивания" природы, создание "второй реальности". Человечество творит эту вторую реальность в результате активного взаимодействия субъекта и объекта.

Деятельность есть фундаментальная сторона сущности человека, реакция на человеческие потребности, а потребность — источник многообразной активности, двигатель жизни и повелитель волевых устремлений, начинаний, инициатив.

Подобно тому, как человеческая активность в сфере труда имеет свои закономерности, так и потребление благ как материального и духовного богатства общества имеет свои законы. Потребление человеческих продуктов деятельности само должно быть человеческим. Это значит, что оно должно быть не чем иным, как практическим и теоретическим освоением, распредмечиванием предметов культуры, расшифровкой отложенных в мире культуры. Потребление, следовательно, само есть *специфически человеческая* деятельность, особая форма активности. Но научиться распредмечивать мертвый сам по себе вещный мир культуры нельзя в полной мере, если субъект культуры не усвоил противоположную форму деятельности — процесс *опредмечивания*, очеловечивания природы в результате проектирования новых форм предметности. Следовательно, тип человека как "потребителя по преимуществу" отражает противоречивость социального бытия, ведет к одностороннему и ущербному развитию личности, к неспособности осваивать смысловое богатство мира культуры.

У Стругацких есть замечательная фантастическая повесть "Хищные вещи века". Это — повесть-предупреждение: "потребительская" цивилизация может заплатить за свое существование не только духовным вырождением, но и вырождением физическим. Проблема эта давно волнует философов и социологов. Футуролог О. Тоффлер в ставшей сенсацией книге "Шок от будущего" утверждает, что стремительный рост предметов потребления и неизбежность их постоянного обновления изменяют традиционное отношение человека к вещам, вырабатывают бездушный психологический механизм "потребил — выбросил", который в конце концов переносится и на человеческие контакты. Кризис личности (и цивилизации) можно предотвратить, если перестроить систему мотиваций и иерархию

ценностей, вернуться к осознанию подлинной роли того, что не имеет цены: чистому воздуху, здоровой пище, общению с природой, простым естественным потребностям и радостям.

Без многообразия форм потребления, без многостороннего освоения мира культуры, без постоянной включенности в структуру социокультурной реальности человек не может стать полноценным представителем рода человеческого. Вместе с тем, очевидно, что подлинное освоение предметного мира предполагает вовлеченность людей в процесс воспроизводства этого мира. При этом существует, по-видимому, некий социокультурный закон взаимоотношения этих двух процессов: нормальный человек производит и отдает обществу больше, чем потребляет. Природа человеческого бытия в культуре такова, что он способен создавать "культурную негэнтропию" (упорядоченность). Активность животного равна его потреблению, активность человека всегда дает некий "прибавочный продукт", его активность связана не только с поддержанием своего личного биологического существования, но включает в себя универсальный смысл, предполагающий создание общезначимых ценностей. В реальной жизни, конечно, могут возникать условия, когда те или иные социальные группы могут брать больше у общества, чем ему отдавать, но это в конце концов ведет к вырождению носителей потребительского сознания.

Понятие ценности Благо, которое необходимо индивиду для поддержания его физического и социального существования, может находиться в распоряжении этого индивида как "естественное условие бытия". Индивид не может прожить и минуты, не потребляя воздуха. Но поскольку воздух (до самого последнего времени) всегда выступал в качестве естественного и постоянного "дара природы", то люди, привыкая к этой ситуации, не обращают на него внимание. Вместе с тем существуют и такие блага, потребление которых или "присвоение" которых является проблемой. Благо, которое не дано "естественным образом" (это могут быть и материальные блага культуры, а не только природы, например, игрушки, ко-

торыми располагают дети в семье), и которое становится объектом желания, вождления; мечты, требует, чтобы оно было осознано как "благо", как нечто вполне конкретное, и как то, в чем я нуждаюсь. Этот акт осознания и выделения некоторой *вещи, явления* в качестве потребного мне или другим *блага* есть *оценка*. *Благо, которое предстает перед человеком или обществом через призму оценки, есть ценность.*

Аксиология определяет ценность как значение объекта (или его значимость), в отличие от его существования. Различаются ценности:

- материальные и духовные,
- производственно-потребительские,
- социально-политические,
- познавательно-информационные.

Духовные ценности, в свою очередь, включают в себя ценности нравственные, религиозные, художественные (или эстетические), мировоззренческие. Фундаментальным с теоретической точки зрения является разделение ценностей на предметные и субъектные, образующие два полюса всей сферы ценностного отношения человека к миру.

Предметные Ценности определяются как предметные в том случае, если они лишь внешне выражают действительную потребность человека и являются лишь "знаками" желаний, векторами потребительских возможностей, получивших социальную санкцию. Полезность, достоинства, "нужность" предметных ценностей обычно во многом зависят от диктата рекламы и моды, от сложившихся стереотипов поведения, господствующих норм культуры.

Разумеется, предметные ценности более или менее тесно связаны с истинными потребностями, но всегда их значение определяется социальной оценкой, культурными установками. Например, мне нужна обувь, но какую конкретно я выберу —

зависит не только от ее удобства и надежности, но и от моды, от престижности выпускающей фирмы, мнений и вкусов окружающих людей. В предметном мире ценностей дело нередко доходит до абсурда: мы по дорогой цене покупаем иной раз вещь, заведомо для нас бесполезную, поддавшись того или иного рода общественным иллюзиям; чтобы сделать лак для волос, производители готовы рисковать разрушением озонового слоя планеты, обеспечивающего защиту всего живого от жесткой космической радиации; чтобы разбогатеть или с целью устрашения соседних народов во многих странах на производство вооружений тратится в десятки раз больше денег, чем на здравоохранение.

Современное общество не только подменяет предмет, который мог бы полностью удовлетворить ту или иную потребность человека, но и придает ценность тому, что не имеет пользы и даже вредно людям. Так, жажду могла бы утолить чистая родниковая вода, но как часто некогда святой источник засорен, ибо рядом построен завод по производству лимонада и прочих химически насыщенных напитков. Потребность человека в расслаблении соответственно удовлетворило бы общение с природой, прогулки, медитации, старинная музыка; цивилизация предлагает ему сигареты, наркотики, игорные дома...

Вообще феномен *подмены смыслов и ценностей*, осуществляемой социумом, играет в жизни человека исключительную роль. Удивительно, что люди могут жить, руководствуясь ложными, иллюзорными ценностями. Этим в полной мере пользуются тоталитарные государства, паразитические классы, религиозные секты, политические партии. Они стремятся внедрить в сознание масс выгодные им мировоззренческие установки, политические мифы, религиозные взгляды и т. п. Если идеи, реализуемые во внешнем мире, принято называть *проектами*, то идеальные конструкции, которые внедряются в сознание людей, можно обозначить как *интроекты*. Современное общество благодаря мощной и разветвленной информационной

индустрии выработало весьма эффективные методы внедрения идеологических интродуктов в умы людей. Манипулирование сознанием приобретает все более массовый характер. В этих условиях возникает исключительно важный вопрос: как человеку разобраться в том, где подлинные ценности, а где исподволь навязываемые ему псевдоценности? Первейший критерий здесь таков: подмена там, где самореализация ведет к разрушению личности, к нравственному распаду, к физиологическому увяданию человеческого организма, другими словами — к болезни в широком смысле слова.

