

Б . В . М а р к о в
ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие



ИЗДАТЕЛЬСТВО «БЕЛЬВЕДЕР»
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ 2003

8165
9918

ББК 87
М26

*Допущено Учебно-методическим советом
по направлению 522800 — искусства и гуманитарные науки
Учебно-методического объединения вузов Российской Федерации
по образованию в области математического обеспечения
и администрирования информационных систем (СПбГУ)
в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений*

Марков Б. В.

М26 **Философия: Учеб. пособие. — СПб.: Изд-во «Бельведер»,
2003. — 348 с.
ISBN 5-9259-0033-2**

В предлагаемом учебном пособии философские проблемы бытия и сознания, природы и общества, истории и культуры ставятся и решаются в человеческом измерении. Данное направление не только открывает широкие эвристические возможности для развития самой философии, но и имеет свои преимущества, ибо интерес к вопросу о смысле человеческого бытия стимулирует занятия философией.

Работа выполнена в научно-популярном жанре и соединяет интерес к открытию нового с задачей освоения известного. Автор не пошел по пути популизма. Читатель воспринимается им абсолютно серьезно, как самостоятельно мыслящий человек, способный найти собственное решение тех вечных проблем, которые ставили и решали философы.

Предназначена для студентов гуманитарных специальностей; может быть интересна широкому кругу читателей.

ББК 87

*This publication was made possible
by a grant from Carnegie Corporation of New York.
The statements made and views expressed are solely
the responsibility of the author*

ISBN 5-9259-0033-2

© Б. В. Марков, 2003
© Издательство «Бельведер», 2003

Введение

ИДЕЯ ЧЕЛОВЕКА В ПОСТАНТРОПОЛОГИЧЕСКУЮ ЭПОХУ

Слово «философия», введенное в культурный обиход древнегреческим мыслителем Пифагором, включает в себе одно из древнейших понятий об универсальном способе осознания человеком самого себя через свое отношение к миру, Богу, другим людям, к самому себе. В буквальном переводе с греческого «философия» означает «любовь к мудрости» (с греч. *phileo* — люблю, *sophia* — мудрость). Для первых греческих философов мудрыми могут быть только боги, которые правят Вселенной. Люди же могут лишь стремиться к мудрости, познавать мир и самих себя. Мудрость дается тем, кто бодрствует, кто способен видеть, слышать и говорить. Платон усматривал в философии умение продвигаться от незнания к знанию с помощью строгих доказательств и аргументов, стремиться к идеалам истины, добра и справедливости. Философ познает сущность бытия, предметные значения (идеи, первообразы, по Платону) которого определяют специфику философских знаний.

Идеи — это «существующие сущности», и познание их составляет учение о сущности, т. е. философскую онтологию (с греч. *ontos* — сущее, *logos* — учение, понятие). Для Аристотеля мудрость означает науку о первопричинах и первоначалах всего сущего. Если другие науки познают какие-то части сущего, то философия изучает общую природу сущего. Поэтому мудрым Аристотель называл того, кто способен познать трудное и нелегко постижимое для человека, того, кто более точен и более способен научить выявлению причин.

Метафизика Платона и Аристотеля является классическим образцом онтологии, определяющим развитие философии от античности до начала нового времени. Вместе с тем в рамках общей онтологической парадигмы философские системы Платона и Аристотеля находятся в отношении конфронтации, которая продолжалась в форме борьбы неоплатонизма и неoarистотелианства и в средние века. В то время под онтологией понимали общую метафизику, учение о сущем как таковом, которое наряду со специальной метафизикой — теологией, космологией и психологией, входило в корпус философских дисциплин.

Платон считал образцом философии как науки геометрию. Другое значение термина «философия» у Платона связано с противопоставлением ее софистике: мудрым (*sophos*) является Бог, а человек — всего лишь любитель мудрости (*philosophos*). Любовь в определении философии у Платона

занимает важное место, ибо она влечет к прекрасному, к мудрости. Философия и мудрость совпадают по своей цели. У Аристотеля мотив любви отходит на второй план, главным становится знание, исследование.

Приведенные определения философии вытекают из примата бытия, согласно которому знание определяется предметом. Всякое знание — это знание о чем-то, т. е. онтологическое знание. Основной вопрос философии: что существует, что есть сущее? Совершенное знание — мудрость определяется совершенным бытием. Таким образом, источник совершенства заключается не в образе, а в предмете, в совершенстве познаваемого бытия¹. Парменид считал предметом философии чистое, неподвижное бытие, которое он противопоставлял небытию, а становление и изменение относил к предметам мнения.

Аристотелевское понимание предмета философии как всеобщего вечного и неизменного не выходит за пределы парменидово-платоновской традиции, хотя он идентифицирован с первоосновой сущего и этим отличается от идеи Платона как первообраза. По мнению Аристотеля, самостоятельное существование идей лишь удваивает мир, поэтому у него сущности относятся к вещам как их причины и основы. Хотя Аристотель по-новому задает область сущего, но различие между ним и Платоном выражается лишь в нюансах.

В онтологической традиции методология (от греч. *hodos* — путь) — это путеводитель к истине, причем метод должен соизмеряться с предметом и соответствовать ему. Метод Платона — это прежде всего путь совершенствования души и освобождения от оков мира теней. Этот путь состоит из четырех этапов. Одни из них основаны на представлении и наблюдении. Другие включают формы познания, ведущие к сверхчувственному миру. К ним относятся геометрия, опирающаяся на идеальные линии и фигуры, и философия, методы которой — припоминание и диалектика. Поскольку истина содержится не в представлении о внешних вещах, а в памяти души, которая когда-то созерцала истину своими «духовными очами», то и познание состоит в прояснении уже когда-то известного.

Методологические сочинения Аристотеля содержат более демократичное определение метода: он доступен не только для избранных, наделенных духовным зрением, но и для всех сведущих в науке о всеоб-

¹ Необходимо различать бытие и существование в современной философии, где существование противопоставляется небытию, и в античной, соединяющей в понятии бытия сущность и существование — «чтойность» и «что-бытие».

щем и необходимым. Наука, по Стагириту², опирается на восприятие, воспоминание и опыт. Он разработал «формально-логические» аспекты методологии: различие причин и оснований, требование непротиворечивости и др. Корпус методологических сочинений Аристотеля, позднее названный «Органом», опирался не на геометрический метод, а на диалектику Платона и поэтому включал разработку теории корректного умозаключения, вывода. Аристотель набросал начала индуктивного и дедуктивного методов, теории доказательства и основных модальностей. Самой важной его заслугой является теория силлогизма, просуществовавшая в почти неизменном виде до XIX в. и ставшая основой формальной логики.

Аристотель защищал дисциплинарное подразделение философии. У Платона философ может рассуждать о разных вещах, но с единой теоретической точки зрения. Так же и Сократ, который считается основателем практической философии, пользовался диалектическим методом. Благо, красота, истина — это не предметы, на которые можно указать пальцем, а высшие идеалы, имеющие ориентирующее значение. Поэтому их правильное определение может быть задано только посредством теоретического анализа. Обучение умелому руководству государством считалось в античности главной задачей философии. Отзвук этих идей можно найти у современных интеллектуалов, которые стремятся легитимировать притязания на господство наличием теоретического образования. Но на самом деле современная интерпретация соотношения разума и власти неадекватна. Платон не претендует на власть, он лишь спрашивает устами Сократа, кто и как будет управлять правителями. Его «забота о себе» направлена на то, чтобы помочь тем, кто рожден властвовать, управлять собою. Тенденции технократизма активно противостояли Декарт и Кант, которые полагали, что свобода мнений несовместима с властью.

Аристотелевское разделение теоретической и практической философии направлено на защиту практической философии от диктата теоретиков. Его классификация наук опирается на разделы бытия. Неподвижное — неизменяющееся изучается геометрией и математикой. Самодвижущееся изучается физикой, психологией и другими науками о природе. Движимое и изменяемое — сфера человеческих действий; мир человеческой практики устроен так, что в нем неприменимы точные науки, и это не согласуется с платоновской идеей блага, на основе кото-

² Так иногда называют Аристотеля, который родился в Стагире.

рой можно с абсолютной строгостью судить о практическом мире. Аристотеля можно считать основоположником будущей философии здравого смысла. Практическая философия решает важные политические и педагогические задачи, ее роль заключается в формировании «этоса», на основе которого возможна планомерная и эффективная деятельность по достижению целей жизни: мудрости и счастья.

Сфера неподвижного, неизменного — предмет первой философии, которая постигает первоначала и первопричины. Хотя в этом можно усмотреть преемственность с Платоном, общая онтологическая программа реализуется Аристотелем несколько иначе. Стагирит аргументирует введение неподвижного движителя тем, что должны быть первопричина всего сущего и перводвигатель всего движущегося. Перводвигатель у него имеет статус божественного, и поэтому первая философия называется еще и теологией. Ее предмет — первосущее среди сущего, неподвижный двигатель всего движущегося. Однако иногда Аристотель говорит о первой философии и более обобщенно: она исследует сущее как таковое и не идентична какой-либо отдельной науке, которая изучает лишь частную сферу бытия сущего.

Различие платоновской и аристотелевской метафизики проявляется в учении о воспоминании. Платонизм исходит из вневещной истины, которая существует в мышлении, т. е. в душе, а не во внешнем мире. Аристотелизм поворачивает философию к внешнему, чувственно воспринимаемому миру, в котором истина раскрывается опытным путем. Используя позднюю латинскую дихотомию, можно сказать, что одна программа базируется на априорной, а другая — на апостериорной метафизике.

Их различие проявляется на примере доказательств бытия Бога. Августин, Ансельм, Декарт и другие платоники доказывали его, опираясь на идею всесовершенного существа, который не был бы таковым, если бы не существовал. В основе теологии Августина лежит идея «анамнезиса» — воспоминания «врожденных» идей, благодаря которым возможно понимание опыта. Фома Аквинский — аристотелианец, использовал иную, «космологическую» аргументацию: наличие случайных, единичных, движущихся вещей предполагает первопричину и перводвигатель. Таким образом, познаваемое на основе чувственного опыта многообразие фактов и событий подтверждает существование необходимого совершенного существа. Точно так же в споре реалистов и номиналистов слышатся аристотелевские и платоновские мотивы: существуют реально общие понятия или они лишь конструкции мысли?

На протяжении своей длительной истории понятие философии значительно трансформировалось.

1. Прежде всего, в период формирования, начиная с VII–VI вв. до н. э. и на протяжении всего последующего тысячелетнего периода (вплоть до IV–V вв. н. э., т. е. до истоков средневековья) философия в культурах Древней Греции, Древней Индии и Китая стремилась к постижению первоначал и законов бытия, которые расценивались как основа правильного образа жизни. Если ограничиться характеристикой древнегреческой философии, то постепенное ослабление мифологического давления на нее сопровождалось усилением ее рационалистических черт. Развитие философии происходило в соответствии с накоплением математических, астрономических и физических знаний.

2. Господствующая тенденция в средневековой философии выражалась в примате религиозной веры по отношению к познанию вообще и философскому познанию в частности. Поиски первоначал и первопричин сводились к оправданию Бога, в котором усматривалась конечная причина и первоначало сущего, бытия. Божественное Откровение и Вера нуждались в рациональной аргументации. Поэтому при всей сложности и противоречивости отношений Веры и Разума философия сохраняет за собой статус мудрости как рационального понимания Веры. Доказательства божественного бытия нуждались в логико-философских средствах аргументации.

3. Отказ от религиозно-теологического диктата в философии нового времени был связан с формированием новых ценностных ориентаций в познании. Предмет философии претерпевает изменения под влиянием успехов естествознания, трансформирования механистической картины мира и затем — открытий эволюционного-биологического учения. В XVIII–XIX вв. философия приобретает статус универсального учения о бытии, человеке и обществе.

4. Интенсивные процессы дифференциации и специализации знаний в XX в. не могли не сказаться на развитии философского знания. Сегодня его предметная область определяется настолько противоречиво и сложно, что распространенное ироническое суждение — «философия — это то, чем занимаются философы» — не столь уж тавтологично и не далеко ушло от истины.

Философия — учение об основах бытия, познания, общества и человеческой жизни. Философия приводит в систему знания о мире, стремится понять место в нем человека и таким образом исследует не только познавательное, но и ценностное, социально-политическое, нравствен-

ное и эстетическое освоение бытия. Во всех своих многообразных формах (как общественное сознание — мировоззрение, как индивидуальный способ быть — экзистенция, как система понятий — знание) философия стремится к рациональному пониманию и критическому анализу и этим отличается от мифологии, религии и искусства. Тяготея к познанию, философия не тождественна позитивным наукам, она находит в них недоказываемые, кажущиеся естественными предпосылки и допущения, подвергает их критическому анализу и этим способствует развитию знания. Аналогичную критико-рефлексивную функцию философия осуществляет по отношению к другим формам сознания, социальным институтам и культурной деятельности.

Вместе с тем философия не является некой сверхнаукой, и об этом свидетельствует многообразие ее систем, большинство из которых находится по отношению друг к другу в оппозиции и конфронтации. Утрата современной философией центрального идеологического значения не означает ее конца. Философия содействует коммуникации и эмансипации разнородных профессиональных и социальных групп современного мультикультурного общества. Она способствует достижению единства общества тем, что переводит различные интересы людей в дискурсивную плоскость, выявляет и анализирует скрытые, кажущиеся естественными убеждения и допущения и тем самым способствует диалогу, достижению взаимопонимания и признания между людьми, придерживающимися различных взглядов и убеждений.

Классификация философских дисциплин осуществляется по самым разным основаниям. Метафизика — первая философия, определялась Аристотелем как наука о первых и последних основаниях всех вещей, а сегодня по сути дела является синонимом теоретической философии. В нее включаются: онтология — учение о бытии, гносеология — теория познания. Согласно Баумгартену, «метафизика — это наука, содержащая первоначала постигаемого в человеческом познании». Она объединяет онтологию, космологию, психологию и естественную теологию.

Происхождение слова «метафизика» было связано с чисто техническими трудностями и первоначально оно использовалось для названия большого, но дошедшего до издателя без имени сочинения Аристотеля, которое Андроник Родосский поместил за «физикой». Многие философы и, в частности, Кант, впоследствии считали, что такое название соответствует самой природе философии как знания, лежащем по ту сторону физики. Вместе с тем Хайдеггер придерживается мнения, что этот термин проблематичен в том смысле, что школьная метафизика утрати-

ла древнегреческую ориентацию на первую философию, предметом которой является сущее как таковое и сущее в целом.

В разряд дисциплин прикладного, методологического характера входят: философия науки, философия истории, философия языка и др. К практической философии относятся по традиции этика и эстетика.

Несмотря на то, что по отношению к философии — ее проблемам, предмету и методу единство кажется недостижимым, нельзя отрицать наличие в ней различных направлений и подходов или, используя модный после Т. Куна термин, «парадигм», число которых не так уж велико. Обычно выделяются онтологический, гносеологический, аксиологический и антропологический подходы. В рамках онтологической парадигмы господствует убеждение о данности бытия самого по себе, сопричастность к которому только и придает разумность человеку, его поступкам и учреждениям. Гносеологическая парадигма, напротив, исходит из абсолютности познания или сознания, ибо мир дан нам в формах познавательной деятельности; глядя на него, как говорил Кант, мы испытываем удивительное чувство, будто он создан в соответствии с нашим разумом. Антропологическая и аксиологическая парадигмы опираются на приоритет духовных ценностей и стремятся к гуманизации человеческих отношений.

Мы живем в эпоху, для которой характерен отказ от идеи человека как исключительно духовного существа. Он так или иначе связан с успехами биологии, которая определяет человека как цепь молекул и генетических кодов; с открытиями социологии, которая эффективно объясняет мораль и мировоззрение. Философы также испытывают глубокое беспокойство о понимании предмета наук о человеке. Ведем ли мы поиски в правильном направлении, когда сводим человека к результату эволюции природы или к собеседнику Бога, к познающему или моральному существу? Ведь наши современники уже не желают ограничивать смысл своего существования заданными онтологическими, эпистемологическими или моральными параметрами, не следуют слепо традиции, а самостоятельно моделируют оригинальные «эстетики существования».

Кажется, отпала нужда в философии, указывающей сущность и место человека в Космосе. Как ни странно, инфляция философии во многом является результатом усилий самих мыслителей. Именно они настаивали на том, что в мире нет иной силы, кроме разума, которая сверху или снизу управляла бы ходом событий. Конечно, есть законы природы, но у нее нет Творца и нет иного хозяина, кроме имманентной необ-

ходимости, которая представляет объективный разум. Став центром сущего, заняв метафизическую сцену Бога, человек принялся за рациональное переустройство мира и переделку собственной души. Вскоре, изгнав мифы и религии, искоренив устаревшие традиции, он ощутил себя в пустом, холодном и безжизненном пространстве. Автономные и независимые жители современных мегаполисов, ведущие частную жизнь и озабоченные исключительно повышением комфортабельности собственного существования, уже не готовы защищать родину, семью, родителей и даже самих себя. Оторванные от корней, безродные и бездомные (ибо наши жилища лишены семейного тепла), готовые изменить не только внешность, но даже пол, наши современники чувствуют себя незащищенными, несмотря на железные двери и счета в банке.

В этой связи возникает потребность заново осмыслить традиционные формы жизни. Не слишком ли самоуверенно мы судим историю. Может быть, стоит посмотреть на себя глазами наших предков, которые веками несли на плечах тяжесть социальных преобразований и заботились не только о себе, но и о своих близких. Люди рождены жить вместе, но мы, кажется, отучились от этого. Поэтому огромная армия психотерапевтов предлагает дорогие услуги по восстановлению разрушенной ткани человеческих взаимоотношений.

Философы давно уже не отвечают на вопросы, кто мы, зачем мы и каково наше место в мире. Они отказались от прямых советов, как жить и в чем смысл жизни, т. е. от древнего искусства наставлений и поучений. Зато разного рода специалисты: эксперты, консультанты, врачи и другие дают эффективные рекомендации, касающиеся здорового образа жизни. Ученые подвергли широкомасштабному исследованию прежде всего развитие и функционирование человеческого организма. Социальные науки добились эффективных технологий управления поведением. Мораль и религия сформулировали идеальные ценности жизни. Извечную жажду чуда, тайны и авторитета удовлетворяют софиологические дисциплины. Философия, отказавшись от наставлений в искусстве жизни, ставит под вопрос наиболее фундаментальные предпосылки морали, познания и практики. Ученые при этом охотно потребляют разного рода софиологическую продукцию, гуманитарии читают монографии по генетике, а профаны удовлетворяют свои разнообразные и изысканные вкусы благодаря многочисленным публикациям о различных, особенно прежде скрываемых, сторонах человеческой деятельности в журналах и газетах.

Что остается философии в условиях, когда все все знают и не требуется больше никого просвещать или эмансипировать? Вопрос о человеке трансформируется в вопрос о философии. Именно она переживает кризис и должна найти новое самоопределение. И наоборот, несмотря на тезис о «смерти человека», философия сможет найти себя только при обсуждении этой проблемы. Антропология возникла в ходе критики религии и неудивительно, что после «смерти Бога» его место занял человек, вскоре обнаруживший невыносимую тяжесть амбиции быть Богом. Но, сбросив этот груз, не превратится ли человек снова в животное? Что останется от человека, если уничтожить его как зеркало Бога, Природы, Истины или Блага?

На вопрос, что объединит индивидов, осознавших свою независимость, что обеспечит самосохранение государства, общества и самого человека, Декарт отвечал: разум, вот что является антропологической константой, вот на основе чего смогут прийти к согласию конкурирующие индивиды. В этом состоит и ответ на вопрос, как лишенный всех своих телесных и душевных качеств, всех своих полномочий и прав, оставленный миром и Богом, предоставленный сам себе субъект становится абсолютным господином и получает неслыханную власть конституировать своим сознанием любую нечеловеческую силу. Именно так этот «мыслящий тростник», эта «слабая былинка на ветру» становится сильнее всех стихий.

Современный человек дорожит своим Я, которое понимает как нечто уникальное и незаменимое. Самое страшное для него — узнать, что он является отпечатком другого. Но такое определение Я не является продуктом философской рефлексии, оно выдвинуто временем автономизации и конкуренции. До и независимо от самопонимания человек определяется миром и обществом. Он живет уже будучи сделанным телесно и духовно, как взаимозаменяемый другими. Философия XX в. находится в поиске форм эмансипации и предлагает их самый широчайший спектр — от революционного и политического протеста до экзистенциального бунта и шизоаналитического «ускользания».

Главное отличие современного понимания человека и человеческого — более либеральное понимание многообразия дискурсов. Нас уже не смущает дуализм духа и плоти, добра и зла, красоты и безобразия. Как не всегда человек красив и умен, так и не всегда может быть добр. Истина и ложь, добро и зло, сила и справедливость, совершенство и несовершенство, бытие и существование, красивое и некрасивое, т. е. мораль, онтология, эстетика, эпистемология, социология, юриспруденция

и политика переплетаются в дискурсах о человеке самым тесным образом. Попытаемся расправить и упорядочить эту ткань взаимопереплетений, выявить отдельные нити и распутать узлы их взаимосвязей.

Человек и человеческое издавна привлекают внимание философов. Пора исследовать, что и как говорили и говорят о человеке. Если обратить внимание не только на содержание, но и на форму, то обнаружатся структурные и дисциплинарные различия дискурсов о человеке. Так, в известной работе Э. Кассирера «Эссе о человеке» выявлены три не только не стыкующиеся, но прямо исключаящие друг друга различные дисциплины: религия, философия и наука, каждая из которых по-своему понимает человека. В религии он представлен как не совсем удачная креатура Бога, как существо, глубоко переживающее собственное несовершенство и в силу своего страдания способное прощать грехи других людей. Философия исходит из разумности, свободы, автономности познающего Я, которое овладевает действительным миром сначала в сознании, а затем практически. Наука, наоборот, исходит из того, что человек, хотя и завершает лестницу живых существ, возникает и существует в мире в соответствии с законами эволюции. Эти три принципиальных подхода к определению человека в свою очередь внутри дисциплин, если взять их в процессе исторического становления, разбиваются на столь многообразные дискурсы, что их перечисление заняло бы не одну страницу. В их панораме главное не в том, что человек имеет некие три отдельные ипостаси. Различие речи о нем обусловлено дифференциацией интеллектуального сообщества на ученых, философов и моралистов. Это разделение можно специфицировать и указать на такие современные дисциплины, как, например, в науке: биология, генетика, медицина, психология. Очевидно, что и внутри них найдутся десятки концепций, которые также отличаются и конкурируют между собой.

Противоположные подходы не столько отвергают, сколько предполагают и дополняют друг друга. Так же обстоит дело и с морально-этическими альтернативами. Оценка человеческих поступков с точки зрения добра и зла кажется безусловной, однако на практике она сталкивается с многочисленными трудностями, что приводит к развитию релятивизма и даже имморализма. Расцениваемая в качестве инструмента власти, функционирующей в открытой форме принуждения и наказания, мораль отвергается как репрессивная инстанция, перемещенная извне внутрь, где действует как самодисциплина, сдержанность и самопринуждение. Поэтому встает актуальная задача дополнения запретительной морали утвердительной практической этикой, которая спо-

собствовала бы разумному управлению самим собой в различных жизненных ситуациях.

В силу многозначности понятий о человеке мы можем говорить о нем достаточно гибко. Многочисленные попытки ответить на вопрос, что такое человек, приводят к своеобразному «метавопросу»: как мы говорим о человеке, а в итоге к выводу, что язык обладает некоторыми принудительными схемами, которые задают то, о чем можно и о чем нельзя спрашивать, определяют зоны словоохотливости и молчания. Важную ориентирующую и организующую роль играет понятийный аппарат.

Является человек субстанцией или функцией, подчиняется он миру природы или миру свободы — все это имеет главенствующее значение для дальнейших рассуждений. Не менее значимыми оказываются и моральные оппозиции, которые вызывают затяжные дискуссии о том, совершенен или не совершенен, добр или зол человек. Эти проблемы следует тщательно продумать с целью осмысления методологии философского анализа человека. Возможна ли здесь объективистская позиция и каковы ее границы? Ясно, что человек отличается от вещей, для объяснения которых не требуется понимания, ибо они, вероятнее всего, не имеют намерений, целей, переживаний, которые выступают мотивами поступков людей. Но не менее ясно, что ничто историков так не вводит в заблуждение, как опора на субъективные переживания: во-первых, люди имеют самые хорошие намерения, но не всегда имеют возможность их выполнить; во-вторых, даже если они действуют рационально, это приводит к таким последствиям, которых никто не хотел и не предусматривал.

Сегодня наряду с призывами обратиться к идее человека, которая якобы запрещалась и подавлялась, нередко звучат слова: пора перестать говорить о человеке, ибо ничто не является столь бессильным в эпоху господства науки и техники, рекламы и масс-медиа, как человек. В этих и других словах, безусловно, есть своя правда. Будем ли мы спрашивать вместе с Сократом: заботишься ли ты о себе или стремишься постичь вместе с Августином только Бога и душу и ничего более, ужаснемся ли вслед за Паскалем тому, как слаб и беспомощен человек, подобный былинке в поле, или, наоборот, переживем пафос Декарта, который утверждал могущество человеческого разума, даже если мир и Бог его обманывают, — все наши мысли и надежды вращаются вокруг человека и человеческого. Даже М. Фуко, высказавший парадоксальный тезис о смерти человека, в последних сочинениях обращался к традиционным

духовным практикам и утверждал, что они являются спасительными в наше нуждающееся в спасении человека время.

Каким же образом проблема человека, когда все, что может быть сказано, кажется уже сказанным и вместе с тем ужасающе бесполезным, ибо никого ничему не научило, может быть все-таки поставлена с некоторой надеждой на успех? Среди тех, кто вовлечен в разговоры о человеке, мы видим скептиков и догматиков. Одни все отрицают, а другие призывают держаться устаревших добродетелей, относительно которых существует подозрение, что они выполняют функции скорее оков, чем освобождения. Эти позиции полезны и для философии, чтобы она могла выбрать свой путь, который состоит в балансировании на краях порядка и беспорядка. Любой человек — это не только сущность, но и существование. Он обретает некое ядро, твердое Я усилиями родителей и педагогов, но наряду с этим искусство жизни состоит в том, чтобы реализовать идеалы, ценности и традиции в реальном мире, который всегда устроен немножко иначе, чем учат старшие. В выборе способов жизни философ может оказать услугу тем, что раскрывает глаза на множество стратегий, одни из которых кажутся уже устаревшими, а другие утопическими. И поскольку этих идеалов довольно много, прежде чем давать наставление, как жить, следует предпринять их анализ.

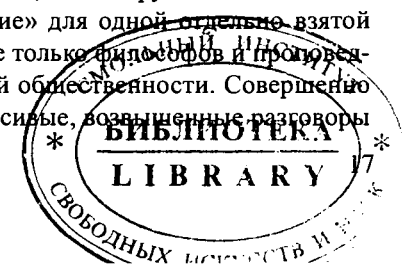
Так возникает проект науки о человеке и человеческом, который можно определить, во-первых, как своеобразную археологию наук о человеке, а во-вторых, как критику современных дискурсов о нем. Обе эти части тесно взаимосвязаны. Благодаря первой мы сможем обрести требуемую в философии метатеоретическую позицию. Никто не в состоянии видеть то, чего никто не видел. Поэтому не следует надеяться, что Бог или сущее подскажут нам выход. Современный человек настолько втянулся в борьбу с ними, что трудно ожидать соучастия и доверия. Под разговоры о спасении природы, о любви к человеку, о возрождении веры, творятся ужасные вещи, и поэтому сами эти разговоры выполняют функцию некоего покаяния, прикрывающего насилие. Даже те, кому все еще доверяют, под подозрением, ибо оказались не критичными к зову бытия и часто ошибались, слыша зов бесноватых. Но мы не можем быть глухими к поискам этих людей и должны учиться на их ошибках. Иногда думают, что обращаться к прошлому — значит повторять ошибки отцов и болеть их болезнями. На самом деле только в сравнении с прошлым мы сможем оценить недостатки наших надежд относительно человека.

По-прежнему в утренние часы, когда собираемся на работу, или в вечерние, когда, выдохшись, лежим на диване, мы в отчаянии вопрошаем, зачем мы живем. Поскольку самопонимание опирается на кодифицированные нормы и стандарты общества, мы оказываемся в зависимости от общих моральных, экономических или социальных масштабов, задающих единый для всех «большой смысл». Согласно наставлениям старинного искусства жизни, контроль за собой нельзя прерывать ни на секунду, речь в них идет о многообразии духовных практик, на основе которых человек производил человеческое в самом себе.