Субъектные ценности Субъектные ценности — это нормативная форма ориентации человека в социальной и природной среде, такая форма, которая, еще не раскрывая человеку предметного содержания правил его жизнедеятельности, "кодирует" это содержание в виде готовых норм и оценок ("так принято", "так должно", "Настоящий мужчина поступает так, а не иначе" и т. п.). На первых порах стереотипные формулы и ценностные установки позволяют индивиду ориентироваться и действовать в сложной действительности. В дальнейшем человек либо остается в рамках устоявшейся системы ценностных ориентации, либо пересматривает ее, выработывая свой собственный взгляд на мир.

Как показывает исторический опыт, для многих людей субъектные ценности являются стержнем их жизни, фундаментом личности. Известно немало случаев, когда люди сознательно шли на смерть, не желая изменить своим представлениям о чести, достоинстве, нравственных принципах. Жизнь как ценность оказывалась в этих случаях менее значимой, чем важнейшие субъектные ценности. Нередко подобные поступки вызывают уважение окружающих и сохраняются в памяти потомков (Сократ, Муций Сцевола, Пушкин, протопоп Аввакум и др.). Если же человек жертвует своей жизнью ради предметных ценностей, то это скорее вызывает удивление, недоумение и даже насмешку.

§ 2. Ценностное отношение к миру

Любое благо, служащее средством удовлетворения какой-то человеческой потребности, с одной стороны, есть нечто объективное или опредмеченное (пища, одежда, книга, кинофильм, ласка, уважение окружающих людей, престиж и т. п.), с другой, есть нечто субъективное, ибо любое благо таким становится лишь по отношению к конкретной человеческой потребности. Благо не существует само по себе, без того, кто в нем нуждается (так сказать, "потенциальное благо"). Отсюда, то, что для одного выступает как благо, для другого может таковым не быть.

Ценность является единством объективного и субъективного. Диалектика этих двух противоположных сторон единого целого в случае с феноменом ценности носит сложный, опосредованный характер (и прежде всего в связи с усилением человеческого фактора, человеческого измерения ценностных отношений). Это видно хотя бы уже из того, что в категорию ценности входит оценка, а также соответственно рефлексия, целеполагание, выбор, переоценка, ревизия ценностей и т. п.

Не только ребенок, но и взрослые люди могут не видеть, не замечать, не осознавать подлинные ценности жизни и, напротив, жить в погоне за ложными, иллюзорными, например, ценностями моды, диктата окружающей социальной среды и т. д. Ценность может сместиться и к другому, субъективному, концу, т. е. ценностью для человека может выступать нечто число иллюзорное, надуманное, не имеющее никакой материальной или духовной значимости с точки зрения каких бы то ни было объективных критериев. Это смещение ценностей к субъективной стороне в жизни отдельных индивидов, социальных групп и даже целых эпох бывает столь очевидно, что само понятие "ценности" первоначально появляется как характеристика субъективной сферы, аксиологического сознания и т. п.

В философско-мировоззренческом плане интерес к проблеме ценностей явственно пробудился только во второй половине XIX в. В сущности это была реакция на господствовавший в то время позитивистский стиль мышления, на сциентистский подход к вопросам миропонимания. Ницше, Гартман, Лотце, неокантианцы в Европе, Толстой, Достоевский, Соловьев в России обратились с разных философских позиций к проблеме ценностей, исходя из того убеждения, что в структуре *миропонимания* есть нечто, что не может быть *компетентной науки*, а именно: *сфера ценностей*. Ценности рассматривались как идеальные по своей природе. Ценности как высшие установки, в которых человек видит смысл и оправдание своего существования, присутствуют в виде объективных моментов содержания ценностного сознания. Ценности охватывают сферу духовных императивов индивида, мир идеалов, стимулы деятельности, определяющие мотивационные механизмы людей. Приобщение к ценностям культуры — это не просто потребление, а это процесс, рождающий в душе человека особое эмоциональное состояние, катарсис.

Мир ценностей

С философской точки зрения принципиальное значение имеет вопрос о бытии и ценностей. Каково соотношение ценности и оценки? Некоторые авторы, указывая на неотрывность этих двух феноменов, практически отождествляют их. Другие видят между ними принципиальную разницу: ценности относятся к бытию, а оценка — к сфере сознания. Если ценности человек осознает через оценку, то как найти объективный критерий по отношению к той или иной ценности? Видимо, уже в самом акте оценки проявляется не только субъективная и индивидуальная сторона, но и объективная, социальная. Оценка имеет как внутреннюю, так и внешнюю, объективную детерминацию.

Сфера ценностей образует особую культурно-историческую реальность. Сама по себе ценность, подобно стоимости как экономического свойства товара, конечно, не есть просто вещь, но вместе с тем она функционирует в обществе как нечто

объективное, как "чувственно-сверхчувственная вещь". Способ ее существования задан не природой, а обществом, культурой, историей. В этом своем объективном качестве ценность, таким образом, есть единство природного и социокультурного. Однако ценность выступает и как единство объективного и субъективного, материального и идеального, личного и общественного, социального и биологического.

В отличие от понятия стоимости, которое выражает лишь объективный аспект бытия товара в сфере товарно-денежных отношений, понятие ценности охватывает и объективную, и субъективную сторону. В этом смысле данное понятие в чем-то аналогично понятию информации, выражающему единство знаковой и смысловой сторон. Ценность выступает как "субъективная объективность" — в том смысле, что общественные реалии задают те или иные смысложизненные ориентации каждой личности; но это в то же время и "объективированная субъективность", ибо природа человека, в конечном счете, определяет то, что становится ценностью для всех и для каждого.

Потребность — понятие эмпирическое, оно фиксирует то, что нам дано в опыте или может быть зафиксировано эмпирическими средствами. Ценность отражает сущностный уровень бытия человека. Не случайно социологи говорят: скажи мне, что ты ценишь в жизни больше всего, и я скажу, кто ты. Иерархия ценностей (так называемая "аксиологическая лестница") — ярчайший критерий ориентации человека в мире, социуме, своей семье и своей душе.

Ценностное отношение человека к миру (наряду с практическим и познавательным) входит в число фундаментальных измерений человеческого бытия. Практическое отношение раскрывает человеку, может ли и если "да", то *что* может изменить человек в мире. Познавательное отношение показывает, каковы возможности понимания и познания мира. Аксиологическое отношение позволяет решить, стоит ли изменять и познавать мир, стоит ли вообще жить, что человек может получить от мира и на что он может надеяться.

Человек таков, каковы его ценности, устремления, интересы, мотивы поведения. Ценностное отношение поэтому выражает саму суть бытия человека в мире, оно раскрывает, что есть для меня мир и, следовательно, что есть я. Человек может успешно трудиться и быстро продвигаться в познании, но его индивидуальная сущность при этом будет скрыта за множеством опосредствующих звеньев. И только в своем ценностном отношении к миру, к людям, к природе и культуре человек обнаруживается адекватным своей сути образом. Здесь спадают все покрывала, срываются маски, здесь оголенный нерв жизни соприкасается с самой реальностью. Это есть пространство встречи субъекта (индивида или социальной группы) с миром, взятым как интегральное целое. Ценностное отношение — это предельное основание не какого-то отдельного вида деятельности, а самой человеческой жизни вообще. *Отсюда ценностный (аксиологический) подход есть важнейший способ раскрытия природы человека.*

*Структура
ценностного
сознания*

Ценностное отношение к миру исключительно избирательно. Человек смотрит на окружающую его действительность через призму своих смысловых установок, благодаря этому одни свойства и стороны мира как бы укрупняются, становятся более яркими, притягательными, другие, напротив, уходят в тень. Тот срез социокультурной реальности, который высвечивается в восприятии и переживании мира посредством названных установок, представляет собой своего рода *ценностную нишу*, в которой живет та или иная человеческая личность или социальная группа. Ценности определенным образом структурируют, организуют наше восприятие мира, задают способ его переживания. Ниша — определенный род единства ценностей и тех проявлений, аспектов мира, с которыми он вступает во взаимодействие и которые раскрываются перед человеком благодаря имеющимся у него "ценностным перспективам" видения реальности. Выбрав себе нишу, человек перестает обращать внимание на другие проявления жизни, скрытые в ней воз-

можности: все остальное становится "посторонним", размытым, неинтересным, невидимым, деформированным, лишенным четкой перспективы. Человек — это "мир человека", последний же есть мир его ценностей, спроецированных на действительность. Одни видят мир "не выше сапога", другие на всю жизнь очарованы "звездным небом над нами".

В человеческом сознании те или иные ценности существуют не сами по себе, а образуют устойчивую *систему норм, целей, идеалов*, и т. п. Эту систему можно назвать *ценностной парадигмой*. У одних людей парадигма носит исключительно жесткий, закостенелый характер, у других, напротив, парадигма подвижна, релятивна, подвержена деформациям, коррозии. Слишком жесткий характер парадигмы ведет к фанатизму и духовному застою. Излишне подвижная, неустойчивая ценностная парадигма делает человека конформистом, соглашателем, этаким чеховской "душечкой".

В жизни отдельных людей, социальных групп, поколений, целых эпох наступает такой момент, когда происходит резкая смена парадигмы, переоценка всех ценностей. Нравственный, духовный кризис ведет к разочарованию в традиционных ценностях и к поиску новых смысложизненных горизонтов. Смена парадигмы как мгновенный сдвиг в видении и переживании мира часто проявляется в виде нравственного потрясения.

Человеческое поведение подвержено воздействию со стороны социальной среды. Но это влияние всегда опосредовано установками личности. Человека можно заставить действовать так, а не иначе, силой, логикой сложившихся обстоятельств, но если мы хотим, чтобы желательное нам поведение опиралось на надежный фундамент, необходимо, чтобы оно имело внутреннюю детерминацию, а это значит, что следует "докопаться" до глубинных тайников человеческой души. (Вспомним сказочный образ Кашея Бессмертного, на которого нельзя было воздействовать иначе, чем через тайну его жизни и смерти.)

Ценность — инвариант, лежащий в основе бесконечного разнообразия проявлений жизни личности, в основе целей, интересов, поступков, мотивов. Ценность есть структура, ко-

торая, разумеется, включает в себя цель, эмоциональную направленность, заинтересованность, но каждый из этих психических феноменов сам по себе может и не быть связан с ценностью непосредственно. Цель может быть случайной, заинтересованность — чисто внешней. Ценность возникает тогда, когда все это освещено глубинным личностным смыслом. Таким смыслом может быть творчество, слава, чувство социальной справедливости, честь, стремление к власти, чувственные наслаждения, материальное богатство и т. п.

Идеальна или материальна ценность? Каково отношение между ценностью и объектом? Бесспорно, что все ценности — из мира, из контакта с ним. Но, как уже отмечалось, ни одна вещь сама по себе еще не может рассматриваться как ценность. Феномен ценности предполагает еще и личностную установку. Как та или иная вещь, событие становится ценностью? С точки зрения каждой отдельной личности, ценность прежде всего выступает в виде некоторого масштаба, шкалы, своего рода "весов", с помощью которых безошибочно определяется весомость, значимость каждого объекта, явления, события, человека, что встречаются на жизненном пути. В результате возникает возможность судить, что человеку надо, а что нет. В этом случае парадигма выступает как матрица, в которую мы подставляем те или иные "значения". Каждая клеточка этой матрицы имеет "область значений", т. е. функционирует как обобщенный смысл. Значит, ценность — это два слоя: 1) слой обобщенных установок, мировоззренческих и социальных ориентации; 2) слой конкретных значений, которые становятся реальными ценностями, как только мы взглянули на них через призму нашей матрицы.

§ 3. Типы ценностного сознания

Жизненные ценности: их роль в воспитательной деятельности.

У каждого человека с детства, под влиянием окружающей среды и на основе психологического типа личности, складывается определенная система *жизненно важных* ценностей. Как правило, они носят неявный характер, т. е. функционируют на подсознательном уровне.

Жизненно важные ценности можно назвать *приоритетными*. По своему предметному содержанию они могут быть самой различной природы — от почти физиологически заданных до высших духовных. Жизненными ценностями их делает не предметное содержание, а их реальная роль и значимость в системе смысловых предпочтений индивида. Как правило, таких ценностей у человека немного, и они группируются вокруг одного центра. Например, для вещистского сознания характерна тяга к престижным предметам. В последние годы нередко можно встретить группы молодежи, для которых тяга к модным вещам и потребительское отношение к предметному миру культуры составляет глубинную основу жизненных устремлений и помыслов.

Устойчивость ценностных установок, по-видимому, не зависит от ранга ценностей — высшие они или низшие. А вот механизмы и условия формирования их более тесно связаны с тем, каковы эти ценности. Примитивные или даже нравственно деформированные ценности формируются в условиях стихийного процесса развития ребенка быстрее и легче, высшие же ценности возникают при наличии определенных условий (например, общение с учителем, наставником, приобщение к искусству, к творческому труду и др.). Знаменитый русский психолог Л. Выгодский говорил: в основе развития ребенка лежит указующий перст взрослого.

Устойчивость ценностей обуславливает то, что они, однажды возникнув, затем трудно поддаются корректировке или *переделке* со стороны воспитателя или коллектива. Как часто воспитатель говорит воспитуемому о важности учения, добросовестного труда, доброты к людям, здорового образа жизни и т. п. Но воспитуемый все это воспринимает сквозь призму своих установок: все, что не совпадает или противоречит его ценностям, рассматривается как пустое нравоучение, докучка, словоизвержение, которое надо молча выслушать и продолжать делать свое дело. Иногда педагоги спрашивают в таких случаях: как достучаться до ума и сердца ребенка или подростка? Как заставить его не только слушать, но и вникать в смысл

сказанного? Есть, по-видимому, только один путь — задеть "за живое", т. е. суметь затронуть интимные струны души — жизненные ориентации данного конкретного индивида. Другими словами, если мы хотим формировать здоровые потребности, интересы и идеалы, то надо отталкиваться от тех жизненных ценностей, которые сформировались у ребенка на уровне обычного сознания.

Огромную роль в формировании устойчивых ценностных ориентации, связанных с глубинными мировоззренческими принципами, играют традиции (народа, группы, семьи). Во-первых, традиции обычно мифологизированы, т. е. погружены естественным образом в мировоззренческую, а не только событийную ткань бытия. Во-вторых, они не просто "слово", а обычно — "слово и дело", т. е. ритуал, игра по правилам, что облегчает их усвоение ребенком. В-третьих, это такая воспитательная система, в которой воспитатель и воспитуемый играют равно *активную* роль. И, наконец, традиции повторяемы, воссоздаются ежегодно, еженедельно, ежедневно, т. е. способны быть для становящейся, формирующейся личности точками опоры, стабильности в хаотически меняющемся, невероятно подвижном (для нее) мире.