В чем состоит сущность человека, как постичь его загадку, какова тайна человеческого существования — все эти бесчисленное количество раз заданные вопросы остаются без ответа. Возникает подозрение, что считающиеся центральными в философской антропологии вопросы о смысле жизни, о назначении и месте человека в мире выполняют какую-то иную функцию, нежели та, которая им приписывается.

Ориентирующая роль идеи человека на первый взгляд не вызывает сомнения. Разве не благодаря уверенности в себе люди находят силы для культурного взрыва. И разве сегодня есть что-либо более могущественное, чем воля сделать жизнь лучше, чем она была до сих пор. Да, люди всегда противопоставляли хаосу логос, злу добро, а бесконечности универсума бесконечную волю к познанию. Но почему же открытия разума и вообще деяния рук человеческих, как правило, приводили к тому, что Маркс называл отчуждением. Почему по мере прогресса нарастает чувство безысходности, почему сегодня мы так далеки от уверенности в себе, настолько далеки, что даже ощущение греховности средневекового человека кажется слишком наивным и слабым по сравнению с нашими страхами?

Зависимость между рационализацией и перверсивностью и есть наша проблема порядка и хаоса. Чем сильнее и последовательнее мы стремимся упорядочить нашу жизнь, чем глубже дискурс науки проникает в повседневность, чем сильнее онаучивание форм жизни, тем более странными и непредсказуемыми оказываются человеческие поступки и желания. Свободные автономные индивиды жаждут истины, но не находят любви и гибнут в пустом и холодном общественном пространстве. Спасение человека не только внутри — в душе, но и снаружи — в обществе. Невозможно построить «Царство Божие» для одной отдельно взятой души. Человек должен стать заботой не только философов и проповедников морали, но и прежде всего самой общественности. Совершенно нетерпимым является тот факт, что красивые, возвышенные разговоры



об идее человека ведутся на фоне все более дегуманизируемой действительности. Поэтому философская антропология «после смерти человека» должна поставить в качестве своей главной задачи, во-первых, критическую рефлексию исторических представлений о человеке и исследование тех реальных функций, которые выполнял дискурс о человеке в истории культуры; во-вторых, анализ, диагностику и терапию культурных пространств, в которых осуществляется производство человеческого, включая не только духовные, но и психофизические характеристики.

То, на что ориентируется профессиональная философия: создание толстых книг, фундаментальных учебников, дискуссии в центральных журналах, защиты диссертаций, доклады на симпозиумах, а также чтение лекций студентам — все это становится совершенно не эффективным по отношению к массам, перестает выполнять важную общественную функцию, ради которой в общем-то и культивировалась философия как составная часть государственного образования и эффективная форма воздействия на умы людей.

Считается, что фундаментальная роль философии в развитии общества обеспечивается государством, которое для консолидации людей нуждается в национальной идее. На самом деле никто не надеется, что философия будет способствовать только обоснованию идеологии. Как известно, ее отношения с властью складываются отнюдь не идиллически. И вместе с тем, несмотря на критическое отношение к действительности, философия сохраняется как важнейшая часть образования даже в условиях господства тоталитарных режимов. Уважение к ней со стороны общества базируется не столько на верноподданических чувствах, сколько на вере в решающую роль слова в деле цивилизации и облагораживания людей. Таким образом, можно предположить, что философия играет роль «указчика места» там и тогда, где и когда возникает книжная культура.

Однако в последние десятилетия все чаще ведутся разговоры о радикальной трансформации метафизики, даже раздаются призывы к ее преодолению, некоторые, несколько преждевременно, заявляют о ее смерти. Поскольку разговоры возникают с завидным постоянством, но не получают эффективного решения, постольку необходимо спросить, не нуждаются ли они в уточнении и переформулировании. В спектаклярном обществе, где люди представляют себя на сцене жизни, где политика становится театром, меняются и формы цивилизации образа жизни людей. Слова воздействуют на поведение людей не смыслом и значени-

ем, не тем, что они «зацепляют вещи», т. е. соответствуют им, а как магические знаки в ритуальных практиках. В словах и образах становится важным не внутренний смысл, который растолковывают профессора или партийные агитаторы-пропагандисты, а внешние блеск и звук, заворачивающие слушателя наподобие пения Сирен.

В том, что на место серьезных аналитиков приходят «шоумэны», виноваты не только дурные вкусы людей: восстание знаков — продукт новых масс-медиа. Отсюда вопрос о переориентации в философии следует связывать не только с саморефлексией, но и с формой самого процесса коммуникации. Следует помнить, что он не всегда протекал в привычной для нас форме чтения книг, слушания лекций, участия в дискуссиях и т. п. Словесно-книжная форма коммуникации — продукт цивилизационного процесса.

Новые масс-медиа влияют на поведение людей принципиально иным способом, нежели идеологии. Кино, реклама, комиксы, видеоклипы, разного рода телешоу — по отношению к ним бессмысленно искать предмет, реальность или идею, которую они отображают. Если видеознаки не соответствуют реальности, то почему люди повинуются им? Экраны наших телевизоров напоминают миф о Медузе Горгоне.

Какова стихийная реакция философов на интервенцию масс-медиа? Старшее поколение видит в них признак разложения высокой культуры, и потому расценивает как нечто враждебное, чему следует активно противостоять, и прежде всего административными ресурсами: укреплять традиционную систему образования. Молодые вынуждены реагировать более гибко. Нынешние школьники и студенты младших курсов с трудом читают книги, зато перед экраном чувствуют себя вполне комфортно. Учебники, напоминающие по форме комиксы, становятся реальностью. Они вызывают у преподавателей старшего поколения ментальную судорогу. Кажется, что это и есть отрицание философии и можно смело констатировать ее смерть. По инерции книги пишутся и даже читаются частью населения, но конец уже близок: молодежь их не читает. Поэтому вопрос об изменении форм философии, о близости ее искусству, в том числе и массовому — это и есть вопрос о выживании философии в новых условиях. Пока мы не поймем, как функционирует этот «прекрасный новый мир», пока мы не научимся пользоваться видеознаками и не противопоставим взгляду Медузы зеркало, пока мы не поймем тайны сладкоголосых Сирен, мы не можем рассчитывать на выполнение интеллектуального призвания философа понять, как происходит становление человеческого в человеке.

Глава 1. БЫТИЕ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ

Под бытием можно понимать либо совокупность всего существующего, множество предметов, либо единую сущность, закон, упорядочивающий и объединяющий множественность. Однако представление о бытии как о множестве предметов или об одном большом предмете, состоящем из многих частей, равно как и поиски сущности различных предметов, определяющие развитие европейской философии и науки, сегодня оказывается под вопросом. Превращая бытие в предмет теоретического исследования и практического преобразования, мы допускаем возможность манипуляции как вещами, так и самим человеком. Таким образом, вопросы о смысле бытия, о нашем месте в нем по-прежнему актуальны и ответ на них связан с мучительным отказом от устоявшихся догм и привычек и как прежде он дается не за письменным столом, а в жизни, в человеческом существовании.

1. Постановка проблемы бытия

Под *бытием* в философии понимается сущее само по себе, или действительность как она существует до и независимо от человека, его познавательных способностей, оценок, верований, идеалов и т. п. Естественно, это определение немедленно поднимает множество проблем, и только уверенность в том, что мир — это не просто иллюзия, заставляла и заставляет философов, несмотря на сомнения и трудности, все снова размышлять о сути бытия.

Сущее — самое широкое и предельно общее понятие, охватывающее физические события, вещи, объекты, а также телесные и психические состояния и духовные акты. Даже самые фантастические образы (например кентавр), создаваемые нашим воображением, представляемые сознанием, в каком-то смысле существуют. Поэтому не фикция, а скорее логическое противоречие выступает границей, разделяющей существование от несуществования. В философии вопрос о бытии концентрируется на первоначалах и первоосновах всего сущего. Среди ее различных дисциплин *онтология* — наука о сущем, наука о последней сути всех вещей — самая фундаментальная, ибо направлена на изучение единой основы всего или основы самого единства. Ориентация на раскрытие сущности задает решение остальных вопросов об абсолютном, подлинном, едином, закономерном бытии и его отличии от неподлинного, относительного, множественного, случайного и становящегося.

Поскольку философия — это такая область знания, где отсутствует единство и каждый новый философ критикует и опровергает предшествующих, то неудивительно, что встречается огромное разнообразие определений бытия. Вместе с тем в самом их развитии есть последовательность, характерная как для истории культуры, так и для каждого человека, принимающего попытки разобраться с вопросом о бытии.

Ранние греческие философы отождествляют бытие с реальностью, утверждая, что бытие есть, а небытия нет. Бытие упорядоченно и законнообразно и его порядок определяется некой первоосновой, в качестве которой одни философы выбирали либо важнейшие вещества и стихии природы, либо некоторые умопостигаемые принципы, выражающие порядок идей, чисел, геометрических фигур или человеческих отношений. Этот объективный порядок бытия и есть настоящая власть или судьба, нарушение которой приводит к разрушению и смерти. Отождествление бытия с реальностью, попытка представить его как «большую вещь» и наделить теми же характеристиками, которые применяются для определения обычных наблюдаемых предметов, вызывает затруднения. Например, одни философы считали, что все вещи состоят из воды, другие — из воздуха, а третьи принимали за первооснову всего огонь, и ни одна из этих гипотез не являлась более доказательной, чем другая. Скорее всего предрасположенность к ним определялась не рациональными, а мифологическими соображениями. Огонь и вода, свет и тьма оказывают не только смысловое, но и магнетическое воздействие на человека. Отсюда эти стихии воспринимаются как некие знаки, которые нам посылают бытие.

2. Бытие и небытие

Возможность различения существующего и несуществующего на первый взгляд не вызывает сомнений. Однако если учесть, что бытие — это не обычная вещь, а нечто объемлющее, включающее все существующее, то никто не может как бы снаружи посмотреть на него. Поэтому возникает вопрос: а как же, собственно, можно определить это всеобъемлющее бытие? Кроме того, бытие в смысле существования включает огромное многообразие, бесконечное количество единичных вещей, а как некоторое общее свойство любой из сущих вещей оно должно быть единым, неделимым, а не многосоставным множеством. Столь же непостижимым оказывается бытие-сущность, ибо она невидима и невосприимчива непосредственно.

Эти затруднения, интенсивно обсуждаемые уже в диалогах Платона, ставили под сомнение некоторые утвердившиеся представления о бытии как о совокупности вещей, как о чем-то существующем так, что на него можно указать пальцем. В этом, собственно, и заключается важное значение философии: она освобождает от устаревших представлений, которые стали естественными, приобрели прочность предрассудка. Действительно, кто сомневается, что бытие есть, а небытия — нет, что существующее существует, а несуществующего не существует? Однако не сомневаясь пока в необходимости различия бытия и небытия и не задаваясь вопросом о том, какие функции в культуре выполняет это различие, необходимо выяснить, а что понимается под бытием, которое существует, и что понимается под небытием, которое не существует. Это вовсе не пустой вопрос, так как вплоть до последнего времени люди считали, что частные вопросы могут быть правильно поставлены и решены только после обсуждения общих вопросов.

Метафизика — первая философия, предшествующая физике. От установленного ею порядка бытия зависит не только наука, но и политика и жизненная практика. Допустим, если мы верим в существование злого духа, то уже не можем полностью полагаться на разум. В современной ситуации, когда потребность в абсолютном мировоззрении почти исчезла, кажется, что отпала и необходимость в философском осмыслении бытия. Но дело в том, что именно философия внесла своими вопросами и сомнениями ценнейший вклад в преодоление застывших догматических представлений об абсолютно едином бытии. Да, можно отдавать дань суевериям и заниматься наукой, можно любить фильмы ужасов, но оставаться честным и порядочным человеком. Только важно не путать одно с другим, т. е. не быть суеверным в научной лаборатории и не применять насилие в жизни по отношению к другому человеку. Таким образом, отказ от универсального единства вовсе не означает крушение порядка.

Именно в этом направлении работала уже ранняя философская мысль. В диалогах Платона философский анализ направлен на общепринятые представления о бытии и небытии. Бытие — это упорядоченное сущее, представленное структурой «космоса», «логоса», «фюзиса» и «этоса». Небытие — это ничто, пустота или хаос. Противоположность бытия и небытия имеет большое значение для различия истины и лжи, правильного и неправильного образа жизни. Эти понятия являются предельными, базисными, ибо многие доказательства и рассуждения в конце концов упираются в понимание бытия и небытия. Например, мы пользуемся

различием истинного и ложного, но как их определить? Естественно допустить, что истинные высказывания относятся к бытию, к существующему, а ложные — к небытию, к несуществующему. Однако несуществующее не существует и о нем невозможны какие-либо высказывания. Стало быть, ложные высказывания невозможны и все, что говорится, относится к бытию. Аналогичные затруднения возникают и при анализе высказываний о бытии: о нем можно говорить как о едином и многом, пустом и заполненном, прерывном и непрерывном, движущемся и покоящемся и т. д. Поэтому понятие бытия является ничуть не более ясным, чем понятие небытия.

Все эти трудности заставляют Платона изменить слишком жесткие представления о бытии и небытии. Во-первых, единое, абсолютное, чистое бытие разделяется на несколько уровней, которые оказываются в довольно сложных отношениях друг с другом. Во-вторых, небытие перестает быть некоей пустотой, оно истолковывается как инобытие, как один род бытия, не соединимый с другим его родом. Например, какой-либо конкретной вещи сейчас могут быть приписаны одни свойства, а завтра — другие. Это значит, что вопрос о бытии и небытии должен решаться не догматически, а на основе исследования, которое Платон называет диалектическим и определяет как искусство «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый»¹.

Убеждение, что бытие есть, подтверждается существованием внешнего мира, нашей собственной жизнью, познавательной и практической деятельностью. Бытие — это и ценностное понятие, связанное с истиной, добром и красотой. Любовь к бытию, соучастие в нем, забота о смысле бытия — все это хотя и связанные с истиной, но не сводимые к познанию духовные акты человека. Именно они заставляют, несмотря на огромные затруднения, все снова доказывать и уточнять знание о бытии. Поскольку оно не дано прямо и непосредственно, не является вещью, на которую можно указать пальцем, то попытки исследовать бытие как предмет, наделить его предметными характеристиками оказываются несостоятельными. Вообще говоря, применительно к бытию любые определения оказываются слишком узкими. Отсюда и возникают споры и противоречия, не разрешимые чисто научными аргументами.

Современный способ освоения бытия как предмета или вещи является слишком односторонним. Бытие — это нечто далекое и таинствен-

¹ Платон. Софист // Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1972. С. 376.

ное, что раскрывают философы или поэты, и одновременно нечто близкое, доступное и открытое человеку. Сегодня мы полагаемся исключительно на научное изучение окружающего мира. Однако не исчезает ли при таком подходе человеческий смысл нашего бытия в мире? Для того чтобы скорректировать наше понимание мира, полезно обращение к истории. «Фюзис» (природа) и «логос» (слово) у греков не совпадают с нашими понятиями объективной реальности и рациональности, ибо они отражают опыт не столько научно-технического познания, сколько человеческого присутствия в мире. Именно этот опыт человеческого существования в мире должна культивировать философия. Однако жизненный опыт раскрытия сути бытия является исторически развивающимся и, следовательно, сам нуждается в теоретической оценке. Поэтому философско-аналитическое и смысложизненное постижение сути бытия необходимо понимать в их взаимной связи и зависимости. Жизненные проблемы и драмы дают импульс философии, а рациональное обсуждение предпосылок того или иного жизненного выбора способствует его правильности.

3. Теоретическое и практическое постижение бытия

Отождествление бытия и мышления у Парменида приводит к утверждению, что бытие едино, неподвижно и неделимо. На самом деле идеи обладают своеобразными характеристиками (они не делятся на части, не занимают места в пространстве, не разрушаются во времени) и этим отличаются от реально существующих, точнее, все время меняющихся и разрушающихся вещей, которые можно разделить на части. Но если понимать бытие как нечто независимое от идей, как некое первичное становление, которое не подчиняется рациональным, моральным и иным предписаниям людей, то оно называется вообще непостижимым. Парадоксы, сформулированные древнегреческим философом Зеноном и касающиеся движения, как раз и обнаруживают несоответствие «живого» движения и его мысленных моделей. Например, чтобы прошла одна минута, необходимо, чтобы прошло полминуты, а до этого $1/4$, $1/8$, $1/16$ и т. д. до бесконечности, т. е. минута будет длиться вечно.

Люди обладают житейским опытом времени, движения и пространства, но при попытке его рациональной реконструкции они попадают в серьезные затруднения. Неудивительно, что большие философы испытывали настоящее отчаяние, сталкиваясь с такого рода затруднениями. «Что такое время, — мучительно думал Августин. — Пока меня никто о том не спрашивает, я понимаю, насколько не затрудняясь; но коль скоро

я хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик»². О чем же вопрошали философы, размышляющие о сути бытия? Ясно, что они не хотели как-то точнее измерять время или, напротив, опровергнуть его объективное существование.

Вопросы о бытии, времени, причинности, единстве — это вопросы о самых предельных понятиях, которые в житейской и даже научной практике берутся как очевидные. Но на самом деле они нуждаются в уточнении, ибо, понятные в какой-то определенной сфере жизнедеятельности, они оказываются неприменимыми в другой области. Прогресс научного познания связан не только с накоплением фактов и открытием закономерностей, но и с пересмотром прежних представлений о причинности и законосообразности, пространстве и времени и т. п. Примером тому являются усилия творцов принципиально новых теорий, которые вынуждены изменять смысл устоявшихся понятий.

Осмысление понятия бытия, попытка пластично соединить в форме новой философской теории противоречивые взгляды предшественников характерны для энциклопедиста античного мира Аристотеля. Именно его удачное сочетание понятий существования и сущности, философская ориентация на поиски первоначала и конечной цели всех вещей определили то обстоятельство, что и сегодня мы мыслим бытие как становление или изменение во времени отдельных, но взаимосвязанных вещей, которые не только изменяются, но и сохраняются самотождественными. Для обоснования постоянства и прочности вещей во времени Аристотель различал сущность (или, как это понимали в средние века, субстанцию) и качества, изменение которых не влияет на сущность. Благодаря сущности вещь пребывает тождественной себе, а благодаря качествам приобретает способность изменения. Развитию и становлению подлежат не только качества, но и само вещество.

Неизменная сущность у Аристотеля — это форма, постигаемая не чувствами, а мышлением. Она лежит в основе понятия вещи. Так Аристотель разрешил споры между сторонниками вещественных и идеальных первоначал бытия. Аристотелевские понятия — это нечто вроде живых существ в природе (фюзис), которая вечно сохраняет порядок (космос) во всем живущем и растущем в ней. Цель познания состоит в том, чтобы как можно более полно и точно раскрыть этот порядок. В познании он выражается в логической субординации понятий, построенной на родо-видовых отношениях: на вершине познания располагаются

² Антология мировой философии. Т. 2. М., 1972. С. 586.

бедные по содержанию, но широкие по объему понятия, а внизу, наоборот, богатые по содержанию, но узкие по объему конкретные и содержательные понятия. Этой иерархии соответствует порядок живых существ, которые также разделены на роды и виды. Виды — это существа, имеющие одинаковую форму, благодаря чему, например, женщина рождает человека, а не какое-либо другое животное. Виды составляют роды, форма которых является более широкой по объему и более бедной по содержанию.

Что теория бытия Аристотеля основана на анализе природно-биологического материала доказывает тот факт, что Аристотель в своем учении не ограничивается формой, а использует понятие цели, которое более содержательно характеризует сущность. Наблюдение за живыми существами показывает, что их форма тоже меняется (зародыш, эмбрион и т. п. отличаются от зрелой особи) и достигает своего совершенства в высшей фазе развития. Так достижение формы оказывается целью живого существа. Если нечто имеет в себе свою цель, то она одновременно является и истоком, т. е. первоначалом (при размножении передается от одного индивида к другому форма, которая и обеспечивает единство вида).

Итак, аристотелевское учение о бытии сохраняет понятие первоначала, а также идеи, но присоединяет к ним становление, которое описывается в понятиях вещества, формы, цели и действия. Это учение достаточно органично соединилось с последующей традицией Христианства, в которой бытие понимается как продукт творения Бога, что обусловило значительное влияние аристотелевского учения о бытии на европейскую культуру в целом. Впрочем, Христианство сохранило как живое и поныне действующее на наши проблемы и размышления также и платоновское учение о Едином, Благе и о душе как источнике идей.

4. Бытие и Бог

Согласно библейской легенде Бог создал небо, Землю и все сущее на ней за шесть дней. Создав мир из ничто, Бог поддерживает его существование и в принципе может вмешиваться в ход событий, направить их течение по своей воле. Человек создан по образу и подобию божьему: хотя он вылеплен из глины, но божественный мастер вдохнул в него свой дух. Более того, являясь венцом творения, человек оставлен свободным выбирать между добром и злом.

Сегодня, получив естественнонаучное образование, мы скептически относимся к этой наивной легенде и легко отыскиваем в ней противоре-

чия. Между тем нельзя забывать, что и в античном учении о бытии было много необъяснимого и противоречивого. Античный космос — это статическое, ограниченное в пространстве и времени целое, и именно поэтому античная наука в лице Архимеда не пошла дальше развития статики. Наоборот, идея творения придала миру динамический характер. Божественный импульс, передаваемый от вещи к вещи, стал основой плодотворных идей сохранения и притяжения, которые составили основу классической механики. Точно так же идея бесконечности миров восходит к допущению бесконечной могущественности творца.

Идея творения и требование подражания Богу, несомненно, повлияли на развитие экспериментального естествознания, проект которого не признавала античность, ориентированная на созерцание «естественной» природы и с недоверием относившаяся к механическим машинам, усматривая в них «хитрость» и нарушение законов природы. Крайне важной для развития человеческих представлений о бытии и познании была сама идея Бога как невидимого, идеального, трансцендентного (потустороннего) существа. Эта идея взорвала узкие рамки античной культуры, основанной на соответствии субъективного разума «природе вещей». Даже боги у греков — это люди, обладающие вечной молодостью, силой и красотой. Произведения искусства античности изображают прекрасные, гармонично сложенные тела богов, людей и животных. Идеи Платона, в сущности, всего лишь телесные виды (эйдосы), хранящиеся в глубине души как образцы действительных вещей.

Мощные импульсы Христианства проявились прежде всего в понимании человека и истории. Они обрели универсальный бесконечный горизонт становления, что с новой силой было использовано в эпоху Возрождения. Идеи и импульсы Христианства сохраняются в фундаменте европейской культуры и проявляются в виде следов в самых разных отраслях человеческой деятельности. Даже на первый взгляд кажущиеся атеистическими утопии социалистов содержат веру в наступление царства счастья и справедливости. Пользуясь понятиями «сохранение», «свобода», «бесконечность», «идеальное», «виртуальное» и т. п., современные теоретики не всегда подозревают, что обязаны им средневековым схоластам, которые дискутировали на теологические темы. Например, как возможно то, что называется евхаристией (причастием)? Как тело и кровь Бога передаются через хлеб и вино, которые верующие вкушают в церкви? Для положительного решения богословских проблем были введены и тщательно разработаны понятия субстанции и акциденции, сущности и явления, возможности и дей-

ствительности, которые составили категориальное основание философии и науки нового времени.

Весьма интересные результаты были получены и в ходе так называемых доказательств бытия Бога. И хотя он остался в ходе попыток рационализации веры таким же таинственно непостижимым, как и прежде, они немало способствовали уточнению представлений о бытии, причинности, закономерности, а также о человеческой нравственности и свободе. Средневековые философы, ориентированные платонизмом, исходили из идеи Бога как всесовершенного существа, который не был бы таким, если бы не существовал. Аристотелианцы, напротив, использовали онтологическую аргументацию: если существуют движущиеся вещи, то должны быть причина и цель этого движения. Переходя от одной причины к другой, мы упираемся в конечную причину и цель, которая и есть Бог. Он же является и «перводвигателем», поскольку одна сила приводит в действие другую, и так до конечного первоисточника энергии. Важное значение таких «доказательств» состояло не столько в прояснении понятия о Боге, сколько в выявлении некоторых общепринятых представлений о движении, причинности и закономерности, которые, несмотря на свою «самоочевидность», были самопротиворечивыми и нуждались в изменении. Так противоречивость идеи творения (Может ли Бог создать такой камень, который он не может поднять?) привела к тому, что бытие стало пониматься не как сотворенное, но как самосохраняющееся, как причина самого себя.

Под влиянием социальных и научно-технических метафор Бог-творющий превращается в управителя, а затем и в нечто вроде «часового мастера» Вселенной. Эта взаимная связь бытия и Бога, Бога и природы была пластично выражена Б. Спинозой, который писал: «Всеобщие законы природы суть и настоящие решения Бога, вытекающие из необходимости и совершенства божественной природы. Следовательно, если бы в природе случилось что-нибудь такое, что противоречило бы ее всеобщим законам, то это необходимо бы противоречило также и разуму и природе Божественной»³. Сегодня многие философы и теологи расценивают рационализацию Христианства как искажение библейских идей. Однако эти процессы можно понимать и как форму компромисса земного и небесного, достижение и сохранение которого являются условием развития культуры.

³ Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 88.

5. Проблема бытия в классической философии

Классическая философия, которую связывают прежде всего с именами Декарта, Канта, Гегеля, была философией разума. Все названные мыслители скептически относились к тезису о том, что бытие дано человеку прямо и непосредственно. Так, Декарт считал, что можно усомниться во всем и даже в существовании внешнего мира: вполне допустимо, что он видимость, созданная коварным и хитрым демоном. Несомненно лишь то, что существует само сомнение, которое является актом сознания. Стало быть, именно в нем нужно отыскать такие очевидные идеи, которые лежат в основе знания. В этом же направлении размышлял и Кант. Бытие само по себе, «вещь в себе», как его называл кенигсбергский мыслитель, возможно, и существует, но репрезентируется в формах чувственного опыта (в пространстве и времени) и интерпретируется при помощи теоретических понятий. Поэтому пространство и время оказываются у Канта не объективными формами существования бытия, а формами представления, способами организации чувственного опыта. Точно так же, причинность, закономерность, случайность, качество и количество, единство и множество, целое и часть, конечное и бесконечное — это понятия, при помощи которых мы понимаем и познаем данные чувственного опыта. Наше представление о бытии — сложный продукт деятельности чувственности и рассудка, в основе которой лежат конструктивные механизмы сознания.

Если у Декарта, Канта и Гегеля бытие оказалось в основном понятийной конструкцией и отождествлялось с мышлением, то в феноменологии Э. Гуссерля — выдающегося философа XX в., оно конституировалось не только логическими, но и другими интеллектуальными актами, среди которых наибольшее значение придавалось интуиции — интеллектуальному усмотрению сущности воспринимаемых явлений. Человек обладает способностью непосредственного видения сущности, и именно она выступает основой последующих умозаключений и логического вывода. Идеи закона, истины, объективности, доказательства не могут быть выведены из каких-либо других понятий. Например, докажете, что надо доказывать. Стало быть, сама идея доказательства — это результат некоторого исходного, оригинального знания, данного человеку. Эти идеи «существуют» внутри сознания, нет никакой необходимости обращаться за доказательством их истинности к фактам (более того, идеи причинности и закономерности являются условиями возможности констатации фактов).

То, что считается простым и исходным — наблюдения, факты, утверждения о существующих вещах и событиях — все это в феноменологии оказалось сложным и опосредованным, построенным на основе таких самоочевидных идей, какими являются истина, достоверность, ответственность, единство, мир и т. д. И хотя эти идеи существуют только в сознании, относительно их возможно абсолютно достоверное знание.

Следует иметь в виду, что возможность построения философии как строгой науки была куплена в феноменологии слишком дорогой ценой: вопрос о реальности, о том, что соответствует во внешнем мире нашим представлениям и утверждениям, оказался «вынесенным за скобки». Неудивительно, что не только противники, но и ближайшие ученики Гуссерля не пожелали оставаться только в сфере «фактов сознания», а вновь попытались вернуться к традициям греческой философии, к коммуникации человека с самим бытием. Но как и где, кем и когда постигается бытие? Во всяком случае, познающий человек всегда понимает, интерпретирует бытие в формах понятий. Единство и множественность, закономерность и случайность, причинность и необходимость — все это категории познания, а не характеристики бытия самого по себе.