Жизненные ценности потому и являются фундаментальными и ведущими, что они пробуждают в человеке в определенные моменты невиданную энергию, упорство и настойчивость в их достижении, великую силу воли, сметающую на своем пути все преграды. Влюбленный ли это, добывающийся предмета своей любви, великий ли ученый, готовый обойти пешком всю Землю в поисках нужного материала исследования, или это любитель острых ощущений, рискующий своей головой... Великая, необоримая страсть движет человеком.

Большое значение для понимания того, как складываются ценностные установки в жизни отдельного индивида, имеет не только структура личностного сознания, но и *характер* человека. Особый интерес представляет то, что в психологической литературе получило название "акцентуация характера", т. е. такое его свойство, когда отдельные черты характера

чрезмерно усилены, отчего обнаруживается избирательная уязвимость в отношении определенного рода психогенных воздействий. В связи с этим принципиальное значение имеет попытка ответить на вопрос: предопределены ли акцентуации характера человека биопсихическими детерминантами индивидуального развития или они являются результатом тех или иных условий социализации? На сегодня имеются серьезные клинические данные, говорящие о существовании определенных наследственных предпосылок формирования характера. Детерминанту, исходящую из природной основы личности, принято обозначать как "характерологический радикал". Сформировавшийся характер может быть соотнесен со своим биопсихическим радикалом примерно так же, как способности с задатками (См.: Полис А. Ф. Современная характерология и практика воспитания.— Вопросы философии, 1986, № 10, с. 90).

Таким образом, можно говорить о двух линиях детерминации, определяющих процесс становления индивидуальности с ее системой жизненных ценностей: от характера — к личности и от личности — к характеру. "Если иметь в виду первую линию детерминации, в качестве весьма типичных иллюстраций можно указать на добросовестность и чувство долга, часто присущие, например, психастенику; на склонность шизоида к следованию твердым принципам, иногда и весьма абстрактным; на противоположную тенденцию, наблюдаемую у циклоида, который легко переступает границу между дозволенным и недозволенным, но без злого умысла; можно указать на злопамятность и коварство, а вместе с тем угодливость и ханжество эпилептоида" (Там же). При этом речь идет именно об акцентуациях характера, т. е. своеобразных и весьма распространенных вариантах нормы, а вовсе не о патологии. Вопрос о том, как биопсихическая основа характера влияет на формирование жизненно важных ценностей индивида, исследован крайне неудовлетворительно. Между тем, влияние это имеет место, особенно на уровне обыденного мировоззрения. Большой вклад в разработку проблем характерологии внес П. Б. Ганнушкин (См: Ганнушкин П. Б. йзбр. труды. М., 1964).

Для человека — существа деятельного, социально-активного — наиболее важна, конечно, линия детерминации, идущая от личности к характеру. Личность в своем становлении, развитии и трансформации опосредует характер, в той или иной мере преобразует его (что-то вбирая в себя, что-то отбрасывая), формируя в конечном счете собственную индивидуальность в зависимости от господствующих в обществе ценностных ориентации. В диалектическом опосредовании характера личностью во многом заключается смысл того, что принято называть воспитанием и самовоспитанием.

Типы ценностного сознания в истории культуры.

Мифологическое сознание. Миф — особая форма сознания и одновременно форма жизнедеятельности человека. Это — сложное социокультурное явление, включающее в себя соответствующую картину мира, жизненные ориентиры, механизмы и формы эстетического освоения природного и социального бытия. Особенность мифа — в неразложимости, целостности всех его составных компонентов. Он органически вплетен в практическую и бытовую жизнедеятельность первобытного коллектива. Здесь человек слит с природой, индивид с родовым коллективом, искусство — с жизнью.

Мысль находится еще на бессознательном уровне, при котором идеальное сливается с реальным. В результате человек живет в прозрачном для понимания, однозначном и стабильном мире. В этих условиях формируется ценностное сознание родового типа: суть его в том, что возникает идентификация индивида и рода. В своих нравственных установках человек не отличает и не выделяет себя из ряда других окружающих его людей. У индивида нет других ценностей, кроме ценностей рода, радости и беды коллектива есть одновременно радости и беды индивида.

В рамках родового сознания оценка, ценность и соответствующий конкретный предмет образовывали одно целое. Таким был, например, *тотем*, выступавший одновременно и как вещь, и как символ, и как жизненная установка.

В религиозном сознании резко меняется соотношение предмета, ценности и символа. Формируется новое, запредельное, сверхъестественное измерение мира, в котором помещаются некие идеализированные предметности. Ценность и предмет сливаются, но не в эмпирически данном опыте, а в "умопостигаемом" мире. В эмпирическом наблюдении дан лишь символ, отдаленный и противостоящий предмету. Для функционирования религиозных институтов и закрепления верования в массовом сознании абстрактной *идеи* бога как высшей ценности недостаточно; необходимо, чтобы эта идея была эмоционально пережита верующими, чтобы она перешла в глубокую убежденность, стала феноменом веры, сознательно формируемой и поощряемой. Вера в Бога как в высшую ценность становится инструментом истолкования смысла существования человека. В результате меняется статус самой категории ценности. Ценность как социокультурный феномен теперь включает в себя не только эмоциональный компонент, но и осознаваемую веру в высшее существо, тождественное с самим нравственным существованием человека, неотделимым от смысла человеческого бытия.

В рамках *философского сознания* ценности выступают как абстрактные понятия (образы, модели, символы), имеющие обобщенный смысл, — благо, добродетель, истина, справедливость и т. п. Этим понятиям может быть приписан и объективный смысл. Так, Платон рассматривает "благо" как идеальную, объективно существующую сущность. Убежденность в существовании мира идеальных сущностей покоилась не на вере, а на попытках рациональной выводимости, рационального оправдания такого мира.

Ценности науки — истина, обоснованность, доказательность, интеллектуальная честность, творческий гений, ясность, преданность истине и др. Если в философии ценность предполагает соединение идеальных образов с жизнью, с образом жизни и стилем поведения человека, то в науке ценности, скорее, носят рассудочный характер, приобретают статус теоретических конструкторов.

§ 4. Смысл человеческого существования

Иногда спрашивают: в чем смысл жизни? Но вопрос поставлен неправильно, точнее, неинтервально. Смысл жизни существует только в целостности того или иного измерения человеческого бытия. Человек существует во многих интервалах, смысл его жизни поэтому многомерен. Например, человек живет в семье. И семья, если она гармоничная полноценная целостность, удовлетворяет какие-то потребности человека, потребности иметь детей, внуков, передать им свой жизненный опыт, свое тепло и получить внимание, уважение. Здесь — самореализация человека через вековые ценности "мира близких". Дети подрастают, взрослеют, влюбляются. Любовь как общение "Я" и "Ты", как приобщение к волнующему человеческому теплу, трепету душевного внимания и ласки (Хайдеггер), любовь как метафизическое начало, как бесконечность может наполнить жизнь смыслом. Другой уровень — человек в коллективе единомышленников. Человек получает радость от общения с другими людьми (А. Швейцер). Еще один уровень — духовность как трансцендирование, как обращенность к надличностным смыслам, как общение с космосом, с Творцом, через медитацию, молитву.

И нельзя абсолютно определенно сказать, что для меня смысл жизни — "в детях", "в науке" или "в любви" и т. д. Все это будут односторонние и, в силу этого, неполноценные срезы. Хотя в жизни бывает и так, что у человека практически остался какой-то один интервал, все остальные "не удались". Но надо помнить, что в принципе существуют и другие срезы бытия, надо пробовать свои возможности. Необходимо знать, что смысл жизни всегда шире нас, нашего горизонта, что есть еще что-то "там, за горизонтом". Жизнь всегда богаче наших представлений о ней, богаче и глубже того "смысла жизни", который мы спроектировали.

Здесь мы подходим к проблеме экзистенциализма: жизнь бессмысленна с объективной точки зрения, мы сами находим себе смысл существования, человек — свой собственный про-

ект. Верно ли это? Как постановка проблемы — да. Но интервальный подход подчеркивает и объективный момент: дело в том, что смысл жизни не только во мне и для меня, он некоторым образом детерминирован обстоятельствами, моими объективными возможностями, наличием некоторых данностей, возможностью вхождения в те или иные социальные структуры.

Когда утверждается, что существуют разные измерения человеческого бытия, то этим еще ничего конкретного не сказано, мы только определили методологию подхода. Вся же изюминка заключается в том, чтобы показать, что именно составляет смысл жизни в том или ином измерении.

Конечно, можно считать, что смысл жизни абсолютно субъективен (как полагают экзистенциалисты); в этом случае любая фантазия, причуда может стать смыслом бытия. Но чаще, если мы задаем этот вопрос, мы хотим услышать в ответ что-то нетривиальное, подлинное, некий вывод "мудрости людской", чтобы нам не растратить время, не пойти по ложному пути, не упустить жизненных возможностей по незнанию.

Смысл человеческого существования, конечно, тесным образом связан с центральным вопросом "Что есть человек?". Но, как пишет Р. Цанер, когда я ставлю вопрос о бытии человека, то я тем самым ставлю под вопрос самого себя. Осмысливая бытие человека, я тотчас оказываюсь рефлектирующим и над своим собственным бытием. Я, задающий вопрос, есть тот, кто стоит под вопросом. Я одновременно являюсь и субъектом и объектом исследования и, таким образом, сталкиваюсь с необычной "метапроблемой", которую нельзя разрешить с помощью способов, выработанных в эмпирических науках или в традиционной философии. Мы раскрываем себя как бытие, которое конкретно существует в поисках себя, в тревоге за собственное бытие.

В истории духовных исканий человечества можно выделить три главных *направления* в решении центральной аксиологической проблемы: смысл жизни —

- находится *за пределами* жизни — в объективных порядках бытия, в Боге, абсолюте, в надличностных ценностях, в служении человечеству, в торжестве коммунизма и т. п.;

- изначально присущ *жизни* в ее глубинных основаниях, иными словами, ценность и смысл жизни — *в самой жизни* (как говорил Гете: с годами я убеждаюсь, что смысл жизни в том, чтобы ее прожить);

- задается, полагается *самим человеком* благодаря усилиям по самореализации (экзистенциализм и др.).

По Сартру, человек проектирует, формирует свою собственную сущность, свой собственный смысл. Хаидеггер полагает, что хотя субъективность и конструирует саму себя, но происходит это через посредство связанных с реальностью трансцендентных актов. Промежуточную позицию занимает Мерло-Понти: "Я" и мир взаимно определяют друг друга, ибо человек есть потому, что есть мир, но мир есть для человека.

Рефлектирующий индивид, конечно, может проектировать свой способ бытия и свой стиль, но при этом он сознательно или бессознательно исходит из неких допущений о подлинности определенных, коренящихся в самой жизни ценностей.

Личность и Свобода самореализации противостоит *отчужденности*. Смысл жизни — в свободной и духовно-отчужденности но полноценной самореализации, в творческом выявлении всех потенциальных возможностей. Время человеческой жизни должно превращаться не в средство, но лишь в самоцель. Возможно ли, чтобы каждый миг жизни был шагом к самореализации тебя как человека, выражал бы гармонию между тобой и миром, вселял в тебя радость жизни и порождал бы ощущение наслаждения? Разумеется, нет. Люди живут в сложном мире, в котором могут быть различные формы отчуждения: были эпохи насильственного рабства, есть эпохи добровольного рабства, есть диктат страсти, а есть диктат денег, голода, болезни, есть диктат неверно выбранного жизненного пути, ложных ценностных ориентации, личность может быть

рабом своих пороков. Есть обстоятельства, которое "сильнее нас", но есть и такие, которые зависят от нас, от наших усилий, воли, знаний и желаний. Диалектика в том, что часто даже тогда, когда все зависит от нас, мы превращаем свою жизнь в средство, а не в самоцель. Это — во-первых. А во-вторых, даже тогда, когда, казалось бы ничего от нас не зависит, например, неизлечимая болезнь, всегда можно расширить пространство наших возможностей. В этом отношении интересен духовный опыт японского мыслителя Сигэру Абэ, о котором он рассказал в своей книге "Религия материалиста". В книге повествуется о том, как актер, не веривший в Бога, пришел к осознанию своего единства со Вселенной и, как следствие, к постижению сокровенных истин, поведенных Христом и Буддой. Отправной точкой стала для автора многолетняя борьба с туберкулезом, закончившаяся полной победой над болезнью.

Привычка жизнь превращать в *средство* для достижения неких, часто весьма мелких, целей настолько укоренилась в нашем сознании, что мы нередко становимся несчастными по своей собственной воле. Мы сами профанируем нашу жизнь. Так что умение наслаждаться живым течением повседневности стало редким даром. Как бороться с отчуждением?

Как вернуться к самому себе, как обрести мир в своей душе, как найти гармонию? Если идея самореализации — ключевая смысложизненная стратегема — верна, то она должна найти подтверждение в истории культуры, в духовных практиках прошлых эпох, в религиозных и философских учениях. Культура нашла различные способы, технологии, процедуры, рецепты самореализации. Всякое философское открытие такого типа сопровождалось рецептом, некой процедурой. Фрейд предложил психоанализ, экзистенциалисты предлагают мысленную ситуацию "лицом к смерти", существуют также разные формы медитации. Ясно вместе с тем, что в вопросах миро-воззрения человеку недостаточно только понять некую идею "умом", чисто теоретически, он должен пережить ее как порыв, как веру, как озарение (пример того же Сигэру Абэ). поэтому мировоз-

зрение как предмет постижения отличается от изучения тех или иных наук. Здесь нужен некий духовно-практический опыт, переживание истины, экстаз открытия и озарение веры. Только тогда мировоззренческая истина войдет в ваше сердце как жизненное убеждение, как повелевающий императив.

Говоря о фундаментальных измерениях человеческого бытия, М. Бубер отмечал: "Тройное жизненное отношение человека — это его отношение к миру и вещам, его отношение к людям — к отдельному человеку и к человеческому множеству и его отношение к той тайне бытия, которая хоть и просвечивает в вышеназванных отношениях, но бесконечно превосходит их, — к той тайне, которую философ называет абсолютом, а верующий Богом..." (М. Бубер. Я и Ты. М., 1993, с.130). Очевидно, что каждое из этих отношений является сущностным, т. е. задающим соответствующий интервал бытия человека, в каждом из которых человеческое существование выступает именно как данная сущность. Так, в первом интервале человек относится к другому, как к вещи, независимо от того, материальная ли вещь перед ним или другой человек, ибо в данном взаимодействии осуществляется "субъект-объектный" тип отношений. Более того, человек в рамках "вещного" мира и сам выступает как объект манипулирования со стороны других людей. Поэтому можно сказать, что это — мир неподлинного, отчужденного бытия, в котором человек утрачивает свои собственно человеческие свойства.