По отношению к бытию со времен Аристотеля задаются два вопроса: существует ли нечто и что оно такое. Это вопросы о существовании и сущности. Но сами вопросы и сомнения возможны, если есть что-то несомненное. Давайте спросим, а что считается несомненным в постановке такого рода вопросов? Они возможны, если мы заранее принимаем, что предметом нашего вопрошания являются вещи, у которых можно разделить сущность и существование. Стало быть, в основе любых человеческих исследований лежит представление о бытии как о некой вещи или предмете, которые могут рассматриваться познающим субъектом как бы со стороны. Но разве так обстоит дело с бытием, разве может человек оказаться вне его, разве мы не находимся всегда уже в мире? По отношению к конкретным вещам человек может встать в позицию наблюдателя и разграничить явление и сущность, но по отношению к бытию он не может занять такую позицию. В бытии человек существует не как «сущность» и не присутствует в модусе «вещи»; столь очевидное различие сущности и существования по отношению к нему оказывается непригодным.

6. Первоначала бытия

Представление о постоянстве вещей и неизменности миропорядка является древнейшим архетипом культуры. Внешняя сфера камня и неба, внутренняя сфера духа и сердца — древнейшие мифологические метафоры, живущие в подсознании современного человека и выражающиеся в его поисках прочного основания, субстанции, сущности, законов, структуры, скрывающихся за случайными невзаимосвязанными явлениями, неожиданными событиями и изменениями, в потоке которых и протекает человеческое существование. Неудивительно, что исходный онтологический вопрос обращен к первоначалам бытия. Из чего состоит все существующее? — так спрашивали первые философы. Они оказались в ситуации выбора между различными видами вещества, которое могло играть роль первоэлемента вселенной, или между различными идеями и принципами, выполняющими универсальную объяснительную функцию. «Великая» противоположность материализма и идеализма, их борьба, вписанная наиболее яркими страницами в историю философии XVIII–XX вв., теперь уже не кажется бескомпромиссной. В сущности, выбранный по тем или иным предпочтениям первоэлемент, например, «вода», «воздух» или «атом», начинают играть роль идеального основания, как только дело доходит до теоретического объяснения. И наоборот, выдвигаемые на роль универсального объяснительного принципа идеи получают ту или иную материализацию. Например, Бог или Дух оказывают воздействие на реальный мир и должны сначала создать его, а потом управлять им. Конечно, идеальные сущности имматериальны и на них нельзя указать пальцем, но и материя философов — это абстрактная категория, находящаяся в не менее сложных и опосредованных отношениях с реальным миром, чем понятие духа. Таким образом, онтологические противоположности нуждаются в анализе. Следует прояснить их реальную функцию. В философии нового времени такая противоположность приобретает центральное значение. Разделение материи и духа является символическим выражением более глубоких практических и даже политических процессов. Однако само по себе разоблачение философии как репрезентации социальной практики еще не снимает различие материализма и идеализма. Их борьба имеет идейный характер, и поэтому все философы оказываются идеалистами, хотя некоторые из них прибегают к помощи авторитетных органов и таким образом обнаруживают свою практическую сущность.

На самом деле никакая деконструкция не избавляет от «основного»

вопроса, ибо мы не можем мыслить мир иначе, чем в различении материи и духа. Однако тот факт, что этот вопрос постепенно утрачивает свою остроту, свидетельство не только оппортунизма современных философов, но и некоторых реальных достижений на пути опосредования противоположностей материи и сознания, покоя и движения, структуры и динамики, когда на место больших различий приходит множество маленьких и в этом состоит прогресс как познания, так и жизни. Сегодня вопрос о том, существовал ли мир до нашего рождения, большинством решается положительно. Однако в допущении «возникновения» мира есть столько подводных трудностей, что сегодня если и не считают вопрос о том, когда, как и по какой причине возник мир, бессмысленным, то во всяком случае воздерживаются от его постановки. Это не означает, конечно, что вопрос этот исчез. Он так же модифицировался в множество мелких локальных вопросов теории эволюции, космологии, теологии и т. п., результаты решения которых время от времени поднимают принципиальную дискуссию, как, например, относительного так называемого «антропного принципа» в космологии, согласно которому еще на уровне формирования углеродных соединений как бы предполагалась возможность появления жизни.

«Растворение» принципиальных философских проблем в частнонаучных вопросах привело к сомнениям относительно философии: является ли она основополагающей наукой, указывающей всем свое место? В чем же видится недостаток метафизики, против которой в XX в. выступают почти все начинающие философы? Вероятнее всего в том, что в своем поиске чистых смыслов, сущностей, идей она оказывалась не способной к практическому опосредованию и теоретическому снятию противоречий. То, что для теоретика кажется хорошим, а именно, ясное определение сущностей и их четкое различение друг от друга, это на практике оказывается неодолимым препятствием. Приходится «живую жизнь» укладывать на прокрустово ложе и «расчленять» ее по категориальным схемам. Приходится однозначно указать на ту или иную сущность как на материальную или идеальную, как на движущуюся или на покоящуюся, и особенно недопустимым кажется сегодня разделение людей на плохих и хороших.

В науке и в этике сегодня набирают силу процессы, связанные с осмыслением того факта, что противоположности не находят конкретного выражения в том резком и жестком виде, как они формулируются в метафизике. Речь идет не о снятии или устранении, а, скорее, о «пролиферации» — микроразмножении, когда метафизическое разделение мате-

рии и духа, добра и зла на практике функционирует в форме множества маленьких различий, которые, впрочем, на своем маленьком отрезке пространства могут выполнять очень жесткую репрессивную функцию. Однако локализованные противоположности в отличие от манихейских оппозиций добра и зла все-таки контролируются. Иначе говоря, понятие абсолютного метафизического зла, которое нельзя устранить никакими силами, ибо оно онтологично, заменяется представлением об опасности, которая ничуть не менее реальна, но которой можно противодействовать и которую можно избежать. Противоположности в научной или в повседневной практике связаны с реальными ситуациями, которые изменяются и отменяют связанные с ними оппозиции. Сами различия, как трансцендентальные условия возможности мышления и действия, разумеется, не могут быть сняты каким-то опытом, но они изменяются, как меняются правила при изменении игры.

Как же экспонируется противоположность материальных и идеальных первоначал бытия? Философия нового времени эксплицирует онтологическую проблему из гносеологических предпосылок. С точки зрения теории познания выделяется внешний мир и внутренний опыт. Первый представляется как совокупность материальных процессов, обладающих протяженностью, непроницаемостью, движением, силой и другими физическими характеристиками. Второй — как совокупность психических процессов: мыслей, переживаний, желаний, которым не присущи свойства материальных тел. Поскольку вне рамок этой противоположности ничего не остается, то, естественно, возникает спор о том, какой из этих миров первичен и какие основания бытия следует выбрать в качестве «первых и последних».

Сильным аргументом материализма является утверждение о первичности материи и вторичности духа. Но можно рассуждать и по-другому, а именно: исходить из того, что материя безжизненна и для ее развития требуется духовное, творческое и формирующее начало. Отсюда становится ясно, что развитие материализма и идеализма во многом зависит от того, как определяются материя и дух. Наконец, можно попытаться соединить их и приписать некому единому началу, как это делали пантеисты древности или психофизические монисты XIX в.

Очевидно, отдельные состояния, которые воспринимаются нашими органами чувств, каким-то образом объединяются. Прежде всего хотелось, чтобы это единство было не воображаемым, а реальным. Конечно, можно допустить, что события и процессы в мире представляют собой беспорядочный конгломерат, в котором мы сами видим систему или стро-

им ее искусственно. Однако понятие природы редко низводилось до хаоса и, как правило, ей приписывается известный порядок и систематичность. Это приходится делать еще и потому, что при оправдании своих конструкций человек вынужден ссылаться не только на свой разум, но и на что-то внешнее, например, на «законы природы», в существовании которых его убеждает и практический опыт. Утверждение константности некоторых параметров мира является весьма древним и устойчивым. Это вызвано тем, что любые изменения предполагают, как фигура — фон, нечто неизменное. Для обоснования этой устойчивости в философии и было разработано понятие *субстанции*. Сначала она мыслилась как нечто отдельное и автономное. Субстанция — это то, что существует самостоятельно и не требует ничего иного для своего существования. Однако постепенно сложилось более пластичное представление о соотношении субстанции с другими свойствами, среди которых выделяли *акциденции* — приходящие свойства, *субстрат* — устойчивый носитель свойств, *первичные* и *вторичные* (имеющие место в чувственном восприятии) качества. Субстанция не является каким-то отдельно от своих свойств и состояний существующим объектом. И наоборот, не существует качеств и состояний без реального носителя, без сущности, проявлениями которой являются наблюдаемые свойства. Таким образом, представления о субстанции и ее свойствах являются необходимыми условиями возможности рассуждения о вещах и процессах.

Основными свойствами материи считаются протяжение, непроницаемость и масса. Однако в понимании материи вовсе нет единства и ведутся острые споры. Протяжение можно мыслить как непрерывный процесс или, как говорил Бергсон, длительность, а можно мыслить как расстояние или пространство, которое делится на части. Если оно делимо до бесконечности, то части перестают быть протяженными, и тогда непонятно, как они образуют при своем сложении пространство, а если они неделимы, то образуют самостоятельные частицы — атомы, между которыми должна быть пустота, т. е. некоторое специальное незаполненное пространство, которое называется пустотой. Пустота также выступает условием движения атомов. Атомистика, сформулированная еще древнегреческим философом Демокритом, является настолько естественной моделью мира, что и в настоящее время образует опору естественного мировоззрения.

Несмотря на очевидную интуицию отдельных, движущихся в пустом пространстве тел, атомистика сталкивается с серьезными трудно-

стями теоретического характера, на которые указал еще Аристотель. Прежде всего он отметил, что непрерывность нельзя составить из отдельных точек. Неудивительно, что издавна предпринимались попытки «холистического» подхода, в котором части не составляют целое, а образуются в нем и благодаря ему. Аналогичные трудности связаны с допущением пустоты. Аргументы против этого допущения также высказал Аристотель. Его принцип «природа боится пустоты» надолго определил космологические модели в средние века.

Классическая физика исходила из представлений о твердых и неделимых частицах, движущихся в пустоте. В современных теориях квантового поля традиционное противопоставление частиц и пространства утрачивает свою очевидность; пустота становится динамической величиной. Понятие поля было введено в физику Фарадеем и Максвеллом. Электрическое поле — это особое состояние пространства вокруг заряженного тела, которое воздействует на другие заряды в окружающем пространстве. В классической электродинамике электрическое и магнитное поля описывались как самостоятельные, отличающиеся от вещества формы реальности. Вещество и пустое пространство — фундаментальное различие, на которое опирается классическая картина мира. В теории относительности это различие снимается: массивное тело создает вокруг себя гравитационное поле, которое «искривляет» окружающее пространство: вещество и искривленное пространство — это одно и то же. Массивные тела не только определяют структуру окружающего пространства и испытывают воздействие со стороны среды. Согласно Э. Маху, инерция материального тела определяется не самим веществом, а взаимодействием его с остальной Вселенной. В соответствии с этим принципом, взаимодействие тел распространяется на всю Вселенную в целом, и таким образом свойства тел могут восприниматься только при учете их взаимодействия с окружающим миром.

Теория поля современной физики заставляет отказаться от традиционного противопоставления между материальными частицами и пустотой. Частицы неразрывно связаны с окружающим пространством и не могут рассматриваться в отрыве от него. С одной стороны, они оказывают воздействие на структуру пространства, а с другой, сами являются «сгустками» поля, образующего пространство. Пустота рассматривается как поле, в котором протон создает π -мезоны — виртуальные частицы, спонтанно возникающие из пустоты и снова растворяющиеся в ней. Физический вакуум не является абсолютным ничто, где отсутствует какое-либо существование, а содержит в себе возможность существова-

ния всех возможных форм частиц, которые в свою очередь не являются некими единичными объектами, а выступают формами пустоты.

Динамическая природа вакуума — одно из важных открытий современной физики; в ней из пустогоместилища пустота превратилась в такое «ничто», из которого берет начало всякое существование.

Другая проблема концентрируется вокруг качественного и количественного. Атомы Демокрита отличаются друг от друга только по форме. Наоборот, Аристотель допускал по меньшей мере четыре разнокачественных элемента (огонь, земля, воздух и вода). Количественный подход к онтологии был закреплен механико-математическим естествознанием. Материя Галилея и Декарта обладает только свойством протяжения в длину, ширину и глубину и, по существу, сводится к пространству. Вся Вселенная заполнена такой однородной материей, частицы которой различаются по величине, положению и движению. Если Галилей в противоположность аристотелианцам отстаивал существование пустоты, то у Декарта уже нет надобности в ее допущении, поскольку материя отождествлена с пространством. Естественным образом исчезает и потребность в неделимых частицах материи — атомах, которые предполагают пустоту. Декарт разработал «вихревую», или, говоря современным языком, полевою картину мира, где движение мыслится как вытеснение тела из одного места в другое и замещение его другим телом, которое в свою очередь уступает место новому.

Согласно квантовой теории, частицы одновременно считаются волнами. Частицам в квантовой теории соответствуют «пучки», или «пакеты» волн. «Квантовый эффект» состоит в том, что субатомная частица совершает колебательные движения внутри небольшого замкнутого пространства, и это делает ее местоположение «неопределенным». В микромире большинство частиц приковано к молекулярным, атомным и ядерным структурам и они не покоятся, а находятся в состоянии хаотического движения. В макроскопическом мире окружающие нас тела кажутся «мертвыми» — пассивными и неподвижными, но все эти предметы состоят из атомов, связанных между собою внутримолекулярными силами. Таким образом, материя в современной физике выглядит не неподвижной, а как бы «танцующей», находящейся в динамическом равновесии.

Весьма оригинальной оказалась атомистика, или монадология Лейбница. Монадами Лейбниц называл непротяженные духовные сущности. Как же тогда образуется материя? Как самостоятельная субстанция монада исключает из себя все другое и, таким образом, обладает силой

сопротивления. Будучи непроницаемой, она занимает место и имеет силу отталкивания; так она становится телом, занимающим определенное пространство. В противоположность экстенсивной модели Декарта, основанной на протяженности частиц, интенсивная модель Лейбница является динамической.

Кант дополнил динамику Лейбница и приписал частицам силу не только отталкивания, но и притягивания. Равновесие притягательной и отталкивательной сил и определяет объем частицы. Материя у Лейбница и Канта является продуктом действующих сил, которые создают напряжение, наполняющее пространство. Эти метафизические теории оказывались актуальными только по мере осознания границ механистического мировоззрения.

В связи с успехами физики и теории познания в конце XIX в. понятие материи стало уступать место понятию энергии. Удар, давление, движение — все это было объяснено с энергетических позиций; любые явления природы описывались как формы той или иной энергии, и даже атомы материи оказались сводимыми к устойчивым состояниям энергии. Сначала сильную поддержку атомистика нашла в физике, оптике и химии. Теория химических элементов, повторение которых в самых разных сочетаниях приводит к порождению самых разных веществ и материалов, снова подтвердила силу атомизма. То же самое можно сказать о теории теплоты и о классической электродинамике, оперирующей понятием частицы. Однако постепенно в науке победил «динамический атомизм», согласно которому материя раскрывается через понятие силы или энергии. Обычно говорят, что если тело обладает некоторой энергией, то оно способно осуществить работу. Различаются гравитационная, кинетическая, тепловая, электрическая, химическая и другие формы энергии. Энергия меняет форму, но не исчезает, и этот закон сохранения энергии является одним из самых фундаментальных в физике.

В теории относительности масса интерпретируется как одна из форм энергии. Таким образом, масса также может переходить в другие формы энергии. При столкновении субатомных частиц некоторые частицы могут прекратить свое существование, а энергия, содержащаяся в их массе, может преобразоваться в кинетическую энергию и перераспределиться между другими частицами. Факт эквивалентности массы и энергии значительно изменяет традиционное представление о частицах. Они уже рассматриваются в зависимости от содержащегося в них вещества не как некие «шарики», а как динамические структуры, присутствующие в четырехмерном пространственно-временном континууме. Бла-

годаря пространственному аспекту они могут восприниматься как объекты, обладающие массой, а в силу временного аспекта своего существования они выступают как процесс, в котором количество энергии равно массе.

На макроскопическом уровне мы воспринимаем предметы как материальные субстанции, а на микроскопическом уровне у частиц нет свойств материальной субстанции и они предстают как сгустки энергии. Квантовая теория предложила вероятностные модели описания неразрывной сети частиц энергии, а теория относительности показала, что массы существуют благодаря движению и, таким образом, материя не может существовать вне движения и становления. Поскольку все субатомные частицы имеют релятивистскую природу, нельзя понять их свойства вне их взаимодействий, нельзя понять сущность одной частицы, не уяснив сущности остальных.

Философия нового времени, опираясь на механику, видела свою задачу в том, чтобы свести все процессы к движению атомов, которые считались неизменными частицами материи. Однако постепенно теория познания привела к сомнению в отношении особого статуса достоверности высказываний о материальности мира. Нет никаких эпистемологических аргументов, которые доказывали бы, что существование материи более достоверно, чем существование духа. Наоборот, внутренний опыт свидетельствует о том, что все состояния внешнего мира даны нам в форме сознания и что в самом представлении о материи следует различать объективное содержание и субъективную форму. Понятие материи, субстанции и атомов, как и всякое другое, во многом имеет инструментальный характер и может меняться в зависимости от того, насколько оно пригодно для описания событий и явлений, с которыми человек сталкивается на практике.

7. Единство мира

Рассмотрение принципов, первоначал мира не исчерпывает онтологическую проблематику. Даже если мы пришли к выбору тех или иных первооснов — идей или монад, материальных или энергетических «атомов», то далее возникает вопрос о мировом целом, т. е. о единстве мира, о взаимосвязи всего и, наконец, о смысле и цели мирового процесса. Представление о взаимосвязи и взаимозависимости всех вещей является весьма давним и иногда приобретало максималистские выражения типа «в капле воды отражается весь мир», «если разрушить атом, то разрушится Вселенная». К счастью, система мира обладает значительным

запасом прочности, иначе человек давно ее разрушил бы. Но несомненно, что события, происходящие на Земле, особенно крупные катастрофы — природные или техногенные, аномалии на Солнце и процессы в Галактике так или иначе влияют на все части земного шара. Каждое явление, которое происходит в мире, не самостоятельно, а связано с другими явлениями, и наиболее явная форма такой взаимосвязи — причинность. Представление о том, что мир — это единое целое, что каждый природный процесс есть лишь часть мирового целого, подтверждается наличием устойчивых, закономерных связей между элементами структуры. Ничто не возникает беспричинно, и в процессе становления, развития мира имеются повторяющиеся, устойчивые взаимосвязи, которые и называются законами. Наконец, эти универсальные законы не исключают и не противоречат друг другу, а образуют совокупность, систему. Философия пытается найти основания такой системности. При этом материалисты считают единство и взаимосвязь мира естественной необходимостью, а атеисты объясняют системность на основе допущения об управляющей порядком мира причине — мировой душе, разуме, Боге.

По Демокриту, вещи, растения, животные возникают благодаря соединению атомов, движение которых и определяет судьбу или необходимость мирового процесса. Однако сами атомы, производящие судьбу, возникли случайно. Закон и необходимость оказываются повторением случайности. Против этого возражал уже Анаксагор, который не соглашался с тем, что очевидная гармония и красота мира возникли случайно, и предположил их причину, которую назвал разумом. Эта мысль нашла законченное выражение в философии Платона, который в качестве причин-образцов становления вещей выдвигал идеи, а последние связывал в единство при помощи допущения блага, которое он понимал как совершенство и определял как меру или гармонию бытия.

В античности наиболее разработанную теорию системности и взаимосвязи явлений и причин, событий и законов, вещей и идей выдвинул Аристотель. Прежде всего он в каждом бытии, в каждой вещи различает материю и форму. Благодаря форме, которая действует и как причина, развитие приобретает упорядоченный характер и описывается как формирование, рост зародыша до нормальной особи. Всякая вещь имеет определенную цель, она существует не сама для себя, а имеет конкретное назначение. Таким образом, наряду с действующей причиной Аристотель использует понятие целевой, или конечной причины. То и другое понятия причинности Стагирит применял для объяснения как физичес-

ких, так и органических процессов, а также для понимания человеческих действий. Всякая вещь в природе имеет какое-то назначение. Чтобы быть пригодной для осуществления цели, она должна достичь формы, которая также выступает в роли целевой причинности. На примере развития живых существ Аристотель показывает, как форма придает материи определенный вид.

В качестве силы, обеспечивающей рост или формирование материи, действует душа, которая, в частности, способствует становлению отдельных органов, обеспечивающих деятельность организма. Аристотель сформировал такую онтологию, которая опирается на соотношение вида и индивида, и его родо-видовая теория понятия, лежащая в основании логики, соответствует биологической модели. Модель переносится на природу, которая понимается как живое целое, и, подобно тому, как действия отдельного организма определяются его формой или идеей, так и все события определяются душой мира — Божеством, обеспечивающим гармоничную целостность Космоса. Природа ничего не совершает без цели, в ней нет ничего лишнего, ничто не происходит напрасно, ибо она руководствуется стремлением к совершенству.

В философии нового времени происходит пересмотр аристотелевской модели на основе механических метафор. По Бэкону, предметом физики являются только действующие причины. Он критикует телеологическое объяснение и считает, что для научного объяснения достаточно указания на законы и причины явления и нет необходимости прибегать к ссылкам на цели. Декарт также исходит из причинно-следственного истолкования природы: для объяснения явлений достаточно описать состояние материи и движения. Механический подход он распространяет на жизненные процессы, для объяснения которых нет надобности прибегать к душе. Он считал животных автоматами, действующими без каких-либо сознательно поставленных целей. Более того, он стремился ограничить целесообразное понимание даже в моральной сфере.

Наиболее резкую критику морально-телеологическая аргументация получила у Спинозы, который отрицал, что мир специально устроен для человека, что все происходящее в мире — исключительно средство для его процветания. Такой взгляд на мир не имеет онтологических оснований, а вызван интересами человека. Поэтому метафизика должна ограничиваться причинными объяснениями и не прибегать к ссылкам на целесообразность. Одни явления вытекают из других с такой же необходимостью, как равенство суммы углов треугольника двум прямым углам.

Лейбниц пытался примирить учение о целесообразности — *телеологию* с механической причинностью. Всякое тело состоит из движущих сил и души, которая является действующим субъектом и принуждает тело к выполнению ее цели. Для объяснения движения тела Лейбниц использовал понятие механической причины, а для объяснения его развития — целевой. При этом он подчинял телесное движение духовным целям. Эти цели задаются «высшей монадой» — Божеством, которое определило наиболее разумный и совершенный план Вселенной.

Кант, напротив, разделил сферу применимости механической и целевой причин. Естествоиспытатель не использует понятие цели, так как не наблюдает ее действия в природе. И наоборот, в науках о жизни неприменимо понятие причинности, ибо развитие организмов необъяснимо механическими факторами. Здесь целое как бы предшествует части, и поэтому каждый орган служит цели выживания и функционирования организма. Кант допускал объяснение природы в целом с точки зрения целесообразности исходя не из онтологических, а из гносеологических оснований: человек рассматривает природу как разумное целое. Вместе с тем Кант ограничивал применение «морального» объяснения в космологии, согласно которому все в мире как бы заранее рассчитано на то, что в нем будет жить человек. Такой подход оправдан только в этике, где человек рассматривается как самоцель, где неправомерен вопрос, для чего существует человек.

Вопрос о целесообразности, разумности, моральности природы был подорван в теории Дарвина. Действительно, знание устройства природы, животных организмов и особенно человеческого тела чаще всего приводит к изумлению и вере, что все это возникает не случайно, а по чьему-то заранее определенному плану. Однако фактом является и то, что такой, считающейся вершиной лестницы живого организм, каким является человек, с точки зрения собственно биологических критериев плохо приспособлен для выживания. Это и послужило поводом для определения его как «неполноценного», «незавершенного» существа. Другое дело, что именно эта открытость и дает возможность развития человека как культурного существа. Но видеть в этом Провидение — значит прибегнуть к отказу от объяснения. С точки зрения Дарвина, животные имеют целесообразно устроенные органы, которые обеспечивают борьбу за существование, но вряд ли «морально» объяснять появление клыков тем, что с их помощью легче разрывать на части тело жертвы. Действительно, те или иные органы возникают в ходе эволюции и закрепляются «естественным отбором» и для их объяснения нет надо-

бности ссылаться на Провидение; подобная ссылка на самом деле приводит не к оправданию, а к обвинению Бога.

Заслуга теории эволюции состояла в том, что она смогла применить понятие «действующей причины» там, где оно прежде не использовалось. Вместе с тем, это не привело к окончательному изгнанию целевой причины из онтологии. Если устройство отдельных органов и организмов, по Дарвину, определяется случайными изменениями, тем, что некоторые из них способствуют лучшему приспособлению организма к новым, изменившимся условиям обитания, т. е. отбором, то остается вопрос о среде, о Вселенной в целом: распространяется ли на них случайность или остается потребность в допущении целесообразности в развитии мира, в допущении цели, по сравнению с которой все космологические, биологические и социальные процессы выступают лишь как средство.

Если перевести спор детерминистов и сторонников телеологии в языковую плоскость, то его решение будет зависеть от того, каковы возможности каждого из альтернативных описаний мира. Вероятнее всего, тот и другой язык, хотя и претендует на универсальность, на деле является конечным. Таким образом, вопрос можно решить в плане переводимости, соизмеримости или дополнительности этих альтернативных описаний. Прежде всего разумно задуматься, исключает ли точка зрения целесообразности причинное объяснение? Между ними есть некая связь, которая состоит в том, что одно из них требует другого, при помощи которого оно определяется. Действительно, точка зрения целесообразности есть не что иное, как обращенная причинность: во всякой причинной связи можно рассматривать действие как цель, а причину как средство, и, наоборот, применение понятия целесообразности вовсе не исключает понятия причинности. В ряде биологических и особенно социологических объяснений невозможно избавиться от телеологических объяснений. Но вместе с тем очевидно, что объяснение человеческого поведения ссылками на цели и намерения явно недостаточно: люди не всегда могут их осуществить по причине то ли собственной слабости, то ли сопротивления окружающих.

Нередко причинность считают объективной, а целесообразность субъективной, в том смысле, что она привносится, накладывается рассудком на природу. Но на самом деле рассмотрение явлений с точки зрения целесообразности не является произвольным, а имеет объективные основания, и это позволяет утверждать, что она имеет такой же онтологический статус, как и причинность, и не сводится, как у Канта, к спосо-

бу рассмотрения, т. е. к методологии. Более того, следовало бы разделять смысл понятий «цель» и «намерение» в том отношении, что цель должна существовать как нечто осознанное. Целесообразность в природе не следует смешивать с постановкой целей в человеческом сознании. Природа связывает организмы в единое целое вовсе не так, как это делается, допустим, в идеологии.

Объяснения единства мира на основе механистических моделей сегодня заслуженно считаются недостаточными. Альтернативой механистическому редукционизму был своеобразный пантеистический волюнтаризм, допускавший существование единой воли, высшей духовности для объяснения развития мира в целом. Традиции Спинозовского пантеизма были подхвачены Шеллингом, Шопенгауэром и Э. Гартманом. Последний ввел понятие бессознательного как синтез гегелевского духа, который оказывается бессильным перед материей, и шопенгауэровой воли, которая, хотя и обладает способностью действовать, но оказывается слепой и неразумной. Бессознательное как абсолют лежит в основе как объективной, так и субъективной реальности, каждая из которых — одна из форм его воплощения. На уровне атомов абсолют действует как сила, на уровне организмов как инстинкт, на человеческом уровне как интеллектуальное творчество, стремление к красоте и как любовь. На всех этих уровнях абсолют действует как бессознательное, в том смысле, что не укладывается в каноны рассудка.

Динамическая природа мироздания становится очевидной не только при углублении в микромир, но и при изучении астрономических явлений. Согласно современной космологии, формирование Вселенной начинается с того, что облака газообразного водорода сгущаются и образуют звезды. При этом их температура резко возрастает и появляется вещество, сгустки которого отрываются от звезды и формируют планеты. Через миллионы лет, когда водородное топливо кончается, звезда начинает расширяться, а затем снова резко сжиматься, и в результате гравитационного коллапса превращается в «черную дыру». Совокупность вращающихся, расширяющихся, сжимающихся и взрывающихся звезд составляют галактики. Млечный путь — наша Галактика представляет собой огромный диск, образованный звездами, газообразными скоплениями вещества, вращающийся в пространстве подобно гигантскому колесу. Вселенная состоит из колоссального множества галактик, рассеянных в бескрайнем пространстве; как единое космическое целое она также находится в движении. «Расширение»

Вселенной является одним из последних открытий астрономии. Сегодня многие исследователи придерживаются модели «пульсирующей» Вселенной, согласно которой сначала в течение миллиардов лет идет процесс расширения, а потом — сжатия. Этот образ периодически расширяющейся Вселенной появился еще в древности и встречается в индийской мифологии.

8. Пространство, время и длительность

В начале XX столетия проблема времени вновь выдвинулась на передний план в философии. Во многом это вызвано теоретическими и практическими потребностями науки и культуры. Исследования Бергсона и Гуссерля, Пуанкаре и Эйнштейна, с одной стороны, отвечали потребности самоосмысления времени, переломного в европейской истории, а с другой, пробудили значительный интерес к этой проблематике у представителей самых разных дисциплин от физики до искусствоведения.

Контуры проблематики пространства, времени и сознания весьма отчетливо проступают при анализе числа. Они проявились в работах французских философов, особенно Бергсона и Мейерсона, в начале XX столетия и интенсивно обсуждались также в Германии Кассирером, Лассвицем и др. Бергсон по праву считается философом, осознавшим одностороннюю тенденцию гомогенизации в математическом естествознании, наиболее яркое проявление которой он видел в замене длительности тождественностью. Он работал с понятием процесса и, вероятно, был одним из немногих, кто близок идеям Ницше. Не бытие, а становление как свободная игра сил, событие как результат утверждения силы — вот что является основополагающим в онтологии. Впрочем, силовая динамика звучит у Бергсона приглушенно. Зато длительность, выступающая как форма существования реальности и сознания, становится у него центральной категорией. Тождественность и устойчивость — акты мышления, и их не следует смешивать с реальностью становления бытия и сознания, которые являются онтологически независимыми от рефлексии.

Время у Бергсона (как и у Августина) оказывается чем-то неподвластным мысли, которая относительно легко справляется с пространством и последовательно проводит принципы геометрии в познании любых явлений. Пространство и мысль органично связываются в понятии числа, которое выступает также и способом измерения времени как длительности (длины) отрезков. Пространство — не просто абстракция. Его нужно пройти, преодолеть, и это требует времени. Время как длитель-

ность — это время преодоления сопротивления материи и прохождения пространства. Таким образом, введение этих онтологических категорий связано с конструкцией некой однородной среды, оказывающей постоянное сопротивление усилию. Это очевидное на уровне повседневного опыта конструирование реальности как материи и пространства, которые надо преодолеть и пройти, измерить и захватить, становится основополагающим в современной философии и науке.

Заслуга Бергсона состоит в том, что он указал наличие становления в самих числовых рядах. На простом примере подсчета величины стада баранов он показал, что фактически мы имеем дело с двумя понятиями числа. Одно характеризует количество абстрактных единиц и устанавливается по их числу, помещенному в определенном пространстве, другое — процесс счета, характеризующего длительность числового ряда. Число — синтез единого и тождественного, который выражается суммой. Число — не просто сумма единиц. Конечно, баранов можно складывать с пастухами, но предварительно необходимо объединить их в множество и тем самым отождествить их как одинаковые элементы этого множества. Очевидное противоречие: если, как предполагает суммирование, предметы тождественны, то они неразличимы и тем самым не считаемы, и наоборот, если они считаемы, то нетождественны.

В работе «Опыт о непосредственных данных сознания» Бергсон пытается разобраться, как мы представляем число. 50 баранов можно представлять как некий единый образ в пространстве (множество) либо 50-кратное повторение образа одного и того же барана в пространстве (в этом случае предполагается удерживание в памяти суммы). Следовательно, мы имеем дело не с длительностью во времени, а с рядоположенностью в пространстве. Даже тогда, когда осуществляется операция счета, что служит часто для реализации интуиции времени, в памяти в виде следа остается сумма предшествующего счета как некое пространственное множество, к которому подсоединяется новый последующий элемент. Чистая последовательность мыслится как время, но подсчет предполагает, что не только прошлые элементы суммируются в пространстве, но и всякий будущий элемент также, ожидая своего часа, как бы существует в некоем виртуальном пространстве. Таким образом, операцию счета можно представлять чисто пространственно.

Бергсон полагает, что число есть совокупность единиц и одновременно само есть единица. Однако это разные «единицы». В первом случае речь идет о единстве целого, во втором — о неделимой единице, образующей ряд. Мыслимая единица неделима, а единица как реальная

вещь — множественна. Например, арифметические единицы есть единства, подверженные бесконечному делению, что предполагает интуицию пространства. Наоборот, единица как простой акт разума — неделима, что свидетельствует об атипичности мысли. Так и получается, что счет основывается на процедуре «скачка» — резкого перехода некоего пустого пространства, отделяющего одну неделимую единицу от другой. Однако, когда мы перестаем думать об этом, число превращается в некую непрерывную целостность. Поэтому Бергсон говорил о необходимости «проводить различие между единицей, которую мы в данное время мыслим, и единицей, которую мы превращаем в вещь, после того как перестаем думать о ней»⁴.

Фиксирование внимания на частях пространства есть основа определения числа как неделимой единицы. Но эта изоляция сопровождается с учетом возможного суммирования. Представление числа как рядоположения в пространстве — это не продукт науки, а условие ее. Однако есть два разных способа счета. Первый под множеством понимает локализованные в пространстве материальные вещи, которые можно трогать и которые не нуждаются в символизации для того, чтобы их сосчитать. Их необходимо мыслить сначала отдельно, а затем вместе, и таким образом необходимо научиться «выключать» время. Во втором случае речь идет об аффективных состояниях души, которые даны не в пространстве, а во времени или, может быть, в идеальном пространстве, где имеет место чистая длительность, разделенная интервалами.

Наличие интервалов опровергает представление о числах как о длительности. Бергсон резюмировал: «Существуют два вида множественности: множественность материальных объектов, непосредственно образующая число, и множественность фактов сознания, способная принять вид числа только посредством какого-нибудь символического представления, в которое непременно входят пространственные элементы»⁵. В основе первого представления числа лежит допущение о непроницаемости материи, которое в чем-то подобно допущениям о ее тяжести и сопротивлении. Хотя непроницаемость не является, так сказать, эмпирически наглядной (например, существует растворение и иное соединение тел), все-таки в мысли мы скорее допускаем наличие пустоты между элементами одного вещества, в поры которого проникает другое вещество, чем возможность занимать одно и то же место двумя телами.

⁴ Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. М., 1992. С. 85.

⁵ Там же. С. 87.

Утверждение, что два тела не могут занимать одного места в пространстве — это логический принцип, и поэтому отказаться от непроницаемости труднее, чем представить невесомое вещество. «Утверждать непроницаемость материи, — писал Бергсон, — это значит просто познавать согласованность понятий числа и пространства»⁶. Время может мыслиться как объективная длительность, процесс становления вещей. Однако рассудок, создавая теорию, абстрагируется от изменения. Например, физика — это как бы одномоментное и тем самым вневременное описание Вселенной, включая время и движение. Наличие божественного наблюдателя по сути дела выступает условием возможности такого теоретического описания мира.

Есть Бог как условие чуда, и есть Бог философов и ученых, выступающий условием возможности постоянства природы, без которого наука невозможна. Интенция однородной среды, для которой не существует становления и изменения, где однажды существующие предметы не изменяются, если на них не действуют какие-либо силы, служит основой абстракции пространства. Абстракция радикально вневременна. Она описывает реальность без качеств — гомогенную чистую и нейтральную среду. То, что ее наполняет (силы, объекты, качества) — это как бы отдельные сущности, которые взаимодействуют между собой без какого-либо участия пространства, выступающего в роли своеобразной сцены, на которой разыгрывается спектакль вещей. Поэтому время или исключается, или описывается на основе пространственных аналогий. То же самое складывается и относительно психических состояний. Последние, как показал Декарт, не имеют пространственных характеристик. Однако парадокс состоит в том, что они тоже описываются языком пространственных аналогий. «Время, — писал Бергсон, — мыслится как однородная среда, в которой рядопологаются состояния сознания»⁷. Таким образом, абстракции пространства в физике и времени в психологии по существу выполняют одни и те же функции символизации некой однородной среды, позволяющей различать разнородное на основе протяженности. Опасность не в том, что рассудок создает понятие однородного бескачественного пространства, ибо оно практически выступает условием фиксации качественно разнородного. Опасность в том, что последнее описывается исключительно с точки зрения протяженности, т. е. измерения величины.

⁶ Там же. С. 88.

⁷ Там же. С. 89.

Но на самом деле пространство, в котором мы живем, вовсе не однородно. Конечно, наука может абстрагироваться от разного рода социальных и культурных пространств, в которых различные места имеют различные качественные характеристики. Но рассудок не может справиться, т. е. непротиворечиво и обоснованно помыслить простейшее человеческое различие правого и левого. Поскольку в пространстве все направления одинаковы, это различие оказывается недоказуемым. Например, левая перчатка — это просто вывернутая правая. Точно так же для рассудка, строго говоря, нет различия прошлого и будущего, ибо логическая структура объяснения и предсказания оказываются аналогичными. Их тождество возможно благодаря тому, что для рассудка, по сути дела, значимым является только настоящее, которое «протянуто» в прошлое и будущее. Так, время оказывается всего лишь измерением пространства.

Благодаря подсчету последовательных моментов длительности, благодаря связи с числом время предстает исчислимым и измеримым наподобие пространственных отрезков. Число и пространство связаны столь давно, что кажутся нерасторжимыми. Эта гомогенизация пространства, сделавшая его пустым, заставила Гуссерля задуматься над вопросом о смысле геометрии. Ее исток он увидел в практических процедурах измерения. Вопрос о смысле поднимает сложную философскую тематику, которая оказалась забытой. Ее проблематизация получилась весьма плодотворной в том отношении, что способствовала преодолению операционального определения пространства и выявлению иных возможных подходов к его пониманию. Бергсон не ставил под сомнение арифметизацию пространства, однако пытался спасти время от сведения его к математизированному пространству. Представление о времени как о последовательном росте числа математических точек, образующих линию, разрушает представление о длительности. Развивая метафору мелодии, Бергсон считал, что психическое представление времени связано не с подсчетом отдельных моментов, а с работой памяти, в которой время предстает не как количество, а как качество. Он писал: «На самом деле длительность не есть количество, и как только мы пытаемся ее измерять, мы бессознательно заменяем ее пространством»⁸. Время — это интенсивность, а не экстенсивность.

Понимая время как интенсивность, как некий внутренний качественный процесс, Бергсон исходил из вопроса: а что, собственно, длится,

как понимать саму длительность. Поворот, который он осуществил в понимании времени, вполне соизмерим с хайдеггеровским обращением к изначальному смыслу бытия. Мы понимаем время как некую однородную среду, в которой длятся предметы и наша собственная жизнь. Но на него можно взглянуть и иначе, а именно — как на такую длительность, которая имманентно присуща сущему, будь то вещи или мы сами. Это не мы длимся во времени, а оно длится в нас. И этот процесс времени есть процесс становления, в ходе которого происходит изменение бытийствующих или временноющихся сущих.

Бергсон разделяет то, что можно было бы назвать внешним и внутренним временем. Вне меня периодически колеблются маятники часов, которые ничего не меняют в мире. Наблюдая за движением стрелки часов, человек не измеряет время, а считает и складывает одновременности. Но на самом деле внутри сознания происходит изменение организации его состояний. Качественное изменение Бергсон и называет подлинной длительностью. Это кажущееся чисто бухгалтерским различие представляется весьма важным, так время обычно трактуют наподобие однородной среды сознания, как некое внутреннее пространство. По мнению Бергсона, определение времени в пространственной перспективе искажает его суть. Пространство — экстенсивно, ибо оно образовано для существования множества отдельных вещей. Раздельная множественность и пространство — понятия одного порядка. В пространстве есть рядоположенность, но нет длительности, ибо каждое из последовательных состояний мира существует отдельно. Сама их множественность существует только для сознания, в котором эти положения вещей вызывают специфические состояния, которые взаимопроникают друг в друга, самоорганизуются в целое и таким образом связывают прошлое с настоящим.

Конечно, Бергсона легко обвинить в субъективизме, но на самом деле, оставаясь в рамках философии сознания, он сделал важный шаг в понимании времени, и сегодняшние концепции системности и самоорганизации легко переводят его язык на более универсальный уровень, приписывая временную организацию не только сознанию, но и объективным процессам вне его. Пространство и время различаются. Одно определяется как порядок сосуществования, а другое — как порядок последовательности. Однако если вдуматься, то последовательность — это тоже пространственное понятие. Она не сводится к сумме точек в пространстве, а организуется наподобие звуков в мелодии. Метафора мелодии имела важное значение для характеристики временности сознания у Бергсона и Гуссерля. Ноты следуют друг за другом, но вместе они обра-

⁸ Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. С. 96.

зуют целостный музыкальный образ, который, наподобие живого существа, не сводим к сумме своих частей. Мелодия кажется целостностью без различения — чистой длительностью, которая характеризуется взаимопроникновением и некой внутренней самоорганизацией своих элементов. Мелодия — это время, спроецированное в пространство, так как последовательность звуков в ней воспринимается как одновременное восприятие предыдущего и последующего. Это не чистая длительность, свободная от пространства, но и не арифметическая сумма моментов, а их целостность.

9. Научно-технический разум и бытие

Представление о бытии не вырабатывается за письменным столом, а является продуктом социально-исторического и жизненного опыта. Отношение бытия и вопрошающего о нем человека является динамическим, подвижным. Оно определяется не только познанием некоего абсолютного, неподвижного бытия, с одной стороны, и столь же статично заданным существом человека, с другой, но и их практическим взаимодействием. В этом процессе меняется как бытие, так и постигающий, осваивающий его человек. Отсюда история бытия и человека не является однолинейной и непрерывной эволюцией, а характеризуется перерывами — эпохами, возникновение которых зависит уже не от теоретизирования, а от исторических событий. Такими важными событиями, существенно модифицировавшими греческую, а затем и христианскую традиции, были становление науки, развитие технической практики и изменение общества. Все эти события настолько тесно связаны, переплетены друг с другом, что ни одно из них не является первичным, и поэтому описание их роли в развитии культуры и, в частности, в изменении представлений о бытии предполагает тщательный анализ их сложного взаимодействия.

История науки и история познания характеризуются непрерывностью, и выше показано, как идеи античных мыслителей были усвоены и модифицированы христианскими авторами, а исследования последних о природе веры, о бесконечности мира и всесовершенстве Творца как бы сами собой привели к отождествлению Бога и природы, Веры и разума. Однако такое направление мысли во многом обусловлено переходом иерархического средневекового общества в раннебуржуазное. Последнее характеризуется отказом от сословного ограничения прав и свобод и признанием формального равенства. По мере развития ремесла и торговли, по мере усложнения ткани общественной жизни складываются новые институты

власти и управления, которые имеют своей задачей не столько принуждение и ограничение свободы, сколько управление сложными взаимосвязями и взаимозависимостями, складывающимися между представителями разных профессий в сфере общественного разделения труда. Прежде всего, все более рациональной становится сама власть. Как показал историк С.М. Соловьев, в России после Ивана Грозного цари начинают понимать, что страной нельзя управлять как собственным поместьем, что идея права, обязательного для всех, в том числе и для самой власти, выступает наиболее эффективной основой порядка в государстве.

Рационализация, разум проникают все глубже во все сферы жизни. Не только право, но и хозяйство, торговля становятся все более экономными, основанными на расчете и подсчете. Двойная бухгалтерия, формирование рынка ценных бумаг, разделение труда и специализация производства требуют человека нового типа. Его формирование осуществляется в направлении самоуправления своим поведением: от телесного принуждения и ограничения от традиционализма обычаев к самодисциплине, ответственности, дальновидности и предусмотрительности — так можно охарактеризовать эволюцию человека. По мере этой рационализации разумность становится основополагающей чертой характера. Хозяином человеческого Я становится разум и постепенно берет под контроль аффекты, чувства, веру. Соответственно происходит и рационализация бытия.

Человек озабочен практическим освоением и использованием природного сырья. Его меньше волнует мистерия, таинственная глубина бытия и больше интересует освоение земли и природных ресурсов. Человек осознает себя субъектом познания и практического освоения мира, а бытие воспринимает как объект преобразования. Поэтому и в научное описание Универсума проникают юридические, экономические, производственные, социальные, технические метафоры. Наряду с разволшебствованием происходит математизация действительности, а калькуляция, подсчет, контроль приоретают значение важнейших практик ее освоения. Мир воспринимается шире и одновременно утрачивает свою многомерность, из многокачественного он становится однокачественным, количественным.

Процесс математизации бытия хорошо заметен на примере изменения представлений о пространстве и времени. Раньше пространство и время не были однородными и гомогенными. Это подтверждает и такой затрудняющий работу историков факт, что еще в средние века отсутствовали единые меры длины и веса, а также единая шкала времени.

Древний человек жил не в едином, а в разнокачественном пространстве и времени. История цивилизации — это история формирования единого пространства и времени, а борьба за распоряжение ими становится главной в обществе. Сначала временем распорядилась церковь и управляла деятельностью людей при помощи звуков церковного колокола. Затем распорядок жизни стали задавать часы, установленные на административном здании города, а потом власть над временем перешла в руки предпринимателей, и заводской гудок надолго начал определять распорядок дня. Мы уже привыкли к тому, что на руке у каждого из нас есть часы, но время от этого не стало приватизированным: порядок нашей жизни определяется общественным временем.

Что означает эта рационализация бытия природы, человека? Наука и философия нового времени видели в ней безусловно положительное влияние и отождествляли разум с бытием. Однако сегодня можно констатировать, что рациональность, как она сформирована в научно-технической культуре, и бытие, как оно воспринимается человеком — это не только разные, но и даже противоположные явления. Пионеры науки и техники, великие философы и оставшиеся в неизвестности педагоги, юристы, администраторы — все они верили в то, что переустройство жизни на началах разума будет способствовать все более счастливому и благополучному существованию людей. Однако сегодня выявилось противоречие науки и техники, системы промышленного производства и природы, которая подверглась сильнейшей перегрузке и находится на грани истощения. Точно так же возрастает противоречие социальных институтов и человеческой личности. Разум, который понимался как подчинение природы рациональному порядку, как подавление страстей и чувств индивида во имя общественного долга, оказался формой репрессивной власти. Разум не должен диктовать бытию, природе свой порядок, а должен способствовать сохранению бытия и выживанию человека. Порядок разума — по сути дела порядок технической, административной машины, которая стала автономной. Эта машина — создание человека, но создание, вышедшее из-под его контроля, угрожающее его свободе.

10. Поворот к бытию человека в мире

Вопрос о бытии связан с вопросом о человеке, и в XX в. вместе с новым самоопределением человека произошло изменение в понимании бытия. Бытие как предмет технического и теоретического использования и интерпретации неизбежно искажается. Воля к познанию, к господству приводит к уничтожению бытия и тем самым к отчуждению че-

ловека от своих основ. Где и как открывается само бытие? По мнению Хайдеггера, бытие осваивается не теоретически, а экзистенциально. Обычно человеческое существование противопоставлялось бытию, ибо связывалось с индивидуальностью и свободой, тогда как бытие выступало основой внеличного порядка и закономерности. Экзистенция (существование) должна рассматриваться в единстве как индивидуально-го, так и коллективного бытия. Наши мысли, чувства и поступки всегда обусловлены другими людьми, следы присутствия последних мы встречаем повсюду, поэтому бытие в мире является совместным. Однако коллективность современного мира нередко связана с подавлением индивидуального. Общность людей должна быть результатом личностного общения, а не принудительного воспитания и образования по критериям, которые выдвигает к человеку современное производство. Поскольку мы формируемся как взаимозаменяемые, усредненные и одинаковые личности, то наша индивидуальность не является исходной. Напротив, она является целью, которая достигается в процессе сложной борьбы за освобождение от господствующих стандартов. Будучи членом общества, человек несомненно должен следовать требованиям и нормам, которые оно предъявляет. Однако само общество состоит из людей и для людей и оно меняется вместе с человеком. Поэтому когда общественная система становится чересчур репрессивной и угрожает свободе человека, именно он должен найти в себе мужество выступать против репрессивных норм и отстаивать свою индивидуальность.

Утверждение индивидуальности как конечности человека — это вовсе не безысходный пессимизм. Напротив, именно конечность заставляет человека ответственно относиться к своей жизни. Самое трудное — это осознавать свою смертность и с такой позиции оценивать свои поступки; многие из них, кажущиеся нам важными, потеряют всякий смысл. По Хайдеггеру, человек незаменим в смерти. Нельзя умереть за другого. В смерти свершается индивидуальность и уникальность и тем самым достигается сущность. Но именно это и показывает отличие человека от вещи: вещь только и начинает «жить», когда ее сущность исполнена и сделана; напротив, свершение сущности человека означает остановку его существования. Смерть — это последняя возможность человека, завершение его Я. Она присутствует в жизни и в других модусах: заботы, тревоги, страха. Именно они характеризуют подлинное в отличие от беззаботного, неподлинного бытия человека. Бытие — это дар, но мы должны ответственно относиться к этому дару, мужественно принимать судьбу, которую оно нам посылает.

Экзистенциальное понимание бытия стало важным завоеванием философии и способствовало новому пониманию борьбы за свободу. Если раньше философия ориентировала человека на свершение «великих дел»: научных открытий, технических изобретений, политических революций, то в XX в. она указывает на факты использования этих свершений против человека и призывает к переосмыслению и преобразованию жизни. Вместе с тем в философии Хайдеггера сохраняется понятие некоего абсолютного, универсального, подлинного бытия, которое будто бы показывается экзистирующей личности. Здесь Хайдеггер оказался слишком доверчив. Он и в жизни на какой-то момент принял фашизм за «зов бытия» и ответил на него, приняв пост ректора университета. В общем философском аспекте это обстоятельство показывает, что критическое отношение к бытию — а в этом и состояло важное завоевание классической философии — не должно утрачиваться ни при каких условиях.

Сегодня новейшая философия относится критически ко всем великим идеям прошлого и эпатирует общественность утверждениями о смерти Бога, Человека, о кризисе идей бытия, истины, единства и т. д. Эта критика иногда превращается в отрицание всяческих устоев, норм и ценностей. Но на самом деле крушение старого порядка означает одновременно и становление нового. Действительно, несмотря на провозглашенную смерть Бога, человека, истины, философии, истории и т. п. общество вовсе не деградировало, а продолжает жить и развиваться. Это дает повод утверждать, что отрицание бытия означает отрицание устаревших и догматичных представлений о нем. Допущение единого и абсолютного бытия оказывается основой жесткого неизменного порядка, который онтологически оправдывается ссылками на объективные законы бытия. Напротив, «демонтаж» идеи абсолютного бытия и развитие таких представлений о нем, которые обеспечивают разнообразие форм жизни, приводит к тому, что общественный порядок не диктуется сверху, а устанавливается на местах с учетом взаимосвязи и взаимопереплетения разнообразных сил и центров. Защитники универсального единства сами не могут прийти к единой точке зрения: одни отстаивают научно-технический разум, другие его критикуют и призывают опираться на идею жизни; одни говорят о духовном бытии, другие считают источником культуры телесное бытие. Единственным выходом из этих метафизических противоречий является не устранение одной из противоположностей, так как обе они взаимно предполагают друг друга, а выяснение их взаимосвязи, которая и является основой порядка в их взаимоотношениях.

Современный человек существует в мире, который не является однородным. В политическом мире вынуждены сосуществовать страны с разным общественным устройством. С крушением единой, универсальной идеологии приходит эпоха общественных мнений, каждое из которых имеет свой резон и институты поддержки. Сегодня ни церковь, ни университет, ни какая-либо другая авторитетная организация уже не претендуют на абсолютную истину и не притязают на господство над душами. Особенно пестрым и разнообразным является быт больших городов, где вынуждены сосуществовать люди разных национальностей, разных убеждений, приверженцы различных религиозных, этических и философских доктрин. Так формируется новый порядок бытия, основанный на плюрализме, на признании равноправности другого, на уважении к чужому и, более того, на осознании взаимной зависимости «своего» и «чужого». Современный человек уже не может опираться на важную и единственную «абсолютную идею» и, размахивая ею словно молотом, сокрушать всех «инакомыслящих». Это требует особой ответственности, осторожности и сдержанности, дальновидности и самодисциплины в организации жизни и выборе линии поведения. Наследие прошлого, исторические традиции и опыт предков, а также научные советы и рекомендации, касающиеся правильного образа жизни, — все это должно быть усвоено, переработано и дополнено собственным творческим пониманием бытия.

Глава 2. ОНТОЛОГИЯ, ГНОСЕОЛОГИЯ, АКСИОЛОГИЯ

Шопенгауэр говорил, что в вопросах философии не могут договориться даже два человека. Таким образом, он полагал, что каждый человек имеет свою собственную философию.

Между тем, в профессиональной философии существуют общепринятые теории, школы и направления. Если реализовать типологизацию философии не по историческим или культурным формациям, а по проблемам и методам их решения, то можно выделить онтологический, гносеологический и аксиологический подходы. Точно так же можно указать на антропологический, экзистенциальный и лингвистический повороты в философии. Если иметь в виду сегодняшние дискуссии, то в них обсуждаются установки трансцендентальной философии, феноменологии, герменевтики, синергетики и др. Наконец, многие современные исследователи, не вдаваясь в мелкие детали, просто различают модернистскую и постмодернистскую формы философствования.

1. Онтологическая парадигма

Термин «онтология» (от греч. *on (ontos)* — сущее и *logos* — слово, учение) в смысле «учение о бытии» впервые был введен в научное обращение Р. Гоклениусом (1636 г.) и И. Клаубергом (1646 г.). Широкое распространение в философии этот термин получил после использования его Х. Вольфом для обозначения фундаментального раздела метафизики, составляющего, наряду с космологией и рациональной психологией, ее главное содержание. Предметом онтологии выступает само по себе сущее или бытие, содержание которого раскрывается в таких категориях, как нечто и ничто, возможное и невозможное, определенное и неопределенное, количество и мера, качество, порядок и истина, а также в понятиях пространство, время, движение, форма, становление, происхождение, переход и др.

Само понятие «онтология» и ее специфическое место в системе метафизики определились значительно позднее, чем возникла проблема бытия и еще не обособленное учение о нем. Первоначально постановка этой проблемы встречается у элеатов, различавших индивидуальное бытие тех или иных конкретных объектов и «истинное бытие», составляющее неизменную и вечную основу видимого многообразия мира. Чтобы рассматривать бытие само по себе, в отличие от его частных проявлений в тех или иных конкретных вещах, требуется допустить, что такое «чистое» бытие не есть фиктивный объект, а представляет особо-

го рода реальность. Подобное допущение делает Парменид, переходя, таким образом, от рассуждений о существовании отдельных вещей к размышлениям о сущем как таковом.

Совершая этот переход, философия претендовала на открытие такой реальности, которая в принципе не могла стать предметом чувственного восприятия. Поэтому решающим для самообоснования философии становится вопрос, может ли мышление независимо от эмпирического опыта обеспечить постижение объективной общезначимой истины. Тезис Парменида, выводящий бытие из необходимой истинности мысли о бытии, выступает как одна из основополагающих идей, связывающих воедино мышление и бытие. Суть тезиса состоит в том, что ясно и отчетливо сформулированная мысль есть нечто большее, чем просто субъективное переживание: она включает в себе некую объективность, а, стало быть, бытие и мышление — это одно и то же. Эта идея оказала влияние на учения Платона и неоплатоников о бытии и об истине и через них на всю европейскую традицию. Так формируются предпосылки сыгравшего значительную роль в истории западноевропейской философии методологического принципа, позволяющего выводить необходимость существования объекта из мысли об этом объекте, — так называемого онтологического аргумента.