Во втором случае мы имеем реализацию "субъект-субъектного" отношения, когда человек относится к другому не как к вещи, "говорящему орудью", не как к *средству* для достижения своих субъективных целей, а как к самоценности, как к цели. В рамках данного среза человеческих отношений преодолевается отчуждение человека от своей собственной сущности. Здесь восстанавливается гармония истины, добра и красоты, принципы свободы и справедливости. Это — начало духовности, но в ее единичном выражении (на уровне семьи, малой социальной группы). Здесь еще нет осознания единства и гармо-

нии с целым. Человек еще не поднялся до понимания универсального масштаба духовности, ее трансперсональной сущности.

О третьем интервале мы уже говорили ранее, когда рассматривали "метафизический" уровень существования человека. В современной технократической цивилизации этот уровень нередко воспринимается как третьестепенный, малозначимый, почти как отклонение от нормы. Между тем, в истории человечества известны эпохи и страны, где космическое измерение бытия служило основой мироощущения и отправной точкой человеческой экзистенции.

Итак, есть три уровня существования индивида — органический, социальный, духовный. Первый уровень — это пара "Я — Оно". Человек познает мир. Он обследует поверхность вещей и знакомится с ними. Он добывает сведения об их структуре. Таким образом, "Я" познает Нечто. Но, познавая Нечто как объект, как вещь среди других вещей, человек остается не причастен миру. Дело в том, что мир не сопричастен процессу познания. Мир позволяет изучать себя, но он не откликается, не сочувствует, а если как-то и реагирует, то лишь как на чуждое вторжение, насилие.

В этом интервале вещь имеет практически-целевой смысл. Однако техническое отношение к вещи включает в себя не всю сущность вещи, не все многообразие ее реального бытия, а только ее приспособленность для определенной цели. Естественно, что может существовать другой срез, связанный с внеутилитарным отношением. Это те отношения, которые Бубер определяет как пара "Я — Ты". "Кто произносит *"Ты"*, не имеет никакого нечего в качестве объекта". *"Ты"* безгранично. Это целый мир, но он неразъемен с *"Я"*.

Ту же самую идею можно выразить в других терминах, а именно: как два типа отношений — духовности и бездуховности. Мы видим здесь самую глубинную полярность, самую глубокую антитезу в бытии человека.

§ 5. Здоровье как ценность: валеология

Среди всех существ на нашей Земле человек — единственное, которое осознает неизбежность своей смерти. И, может быть, эта печальная привилегия людей имеет некий потаенный смысл для человека как космического феномена. Ведь, в сущности, вся история культуры — это бесконечно разнообразные попытки прикоснуться к бессмертию. Не в этом ли кроется намек и знак?

Да, человеческая жизнь хрупка и быстротечна. Но трагический парадокс сообщества людей проявляется в том, что этот факт, относящийся ко всем без исключения, черным и белым, мужчинам и женщинам, бедным и богатым, великим и ничтожным, — и в этом смысле являющийся уникальным, не осознан как исходная экзистенциальная истина. Между тем общество, фундаментом аксиологических ориентации которого она являлась бы, могло выстроить подлинно гуманистическую систему ценностей и построить адекватный и достойный человека мир социума.

Но поистине человечество похоже на неразумного дитя — задиристого и драчливого, с бездумной жестокостью уничтожающего бесценные дары (чего стоят хотя бы 300 видов животных и растений, исчезнувших в лица Земли по вине человека только за последнее столетие) и в то же время загадочным образом уверенного в своей исключительности и претендующего на любовь и поклонение. Но даже родители, обожая ненаглядное чадо, лелеют в нем не сегодняшние шалости, проказы и глупости, а ростки света, разумности, любви, которые обещают завтрашнюю зрелость и гармонию. Если мы действительно дети божьи — не пора ли нам повзреть? Вечно поучителен нравственный урок, преподанный человечеству взшедшим на Голгофу: даже Бога способны распять беспечные и растерявшие подлинные ценности жизни люди, убивающие как себе подобных, так и все живое на Земле. Между тем подлин-

ное становление зрелого человека начинается с уважения к жизни — своей и любой другой, с того, что А. Швейцер назвал "благоговением перед жизнью".

Здоровье — извечная проблема человека и неизбежная тема его мечтаний. Индивид начинает болеть со дня появления на свет... и испытывает недомогание до последнего своего вздоха. Болея, он грезит о здоровье. Но вот любопытный парадокс: философы с древнейших времен и вплоть до нашего столетия удивительно мало предавались размышлениям на эту тему. Здесь может быть, пожалуй, только одно объяснение: здоровье всегда было профессиональным делом врачей и врачейатеелей. На протяжении многих веков идея здоровья была неотделима от сферы медицины.

Однако в последние столетия медицина все меньше занималась здоровьем как таковым и все больше — болезнью, точнее — необъятным множеством человеческих болезней.

Сделав сегодня проблему поддержания устойчивого здоровья человека предметом специальных исследований и делом специальных практик и методик, наука, в сущности, совершает подлинную революцию в культурно-историческом бытии людей, меняя ценностные ориентации и смысложизненные установки. И как только свершился первый шаг в этом направлении, во весь рост встала проблема философского осмысления всего этого процесса. Естественно, что в фокусе внимания, прежде всего, оказалась категория здоровья в ее аксиологическом аспекте.

Традиционная медицина сводит понятие здоровья к чисто физическому благополучию, к отсутствию болезней, фиксируемому неким принятым в науке способом. Но человек — это не "мешок с органами", это тончайшим образом сбалансированная система, некая целостная психофизическая монада.

Из сказанного следует, во-первых, что здоровье в широком смысле — это всегда вопрос о целом, а не только о состоянии отдельных органов и частей живой системы; во-вторых,

что данное понятие включает в себя как биологические и психологические аспекты, так и то, что относится к социальной и духовной сущности человека. При таком подходе становится очевидным, что, например, любое заболевание, так или иначе, выступает как социальный феномен, хотя и имеет обязательный физико-химический и физиологический коррелят. Понимание этого обстоятельства требует от нас более широкого взгляда на проблему причин тех или иных заболеваний, включая социальные, культурно-исторические и экологические факторы. Таким образом, выясняется, что понятие здоровья необходимо предполагает, помимо медицинского, и другие измерения этого феномена. В результате этот последний выступает как целостный и многогранный объект. Таков первый шаг на пути философского осмысления этой проблемы.

Но многомерность феномена здоровья не сводится к проблеме целостности и не исчерпывается названными измерениями. Здоровье есть способность человека к устойчивой гармонии духа и тела, психического и физического, внутреннего и внешнего, индивида и среды, личности и общества. Здоровье как устойчивость гармонии и как интегральный эффект многих составляющих предполагает обращение к такой проблеме, как здоровье окружающей природы и самого общества, в котором живет рассматриваемый индивид. Именно XX век с его экологическими катастрофами убедительно продемонстрировал то обстоятельство, что физическое благополучие людей напрямую связано с чистотой и сбалансированностью окружающей среды. Равным образом мы можем сказать, что многие заболевания в качестве общей причины имеют экономические, социальные и политические кризисы, или, как говорится, различные "язвы общества".

"В здоровом теле — здоровый дух", — говорили древние. Сегодня мы должны пойти дальше и сказать: здоровое тело предполагает здоровую духовную жизнь, здоровый социальный климат и здоровую среду обитания.

Здоровье: Тесная связь телесного и духовного в человеке замечена давно. *аксиологическое измерение* философы написали на эту тему многие тома. Но речь шла в основном о метафизической стороне дела. А вот вопрос взаимодействия нравственного духа и здорового тела исследован крайне слабо. Но в контексте валеофилософии — это одна из ключевых проблем. Если вспомнить, что здоровье человека — это устойчивая гармония телесного, социального и духовного уровня, ведущая к живому, подвижному, самовоспроизводящемуся единству тела, души и разума, то становится ясно, что в рассматриваемом отношении первостепенное внимание должно быть уделено той основе, которая обеспечивает существование такого единства. Отмеченная основа — духовно-практическое, ценностное сознание человека, его "вселенная духа" с теми добродетелями, которые он формирует и культивирует в себе. Поэтому можно сказать, что с того момента, как ребенок начинает нравственно осознавать себя, его здоровье начинается с его добродетелей. Начинается, но не заканчивается, ибо добродетели нужны в жизни не только для здоровья, а для здоровья нужны не только добродетели.

Здоровье — конечный, итоговый результат и интегральный эффект многих составляющих человеческой жизни. Здесь важна и установка на здоровье как на ценность и "качество жизни", обеспечиваемое *обществом*. Вместе с тем, если подойти к понятию здоровья в широком общекультурном смысле, то станет очевидным, что оно выступает как некий интегральный критерий для оценки образа жизни человека, правильности или ошибочности выбранного пути в жизни. Другими словами, мы подходим здесь к проблеме *подлинности человеческого бытия*.

Следующий ракурс анализа данного феномена — попытка рассмотреть здоровье через призму категорий "цель — средство". Очевидно, что в разных типах культуры здоровье может представлять и как цель, и как средство, и как самоценность. В современной цивилизации здоровье нередко становится

объектом коммерциализации, когда люди рассматривают его как средство обогащения, как способ зарабатывания на жизнь. Такова, например, сфера профессионального спорта. Мы наблюдаем в этом случае типичный пример отчуждения здоровья от самого человека.

Другой аспект проблемы — здоровье как самооценность в этике эгоцентризма. Хотя здоровье в этом контексте — как бы высшая ценность, но в реальной жизненной практике мы, в сущности, имеем дело с ущербным, односторонним подходом, с абсолютизацией культа тела в противовес духовному самостроительству личности. Мировоззренческая установка, исходящая из примата витального над творческим, духовным началом в человеке, в конечном итоге заводит индивида в жизненный тупик. Не случайно Й. Хейзенга, размышляя над судьбой современной культуры в целом, увидел истоки ее глобального кризиса в "подчинении жажды познания воле к жизни".

Валеофилософия, рассматривая здоровье как одну из ключевых жизненных ценностей, преодолевает узкий горизонт эгоцентризма благодаря тому, что предлагает принципиально иной подход к пониманию здоровья как сущностной характеристики человека. В рамках такого подхода здоровье как самооценность и духовность не противостоят друг другу, а образуют органическое единство.

Валеоэтика История этики есть не что иное, как постоянное стремление обнаружить всеобщий принцип нравственной жизни в человеке. В рамках валеологического мировоззрения основной принцип может быть сформулирован предельно просто: нравственно то, что способствует здоровью. На первый взгляд подобная формула представляется тавтологией. Но ключ к пониманию собственно валеологического подтекста лежит в дополнении, которое следует за первым тезисом: подлинное здоровье достижимо лишь при соблюдении высших требований нравственности, вытекающих из принципа благоговения перед гармонией жизни. Круг как бы замкнулся. Но круг замыкается, если поставить два вопроса:

- что имеется в виду под "высшими требованиями"?
- каким образом здоровье, понимаемое обычно как физическое благополучие, реально связано с этими требованиями?

Во второй половине XX века совпадение нескольких мощных линий социальной эволюции создает благоприятные условия для восприятия новой нравственной парадигмы, в которой перекрещиваются и взаимодействуют ценностные ориентации Востока и Запада. Валеология дает благодатную основу для построения одного из вариантов этической системы в рамках указанной парадигмы. Понятие "здоровья", выступая как главная, ключевая категория новой науки, одновременно начинает восприниматься в качестве особой философской категории, имеющей как онтологические, так и — что особенно важно — аксиологические аспекты. Чтобы быть здоровым, утверждает валеолог, необходимо достичь гармонии души, тела и разума, что, в свою очередь, предполагает стремление к построению гармоничных отношений с социумом (и в социуме), с природой (и в особенности с живой природой) и с космосом (зеркалом и эхом которого, согласно "антропному принципу", человек является). При этом становится ясно, что здоровье человека невозможно без здоровья окружающих его систем. А поскольку нас окружают и люди, и звери, и травы, и скалы, и реки — проблемы собственно медицинские в валеологии самым естественным образом пересекаются с проблемами социальными, экологическими, мировоззренческими, религиозными.

Основная идея валеологической этики, по нашему мнению, близка к центральной мысли концепции А. Швейцера: это благоговение перед жизнью. Но конструктивность, установка на активное устранение деструкции в нашей индивидуальной и общественной жизни, которая составляет глубинный пафос валеологического движения, позволяет сформулировать идею Швейцера в несколько ином смысловом поле: это благоговение перед *гармонией жизни*.

Достижение гармонии души, разума и тела возможно лишь в естественном, разумном и осознанном сосуществовании с природным и, в конечном счете, космическим миром, то есть

в синхронизации этих трех сфер бытия в гармонии более высоких порядков. Этика "благоговения перед гармонией жизни" предполагает:

- активный анализ того, где и на каких уровнях и в силу каких причин структурная целостность системы "душа-разум-тело" нарушается;
- постепенное накопление (с учетом наработанного предшествующими цивилизациями опыта) практических рекомендаций по восстановлению данной целостности в человеке;
- проектирование стратегии по глобальной гармонизации социума как промежуточной сферы между космическим и индивидуальным бытием.

Валеология обречена постепенно раствориться в огромном потоке возникших ныне инновационных лечебных методик и теоретических схем, если не осознает глубочайшим образом и не разработает свои философские основания, в которых уже сейчас прослеживается возможность оригинальной и современной онтологии, аксиологии и даже гносеологии. Конечно, определенный возврат к медицине "доньютоновского" периода, так же как и к установкам древней философии медицины, здесь очевиден. Но новое не только "хорошо забытое старое", а скорее — понимание наконец-то повзрослевшего сына истинной мудрости своего отца.

Распространенный подход к болезни, как к заболеванию отдельных органов, — это, несомненно, отзвук господствующей в европейской науке ньютоно-картезианской мировоззренческой модели, в которой причина и следствие связаны прямо, линейно и однозначно. Релятивистский и вероятностный мир современной физики, химии и биологии еще не ворвался в медицину (по крайней мере в ее практику). Даже "Клятва Гиппократа" современного студента — лишь элемент профессионального обучения, а не таинство, которое потрясает душу и перестраивает всю систему ценностных ориентации.

Мировоззренческая и аксиологическая нагруженность валеологии не усложнит, а упростит ее как научную конструкцию. Этот парадокс поясняется очень просто: частности заменяются алгоритмом, отдельные вкрапления новейших или нетрадиционных для Запада методов — единой системой.

Например, модное ныне обращение к древнекитайской и древнеиндийской медицине может быть профанацией и даже принести вред больному, если врач не понял, хотя бы в общих чертах, стоящее за ней мировоззрение и своеобразное восприятие человека.