С самого зарождения философской мысли определяется важная особенность понимания бытия как неразрывно связанного с сознанием, с мышлением и, следовательно, с истиной. Такое понимание было весьма важным, с одной стороны, для обоснования возможности достижения истины и ее критерия, а с другой — для понимания самой истины как фундаментальной основы бытия. Отсюда тесная связь в европейской философской мысли понятий «бытия» и «мышления», «сущего» и «истинного». Истинно существующее и отчетливо осознаваемое понимается здесь как одно и то же, поскольку понятие необходимым образом связывается с существованием своего носителя, а тем самым и с бытием.

Онтологический аргумент — метод доказательства, при помощи которого существование объекта выводится из мысли о нем, — в средние века широко применяется в теологии как основание так называемого онтологического доказательства бытия Бога, когда из идеи высшего совершенства выводится необходимость его существования, иначе оно не было бы таковым. В новое время теология утрачивает статус высшего типа знания, а идеалом познания становится наука, однако онтологический аргумент сохраняет свое значение в качестве методологической основы поиска достоверных основ научного познания. Декарт — родо-

начальник рационалистической трактовки понятия бытия, предпринимая попытку объединить учение о бытии и учение о познании, рассматривает бытие через призму теории познания, находя его субстанциональную основу в чистом акте самосознания — в «когито». Онтологический смысл декартовского аргумента заключается в несомненной самодостоверности данного акта. Благодаря ей мышление выступает уже не просто как мышление бытия, но само становится бытийственным актом. Таким образом, мышление становится для Декарта наиболее адекватным способом не только обнаружения, но и удостоверения бытия, а бытие — содержанием и целью мышления.

Развивая идеи Декарта, Вольф разрабатывает рационалистическую онтологию, где мир понимается как совокупность существующих объектов, способ бытия каждого из которых определяется его сущностью, постигаемой разумом в виде ясной и отчетливой идеи. Основным методологическим принципом вольфовской онтологии становится принцип непротиворечивости, понимаемой как фундаментальная характеристика бытия как такового, ибо ничто не может одновременно быть и не быть. Принцип достаточного основания, в свою очередь, призван объяснить, почему одни из сущностей реализуются в существовании, а другие — нет, причем в объяснении и обосновании нуждается именно бытие, а не небытие. Основным методом такой онтологии считается дедукция, посредством которой из ясных и несомненных первых принципов выводятся необходимые истины о других существующих предметах.

Дальнейшее развитие рационалистической философии привело к утверждению фактического тождества бытия и мышления, которые, выступая формами инобытия друг друга, обретают способность друг в друга переходить. Декарт в осознании индивидом факта собственного мышления видел удостоверение несомненности его бытия, а в ясности и отчетливости идей — удостоверение бытия, соответствующего их объектам. Тем не менее он проводил достаточно определенную границу между бытием и мышлением. Только у Гегеля мысль, идея, постоянно возвращающаяся к себе самой, оказывается истинным бытием, а бытие, очищенное от исторической формы и «мешающих случайностей», превращается в чистую идею.

В то же время в русле самой рационалистической традиции возникает стремление сконцентрировать внимание не столько на познавательных способностях субъекта, сколько на том, чтобы саму субъективность рассмотреть и понять как особого рода реальность. Это стремление находит свое выражение в философии Канта, рассматривающего субъек-

тивность как ту первичную «бытийственную» основу, в которой реализуются исходные смыслы всех форм человеческой активности. Согласно Канту, человеческая субъективность не может рассматриваться как часть мира, существующая в ней наряду с другими объектами, поскольку мир дан нам исключительно в формах сознания. Развитие этой темы приводит к признанию того, что бытие обладает скорее субъективной, чем объективной природой, а потому не может быть вполне выражено в канонических формах классической рациональности. Истинным бытием человека является его собственная история, смысл и значение которой создаются не абстрактным движением логических категорий, а реальными поступками ее участников.

Смещение акцента на жизненную реальность как подлинное обнаружение бытия свидетельствует о формировании онтологии нового типа. Один из основополагающих принципов вольфовской онтологии — принцип достаточного основания не достигает подлинной глубины онтологической проблемы, ибо содержащееся в нем требование обоснования именно и только бытия, а не ничто, заранее предполагает неравноправность этих категорий. Хайдеггер трактует бытие и ничто как равноправные имена, обретающие реальный смысл в наших утверждениях и отрицаниях. Таким образом, в новой онтологии окончательное решение о бытии принадлежит не абстрактной логике или методологической процедуре, а человеку. Такая онтология, в отличие от классической, уже не может быть ни дедуктивной, ни систематичной.

Центральной трудностью классической теории рациональности является проблема познания бытия — какова организация человеческой субъективности, которая смогла бы обеспечить объективность сознания, его совпадение с вне и независимо от него существующим бытием. Основной темой новой философии, сформировавшейся в русле феноменолого-экзистенциалистской традиции, становится тема человеческого бытия, философская антропология. Антропологическое крыло современной философии решительно переключает свое внимание с проблемы познания на бытие самого человека, стремясь выяснить, какова бытийная природа его жизненной активности, его истории и культуры, его познания, наконец.

Суть новой «неклассической» онтологии состоит в том, что человеческая субъективность не может быть понята как часть мира, объясняемая из объективных законов этого мира. Но человеческая субъективность не есть в то же время некоторая идеальная сущность или субстанция, потенциально содержащая в себе все свои атрибуты и модусы и законо-

мерно разворачивающая их в некоем логическом процессе саморазвития. Специфика человеческого бытия заключается прежде всего в том, что формы его осуществления зависят от решимости быть самим собой, поэтому то или иное понимание смысла бытия становится конституирующей основой самого бытия. Во всяком случае все философы антропологической ориентации стремятся раскрыть специфику «бытийности» человека, выделяющую его из остального мира и делающую его уникальным феноменом.

Онтологическая тематика, таким образом, находится в постоянном развитии. Изменяется сам предмет онтологии, хотя объект ее — общие свойства бытия — остается одним и тем же. При этом концепции, возникающие на каждом из этапов исторического развития онтологических исследований, не устраняют результатов, достигнутых на предыдущих этапах, а сосуществуют с ними, образуя своеобразные «типы» онтологических учений, каждый из которых «приспособлен» к решению определенного круга онтологических проблем.

2. Гносеологическая парадигма

Классическая онтология всегда была связана с теорией познания, выступая фундаментальной основой тех или иных гносеологических концепций. Однако постепенно положение меняется и гносеологическая проблематика выдвигается вперед, оттесняя онтологию на задний план. Уже в поздней схоластике намечается поворот от онтологии как метафизики бытия к учениям о бытии познаваемых объектов (универсалий, чисел, геометрических фигур и др.). В философии нового времени проблема онтологического статуса объектов научного познания становится наиболее важной частью учений о бытии, призванных прежде всего не столько обосновать, сколько объяснить те или иные гносеологические конструкции. Онтология рационализма нового времени становится зависимой от гносеологии (Декарт, Спиноза, Лейбниц), а онтология эмпиризма — от методологии науки (Локк, Юм).

Окончательное размежевание с классической онтологией чистого бытия осуществил Кант, вводя новое понятие объективности как результата оформления чувственного материала благодаря априорным формам категориального синтеза, относящимся к сущностной природе трансцендентального субъекта. Выявление фундаментальных условий и элементов, обеспечивающих саму возможность априорного познания, принятое Кантом в его «Критике чистого разума», можно назвать онтологическим исследованием, касающимся самых изначальных глу-

бин рационального мышления (впоследствии именно в этом направлении развивает свои идеи Гуссерль). Кантовская «Критика» завершает поворот от «онтологии чистого бытия» к «онтологии познания», оказавший громадное воздействие на все последующее развитие европейской философии.

К онтологии познания можно отнести и те фундаментальные методологические принципы организации научного исследования, которые в явной или неявной форме содержатся в философских построениях различных вариантов позитивизма. Хотя позитивисты и подвергали онтологию резкой критике, тем не менее их учения содержат в себе некоторые онтологические предпосылки, касающиеся, с одной стороны, природы познающего субъекта, а с другой — тех схем и моделей реальности, которые обуславливают и объясняют их собственные методологические процедуры. И априорность категориальных форм познания у Канта, и универсальность методологических приемов научного исследования в философии позитивизма безусловно относятся прежде всего к сфере гносеологии. Но само признание их в качестве общезначимых, универсальных принципов организации и форм осуществления познавательной деятельности придает им онтологическое значение вечных и неизменных начал познания мира.

Философия стремится знать то, что существует, и это кажется совершенно естественным. Однако трудности такой онтологической установки заключаются в том, что при ее реализации приходится принимать во внимание того, кто познает то, что есть. Онтология предполагает познать бытие, но откуда мы знаем, что оно вообще познаваемо? Таким образом, познание становится проблематичным, ибо мы не знаем, можем ли мы познавать. Сомнения в возможности познания бытия оказываются разрушительными для онтологической парадигмы, и они должны быть преодолены. Философия уже не может начинаться с удивления, предполагающего данность бытия, она должна начинаться с сомнения: как возможно познание, что можно познать?

Скептицизм — одно из древнейших явлений в философии, и Декарт, родоначальник философии сознания, развивал новую философскую парадигму как ответ на его вызов. Почему же именно скептицизм является решающим аргументом отказа от онтологии и перехода на гносеологическую позицию? Если проанализировать классическое определение истины как адекватности вещей и идей, то в нем скрыто допускается наличие «в одной руке» знания, а в «другой руке» — объекта. Как бы сверху субъект-наблюдатель должен посмотреть на эти данности и срав-

нить их. Но дело в том, что бытие не дано нам непосредственно, а всегда в формах знания. Это заставило Декарта опровергать скептицизм на почве самого сознания, без ссылок на якобы непосредственно данное бытие.

Смена онтологической установки на гносеологическую была еще и социально обусловлена. Аргументы скептицизма известны давно, и разрушение его собственным же оружием осуществлялось задолго до Декарта. Так, Августин, сам долгое время остававшийся на платформе скептицизма, в конце концов пришел к его опровержению и выдвинул аргумент несомненности сомнения: «сомневаюсь, следовательно, существую» (*dubito ergo sum*). Несомненность сомнения как факта сознания не привела, однако, ни в поздней античности, ни в средние века к смене парадигмы. Так, Платон и его школа допускали скептицизм в сфере мнений, что, однако, не затрагивало основу знания-припоминания о подлинном бытии, данность которого оставалась фундаментальным допущением в античной и средневековой философии.

«Я мыслю, следовательно, существую» (*cogito ergo sum*) Декарта — это не новый аргумент против скептицизма, не просто включение сомнения в акты сознания наряду с представлением, ощущением и мышлением, а принципиально новая расстановка акцентов среди участников гносеологического отношения: основная нагрузка ложится на мыслящее Я. Дело в том, что Августин понимал человека как творение Бога, который познает его следы в явлениях окружающего мира, прежде всего в своей душе. Выдвигая тезис об истине, находящейся в человеческой душе, Августин воспроизводил платоновскую теорию припоминания, модернизируя ее в христианско-теологическом ключе: мысли — в первую очередь мысли Бога, по которым он создавал мир и по которым должен соизмерять свои деяния человек. Декарт отказывается от теологической подпорки, и его мыслящее Я опирается лишь на самого себя. В «Рассуждении о методе», где автобиографически описывается путь становления сознания, отчетливо проявляется влияние социокультурной автономии Я, характерной для буржуазного общества, на формирование гносеологической парадигмы в философии.

Смена парадигмы бытия парадигмой сознания с необходимостью изменяет и понимание философии. Предвосхищая Гегеля, Декарт определяет философию как науку об общем, как полное знание обо всех вещах, а не только как жизненную мудрость. Однако философия выступает у него не как онтология чистого бытия, а как систематизация принципов человеческого познания. Отталкиваясь от такого определе-

ния, Кант понимал философию как исследование границ и возможностей познания. После него лидирующей формой философии стала теория познания, метод которой продолжал картезианское сомнение и был направлен на конституирование предметностей актами сознания.

Кант разделял философию на теоретическую, основанную на чистом разуме, и эмпирическую, основанную на эмпирических положениях. Он определял чистую философию как независимое от эмпирических знаний рациональное априорное познание. К платоновско-августиновской традиции добавляется вопрос о том, как возможна метафизика. Этот радикальный вопрос о возможности познания предполагает выяснение границ применения разума, не связанного эмпирическими понятиями.

Исследование субъективных условий возможности познания Кант называет трансцендентальной философией, которая изучает априорное¹ знание. Центральным для нее становится вопрос не о предмете познания, а о познании предмета. Благодаря этому происходит существенный поворот в понимании метафизики, которая разрабатывается как критика чистого разума. Решение этого вопроса упирается в возможность синтетических априорных суждений. Если аналитические высказывания являются истинными тавтологиями («все тела протяженны» — истинное высказывание, потому что протяженность — необходимый признак определения тела), то синтетические априорные суждения, с одной стороны, дают новое знание, а с другой — не опираются на опыт. Кант исследует возможность онтологии как априорного синтетического знания о предметах, выходящих за сферу опыта. Это, в свою очередь, существенно меняет предмет философии. Если раньше такими предметами выступали некоторые реально существующие, но непостижимые эмпирически предметы, то у Канта предметом философии оказываются условия возможности познания, обуславливающие то, какие предметы вообще могут быть познаны, а какие — нет. При этом происходит трансформация метода, который ранее считался соизмеримым познаваемым предметам и который у Канта конституирует сам предмет.

Проблема метода стала главной еще у Декарта, сформулировавшего четыре его основных правила: первое развивает сомнение и требует четкости и ясности в определении предмета; второе и третье содержат требования анализа и синтеза; четвертое формулирует критерии полноты и системности рассмотрения предмета. Данные правила характеризуют геометрический метод, который Декарт считал наилучшим для филосо-

¹ Априорное — доопытное, внеопытное.

фии и в этом следовал платоновской традиции. Ей следовал и Кант, высоко ценивший возможности математического знания как синтетического и в то же время априорного. В соответствии с этим идеалом он по-новому задает априорное метафизическое знание. Если раньше оно понималось как внеопытное познание реальных предметов, то теперь речь идет о понятиях, с которыми соотносятся предметы. Кант писал: «Если бы наглядные представления должны были согласовываться со свойствами предметов, то я не усматриваю, каким образом можно было бы знать что-нибудь априори о предметах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются со свойствами нашей способности представления, то я вполне понимаю возможность априорного знания»².

По Канту, метафизика занимается понятиями, в соответствии с которыми могут быть даны предметы в опыте. Такой дискурс³ в корне меняет классическую картину познания, ибо в нем разум предписывает природе свои законы, а не наоборот. Однако цена, которую приходится платить за такой «коперниканский переворот» в философии, оказывается весьма высокой. Ясно, что природа существует независимо от наших принципов, которые мы ей приписываем. Поэтому Кант различает вещь в себе и вещь для нас и считает, что независимая от условий возможности познания реальность недоступна для человека. Метафизика лишается своих привилегий, присваивающих ей божественный статус. Как наука, располагающая аналитическими и в то же время априорными суждениями, она относится только к области возможного опыта. Высказывания, не подтверждаемые опытом, оказываются недоказуемыми, и среди них суждения о свободе и бессмертии, о Боге и мировом целом. На своих современников Кант произвел сильное впечатление утверждением о недоказуемости бытия Бога. Гейне сравнивал Канта с Робеспьером и считал, что своей «Критикой чистого разума» он совершил нечто большее, чем Французская революция.

Если разум приписывает природе законы, то это еще не значит, что он создает их из ничего. Последнее утверждал лишь Фихте. Метафизика, согласно Аристотелю, — знание об объективно всеобщем и необходимом. Кант считает, что предмет метафизики — это то, что делает возможным систему таких всеобщих и необходимых положений. К этому же сводилась и платоновско-декартовская позиция: всякие мысли есть мысли о чем-то, а содержание сознания определяется, как полагал Де-

карт, «идеями». В отличие от платоновских прообразов вещей они определяются как формы сознания. В системе картезианской философии эти идеи приобретают субъективный статус, и в целом для философии познания самой трудной становится проблема внешнего мира. Считать идеи образом вещей признается некритичным, ибо непонятно, что общего между представлениями, понятиями и объектами. С целью доказательства соответствия Декарт использует ссылку на Бога, который, в силу своей разумности и совершенства, не допускает различия между правильными ясными идеями и объективными положениями дел. Бог выступает в качестве гаранта объективности. Кант подверг такую интерпретацию серьезной критике. Условиями объективности выступают понятия разума, но это касается лишь предметов возможного опыта, а не вещей в себе. Свою позицию Кант называл «трансцендентальным идеализмом» и полагал, что она обеспечивает эмпирический реализм, т. е. не отрицает объективного характера опытного знания.

Теоретическая и практическая философия у Канта — это совершенно различные способности разума. Теоретический разум предписывает законы природы, а практический — законы свободы, которые относятся к сфере должного. Фихте, Шеллинг и Гегель развивали абсолютный идеализм, который допускает абсолютную идею как основу единства субъекта и объекта, бытия и мышления. Фихте стремился преодолеть кантовский дуализм и выдвинул примат деятельности абсолютного Я, руководствующегося практическим сознанием. Гегель синтезировал эти программы в виде абсолютной идеи как единства теоретического и практического разума. Вместе с тем гегелевская система — это, в определенном смысле, реставрация классической онтологии, ибо идея претендует на безусловную объективность.

Гносеологическая парадигма развивалась как продолжение скептицизма относительно наивности онтологического полагания. Этот скептицизм привел к абсолютизации рефлексии как способа решить проблему познания, опираясь на средства самого разума. Однако как и античный скептицизм, гносеология ни на шаг не продвинулась в решении проблемы бытия, на которой была сосредоточена онтология. Более того, в рамках гносеологической парадигмы сохранилась старая дилемма догматизма и релятивизма, и рефлексия оказалась слабым противоядием против логоцентризма, универсализма, культа системности и других подобных рецидивов философии «абсолютных начал».

Современная философия стремится снять различие онтологии и гносеологии с тем, чтобы избавиться от всех этих дилемм и затруднений.

² Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 87–88.

³ Дискурс — рассуждение, образ мысли.

Но старые различия проявляют себя и в новой форме. Например, в XX в. медиумом философии провозглашается не сознание, а язык. Философия, как полагал Л. Витгенштейн, — это критика языка. Философия языка М. Хайдеггера, напротив, предполагает, что язык является не тюрьмой, а домом человеческого бытия и, таким образом, снова возрождает старую дилемму релятивизма и абсолютизма. Нечто похожее наблюдается и в случаях замены сознания другими формами «абсолютного действия» — трудом, волей, желаниями, аффектами, социумом, духовными актами — верой, надеждой, любовью и т. п. Все это заставляет сделать вывод, что изгнанное из одного места — «бытие», «абсолютное», «онтология» — возрождается в другом, и, наоборот, попытка преодолеть относительное приводит к тому, что оно перемещается в другое место. Гносеология и онтология, оставаясь соотносительными, меняют лишь форму, но не саму суть различения.

3. Аксиологическая парадигма

Как показал в своей деструкции онтологии М. Хайдеггер, скрытым от обычного познания оказывается само бытие, предполагаемое в качестве предмета. Дело в том, что познавательный инструментарий наделяет его значением, приписывает ему целый ряд кажущихся естественными свойств, таких, как «реальность», «объективность», «законосообразность» и т. п. Такая вербализация и интерпретация приводит к искажению бытия. Поэтому феноменология опирается на переживание как живой и непосредственный контакт с самим миром. Ее генеалогия восходит к философии духа. Духовная жизнь мыслится в ней как антропологическая константа. Переживание считается свободным от рефлексии, которая обрекает на меланхолию. Выражением сил бытия оказывается пафос. Независимый от критической рефлексии и категориального анализа, он связан с борьбой, в процессе которой и происходит определение бытия: одна сила действует на другую силу и таким образом устанавливаются границы между ними. Переживание как форма духовного опыта борьбы, в которой человек выступает равноправным участником, дает непосредственное постижение бытия и как таковое не требует анализа или обоснования. Данная установка приводит к преодолению позиции рефлексивной философии, постоянно подвергающей критике любые утверждения, сомневающейся в бытии и неспособной к созиданию.

Путь к высшим ценностям должен быть понят не как акт обращения или просвещения, а как сложный культурно-исторический процесс ста-

новления, захватывающий эмоциональное и рациональное, духовное и телесное, индивидуальное и социальное в человеке.

В чем, собственно, состоит проблема различия познавательного и ценностного? Уже Кант обнаружил невозможность ее решения с единой метафизической позиции и понимал их отношение скорее в духе дополнительности или, точнее, иерархического соподчинения, чем синтеза. Критерии «всеобщности и необходимости» каждой из форм сознания оказались региональными и вместе с тем формальными: познание — это синтез чувственного опыта и понятий, эстетическая оценка — целостное видение мира, а суть этического — категорический императив, требующий специфического опыта свободы. Все эти три регулятива Кант раскрывает чисто формально наподобие логических аксиом. Так, категорический императив представляет привносимую в хаос желаний волю, которая мало чем отличается от законоположений теоретического разума. Между тем очевидно, что суть этического не является формальной, так как ценности выступают сильнейшими мотивами действия. Означает ли это, что Кант был неправ в своем проекте рациональной этики и что следует отдать приоритет эмпирической этике чувства? Анализ последней обнаруживает не меньшие трудности, с которыми она сталкивается в попытках вывести ценности из чувственных ощущений.

Возможно, только этика гедонизма высшей ценностью признает телесные ощущения, удовольствия как таковые. Но именно она легче всего может быть подвергнута критике. Ценностное сознание не сводится к чувству удовольствия. Этически ориентированный человек захвачен ценностями и ему не требуется никакой специальной аскезы, как теоретику, вынужденному запрещать себе думать о «девушках» в стенах научной лаборатории. Он вовсе не замечает своих удовольствий и страданий, когда стремится исполнить ценности. Они выступают, таким образом, не как продукт его желаний, а как предмет стремления, т. е. нечто онтологическое, существующее до и независимо от человека и специфики его ощущений. Наслаждение не следует сбрасывать со счетов, но оно приходит позже и может быть относиться скорее к эстетической, чем к этической стадии существования. Когда жизнь прошла и угаšla энергия желания, наступает время воспоминания.

Нарративный⁴ синтез, задающий целостность, сюжет, связь событиям, дистанцирован от непосредственных телесных усилий, предпринимаемых в моменты свершения. Как взгляд в прошлое, которое уже про-

⁴ Нарратив — рассказывание, повествование.

шло, синтез повествования связывает различные события, которые в момент действия выступали конкретными и отдельными, а многие из них вообще не принимались во внимание из-за захваченности высшей целью. Этический выбор далек от целостного видения, он скорее напоминает некий луч света, и то, что не попадает в его фокус, как бы и не существует. Напротив, эстетическое сознание можно сравнить с освещенной сценой, на которой в строгой последовательности друг за другом выступают воспоминания, образующие некий сложный, но взаимосвязанный узор сюжетных связей. Все приобретает смысл и завершенность. Именно этого настроения нет в этической стадии существования. Действующий герой всегда недоволен своими свершениями и отвергает множество вещей как явно бессмысленных и ненужных. Специфика ценностных суждений была ярко охарактеризована Л. Витгенштейном в его «Лекции об этике». Она проявляется прежде всего в их резком отличии от фактуальных высказываний, констатирующих объективные положения дел и проверяемых соответствием действительности. Напротив, ценностные суждения не только не опираются на реальные результаты и события как основу истинности, но, наоборот, осуждают фактическое и манифестируют желаемое исходя из несуществующих норм и идеалов.

Гуссерль не считал эмоциональные акты объективирующими, исполняющими предметности. Шелер, напротив, исходил из эмоционально-практического отношения человека к миру, и поэтому удачно перенес учение об *интенциональности*⁵ на эмоциональное сознание: чувствующий человек направлен своими чувствами на то, что не есть он сам. Но здесь возникает трудность, связанная с тем, что интенциональность и эмоция, пассивность и активность кажутся несовместимыми. Для преодоления их разрыва требуется модификация феноменологии: если предметность эмоционального акта состоит в ценности, то место чистого сознания займут ценностные чувства любви или симпатии.

Для развития феноменологии ценностей необходимо более внимательно рассмотреть схематизм формальной и эмпирической этики. Формальная этика не способна объяснить динамику действия, которая приостанавливается рефлексией. Например, по отношению к субъективно очевидному чувству справедливости необходимо некое «рефлексивное равновесие» (Д. Роулз), однако оно не должно длиться бесконечно, как «непротивление злу силою», а завершиться справедливым действием, имея в виду акт не только правосудия, но и прощения. При абсолютиза-

⁵ Интенциональность — направленность сознания на предмет.

ции чувства справедливости она становится безмерной и легко переходит в насилие. Но если осуществление справедливости узурпируется «высшей» инстанцией — Богом или Правом, то это рождает либо протест, либо пассивность. Таким образом, чувство не должно выноситься за скобки при решении, например, проблемы справедливости, но оно должно иметь некую меру, называемую «логикой чувства».

Итак, теория ценностей должна быть не формальная, а материальная, не логическая, а чувственная, и вместе с тем не апостериорная, а априорная. Чтобы сделать это возможным, нужно произвести в стандартных кантовских определениях существенные изменения. Дилемма чувства и разума в этике, генеалогия которой, вероятно, восходит к христианскому различию духа и плоти, формулируется в деформированных понятиях.

Моральное несовершенство кантовского априоризма заключается в господстве идей, посредством которых мыслитель стремится властвовать над миром и над жизнью. Следствием априоризма оказывается не любовь, а ненависть к миру, стремление к его преобразованию и использованию. Априоризм Канта искажен смесью аскетизма и пуританской ненависти к «мирскому» и «плотскому». Априоризм понимается как привнесение рациональной формы в хаос чувственности.

У Канта парадигмой нравственных отношений выступают познавательные, логические связи, и поэтому априоризм у него сводится к «пониманию», «интерпретации», «означиванию», но не к сущностному видению, а нравственные законы оказываются «импликацией» основных законов логики. Кант понимает познание как синтез чувственно данного на основе понятия, которое играет главную организующую роль. Наоборот, феноменология исходит из того, что сущность выполняется в самом разном материале, в том числе и в чувственном опыте. Если у Канта априоризм оборачивается господством разума над жизнью, над действительностью и над вещью в себе, т. е. над бытием, то феноменология настаивает на априоризме сущностного видения. Это обстоятельство оказывается исходным для понимания ценностей, так как всякая «необходимость должествования» сводится к «усмотрению априорных связей между ценностями», но само оно не сводится к необходимости должествования. «Долгом» может быть только то, что является благом.

Все сказанное приводит к дифференциации нравственного познания, желания и этики. Нравственное благо является не понятием, а материальной ценностью, поэтому этическое познание не зависит от нравствен-

ного желания. Хотя «усмотрение блага» изначально определяет различие добра и зла, однако это не исключает проблему, как привести человека к этому «сущностному видению», не исключает традиции, авторитета, воспитания, наследования и всего остального, благодаря чему происходит формирование способности различать добро и зло, постигать иерархию ценностей. Сегодня можно упрекать Канта за смешение нравственного познания, нравственного поведения и философской этики. Нравственное действие, как реализация ценностей, отличается от «слепого желания». «Добрая воля» основывается на познании блага, которое не сводится к сфере суждений и предложений, не ограничивается «ценностными суждениями», ибо последние сами исполняют себя в некой ценности, очевидно данной в акте чувствования, усмотрения. Поэтому нравственное желание должно пройти не через этику как науку, ведь благодаря ее изучению человек не становится лучше, но через нравственное познание или усмотрение ценности.

Кант, напротив, саму волю делает «априорной». На месте нравственного «усмотрения» у него стоит «сознание долга», которое выступает в роли «формы», накладываемой на эмпирические намерения. Он не способен показать, почему воля действительно является доброй, ибо его определение воли не позитивное, а негативное. Конституирующим признаком доброй воли у Канта выступает «противоречие склонностям», т. е. его этика основана на воздержании, ограничении, она запрещает, а не разрешает.

Само по себе признание различия познавательного, этического и эстетического отношения человека к миру не вызывает возражений, однако мы вынуждены редуцировать их друг к другу. Основой редукции выступает требуемый идеалом научной объективности эмпирический или теоретический базис, и поэтому, как правило, в этике и эстетике господствует или утилитаризм, или формализм. Между тем накопилось достаточно большое число такого рода концепций и критических возражений, которые уже не позволяют надеяться на то, что когда-нибудь в рамках того или иного подхода найдется достаточно толковый исследователь, который сможет утвердить утилитаристский или формальный подход в качестве универсального. Раз это столь долго не удается, пора спросить: правильно ли сформулированной является сама задача. Поэтому для современной теории ценностей должны быть интересны прежде всего такие концепции, которые не укладываются в стандартную дилемму и тем самым вводят какие-то новые сети различий, нежели традиционные.

Общезначимость научных истин связана с особой эмоциональной бесстрастностью. Следовательно, на этом пути бесперспективно искать обоснование ценностных суждений, ибо в результате теоретического обоснования они перестанут быть императивами поведения и превратятся в разновидность знания о различии, например, добра и зла, которое ни к чему не принуждает. Если же опереться на силу эмоционального порыва, принуждающего к действию, то как достичь общезначимости ценностей? Ответом на эту проблему и является учение о симпатии М. Шелера, который установил, что в сфере чувств дело не происходит как попало, что существует особый порядок сердца, который зависит не от чувствующего, но от чувствуемого.

Век Просвещения явно переоценивал разум, а эпоха романтизма культивировала душу. Но в человеке есть сфера, которая не сводится к разуму или воле. Это — сердце, место средоточия симпатии. Опираясь на пространственные понятия, можно воспользоваться противоположностью поверхности и глубины. Поверхность — нечто пристойное, упорядоченное и организованное. Глубина — нечто импульсивное и иррациональное. Середина — место их встречи и взаимного успокоения. Поэтому в сердце происходит нечто большее, чем чувство, а именно, переход от интенциональной эмоциональности к неинтеллектуальной чувственности. Если связь сознания с предметами осуществляется в мышлении, то связь с «вещами чувства», с ценностями происходит в сердце. Сердце, как и разум, — это не психологический орган или функция. В нем есть свой порядок и своя логика, которые свойственны каждому человеку независимо от темперамента. Сердце как пересечение интеллектуального и эмоционального исполняет более богатые по содержанию акты, направленные на высшие ценности бытия.

Каков же тот «порядок сердца», который, ссылаясь на Паскаля, страстно утверждал М. Шелер? Этот порядок априорный и в то же время не формальный, а материальный: «Эмоциональная составляющая духа, т. е. чувства, предпочтения, любовь, ненависть и воля имеют изначально априорное содержание, которое у них нет нужды одалживать у «мышления» и которое этика должна раскрыть совершенно независимо от логики»⁶. Человек не просто наблюдатель, а активный соучастник мира, и он встречается с миром прежде всего в эмоциональном переживании. Если в христианской психологии чувства тщательно дифференцировались, то эпоха разума склонна их упрощать. Поэтому

⁶ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 282.

Шелер проводит тщательную классификацию и иерархизацию духовных актов, выделяет среди них периферийные и глубинные, такие, как любовь и верность. Как же избежать спонтанности, неконтролируемости чувства? Обычно считается, что руководить аффектами души должен разум, и это определяет стратегию подавления чувств. Но они находят путь своей реализации в обход, минуя сознание. Шелер открывает иной способ упорядоченности эмоционального сознания. Чувства определяются «самими вещами», функцию которых выполняют ценности. Ранжирование ценностей на высшие и низшие нельзя осуществить логико-дедуктивным методом. Царство ценностей постигается любящим духом.

Человек первоначально воспринимает мир не понятийно, а эмоционально-практически. Поэтому высшее бытие ценностей дается в акте предпочтения или симпатии. Они не сводятся к реактивным чувствам, а являются позитивными, несмотря на боль и страдание, которые часто сопровождают любовь. Строго говоря, любовь и ненависть не сводятся к чистым актам (чувствам в себе) усмотрения ценностей. Наоборот, будучи спонтанными, они обосновывают эмоциональное познание. Они ориентированы на предметы, обладающие ценностью, но это не дает повода сводить их к ценностным суждениям.

Как интенциональные акты «любовь и ненависть есть нечто “последнее”, что не дефинируется, а “дается” или “является”»⁷. Шелер противопоставляет два модуса бытия: «существующее-невоспринимаемое» и «несуществующее-должное». Если первое раскрывается в актах познания, то второе — в любви. Специфика любви, таким образом, состоит не просто в стремлении к более ценному предмету, а к повышению его ценности, что сродни педагогическому совершенствованию ученика. Любовь способствует сущностному видению предмета, она открывает зрение для созерцания высших ценностей, в то время как ненависть закрывает. Любить, полагал Шелер, значит видеть глазами духа, освободить его от телесных импульсов. При этом любовь — это ориентация не на высшую ценность, а на высшее бытие ценности.

Любовь не состоит в поиске достоинств и недостатков и не желает изменения своего предмета, она не сводится ни к должному, ни к чувствуемому. Для выражения ее специфики лучше всего годится фраза: «стань таким, какой ты есть». Любовь — это движение, в котором пред-

мет, как носитель ценности, достигает своего высшего состояния, она создает ценности, в то время как ненависть уничтожает их.

Ценность — спорный неоднозначный термин. Лотце сводил его к благу как метафизическому атрибуту бытия. В современных концепциях бытие и ценности различаются. В раскрытии их природы Шелер опирается на феноменологию Гуссерля, в которой предмет понимается как то независимое от субъекта, на что направлено его сознание. Ценности являются качествами, но их определенность тесно связана с различием добра и зла, вне которого невозможно определение ценностных феноменов. Ценность становится действительной лишь в добрых поступках. На чем основано добро? Оно предполагает всеобщее благо. Ценности коренятся не в ценных вещах, а в добре, именно благодаря ему они обретают объективность и становятся действительными (добродетель). Ценности отделены от действительного мира и относятся к разряду платонистических сущностей. Поэтому для постижения высших ценностей, как и в познании, необходим акт идеации — различение добра и зла как таковых, данное до каких-либо плохих или хороших поступков.

Царству ценностей присущ особый порядок, в котором одна ценность оказывается более высокой, чем другая. Это постигается актом предпочтения, который отличается от выбора и стремления. Предпочтение Шелер понимает как самостоятельный интенциональный акт, благодаря которому постигается «высота» ценности и важным при этом является то, что этот выбор зависит не столько от предпочитающей личности, сколько от самой ценности. Предпочтение, как чистое чувство, следует отличать от способов его реализации. Они могут быть стремлениями, а могут происходить без переживания, как бы автоматически. Это не мы хотим ценного предмета, а сама ценность словно притягивает нас и мы испытываем акт самоотдачи высшей ценности. Хотя ценностная иерархия не может быть дедуцирована, а схватывается в акте предпочтения, однако иерархия ценностей имеет жизненные основания. Более высокие ценности вневременны и неутилитарны и этим отличаются от низших, преходящих и изменчивых ценностей. В таком кажущемся безусловным определении есть свои трудности. Например, люди, ориентированные на высшие ценности, часто испытывают разочарование в своей любви, а связи, основанные на эмпирическом чувстве удовольствия, традиции, привычке, часто оказываются более длительными. Шелер максималистски настаивает, что сущностная симпатия, связанная с поисками и переменами предметов, являет-

⁷ Scheler M. Gesammelte Werke. Bern; München, 1957. Bd 7. S. 155.

ся тем не менее более длительной, чем эмпирическая долговременная связь, основанная на благе и наслаждении. Другим критерием высших ценностей Шелер считает их неэкстенсивность. Эмпирические ценности подлежат делению и распределению, присвоению и переприсвоению, именно поэтому вокруг них разгораются конфликты. Высшие же ценности неделимы и они принадлежат всем. Они не разъединяют, а объединяют людей.

Каковы перспективы философской теории ценностей? Кажется, что ее наследие осталось принадлежностью истории и сегодня у нее нет продолжателей. Причиной тому является прежде всего очевидная инфляция вечных и неизменных абсолютных ценностей в современной культуре. К счастью, не сбылись и пророчества Ницше об эпохе нигилизма и вырождения. Сегодня никто не сомневается в существовании общечеловеческих ценностей. Однако на повестке дня стоит вопрос о том, как понимать исполнение этих ценностей. Ведь в каждую эпоху люди осуществляли любовь и верность, дружбу и святость по своему. И сегодня к новым условиям жизни уже нельзя приспособиться на основе набора традиционных добродетелей. Кодекс Гиппократ, Нагорная проповедь, правила чести придворного общества, буржуазная мораль, моральный кодекс строителя коммунизма — всего этого явно недостаточно для регулирования поведения в обществе, где практикуется пересадка органов, эвтаназия, аборт, где распадаются традиционные семейные связи, рушатся прежние прочные политические и национальные границы.

И вместе с тем нельзя считать попытки прояснения природы вечных ценностей бесперспективными. На самом деле автономные индивиды, вырванные из традиционных отношений, ставшие жителями мегаполисов, ощущают острую тягу к единству. Поиск формы контактов между людьми становится насущной проблемой нашего времени. Освободившись от христианской морали, державшей человека в узде витиеватой игры греха и покаяния, общество дорого заплатило за это. Сегодня наблюдается отчетливый дефицит сострадания и, как следствие, распад духовного единства общества. Что нужно для его восстановления? Ясно, что усилий философов и моралистов для этого явно недостаточно. Вместе с тем, если они не станут подавать свой голос и если люди из-за шума гигантских пропагандистских машин современных политических партий не услышат их, то надежды на преодоление отчужденности и враждебности, подобно чуме или спиду, инфицировавших общество, останутся тщетными.

4. Бытие, истина и ценность

Кроме познания можно указать еще несколько различных типов «абсолютного действия», таких, как труд, власть и любовь, связанные с нравственным признанием и примирением. В каждом из них и человек, и мир проявляются по-разному. Поэтому универсализация схемы субъектно-объектного отношения на всю жизнедеятельность является серьезной ошибкой, в результате которой ее общие и индивидуальные формы утрачивают свою специфичность. Вместе с тем было бы неверно возлагать вину на философов, так как сама субъектно-объектная дифференциация сложилась как отражение отношения труда, господства и тенденции на техническое покорение природы. Вряд ли можно избавиться одним махом, как мечтают романтики, от этой модели, ибо для установления ее границ необходимо предпринять тщательный генеалогический и функциональный анализ. Трудно оспорить ее правомерность по отношению к познанию, но нужно учесть, что его образ в этом случае уже заранее без какого-либо обсуждения и сознательного решения формируется потребностями труда и власти. Одни философы, отвлекаясь от своих человеческих переживаний, следуют объективистской ориентации, другие пытаются ее оспаривать и настаивают на приоритете гуманистических ценностей. Однако более внимательный анализ обнаруживает элементы реального гуманизма в казалось бы жестком рационализме и, наоборот, следы репрессивности, жестокости и зависти в самом возвышенном морализме.

Некритическое сведение разнообразных форм человеческого опыта к интеллектуальным актам упрощает образ культуры и, в конечном счете, служит установлению единообразного порядка с целью более эффективного управления. На самом деле труд, познание, власть и коммуникация представляют собой различные типы действия и опираются на разные основания. Задача философии заключается в том, чтобы «рассеять», разнести «главное противоречие» на множество мелких дифференциаций и затем попытаться показать их взаимное переплетение в форме скорее сериальных, чем структурных связей. Поэтому, несмотря на теоретические возможности единообразного описания и объяснения разнородного, следует сопротивляться господствующей тенденции редукции духовного к материальному, волевого к познавательному, теоретического к практическому и наоборот. В противном случае мы не сможем вообще обсуждать правильно такие темы, как, например, специфика практического и ценностного опыта.

Перенос субъектно-объектной модели в сферу практики приводит к той трудности, что она уже заранее понимается инструменталистски. Строго говоря, практическое отношение к миру является дотеоретическим, и его главным органом выступает не голова, а рука. Рука как орган труда отличается тем, что она не абстрагирует, а как бы движется по поверхности вещей и скорее стремится их соединить, «приладить», чем разъединить целое на части. Инструментальное действие — это род хитрости, выражающейся в изобретении орудий для покорения природных вещей и сил. Хитрое сознание достигает своих целей, противопоставляя одной силе другую. Этим оно отличается от чистого созерцания, введенного греческими философами как антитеза практическому интересу. Более того, в нем противопоставление субъективного и объективного не имеет классической резкости, так как продукт труда оказывается их единством, где объективность утратила свою пустоту и воплотилась в субъективно освоенной форме, а субъективность утратила свою иллюзорность и воплотилась в материально-вещественной форме. Таким образом, процесс труда с точки зрения взаимодействия субъективного и объективного оказывается может быть даже важнее теоретического познания, для которого эта дифференциация является основополагающей.

Особое место в жизни занимают межличностные отношения, связанные с опытом любви и доверия, нравственного признания и справедливости. Их можно назвать ответственными или коммуникативными, так как эти отношения связаны с признанием другого, что выражается в ожидании ответа с его стороны и изменения на основе «обратной связи» первичного отношения к другому, связанному с трудом и господством. Отсюда перенос субъектно-объектной модели в сферу коммуникации ведет к принципиальной деформации этих отношений. В социальной ситуации эпохи нового времени, когда рынок наступал на храм, взаимодействие людей действительно редуцировалось к субъектно-объектным связям, люди стали предметами манипуляции друг для друга и как сырое вещество природы используемыми в качестве средств для достижения чуждых им целей. В результате коренным образом изменились практики формирования человека. На место «заботы о душе» пришли такие практики воспитания, которые ориентировались на социализацию.

Конечно, было бы неправильно считать, что нравственные отношения оказались полностью устраненными. На самом деле открытое признание частного, прагматического, инструментального интересов в отношениях людей, с которыми боролась религиозная идеологии, с одной

стороны, способствовало большему реализму самопонимания, а с другой, освобождало нравственные отношения от того, чтобы быть простым прикрытием эксплуатации человека человеком. Ведь порабощение «братьев во Христе», т. е. социальная практика, тем больше дискредитировала саму церковь, чем старательнее она оправдывала власть божественным авторитетом. После секуляризации вопреки известному тезису Ницше Бог не умер, а, наоборот, вера освободилась от регламентации и эксплуатации со стороны общества.

Обсуждение различий человеческого опыта протекает в рамках двух противоположных подходов, каждый из которых является взаимодополняющим по отношению к другому. Дискурсы о труде, власти и коммуникации часто организованы в соответствии с идеологическими ориентациями. Теоретическое исследование должно способствовать консолидации общества и нейтрализовать классовый интерес. Отсюда необходимо раскрыть сложную систему дифференциаций и попытаться разрушить подчинение различий единой точке отсчета и далее описать сеть их взаимопереплетений. Для этого нужно не только различить отношения труда, власти, познания и коммуникации, которые сливаются в одно недифференцированное целое, но и выявить их взаимосвязи в той или иной общественной системе. Так можно избежать ложных отождествлений или оппозиций, например, между познанием и оценкой, человеком и техникой и т. п.

В процессе дифференциации дисциплин дискурсы об истине и ценностях оказались разделенными, и теперь существуют серьезные трудности, связанные с установлением их взаимосвязи. Более того, в силу специализированного образования и сам человек уже не только переживает конфликт истинного и должного, желаемого и нравственного, но и попадает в глубокие противоречия, связанные с теоретическими различиями, которые проходят сквозь его сердце и душу. Так дискурс овладевает телом индивида, вызывая разлад духа и плоти, сердца и разума, взгляда и мысли, голоса и письма. Между тем подобные конфликты не являются органичными. В отличие от наших современников греческие философы переживали, а пионеры науки нового времени верили в единство истины добра и красоты. Поэтому у них отсутствуют такие проблемы, как обоснование стратегических установок науки. Для всех было очевидным, что целью науки является не только открытие инструментального, практически применимого в промышленности знания, но и достижение истины, реализация человеческого совершенства и созерцание божественной гармонии Универсума.

Увы, сегодня такая позиция кажется наивно-оптимистической и это связано с тем, что даже самые чистые намерения ученых, выполнявших свою работу отнюдь не только за материальное вознаграждение, приводят к глубоким нравственным конфликтам. И дело тут не в какой-то злонамеренности ученых, которым присущ высочайший аскетизм, ибо они посвящают свою жизнь науке, находят мужество отстаивать истину и вовсе не глухи к человеческим нуждам. Скорее всего, речь должна идти о коллективной вине и коллективной ответственности. Как это ни парадоксально, развитие общества вызывает интенсивную автономизацию индивида, но его ответственность становится все более широкой и затрагивает не только сферу юридически наказуемых индивидуальных проступков. Системная интеграция общества должна сопровождаться обновлением нравственности. Старый набор добродетелей оказывается недееспособным для новых ситуаций. По нынешним меркам святые, ушедшие от общества спастись в монастыри, оказываются такими же виновниками нынешнего кризиса человечества, как и законопослушные обыватели. Таким образом, можно говорить о трех типах ответственности: за свои собственные поступки; за их непреднамеренные или непредусмотренные последствия; за деформированный общественный строй, в котором все оказывается настолько перевернутым, что даже продукты собственного труда какабляют и привязывают человека к системе всеобщего отчуждения.

Само возникновение этих проблем является симптомом кризиса европейской культуры и дает основание для сомнений в ее превосходстве перед другими. Конечно, в любом обществе то, что называют проступком, подлежащим осуждению или наказанию, зависит от социальных институтов, обеспечением которых, а вовсе не заботой о каждом конкретном человеке, и заняты моралисты. По мере разнообразия общественных отношений множится и число этических норм, которые образуют часто противоречащий даже основному моральному кодексу свод правил поведения. В «Преступлении и наказании» Достоевского показано столкновение в сознании Раскольникова множества взаимоисключающих этик. С одной стороны, он подчинен «кодексу Наполеона», согласно которому ради великой цели можно пожертвовать жизнью других людей. С другой стороны, это нормы повседневной жизни типа «не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься». Наконец, это христианская мораль сострадания, которая в романе ставится во главу угла и постепенно вытесняет все остальные «кодексы». Фоном этих противоречий идей является общественная система, в которой правила христианской морали могут быть реализованы лишь ценой голодной смер-

ти придерживающегося ее субъекта. Он загнан в угол между моралью и выживанием, и наполеоновские амбиции тут, строго говоря, излишни.

Метафизика искала свой способ реализации на путях онтологии, гносеологии или аксиологии. При этом, выбирая в качестве основания бытие, истину или ценность, она стремилась редуцировать одно к другому. Однако такой путь оказывается бесперспективным. Означает ли это, что метафизика должна дистанцироваться от бытия, истины и ценности? Действительно, если мы выбираем в качестве основания бытие, то мы должны иметь какой-то непосредственный опыт его постижения, независимый от культурно-исторических ценностей и научных теорий. Целый ряд современных мыслителей, и к ним относятся Витгенштейн, Хайдеггер, С. Франк и другие, считают, что предметом философии является «Непостижимое». Речь идет не о мистике, а о доверии к собственному опыту сознания, которое конструирует собственные, не существующие ни на земле, ни на небе предметности.

Конечно, возникает скептический вопрос: а кому нужны такие искусственные предметности. На это можно возразить: если мы выберем в качестве универсального основания бытие, истину или ценность, то как мы отличим, например, подлинное бытие от неподлинного, а плохую мораль от хорошей? Так, у Хайдеггера были большие проблемы с различением «собственного» и «несобственного» бытия, и ряд критиков, например, Деррида, считают, что он воспользовался некритически принятым экономическим разнесением бытия и сущего. Точно так же дело обстоит с кажущейся бесспорной моральной оценкой. Мораль представляется универсальной, пригодной для оценки любых самых сложных феноменов. Однако когда возникает проблема оценки ее самой, не остается ничего другого, как сказать, что подлинной является такая мораль, которая совпадает с моими представлениями о различии плохого и хорошего.

Признавая необходимость дистанцирования философии от познания, жизни, культуры, морали, общества, человека для того, чтобы получить возможность «метатеоретического» подхода к их оценке, следует задуматься о том, может ли метафизика занять особую «экстерриториальную» позицию, чтобы оттуда взирать на человеческую историю и выносить свои вердикты. Очевидно, что это невозможно, и поэтому многие сегодня говорят о смерти метафизики. Думается, что этот вывод является несколько преждевременным. На самом деле современная философия может существовать и без претензии на вынесение абсолютного приговора культуре от лица бытия, истины или ценностей. То, что они

не сводимы и не выводимы друг из друга, говорит лишь о том, что философы должны отказаться от редукционизма и попытаться опереться на взаимосвязь и взаимопереплетение познавательных, бытийственных и ценностных актов сознания. Наш мир является очень сложным и сосуществование в нем зависит от того, насколько удастся соединить кажущееся несоединимым. Люди разных национальностей, верований и убеждений, богатые и бедные, молодые и старые, мужчины и женщины должны сосуществовать вместе. Поэтому решение вопроса о соотношении бытия, истины и ценностей зависит от того, насколько могут договориться между собою философ, ученый и моралист, насколько в самом себе человеку удастся контролировать использование познавательного, этического и эстетического дискурсов.

Поскольку кроме нас самих на Земле нет никакой абсолютной инстанции, то остаются диалог и переговоры. Только в процессе коммуникации мы можем отстаивать свои убеждения и свое право. Только в опыте признания мы можем установить границы своей воли и своих убеждений. Предлагая свою точку зрения на бытие, истину и мораль, мы сильно рискуем и подвергаем риску других. Но иного пути, кроме как защищать или критиковать свою позицию, принять или отвергнуть чужую, у нас нет. Здесь нет абсолютных гарантий и есть опасность того, что случится то, чего никто не хотел. Но в этом и состоит бытие, свободно играющее и рискующее. Философия, осознающая эту свободную игру сил, может способствовать реалистичному и в то же время ответственному поведению личностей, выполняющих различные социальные роли и функции в сложном гетерогенном пространстве современного общества.

Глава 3. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ФИЛОСОФИИ

Антропологический поворот в философии имел важное значение для уяснения образа человека. В философских и научных теориях он определялся в самых различных ипостасях: как часть природы, как подобие Бога, как познающее существо, как социально-политический, юридический субъекты, как нравственная личность, как элемент экономической, национально-государственной структуры и, наконец, как культурное существо. Сущность человека философская антропология усматривала в его «неукорененности», незавершенности и недостаточности. Человек не имеет природных инстинктов и вынужден сам искать формы существования. Уникальность положения человека в Космосе выражается в том, что он не имеет в нем заранее фиксированного места, и чтобы утвердить себя, он создает культуру. Рассматривая человека как культурное существо, ориентированное в своих действиях на высшие ценности, философская антропология прорывает узкий горизонт философии сознания. Человек — это не только познающее, но переживающее, не только разумное, но и духовно-телесное. Важным значением антропологического поворота можно считать разрушение прежнего образа человека, который строился на путях поиска его «природы» или «идеи». Возникла задача его самоопределения, которое было бы свободно от редукции как к животному так и к божественному.

Однако устранение субстанциальных и атрибутивных, функциональных и структурных характеристик привело к неопределенности «человеческого», и оно стало постепенно претерпевать все усиливающуюся инфляцию. Психология начала отказываться от изучения души, философия — от познающего субъекта, литературоведение — от автора. На передний план в XX в. выдвинулись мыслители, которые пытались вернуть философию от изучения духовно-смысловых феноменов к над-или подсознательным структурам.

Современная эпоха радикально отличается от героической стадии становления философской антропологии в начале нового времени. Тогда не возникал вопрос о необходимости ставить и решать проблемы с точки зрения человека. Конечно, и в XIX в. велись горячие споры между представителями различных конкретно-научных дисциплин, таких, как биология, археология, этнография, за право называться теорией человека. Но они не оспаривали метафизическую идею человека, а только боролись за право ее репрезентировать. Очевидно, что на этом фронте кри-

тики выдвигали лишь конкретные определения, которые шли на пользу метафизике, осознававшей себя как привилегированный тотализирующий дискурс. М. Шелер поэтому с полным правом писал в своей основополагающей работе «Положение человека в космосе»: «Если и есть философская задача, решения которой наша эпоха требует как никогда срочно, так это задача создания философской антропологии»¹.

1. Проблема человека в философии XX века

В самых разных аспектах сегодня интенсивно обсуждаются проблемы человека и человеческого. Их постановка и решение определяются как дисциплинарными рамками и методологическими программами, так и различными мировоззренческими и ценностными установками. Одни исследователи выбирают базисом наук о человеке биологию или психологию. Им возражают представители гуманитарного знания, среди которых также немало разногласий, касающихся выбора основных антропологических констант. Нет единства и среди философов, которые различаются своими ориентациями в поиске сущностных или системообразующих понятий человека. К традиционным дискурсам о человеке: научному, религиозному, моральному, метафизическому присоединились и новые, опирающиеся на интенсивно развивающиеся современные гуманитарные науки — психоанализ, семиологию, этнографию, структурную антропологию. В связи с этими дискуссиями представляется целесообразным описать способы проблематизации человека и попытаться в их многообразии увидеть некое единство.

Антропология как наука о человеке предложена еще в XVII столетии и представляла собой религиозно-философское учение о двойственной духовно-телесной природе человека. Затем это название было заимствовано биологией, которая под влиянием дарвинизма вплотную занялась проблемой происхождения человека. Археологические раскопки останков первобытных людей, скелетов так называемых неандертальцев возбуждали всеобщий интерес, и в XIX в. во всех европейских центрах появляются антропологические общества, где предпринимались попытки реконструкции истории гоминидов.

Еще одним источником антропологии стала этнология, которая получила распространение во Франции и в англосаксонских странах, переживавших эпоху колонизации. Первоначально этнология занималась праисторией, а затем и осмыслением чужих культур народов, колони-

рованных европейцами. Хотя она страдала европоцентризмом, ибо принимала в качестве масштаба оценки чужой стандарты собственной культуры, ею были получены важнейшие результаты, которые и сегодня актуальны для социальной и политической антропологии.

В XX в. в это относительно спокойное развитие наук о человеке вторглась философия, не только заявившая свои права на изучение человека, но и подвергнувшая резкой критике естественнонаучный подход к его природе. Притязания философии на открытие уникальности положения человека в мире получили резкий отпор со стороны ученых, которые считали, что человек отличается от животного не более чем другие существа отличаются друг от друга. Этот спор был плодотворным в том отношении, что привел к осознанию односторонности обеих позиций: если наука игнорировала специфику человека и его уникальное положение в ряду других живых существ, то философия, ориентированная на идею человека, оставляла вне поля своего внимания интересные данные и оригинальные программы исследования, разработанные представителями биологической антропологии и этнологии.

Человек — уникальное существо во Вселенной. Если вещи равнодушны к познанию, ибо познание не меняет их сущности и они движутся по своим законам, то человек, не имеющий фиксированного и заданного места в мире, сам должен определить себя и свою позицию, чтобы реализовать и утвердить себя. Идея человека не является чем-то совершенно нереальным. Так, успехи греческой цивилизации во многом обязаны самопониманию человека как разумного социального существа. С новой силой идея человека действовала в эпоху Возрождения, а в новое время открывшейся бесконечности Универсума человек противопоставил готовность бесконечного познания и самосовершенствования, что эффективно содействовало развитию века просвещения и прогресса.

Несмотря на усвоение биологического и этнографического материала, в целом философская антропология тяготеет к методам гуманитарных наук, которые рассматривают человека не как объект, а как чувствующее и переживающее существо, способное к саморефлексии. Такой подход был характерен и для русской философии, выдающиеся представители которой — В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк и другие существенно расширили философское понимание человека дополнением традиционного набора телесных и разумных качеств духовными константами, определяющими порядок душевных переживаний. Если представители европейского рационализма полагали, что всеобщие и

¹ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 70.

необходимые понятия и принципы достижимы лишь на основе разума и что чувства и переживания людей индивидуальны и противоречивы, то отечественные мыслители указали на своеобразный порядок сердца, выражающийся в ценностной структуре личности. В любви и вере человек также выходит за рамки животных инстинктов и определяет свои желания высшими ценностями, которые он считает божественными или общечеловеческими. Эти темы близки экзистенциальной философии, представители которой стремились отыскать некоторые фундаментальные структуры человеческого существования. В жизни, рассматриваемой как противоположность строгому познанию, в беспорядочной борьбе слепых страстей и эгоистических интересов они открыли такие события и переживания, которые присущи человеку как человеку: страх, забота, тревога, свобода, ответственность и прочие модусы человеческого бытия в мире, бытия конечного, направленного к смерти. Конечно, такого рода аналитика характеризует структуру современных переживаний и не является универсальной для любых культур, однако в ней нашли отражение сущностные характеристики человека и его места в бытии: он отличается от животных осознанием своей смертности, слабый и незащищенный, как былинка в поле, он становится равным могущественной природе благодаря познанию и культурному творчеству.