Известно выражение, что хирург на операционном столе видит в человеке "соединение рыбы, крокодила, обезьяны в одном существе". Валеолог, может, добавит сюда "и божественного начала" — и не проиграет, *ибо это означает внимание к внутренним ресурсам организма, резервам, связанным с ценностной ориентацией, учет уникальной индивидуальности и т. д.*

Медицина, относящаяся к болезни как к локальному процессу, уходит. Но медицина, готовая всерьез принять, что для профилактики стенокардии необходимо покаяние и исповедь, еще не пришла. Надеемся, что такой медициной станет валеология. Уже сейчас ясно, что она наиболее естественным образом соединяет профилактику заболеваний и их лечение, пропаганду экологии духа и социоэкологию.

На пороге XXI века: новый тип гуманизма Крупнейшим духовным приобретением Нового времени была идея гуманизма. Каждый век, каждый новый этап в развитии культурного самосознания человечества пытался дать свое толкование этой идеи. Так, в XIX веке социалистическая доктрина выдвинула тезис о замене "абстрактного гуманизма" реальным, "исторически конкретным" гуманизмом, трансформированным в учение о коммунизме, цель которого — всестороннее и гармоничное развитие всех способностей и существенных сил личности в условиях бесклассового общества. В XX

столетии идею гуманизма пытались по-новому осмыслить и концептуально обновить экзистенциализм, персонализм и некоторые другие философские течения. В этом контексте перспективным подходом сегодня представляется тот, который вытекает из особых посылок валеофилософии.

Известно, что гуманизм означает человечность. Но что может служить критерием подлинной человечности? Пусть, к примеру, мы скажем: процветание нации. Но каковы критерии такого процветания? Является ли подлинным гуманизмом, например, процветание искусства или экономики, науки, образования или, скажем, бурный научно-технический прогресс? Одни скажут "да", другие будут непременно возражать. Например, тот же научно-технический прогресс обнаружил в наше время свою опасную для людей антигуманистическую составляющую.

Другими словами, все существовавшие до сих пор признаки и критерии гуманизма далеко не однозначны. Валеофилософия может выдвинуть свой — в известной степени абсолютный — критерий: человекно все, что способствует здоровью человека, общества, нации.

- 7
1. Что означает термин "аксиология"?
 2. Каково соотношение потребности и ценности?
 3. Какие ложные, иллюзорные ценности навязывает человеку современная цивилизация?
 4. Когда вещи становятся "хищными"?
 5. Обозначьте основные направления в решении центральной проблемы аксиологии: "смысл, ценность и цель жизни".
 6. Особенности ценностных ориентиров валеологии.
 7. Определяют ли ценностные установки судьбу человека? Обоснуйте свой ответ.
 8. Является ли ценностное измерение жизни более важным, чем другие — предметно-практическое, познавательное и др.?



Содержание

ВВЕДЕНИЕ	3
ФИЛОСОФСКАЯ ПРОПЕДЕВТИКА	14
Глава I. Природа мировоззрения	14
§ 1. Философия и мировоззрение.....	14
§ 2. Возможности человека в его отношении к миру.....	26
Глава 2. Исторические типы мировоззрения	37
§ 1. Обыденное мировоззрение.....	37
§ 2. Мифологическое мировоззрение.....	38
§ 3. Религиозное мировоззрение.....	44
§ 4. Научное мировоззрение.....	49
§ 5. Философское мировоззрение.....	59
Глава 3. Философия как форма духовной культуры и специфический тип знания	68
§ 1. Философия и культура.....	68
§ 2. Предмет философии.....	71
§ 3. Ключевые проблемы философии.....	78
§ 4. Проблема метода в философии.....	84
§ 5. Диалектика как метод.....	94
ОСНОВНОЙ КУРС	106
Глава 4. Диалектика многомерного мира	106
§ 1. Парадоксы одноплоскостного мышления в многомерном мире.....	106
§ 2. Парадоксы в научном познании.....	120
§ 3. Принцип многомерности мышления.....	125

Глава 5. Как устроен мир?	
(Онтология — философское учение о бытии)	134
§ 1. Бытие как тема философии.....	134
§ 2. Проблема мироустройства.....	138
§ 3. Модели и типы реальности.....	151
Глава 6. Феномен сознания	162
§ 1. Вводные определения.....	162
§ 2. Жизнь и мозг.....	166
§ 3. Сознание как многомерный феномен.....	171
§ 4. Свойства и структура сознания.....	181
Глава 7. Теория познания (эпистемология)	194
§ 1. Предмет эпистемологии. Основные понятия.....	196
§ 2. Основные принципы теории познания.....	202
§ 3. Субъект и объект. Историческая и социокультурная детерминация познания.....	211
§ 4. Понятие гносеологического образа. Чувственная и рациональная ступени познания.....	215
§ 5. Понятие истины.....	223
§ 6. Научное познание и его особенности.....	228
§ 7. Методы эмпирического и теоретического исследований.....	232
Глава 8. Философская антропология	239
§ 1. Философская антропология: история формирования.....	239
§ 2. Основные типы философских моделей человека. Традиционная модель.....	244
§ 3. Индивидуалистская, персоналистская и экзистенциалистская модели человека.....	251
§ 4. Марксизм и прагматизм.....	265
§ 5. Природа человека: интервальный подход.....	271
Глава 9. Философия истории	279
§ 1. Основные подходы к пониманию социума как системы.....	279

§ 2. Социальная структура общества.....	288
§ 3. Общество как развивающаяся система.....	291
§ 4. Общество и личность.....	296
§ 5. Природа исторического времени.....	301
Глава 10. Философское учение	
о ценностях (аксиология).....	316
§ 1. Аксиология: исходные понятия.....	316
§ 2. Ценностное отношение к миру.....	324
§ 3. Типы ценностного сознания.....	329
§ 4. Смысл человеческого существования.....	335
§ 5. Здоровье как ценность: валеология.....	341
Содержание.....	350

Лазарев Феликс Васильевич
Трифоновна Маргарита Константиновна

Философия

Учебное пособие

Рецензенты:

А. С. Слепокуров, Т. И. Титова

Художник А. И. Петрова

Корректор Т. С. Николаева

Технический редактор И. А. Коваленко

Подписано в печать 01.12.98 г.

Формат 60X84/16. Объем 22 усл.п.л. Тираж 5 000. Зак.

Издательство "СОНАТ",

г. Симферополь, ул. Гагарина, 14-а

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии изд-ва "Харьков"

г. Х | • >т " """"пр, °47

КРИМСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ

ГУМАНІТАРНИЙ ІНСТИТУТ

БІБЛІОТЕКА



ЛАЗАРЕВ Ф. В. —доктор философских наук, профессор, академик КАН, зав. кафедрой философии СГУ. Окончил философский факультет МГУ, аспирантуру Института философии АН СССР. Имеет более ста научных работ. Основные области исследования — метафизика, эпистемалогия, методология науки, философия культуры. Автор интервальной теории как методологии многомерного исследования реальности.



ТРИФОНОВА М. К. — кандидат философских наук, профессор Крымского гуманитарного колледжа, чл.-кор. Крымской Академии наук. Окончила философский факультет МГУ, аспирантуру кафедры философии МВТУ им. Баумана. Автор многих статей и нескольких монографий по проблемам истории науки, теории познания и философской антропологии.

*Если хотим измерить небо, землю и моря,
должны, во-первых, измерить себя.*

Г. Сковорода

Лазарев Ф. В. Трифонова М. К.

ФИЛОСОФИЯ

ФИЛОСОФИЯ

Лазарев Ф. В.
Трифонова М. К.



ЛИЦЕ