Ситуация, в которой оказался человек в XX столетии, хорошо выражена словами М. Шелера: человек сегодня не знает, что он есть, но он знает, что он этого не знает. Путь человека проблематичен, и в этих условиях уже бессмысленно пытаться определить вечные идею, суть и назначение человека. Отвечая на вызов времени, он сам должен осознать свое назначение в мире. Такая неспециализированность и незавершенность человека, отличающая его от вещи, означает и нечто позитивное, а именно — открытость миру. Только человек имеет мир, тогда как животное лишь среду обитания. Открытость и незавершенность дают возможность свободы и творчества: отсутствие готовых инстинктов вынуждает создавать собственный порядок. При этом человек может стать не только выше, но и ниже животного, и его путь полон опасностей. Если животное царство, несмотря на его видимую жестокость, устроено в целом достаточно гармонично и соответствует условиям окружающей среды, то мир людей полон противоречий, источником которых является самодостаточность, автономность человека: он является такой частью целого, которая одновременно репрезентирует весь род, и поэтому склонен к самовозвышению.

Каждый человек должен заново познавать окружающий мир и находить свое предназначение. Он всему должен научиться, и ни один из заложенных в нас природой инстинктов не обеспечивает выживания. Отсюда вопрос о культурном наследии и научении приобретает фундаментальное значение. Каждый человек самостоятельно накапливает знания и опыт, но процесс освоения знаний, технических навыков, культурных ценностей обеспечивается не наследственным путем и не непосредственной передачей из рук в руки, как в случае жизненно-практического опыта, а специальными институтами образования. Чем раньше человек общается к культуре, тем полнее и глубже он ее постигает.

Нет никакого «естественного человека», обладающего от рождения набором абсолютных правил, обеспечивающих его нормальное выживание и развитие. Именно поэтому недостаточно описание человека исключительно в биологической перспективе. То, что Руссо и другие ранние критики прогресса называли «природой», к которой должен вернуться изнеженный и испорченный цивилизацией человек, на самом деле тоже является культурным идеалом, своеобразной утопией идиллической жизни, в которой подразумевается, что технические и научные достижения обеспечат возможность некоего веселого и беззаботного пикника на лоне природы. Что же касается так называемых нецивилизованных народов, то только европоцентристские предрассудки препятствуют оценивать их традиции и нормы как культурные. Человек на любой стадии жизнедеятельности решает задачи, как осуществить освоение природы и обеспечить выживание рода, как действовать в мире и строить отношения с другими людьми, как управлять природными процессами и человеческим поведением. Отсюда, будь то труд или отдых, любовь или брак, общественная или частная жизнь — все это регулируется культурными нормами, которые запрещали, ограничивали и предписывали те или иные формы поведения. Человек должен поддерживать отношения с природой, искать пищу и находить кров, но то, как он это делает, всегда обусловлено его культурой.

В истории философии человек раскрывался как божественное, разумное и культурное существо. Последнее определение предполагает вопрос о том, что такое культура. По отношению к отдельному человеку она скорее выступает как творящее, а не как творимое начало. Как творец он ощущает себя юным, а как творение — древним, и такая двойственность составляет специфику культурно-исторического сознания. Но при этом важно помнить, что далеко не всегда творчество определялось как произвольное создание нового. В этой ориентации проявляется спе-

цифика рыночной экономики, требующей новизны. Подлинная же культура выражается в усвоении наследия, которое каждый человек понимает и применяет в своей жизни по-своему.

2. Природа человека

Как *homo sapiens* человек образует вершину лестницы живых существ. В противоположность этому пониманию человека еще досократики развивали эволюционный подход и настаивали на самостоятельности культурного прогресса. Идеи Демокрита и Эпикура были обстоятельно разработаны Лукрецием в поэме о «Природе вещей». Однако в XIX в. эволюционизму противостояли не только догмат о творении, но механистическое мировоззрение. Поэтому Дарвин осуществил настоящую революцию в сознании людей. Он начинал с разработки идеи селекции, благодаря которой соединил принципы каузальности и развития. «Борьба за существование» и «отбор» — это основные понятия теории Мальтуса, разработанной применительно к обществу и направленной на контроль и ограничение рождаемости. Дарвин использовал их для описания развития в царстве животных и при этом существенно изменил все еще действующую аристотелевскую категориальную структуру, в основе которой лежало различие материи и формы, рода и вида. Он допустил изменение формы под влиянием случайных индивидуальных отклонений, которые оказывались необходимыми в новых условиях изменившейся среды и которые постепенно приводили к фундаментальной перестройке всего организма. Дарвин исключил внешнюю целесообразность, управляющую ходом развития живого: природа сама по себе цель и она управляет всеми изменениями жизни.

Критики Дарвина считали аккумуляцию индивидуальных отклонений недостаточной для объяснения возникновения новых видов, так как оно должно соответствовать «плану природы». Дарвин и Геккель построили монистическую теорию на механической основе, и в этом состояла ее уязвимость.

Теория эволюции завораживала прежде всего тем, что переход от животного к человеку описывался как плавный и постепенный. Именно этим объясняется интерес ее сторонников к поискам «переходного звена». Однако, давшие интересные результаты, сами по себе открытия антропологии не решают главной проблемы и, более того, вытекают из неправильного ее понимания. Исходная мысль Дарвина была революционной и состояла в новом взгляде на феномен происхождения. У истоков человеческого рода находилось существо, не похожее на челове-

ка. Однако логика эволюционизма и историзма толкала к тому, чтобы вывести его из «обезьяны» и тем самым преодолеть разрыв между истоком и современным состоянием. Научный редукционизм естественным образом привел к утрате специфики человека. Желание выстроить развитие природы в одну линию, неспособность допустить множество гетерогенных и при этом взаимосвязанных регионов живого являются основными догмами биологической антропологии. Проблему своеобразия сущности человека, его радикального отличия от животных вновь подняла философско-культурная антропология XX столетия.

На вопрос: что такое человек, существуют самые разные ответы. В естествознании человек определяется как вершина биологической эволюции, как природное существо, отличающееся от животных способностью речи, прямохождением, умением изготавливать орудия труда, наличием интеллекта, общественной жизнью. Некоторые отдельные признаки так понимаемого «человеческого» можно найти и у отдельных видов животных. Прежде всего поражает морфологическое сходство человека с высшими видами обезьян. Хождение на двух ногах присуще птицам. Многие животные строят жилище, употребляют при этом примитивные орудия и обнаруживают задатки практического интеллекта. Пчелы пользуются специфическим языком, сообщая посредством танца расстояние и направление медоносных растений, а муравьи не только строят жилище, но и образуют сообщество, сопоставимое по своей сложной организации и специализации с человеческим. Конечно, дистанция между человеком и животным огромна, но преодолима. Более того, она гораздо значительнее между, например, инфузорией и шимпанзе, чем между человеком и обезьянами.

В философии и других гуманитарных науках человек определяется как носитель разума; он принципиально отличается от животных своей разумностью, позволяющей сдерживать и контролировать телесные влечения и инстинкты. Благодаря разуму он постигает законы мироздания, открывает науки, изобретает технику, преобразует природу и создает новую среду обитания. Кроме разумности можно указать и другие духовные характеристики человека: только у него возникает вера в Бога, различение добра и зла, осознание своей смертности, память о прошлом и вера в будущее. Только человек способен смеяться и плакать, любить и ненавидеть, судить и оценивать, фантазировать и творить. В своей критике естествонаучного определения человека представители гуманитарного подхода отметили открытость и незавершенность человека, который не имеет от природы заданных инстинктов, обеспечивающих выживание.

Более того, человек как биологическое существо является слабым и уязвимым по сравнению с сильными животными, и поэтому не ясно, как он мог столь успешно конкурировать с ними, что стал самой могущественной на Земле силой.

Долгое время эти два противоположных подхода к человеку абсолютизировались и иногда стимулировали, а чаще препятствовали развитию друг друга. Между тем тот факт, что человек является историческим, социальным и культурным существом, дает возможность преодоления сложившейся оппозиции духовного и телесного и тем самым открывает путь для новых плодотворных программ как естественнонаучного, так и гуманитарного познания человека. Его так называемая «природа» не является чем-то заданным, а строится в каждой культуре по-своему. Поэтому нет оснований говорить о врожденности агрессивности или, наоборот, солидарности, так как природные задатки, которые есть у каждого человека, успешно подавляются или, напротив, интенсифицируются обществом. Люди буквально всему должны были научиться сами, и все, что они умеют — это продукт культурного развития, воспитания и образования. Человеком не рождаются, а становятся.

Современная ситуация характеризуется незнанием того, что такое человек. Но о какого рода знаниях идет речь? Чего, собственно, не хватает, чтобы дать четкий ответ на данный прямой вопрос? Идет ли речь о фактических, гипотетических, метафизических или экзистенциальных знаниях? Это во многом зависит от того, понимается философская антропология как описательная или конститутивная дисциплина. Как бы то ни было, философия нуждается в строго научном знании, которое она использует по-разному — как в целях описания, так и в целях обоснования. Если располагать науки по аристотелевской классификации, то наиболее общей наукой о человеке оказывается биология, так как остальные естественные науки, например физика, не ставят вопроса о человеке. Для физики он такое же тело среди прочих, рассматриваемых в механических, динамических, электромагнитных, тепловых и прочих параметрах. Наоборот, биология как наука о живых системах имеет своим предметом живое тело. Среди различных систематизированных и классифицированных организмов находится место и для человека, определяемого как *homo sapiens*. Конечно, возникает вопрос о месте человека не только в ряду живых существ, но и в Космосе в целом. Решение этого вопроса во многом зависит от дискуссий между биологией и другими науками, например физикой и химией. Поэтому для философской

антропологии важное значение имеют не только данные какой-то одной науки, но и результаты их взаимодействия.

Биология человека может быть охарактеризована как сравнительная дисциплина, ибо она сопоставляет индивидов одного вида с индивидами другого, похожего вида. Это объясняет то обстоятельство, почему центральное значение приобрел вопрос о сходстве человека и обезьяны. Биология стремится построить своеобразную «лестницу живых существ», идея которой связана с задачей доказательства единства законов эволюции, возникновения новых, все более совершенных организмов. Поэтому первый и главный вопрос биологии человека касается места, которое он занимает в ряду других живых существ. Его спецификация осуществляется в ходе сравнения с млекопитающими, приматами, антропоидами. В результате выявляется, что отличительные анатомо-морфологические, онтогенетические и этологические особенности человека даже от наиболее близкого ему вида значительно глубже, чем между остальными видами. Стереоскопическое зрение, форма лица, развитая мускулатура, компенсирующая превращение руки в орудие труда, большой объем черепа, мышцы лица и прежде всего развитие гортани и аппарата речи — все это важнейшие анатомо-морфологические преимущества. Существенным является и то, что у человека слабее развиты участки мозга, отвечающие за сохранение инстинктов, и гораздо сильнее выражены области, например, кортекса, отвечающие за развитие высших психических функций.

Специфика человека становится еще более очевидной, если сравнивать скорость созревания различных систем организма. Так, у детей нейромышечная структура созревает еще целый год после рождения, который Портманн имел основание называть эмбриональным. Значение этой аномалии заключается в том, что уже само кормление приобретает характер социокультурного воздействия и оказывает формирующее влияние на младенца. Таким образом, унаследованное от рождения и формируемое в ходе приспособления к внешней среде пластично соединяются. Это невозможно для всех других высших млекопитающих, ибо они переживают стадию пластичного формирования нейромышечной ткани в утробе матери и, будучи изолированными от воздействий внешнего мира, получают неизменяемый комплекс инстинктов. Поведение животных в конкретных ситуациях в основном определяется не зависящими от индивидуального опыта унаследованными инстинктами, свойственными виду и являющимися условиями его выживания и развития. Окружающая среда предстает для животного как схема, управля-

ющая реакциями и вызывающая их, если есть внутренняя (гормональная) готовность или потребность. Решающим при этом является то, что животному не нужно «учиться» выбирать осмысленное в данной ситуации поведение, ибо оно уже заранее «знает», точнее, всегда действует так решительно, как будто знает наверняка.

Таким образом, различие человеческого и животного становится весьма резким. Но логично ли мыслимым является утверждение, что особенное животное, каким является человек, настолько отличается от животного? Можно попытаться устранить данный парадокс, принимая во внимание способы удовлетворения естественных потребностей и инстинкт самосохранения, которые характерны для животных и человека. Но когда видят преимущество в том, что недостаточность волосяного покрова компенсируется одеждой, а слабость когтей и зубов — оружием, то можно обратить внимание на то, что несовершенство человека и способы его компенсации определяются с точки зрения животного. Поэтому сравнение человека с другими гоминидами не дает ответа на загадку человека. Другое решение парадокса состоит в утверждении, что человек является животным и одновременно отличается от него. В противоположность редукционизму дуализм исходит из старой концепции о двусоставности человека, который имеет тело и дух. Но он сталкивается с другой трудностью — объяснением единства, которое достигается допущением о специфике человеческого тела, управляемого духом.

На самом деле целостная концепция человека может быть построена при условии нового, интегративного подхода. Феномен человека раскрывается также этнологией, психологией, социологией, медициной, религией и даже теорией музыки, т. е. всеми науками, изучающими формы и закономерности человеческой деятельности, а также ее продукты и смысл. В них можно найти точку опоры для преодоления вышесказанного парадокса. Его источник в том, что как человек, так и человекообразные обезьяны изучаются с точки зрения одних и тех же биологических критериев, и именно это приводит либо к редукционизму, либо к дуализму. Остается или биологизировать человека, или антропоморфизировать природное. Не случайно призраки антропоморфизма не менее устойчивы, чем тени редукционизма. Они, вообще говоря, предполагают и дополняют друг друга: человек определяется на фоне животного, а животное — на фоне человеческого. Ясно, что критиковать нужно не саму сравнительную анатомию или этнологию, а философскую программу, которая хочет построить философскую антропологию на биологической основе.

3. Философская антропология после «смерти человека»

Внутри самой философии также формировался протест против антропологической парадигмы, и он был выражен уже Хайдеггером, который в своей в общем антропологической, посвященной анализу человеческого существования работе «Бытие и время» (1927), в противовес гуманистической и антропологической точкам зрения выдвинул проект фундаментальной онтологии. В XX в. человек оказался ограничен в своей свободе и был поставлен в зависимость от бытия. В работах, посвященных критике научно-технического покорения мира, Хайдеггер считал моральность и гуманизм слишком хрупкими основаниями культуры, не выдерживающими давления воли к власти. Этот момент был обстоятельно развит в новейшей французской философии, которая исходила из приоритета желания власти. Ее диспозитивами оказываются как научно-технический, так и гуманитарно-антропологический дискурсы. Природа человека представляется в работах Делеза и Гваттари как продукт работы власти, которая не обманывает людей, а делает их такими, как нужно, обрабатывая не только мысли, но и волю, телесные желания и потребности.

Можно так или иначе снимать высказанные возражения, чем и занимаются сторонники сохранения традиционной антропологической парадигмы. Например, явно несправедливым выглядит обвинение в догматизме, так как именно философская антропология обратила внимание на открытость человека миру, на его динамизм и стремление к самоизменению. Вместе с тем нельзя отрицать, что сегодня философия перешла в новую, постантропологическую эпоху, для которой характерен отказ от идеи человека как высшей ориентирующей общественное развитие ценности. Отказ от попыток дать универсальное определение сущности человека связан так или иначе с успехами биологии, которая раскрывает его структуру как цепь молекул и генетических кодов; с открытиями социологии, которая эффективно объясняет мораль и мировоззрение как надстройки над базисными социальными и экономическими институтами; с претензиями этнологии, которая указывает на неуниверсальность человеческого. Однако главным мотивом такого отказа являются трудности прежде всего философского характера, которые вынуждают сомневаться в абсолютных идеях и ценностях, выступавших прежде в качестве незыблемых оснований, обеспечивающих возможность построения философии как строгой науки. Кризис антропологической парадигмы необходимо расценивать как часть более общего процесса, который наиболее интенсивно выражен в критике христианской мора-

ли и всяких абсолютных ценностей у Ницше. Ницше говорил о смерти Бога, теперь говорят о смерти человека и даже самой философии. Мы живем не только в постантропологическую, но и в постметафизическую эпоху, в которой традиционная философия имеет разве что антикварную ценность.

В проекте модерна решающей антропологической константой служит рациональность. То, на основе чего люди могут объединиться и договориться — это прежде всего разум. В историко-философских реконструкциях развитие разума представляется как автономный процесс, двигателем которого являются великие философы, ведущие образ жизни, который культивировали древнегреческие мудрецы и который они называли *bios theoretikos* (теоретическая жизнь). Это означало, что открываемые ими истины считались продуктами чистого умозрения и предполагали незаинтересованность, невовлеченность философии в мир практической жизни. Ориентация на логику и точно установленные факты, стремление к поиску абсолютных истин, к познанию первых и последних оснований бытия тем не менее не являются самодостаточным, ибо в конечном счете теоретические знания вырабатываются для того, чтобы обосновать практические и политические решения. Так было у Платона и Аристотеля, и это остается значимым сегодня. Разум составляет основу политики, а демократия выступает почвой или условием возможности рациональности. Именно эта связь заставляет придерживаться приоритета разумности среди других способностей человека. Ибо без веры в духовные ценности, без культивирования рациональности практическая и политическая жизнь станут хаотическими и анархическими.

Вместе с тем вера в рациональность наталкивается на ряд опровергающих данных. Прежде всего в самом человеке есть силы, которые не подвластны разуму, и это дало повод Шопенгауэру объявить его игрушкой в руках слепой иррациональной воли. Разум — оправдание и обоснование, и главным, ведущим является то, что он призван оправдывать. Очевидно, что оправданию, объяснению, пониманию, интерпретации подлежит или контингентное, неподвластное человеку бытие, или его собственные импульсивные силы и желания. Оправдание приходит задним числом. Сначала на сцене появляется сила, которая вступает в рискованную игру или, точнее, борьбу с другими силами, в ходе которой они взаимоопределяются. Точно так же в противостоянии и борьбе с бытием разум выступает как хитрость, которая одной природной силе противопоставляет другую и таким образом освобождает место для человека.

Это гегелевское описание генезиса рациональности достаточно четко обнаруживает связь познания с другими интересами. При этом Гегель полагал, что разумность, выступающая на арене истории как служанка других сил и интересов, тем не менее побеждает и контролирует последние. На уровне достигшего самосознания духа страсти оказываются полностью укрощенными и разум господствует во всех человеческих деяниях. Но если понимать разум как некую верховную контролирующую инстанцию, то что она контролирует: соблюдение чисто формальных правил типа непротиворечивости, достаточного основания? Но тогда возможно все, что удовлетворяет этим принципам целерациональности, экономности, эффективности и логической непротиворечивости. Как тогда разум может обеспечить «добрую жизнь»? Вероятно, рациональность не сводится к формальной стороне дела, а содержит содержательное знание. Исходя из этого философы стремились отыскать и обосновать содержательные принципы чистого разума. Вместе с тем, отстаивая автономность разума, они вынуждены были стремиться к устранению любых посторонних сил.

В феноменологии Гуссерля редуцированным оказался не только реальный человек с его страстями и желаниями, но и внешний мир с его спонтанными и случайными событиями. Думается, что обращение позднего Гуссерля к теме жизненного мира вызвано не только тем, что судьба посылала ему все более суровые испытания, но и внутренними трудностями самой феноменологической программы: на что может опираться разум, откуда он будет получать стимулы развития, если он господствует над жизнью, реальностью, временем, субъективностью и т. п.? Да, эти спонтанные силы не станут больше мешать его автономному развитию, но и не помогут ему ориентироваться. Остаются открытыми главные вопросы: кто будет господствовать над жизнью, что это такое чистый разум?

В конце концов всякие попытки автономного описания категорий чистого разума приводят к удивительным выводам: по Канту, познание природы приводит к той мысли, что она построена как бы по принципам рассудка; Гегель высказал мысль, что все действительное разумно. И это удивительно, так как разум формировался как сила, противостоящая эмпирической действительности, направленная на укрощение ее спонтанности, хаотичности и жестокости. В чем же лежат причины таких убеждений: в постепенном подчинении природы человеку, в укреплении структур социального порядка? Но почему, например, Достоев-

кий высказывался по данному вопросу совершенно по-другому: я бы и примирился с жизнью, да она не хочет? Не лежит ли причина такого рода расхождений в социальном и экономическом статусе носителей разума? Имея в виду прочность положения интеллектуалов в западном обществе, нетрудно понять, почему они считали его разумным. (Наш мир — лучший из возможных миров, считал Лейбниц.) И наоборот, учитывая то обстоятельство, что русский мужик не способен прокормить «семь генералов», а также тот факт, что в их списке интеллектуал стоит на последнем месте, не трудно понять радикализм русской интеллигенции.

Другое сомнение в безусловном приоритете автономной рациональности вызвано фактом мультикультурности и исторической многовариантности рациональности. Во всякое время, во всякой культуре рациональность имеет нередко доходящие до противоречия особенности. Конечно, критерии инструментального действия и другие формальные требования являются достаточно общими свойствами рациональности. Но часто даже признание формальной непротиворечивости самым тесным образом связано с содержательными понятиями. То, что непротиворечиво в одной системе понятий, оказывается противоречивым в другой. Например, физика Аристотеля кажется в перспективе классической механики явной нелепостью. Между тем, если принять онтологические и гносеологические постулаты Аристотеля, то его система окажется столь же непротиворечивой, как и ньютоновская механика. Более того, по мнению многих историков науки, теория абсолютного пространства и времени Ньютона продумана и обоснована гораздо менее тщательно, чем у Аристотеля.

Все эти проблемы выступают и при осмыслении поликультурности современного мира. Признание его неоднородности, активно ведущиеся разговоры о специфике и признании Другого и даже Чужого так или иначе подрывают веру в абсолютность разума, тотализирующие функции которого сегодня напрямую связываются с европейским колониализмом. Категории, описывающие познавательные акты, отражают операции «схватывания», «покорения», «преобразования», «присвоения», «отчуждения» и т. п., что недвусмысленно свидетельствует об экономическом характере процедур познания и понимания. Познать для разума означает сделать чужое своим. Это совместимо с этическим императивом, требующим признания чужого как самого себя. Акцент здесь также поставлен на свое, по меркам которого расценивается чужое.

Признание чужого не как равного своему, а как чего-то вполне автономного и независимого, как такого, которое может не ответить на равное равным, т. е. нарушает эквивалентный обмен и не возвращает данного, связано с невероятными трудностями. Современный человек не может признать такое чужое, которое нарушает принцип взаимобмена. Конечно, богатый может подать бедному милостыню, но в ответ требует смирения. Но сегодня бедный требует признания собственной уникальности и вовсе не хочет образованности, культурности, политической и экономической независимости. В ответ проект модерна хотя и признает факт мультикультурности, однако считает другие неевропейские культуры еще не достигшими уровня рациональности. Отстаивая господствующее значение рациональности, лидеры модерна полагают это вполне обоснованным, ибо у других культур вовсе нет причин претендовать на равноправие и тем более на господство. Так, между Европой, Азией и другими культурными регионами устанавливается своеобразный интеллектуальный барьер, открывающийся для тех, кто принял стратегию европейской модернизации. Во всяком случае позиция европейских интеллектуалов оказывается достаточно четкой в отношении призывов ограничить рациональность и пустить внутрь ее «инорациональное». Они склонны держать его в резервациях или хотя бы не допускать на политическую арену, где борьба должна вестись по правилам рациональной дискуссии.

Интеллектуалы представляют власть и одновременно притязают на критику, диагностику и даже терапию ее злоупотреблений. Власть, мыслимая первоначально как инструмент рационализации, становится автономной и начинает жить по собственным законам, которые уже мало напоминают рациональность, а скорее приближаются к законам эволюции биологических организмов. Решения принимаются не на основе разума и демократического голосования, а кулуарно и в интересах властвующей элиты. Отсюда возникает противоречие между общественностью и политическими институтами.

Хабермас предлагает снять противоречие бюрократии и народа на основе развития институтов свободной общественности, которая будет дополнять формальную рациональность институтов политики и экономики некоторым человеческим содержанием. Например, в специально организованных дискуссиях со специалистами, планирующими общественное развитие исходя из технических и экономических возможностей, философы, представляющие общественность, должны отстаивать общечеловеческие интересы и ценности. Нет ли в этом значительного

элемента утопии? Можно ли еще в нынешних условиях сохранить не только веру в разум, но и его реальную силу? Решение этого вопроса зависит не столько от совершенства самой рациональности, сколько от наличия места его реализации. В демократическом обществе разум имел своих носителей и место развития. Свободная общественность выступала реальным субъектом, который защищал и культивировал разум. Интеллектуалы представляли здравый смысл общества, а не интересы государства. Но если общественность исчезнет, то кем будут ангажированы философы? Очевидно, что им снова придется отвечать на вопрос: Вы с кем, господа интеллигенты?

Думается, что признание чужого вызвано прежде всего интересами самосохранения и развития. Европейская культура, в основе которой лежит рациональность, являлась динамичной именно потому, что в самой этой рациональности имелось противоречие, точнее, целая серия онтологических, гносеологических, политических и иных противоречий. Европейское общество достигло высокого уровня благодаря своей разнородности и терпимости к другому. Именно она позволила автономизироваться интеллектуалам, которые могли дискутировать с политиками.

Автономизация и расширение границ влияния политических и хозяйственно-экономических машин современного общества приводят к обеднению форм жизни. Разум, желая управлять жизнью, обесцвечивает, обедняет ее. Внутри европейской культуры вырастает протест против онаучивания и рационализации, растет интерес к чужим, особенно к древним культурам, порядок которых определяется структурами родства, отношениями дара и жертвы. Изучение иерархических обществ вызвано стремлением изменить европейскую рациональность, основанную на экономии, расчете и эквивалентном обмене.

Наиболее яркое воплощение критика европейской цивилизации получила в сочинениях М. Фуко. До конца своей 58-летней жизни в 1984 г. он своим творчеством представлял напряженные искания полярности современного жизненного порядка. В первой большой работе, посвященной истории безумия, Фуко радикально изменяет саму постановку вопроса о безумии, которое всегда трактовалось как своеобразная болезнь, несчастье, подстерегающее того, кто оступился с нормальной колеи разума. На самом деле такая трактовка безумия связана с развитием психиатрического дискурса, который только в начале XIX в. конституирует безумие как болезнь духа. Как стало возможным медицинское различие разума и неразумия? Ответ на поставленный вопрос Фуко дает в ходе выделения в нем трех разных проблем. Во-первых, исторический

аспект вопроса: на какого рода дисциплинарные практики опиралось становление психиатрии? Во-вторых, трансцендентальный аспект вопроса: каковы условия возможности конституирования безумия как «безумия», благодаря которым определенные факты или симптомы болезни получают психиатрическое истолкование? В-третьих, рационально-критический аспект: в какой форме дано то, что называют «безумием», как проводится дифференциация между разумом и неразумом и не является ли эта противоположность всего навсего способом конституирования самого разума? Таким образом, речь идет о генеалогии исторического априори, о поиске своеобразного нулевого пункта истории рациональности, в которую оказывается как бы встроенной история безумия и где безумие оказывается стороной рациональности.

Благодаря различению разума и безумия становится возможным определенное истолкование и конституирование недифференцированных фактов. История безумия представляет собой у Фуко своеобразную раскопку захоронений, которые оставила после себя победоносная история разума. Но если история психиатрии — это история самоопределения разума, то вряд ли можно отыскать некий нулевой пункт, где было конституировано безумие. Таким образом, существуют две возможные стратегии исследования точки конституирования: психиатрия как наука является чем-то мифическим и одновременно реальным, вроде жеста Мюнхгаузена, который пытался поднять самого себя за волосы.

Нулевая точка единства разума и безумия — это место разделения и встречи, в ходе которой происходило самоопределение разума. Отсюда безумие оказывается фантазией, некой *Fata Morgana*, т. е. зеркальным отражением истории самоопределения разума. Однако Фуко этим вовсе не отбрасывает феномен безумия, а наоборот, открывает новую неожиданную его функцию быть основанием разума. Начиная с 1970-х гг., он разрабатывает программу, которую называет «субверсией знания» и определяет как раскапывание захоронений, оставленных разумом, как этнографию или археологию знания. Чтобы выявить формальные условия становления культуры, чтобы подвергнуть последнюю критике (не только с целью переоценки ценностей, но прежде всего для того, чтобы понять, как она фактически возникла), необходимо оказаться вне изучаемой культуры. Это этнология разума по сути дела должна повторить подвиг Мюнхгаузена, чем и разрешить древний парадокс софистов: как возможно противоречие в рамках языка, исключающего противоречие. Фуко добивается решения парадокса путем деконструкции различия между рациональной аргументацией и бреднями безумцев, которое конституи-

руется не чем иным, как психиатрическими практиками и учреждениями. Этот проект казался многим опасным по причине реабилитации безумия. Но на самом деле возможны две стратегии прочтения работ Фуко: как рискованной попытки дестабилизации основанного на разуме порядка или как углубления философского опыта, связанного с пониманием разума как диспозитива власти, опыта более осторожного к нему отношения.

С именем Фуко связывают критику гуманизма и лозунг о «смерти человека». Обычно полагают, что Фуко зачеркивает проект антропологии, ибо считает человека ансамблем структур, которые делают его возможным. Это похоже на марксово определение человека как совокупности общественных отношений. Точка зрения Фуко близка и аристотелевскому определению человека как политического существа, при этом «политическое» раскрывается как система дисциплинарных пространств, определяющих не только внешнее поведение, но и психические реакции. На самом деле проект Фуко оказывается антропологическим, хотя в нем утверждается «смерть человека». Так, он говорил о недопустимости рассматривать общество как некую абстрактную сущность, существующую вне и помимо индивидов, ибо общество интегрировано в самые интимные уголки их души и тела. Все это позволяет утверждать, что провозглашенная Фуко «смерть человека» была не чем иным, как отрицанием гуманистической установки, основанной на вере, что человек способен ограничить власть разумностью или моральностью. Власть делает человека таким, как ей нужно. Политическая антропология М. Фуко озабочена не конструкцией или легитимацией «хороших» демократических институтов, а установлением диагноза болезни общества. Чтобы исправить человека, необходимо вылечить общество. Поэтому Фуко определяет философа как клинициста цивилизации.

Фуко исходил из установки, что порядок власти был и остается изначальным, и этим резко отличался от философов Просвещения, которые считали общество продуктом конвенционального соглашения людей, изнуренных анархической борьбой всех против всех. Этот порядок Фуко понимает шире, чем власть в форме права или политики, и определяет его как условие возможности что-либо познавать, оценивать, говорить и чувствовать. Этот порядок проявляется в категориальных структурах философии, научных классификациях и даже в визуальных кодах искусства. Вместе с тем Фуко дистанцируется от стремления открыть власть в ее чистом виде либо постичь ее последние цели или причины. Сущность

власти ускользает от всех, и поэтому нельзя доверять даже собственным очевидным столкновениям с нею. Она в принципе не является чем-то, на что можно указать пальцем. Анонимность власти оказывается неприятной во многих отношениях. Во-первых, она исключает возможность каких-либо путей или революций, в основе которых лежит представление о концентрации власти в руках узкого круга лиц, локализованной в определенных институтах и т. п. Во-вторых, она пессимистически настраивает относительно возможности как-то улучшить власть.

Эти проблемы заставляют Фуко искать новую стратегию субъекта в его игре с неуловимой, анонимной и вместе с тем всепроникающей властью. Наивно думать, что можно ухватить власть в ее сущностной форме и таким образом исправить и легитимировать ее эмпирические формы. Власть функционирует как совокупность микроскопических и анонимных структур, определяющих мысли и представления человека, интегрирующих его анархические спонтанные переживания и желания в коллективное тело государства. Поэтому работы Фуко 1970-х гг. пронизаны исследованием «микрофизики власти» в следах и эффектах так называемых «дисциплинарных пространств» общества — в тюрьмах и больницах, в школах и казармах.

Человек определяется у Фуко не как субъект, т. е. господин, а в буквальном значении этого слова как под-лежащее (*sub-jectum*, *sujet*), т. е. марионетка власти: «Человек, о котором говорят и к освобождению которого призывают с самого начала, выступает результатом угнетения, которое гораздо древнее, чем он сам. Его душа живет в нем и задает экзистенцию, которая сама есть сцена господства, где исполняется власть над телом. Точно так же душа — это инструмент политической анатомии, темница тела»². Образом надзирающей и наказывающей власти выступает Паноптикум Бентама, идея которого уже давно воплощена в тюрьмах и больницах, школах и казармах, в монастырях и университетах. Задача этих дисциплинарных пространств состоит в том, чтобы путем точечных чувствительных воздействий на тело добиться подчинения индивидуального тела коллективному, сделать душу индивида подобием общественной машины. Если у Гоббса и других философов просвещения власть выводится как результат общественного договора и добровольных ограничений, принимаемых с целью самосохранения, то у Фуко порядок сам формирует своих субъектов. Это переворачивает

² *gberwachen und Strafen. Die Geburt des Gefangnisses*. Frankfurt am Main, 1976. S. 42.

традиционную политическую антропологию: «Необходимо постичь материальную инстанцию угнетения в ее конституирующей субъект функции. Это противоположно тому, что исследовали Гоббс в “Левифане” или общая теория права, для которых проблема состояла в том, чтобы конституировать из множества разнонаправленных волей и индивидуумов единую политическую волю или лучше единое государственное тело»³.

Этот поворот в политической антропологии приводит к деконструкции всей практической философии эпохи Просвещения. Например, в первом томе «Истории сексуальности» Фуко показывает неоправданность надежд на сексуальное освобождение при помощи психоанализа. Напротив, именно медицинифицированный дискурс о сексуальности закабалит человека гораздо эффективнее, чем прежние негласные нормы и запреты. Такова эволюция власти — от права на смерть и телесного наказания к надзору и далее к формированию внутренней самодисциплины и самоконтроля за своими душевными аффектами. Чем интенсивнее человек озабочен сексуальными проблемами, чем больше он интересуется и практикует психоаналитическое просвещение, тем сильнее он попадает под власть психиатрической инквизиции и вынужден признаваться в том, что даже сам в себе не знает и не подозревает. Очевидна квазиполицейская функция психоаналитика, который внедряет общепринятую рациональность в самые интимные уголки человеческой души. Это пример того, как понятие освобождения выполняет на практике порабащающие и угнетающие функции.

Но не попадает ли в дилемму между Сциллой и Харибдой власти сама диагностика и археология М. Фуко. Несомненно, его теория власти проблематична. Основной ее смысл связан с пониманием того, что разум вовсе не занимает в общественном пространстве привилегированного места, с которого он может наблюдать и осуждать историю. Он сам зависит от того, что выступает условием угнетения. Таким образом, и «археология» вовлечена в эту игру и определяется как форма власти. Более того, она диагностирует далеко не все дифференциации знания-власти. Например, она пренебрегает теми различиями искусства и техники, на которые опирался Хайдеггер, авангарда и рынка, на которые указывают сторонники постмодернистской эстетики.

С исчезновением веры в эмансипирующую роль критики идеологии разум, так сказать, пал смертью храбрых, однако нельзя закрывать глаза

³ Wissen und Wahrheit. Berlin, 1978. S. 81.

на другие возможности освобождения. Конечно, вопрос, есть ли такие возможности и могут ли они быть реализованы помимо разума, но все-таки по-человечески, остается открытым. Например, такой радикальный критик власти, как Ж. Бодрийяр, считает, что ничто человеческое не способно опровергнуть власть и остается надеяться лишь на природные, технические катастрофы или вирусные инфекции. Возможно, полагает Бодрийяр, только они и смогут освободить людей.

Фуко рассматривал человека в горизонте возможного бытия: Я — это другой, я не то, что обо мне говорят. Он постоянно стремился увидеть то, что есть, и то, что кажется очевидным, по-другому, и это означает также, что то, что есть, могло или может быть иным. Он называл свою теорию продуктивным пониманием свободы и говорил о возможной возможности, открывающейся при переходе за границы общепринятого и нормального и обнаруживающей головокружительную пустоту, закрытую общественным принуждением, в которой только и может по-человечески жить человек. В своей генеалогии он показывал, что вещи возникали случайно, и что хотя они имели основания появиться, но в этом не было жесткой неизбежности: «Отрицая необходимость, только и можно постигать сущее в горизонте открытости, постигать, что наличное вовсе не заполняет собой все пространство возможного»⁴.

Так сходятся поиски нулевого пункта исторического становления, генезиса в генеалогии и археологии Фуко и пустого пространства в его утопии свободы как перехода в мир возможности, как возможности быть другим. Однако постоянная кристаллизация возможности в действительность, сопровождающаяся различениями разумного и неразумного, нормального и ненормального, не оставляет пустоты. Собственно, всякая программа, даже если это утопия, т. е. нечто относящееся к пустому пространству, ведет за собой закон и порядок. Сам Фуко, как человек и мыслитель, по-видимому, это понимал достаточно хорошо и стремился обеспечить свободу необходимости выбора: «Я думаю, — писал он, — что этический и политический выбор, который мы делаем каждый день, состоит в том, чтобы определить, что есть главная опасность»⁵. При этом Фуко далек от «экзистенциальной» серьезности и ответственности. Он считал, что подлинное философствование не чуждо желанию и фантазии, иллюзии и мечтательности, ибо истина как бы находится в другом мире, в то время как наш реальный мир уже охвачен сетями власти. Фи-

⁴ Von Freundschaft als Lebensweise. Berlin, 1984. S. 92.

⁵ Ibid. S. 22.

лософствовать — это значит пытаться изменить сами рамки и нормы мышления, которые мешают делать и быть по-другому, чем есть. Фуко далек от манихейского понимания мира как юдоли зла, но постоянно напоминал об опасности власти. И если «мировое зло» непреодолимо, то опасности можно избежать. В этом состоит оптимизм политической антропологии М. Фуко.

4. Философия и антропология

Философская антропология «после смерти человека» должна поставить в качестве своей главной задачи, во-первых, критическую рефлексию исторических представлений о человеке и исследование тех реальных функций, которые выполнял дискурс о человеке в истории культуры; во-вторых, анализ, диагностику и терапию тех мест, культурных институтов (таких, как семья и школа, научная аудитория и казарма, предприятие и больница), в которых осуществляется производство человеческого, включая его не только духовные, но и психофизические характеристики.

Также необходимо отметить, что развитие специальных (биологического, социологического, этнографического и др.) дискурсов о человеке вовсе не имеет того рокового для философской антропологии значения, как об этом говорят сами представители конкретных наук. На самом деле большие философы всегда учитывали научные открытия, а крупные ученые интересовались философией. Например, трудно сказать, чему больше обязана теория Дарвина — социальным идеям или биологическому материалу. Речь должна идти о взаимодействии, о поиске более эффективных форм дополнительности философско-антропологического и конкретного (естественнонаучного и гуманитарного) дискурсов. При этом тот и другой должны отказаться от претензий на абсолютное и тотальное превосходство.

Таким образом, разговоры о «смерти человека» необходимо существенно уточнить. Во-первых, речь идет о кризисе абсолютистских претензий отдельных представителей антропологической парадигмы, т. е. о кризисе антропологического мышления, ищущего основания культуры в идее или в природе человека. Человек выступает как субъект познания и практики, и по человеческим меркам осуществляется оценка любых явлений природы и произведений духа. Но на самом деле не только природа, но и созданные человеком вещи и институты становятся самостоятельной реальностью, развивающейся по своим законам, и эти системы в свою очередь предъявляют собственные требования к человеку и

его деятельности. Например, знания перерабатываемые и используемые современными компьютерами, не соответствуют антропологическим критериям. Отсюда складывается противопоставление информации и значения. Однако выход заключается не столько в «гуманизации» машин, сколько в организации более эффективного взаимодействия их с человеком.

Современное антропологическое мышление отказывается от претензии на тотализирующую роль дискурса о человеке. Человек не есть нечто заданное природой или сотворенное богом. Он не сводится к природному или культурному, к биологическому или метафизическому, моральному или инструментально-техническому. Разум и сердце, расчетливость и моральность нельзя сводить к внеисторическим метафизическим сущностям. Напротив, они имеют культурно-историческое значение и в каждую эпоху проявляются по-разному. Например, как таковые требования христианской морали оказываются безусловными, но как по-разному они воплощаются в жизнь, какие разные можно наблюдать способы и технологии оставаться моральным в различные исторические эпохи. Формы реализации тех или иных норм или социальных институтов — технологии образуют самостоятельную реальность, к которой человек должен относиться не как к чему-то безусловно злему или враждебному. К сожалению, такая моральная оценка была в значительной мере присуща традиционному гуманизирующему антропологическому дискурсу. На самом деле мы должны жить в согласии с теми институтами, которые обеспечивают порядок в обществе. Они не являются принципиально бесчеловечными, но человек должен быть внимателен к тем опасностям, которые они таят в себе, и искать такие формы жизни, которые обеспечивают возможность как сохранения порядка, так и реализации свободы и прав человека.

Если философская антропология возможна, а в этом нет особых сомнений, то каков ее методологический статус? Согласно расхожей точке зрения, она является такой философской дисциплиной, которая разрабатывает важнейшую предметную область: человек занимает в сущем центральное положение, и поэтому философская антропология имеет преимущество в сравнении с онтологией, а тем более в сравнении с такими дисциплинами, которые охватывают отдельные регионы субъективности, например, теория познания, логика, этика, эстетика и др. В начале XX столетия философская антропология заявила о своих амбициях, но тут же натолкнулась на резкую отповедь. Когда речь идет о выяснении статуса философской антропологии, который выявляется в борьбе

философов как между собой, так и с представителями науки, приходится дистанцироваться от ссылок на высокую значимость человека в мире. По этому критерию микробиология должна быть причислена к низшему разряду, а на самом деле она является одной из важнейших дисциплин, за разработку проблем которой получают нобелевские премии. Итак, философская антропология, как микробиология, еще должна доказать значимость человеческого в нашем считающемся бесчеловечным мире. Презренный микроб стал нашим самым опасным врагом, и этим определяется высокий статус микробиологии. Конечно, враждебность вируса является разновидностью научного мифа, с которым начала бороться и сама микробиология. Но точно так же философия должна поступить и в отношении гораздо более многочисленных, но не менее спорных и даже опасных мифов о человеке.

Поиски сущностного понятия для человека наталкиваются на разнородность человеческого как она проявляется в разное время и в разных культурах, в которых хотя и можно указать нечто общее, но оно кажется тривиальным нашим современникам, отстаивающим свою индивидуальность. Насколько сегодня пригодно само представление о сущности для понимания человека? Может быть оно предназначено для каких-то иных видов бытия? Намерение дать определение сущности человека кажется бесспорным. Но изучение истории понятия «человек» убеждает в том, что оно сравнительно недавнего происхождения и вообще характерно для европейской метафизики, которая ориентирована на поиски сущности. В этом, как стало ясно сегодня, проявляется европоцентризм, являющийся разновидностью эго- и этноцентризма. Впрочем, формой его проявления является и релятивизм, также характерный для европейской культуры.

Европейская метафизика ориентирована на поиски истины, которая раскрывается в процессе познания строгими методами, исключая субъективизм. Но можно ли идентифицировать человеческое бытие с универсальной сущностью, раскрываемой в рациональном познании? Может быть оно дано иным способом, и это является условием возможности самой истины?

Ни догматизм, ни релятивизм не решают проблемы понятия о человеке. Обе позиции исходят из допущения об абсолютной истине, носителем которой выступает трансцендентальный субъект. На самом деле реально существует многообразие субъектов, формулирующих в определенных исторических обстоятельствах конкретные истины. Они не всегда имеют рациональный характер и часто выражаются в форме мифа.

Ценность антропологического знания состоит как раз в том, что оно выступает своеобразным противовесом как рационализации, так и идеологизации культуры. Оно есть продукт деятельности конкретного человека, осваивающего бытие, в отличие от абстрактного наблюдателя, не теоретически, а духовно-практически. Именно человек является такого рода сущим, где встречаются субъективное и объективное, познавательное и ценностное, фантастическое и действительное, теоретическое и практическое. Именно для человека смысл бытия достигается благодаря познанию, а познание оказывается формой жизни.

Глава 4. ЧЕЛОВЕК В ЗЕРКАЛЕ СВОЕЙ МЫСЛИ

Как разумное, общественное животное, человек, будучи открытым и незавершенным от природы, «перехлестывает» через самого себя. Он выше или может стать даже ниже животного, но не равен ему. Недаром в «Антигоне» говорится, что самое ужасное — это человек, потому что он безместен.

Греки знали о своем несовершенстве, но не знали чувства греховности, как иудео-христианская религия. Их культура не боится тела, а наоборот, относится к нему как к произведению искусства. Было бы неверно понимать это исключительно как проявление гедонизма, т. е. стремления к счастью и удовольствиям. На самом деле греки осознавали опасности, подстерегающие человека как телесное существо. Например, Одиссея постоянно подстерегают соблазны, и только применив разум и хитрость, он избавляется от сладкого плена волшебниц и возвращается домой. Представляя человеческое тело как произведение искусства, как гармоничную систему мышц, сухожилий и нервов, греки искали эффективные способы управления самим собой.

Однако телесной сдержанности было уже недостаточно и философы постоянно испытывали на прочность традиционную цивилизационную систему контроля за человеком. Именно они были первыми, кто подверг сомнению брак, который в «Домострое» предписывается всем государственным мужам, ибо как члены полиса они должны были управлять также домом и семьей. Философы были первыми, кто высказывал сомнения в необходимости сходить с женщинами. Естественно, что в рамках стратегии испытания на прочность буквально всех социальных институтов они доходили и до сомнений в эффективности тех способов, которыми античная культура формировала нужный ей тип человека.

1. Забота о себе в античной философии

Вопрос умного, но уродливого Сократа «заботаешься ли ты о самом себе?», обращенный к красивому и совершенному Алкивиаду, был обескураживающим и провоцирующим. Он предполагал какое-то новое представление о человеке и о его благе. Это благо незримо и может быть найдено в чем-то более высоком, чем культура.

Платон и Аристотель выступают против установившегося порядка жизни и предлагают некую идеальную жизнь в сфере теории. То, что они советуют, часто является утопией, и это касается как любви, так и политики. Изучение порядков повседневности античного общества об-

наруживает, что философская «забота о себе» являлась альтернативой тем дисциплинарным практикам воспитания юношества, которым последние подвергались, например, в гимназии. И наряду с критическим отношением к процедурам управления своим телом, которые использовались в греческом полисе, философия пересматривает сложившуюся систему различий, например, мужского и женского, и пытается обосновать мужское господство в форме метафизики холодного и теплого, материи и формы и т. д.

Древнегреческие мыслители знали о несовершенстве человека, и ужасным «дионисийским» порывам они хотели противопоставить разумность. Однако на практике использовались процедуры закаливания, тренировки, гимнастики и диеты, благодаря которым человек мог контролировать и сдерживать свои желания. Это была тонкая стратегия, сопряженная с риском: с одной стороны, культ телесной наготы и возбуждение телесных желаний, а с другой, сдержанность и самодисциплина. Вопрос о том, на что делается упор в античной этике — на самопознание или на какие-то иные формы самоконтроля и самопринуждения является спорным.

Долгое время полагали, что античные философы ориентировались прежде всего на познание идей, на постижение порядка Космоса, чтобы на этой основе регулировать частную и общественную жизнь. Истина — вот что позволяет ответить на вопрос, как жить. Жизнь определяется в античной Греции как мера предела и беспредельного, как упорядоченное бытие, которое, собственно, и есть мера. Страдание — свидетельство нарушения соразмерности, например, жажда — следствие отсутствия влаги в организме. Напротив, удовольствие — восстановление гармонии, и поэтому питье доставляет удовольствие жаждущему. Вожделение возникает при отсутствии необходимого для гармонического равновесия элемента.

Однако такая механистическая модель ведет к парадоксу. Страдание оказывается необходимым условием вождения и удовольствия, которое тем сильнее, чем выше страдание. Платон видит в этом опасную возможность разного рода извращений: чтобы испытать сильные, неслыханные наслаждения, человек способен принять значительные и опасные для него и окружающих страдания. Отсюда некоторые античные философы, переоткрывая индийскую мудрость, предлагают идеал бесстрастной жизни: мудрец не испытывает ни удовольствий, ни страданий, ни боли, ни радости, он не плачет, но и не смеется. Но эта, как говорил Платон, «третья жизнь» — без страданий и удовольствий ока-

зывается жизнью мертвого человека. Поэтому он ищет какой-то иной способ гармонической жизни и связывает удовольствие с душой. Как таковая жизнь, конечно, препятствие для мудрости, и это становится очевидным в «Федоне», где Платон рассуждает о смерти и вечной жизни и где он приближается в трактовке тела к христианской концепции плоти.

Философы исходили из того, что объективная истина требует незаинтересованного наблюдателя — «теороса», обладающего неким идеальным телом без органов желания. Стремясь избавиться от биологического детерминизма, при управлении своими желаниями они старались опираться на идеи. Платон, по сути дела, пытается создать новый язык для описания удовольствий, которые испытывает не тело, а душа. Необходимо проследить последствия нового дискурса. Итак, поскольку в душе удовольствие контролируется истиной, то в качестве главного выдвигается призыв к познанию самого себя, что означает постижение своей меры. Признание своего места в обществе исключает завышенные притязания и самооценку, самообман, воображение себя богаче, сильнее, красивее, чем на самом деле. Неведение, незнание себя оказывается величайшим злом. Разного рода злодеи, извращенцы, гнусные, опасные личности расцениваются как продукты ложных самопредставлений. Поэтому способом очищения самого себя оказывается познание. Катарсис дает не столько искусство, сколько философия.

Как душа приходит в соприкосновение с истиной, если тело непрерывно мешает этому? Только в размышлении раскрывается человеку подлинное бытие, а удовольствие и боль мешают этому. Истинное, прекрасное, справедливое само по себе не даны в чувственном опыте и отсюда закономерно следует утверждение, что здоровье, телесная красота, величие не способствуют постижению истины, более того, она недоступна, пока тело не отделено от души. «В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание! — но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить»¹.

Благо — это то, относительно чего понимается и оценивается человеческое существование. Знание о том, что человек существует ради

блага, дает четкий ориентир жизни, обеспечивает собственное умение быть. Сами по себе ни размышление, ни удовольствие еще не составляют блага. Необходимо определить пропорцию благого смешения истины и удовольствия, которая выступает как «прекрасное», где составные части уживаются друг с другом. Важной характеристикой прекрасного остается умеренность или соразмерность. Когда примешано слишком много телесных удовольствий, это разрушает счастливо-безмятежное состояние души, мешает уму, обуславливает забвение себя. Правильная пропорция обеспечивается не случайными смесями, а правильными испытанными методами, предварительно выясняющими уживчивость различных видов удовольствия и знания.

Онтологической основой «бытия-прекрасным» выступает благо. Отсюда уяснение сущности блага необходимо для решения вопроса, насколько родственны ему удовольствие и наука и их смеси. «Бытие-благим» покоится на умеренности, мере. Это поясняется на примере напитка, в котором сладкого меда должно быть ни слишком много, ни слишком мало. Сущность блага состоит в правильном смешивании меры, красоты и истины. Критерием того, обладает ли смесь ценностью или нет, являются мера и мерность. Могущество блага становится видимым в росте прекрасного. Прекрасное охватывает внешний вид и внутреннее достоинство и оно есть благо, как оно может быть увидено. Мера и отношение позволяют увидеть сущее как оно есть. Но они являются также и властью блага, определяют сущее так, что оно может существовать, будучи укрощенным мерой. В качестве связывающей меры благо есть то, что воздействует на бытие, исходя из того, что находится по ту сторону бытия. Оформляя сущее, оно составляет его природу, определяет завершенным согласием гармоничного строения — красотой симметрии. Благо человеческой жизни встречается не как потусторонняя норма, а как красота, т. е. соразмерность внешнего облика, истинного мышления и сдержанного благородного поведения. Сам человек, опираясь на благо, формирует себя в этих трех отношениях. Поэтому мера не задается как внешний масштаб, например как моральная норма, а выступает как соразмерность поведения, как этика. Именно в аспекте этих трех отношений испытывается знание и удовольствие на предмет близости к благу. Истина сама по себе означает разумность соотношений смешивания. Удовольствие же, наоборот, выдает нечто за большее, чем оно есть. Например, тот, кто погружен в любовное наслаждение, настолько забывает себя, что способен совершить клятвopепреступление. Только истина обнаруживает человеческое бытие в его открытости. Удовольствие само

¹ Платон. Филеб // Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1972. С. 25.

по себе безмерно и оно даже может потеряться в этой безмерности. Сохраниться ему помогает только знание. Человек понимает свою высочайшую возможность в познании, и это обеспечивает контроль над удовольствиями, которые подобают лишь постольку, поскольку содействуют реализации высшей возможности.

В диалоге «Филеб» Платон исходит из того, что мы не божества, а люди, и поэтому речь идет о благе человеческой жизни. Располаясь удовольствием и познанием, ориентируясь на идею блага, человек производит самого себя. Его единство обеспечивается всеобщими бытийными определениями. Чистого разума недостаточно для раскрытия бытийного определения блага, и поэтому Платон использует идею прекрасного для опосредования познания и жизни.

2. Сократовский диалог

Среди прочих достоинств свободные мужчины древнегреческого полиса обучались умению «держаться» речь. Поэтому каждый, кого спрашивал Сократ, не мог отказаться отвечать. Но нередко это приводило к пустопорожней болтовне. Постепенно Сократ отказывается от навязчивых вопросов и становится скорее не спрашивающим, а испытываемым; он стремится на деле доказать свое притязание на знание. Знание не просто состоит в изречении истины, а достигается в диалоге, предполагающем безграничную готовность к обоснованию всего сказанного. Нацеленность на предмет, учет разнообразных мнений делает диалог диалектической и одновременно научной формой речи.

Диалог меняет само понятие знания. То, что сообщается, обсуждается, не есть некая тайная, священная и недоступная профанам мудрость, а наоборот, доступное и понятное для всех знание о благе, составляющего бытийный способ человеческого существования. Человек живет на основе понятия добродетели (arete) и понимает себя исходя из возможности блага. Совершенство — государственное качество гражданина полиса. Однако далеко не каждый понимает свое назначение и далеко не всегда оно может быть описано как нормативно-обязательное знание. Чаще всего знание блага еще не ведет к конкретным добродетельным поступкам. Отсюда то, чего добивается Сократ, нельзя считать чем-то вроде общих моральных норм. Скорее, его интересует вопрос, как они применяются тем или иным индивидом в тех или иных обстоятельствах. Каждый должен уметь дать отчет, почему он поступил так, а не иначе. Диалог является как раз наиболее оптимальной формой разговоров об этическом. Ни одно отдельное знание или уме-

ние не является благом само по себе и нуждается в оправдании. Но это не вопрос о долге или некоей общей обязанности, о которой знают и которой следуют. Даже в том случае, когда не нарушают общепринятых норм, поведение может оказаться плохим и наоборот, например, временное отступление с целью собраться с силами и победить не является трусостью. Отсюда и возникает необычный вопрос Сократа о том, что делает благом тот или иной поступок. Однако вопрос Сократа отчасти и опасен: если понимание высшего блага сомнительно, то не следует ли принять в качестве наиболее достоверной ориентации принцип наслаждения?

Итак, благо может пониматься как моральное и как гедонистическое понятие. Но даже в случае выбора удовольствия следует спросить не только о том, для чего оно, но и о том, на что оно опирается. Сократовский диалог, с одной стороны, нацелен на опровержение принципа удовольствия, но, с другой стороны, не ведет к аскетизму, а наоборот, стремится определить, в чем состоит истинное удовольствие.

Опровержение Сократ осуществляет с помощью иронии: поддаваясь напору противника, признавая себя недостаточно сведущим, он затем в полной мере использует коммуникативную возможность диалога и задает каверзный вопрос. Требуя все новых уточнений и дополнений, Сократ радикально изменяет исходную установку того, с кем он вступил в разговор, пытается показать оппоненту неприемлемость его тезиса для самого себя.

Так, при обсуждении пригодности удовольствия и хорошего самочувствия служить критерием блага выясняется, что необходимо знать причины удовольствия и страдания. Таким образом, гедонист вынужден учитывать то, что находится за пределами существования, и признать, что есть некая высшая мера, благодаря которой можно оценивать степень самочувствия. Так сводятся воедино истина и удовольствие. Опыт хорошего самочувствия нуждается в оправдании исходя из назначения человека.

Логос в сократовском разговоре имеет гипотетический характер, что означает, что он должен доказываться в работе постижения множественности вещей на основе единого. Мудрец и гедонист — разные фигуры и не могут договориться, разве что договориться быть толерантными. Но Платону этого совершенно недостаточно. Он ищет единства и надеется путем диалектического разговора найти нечто третье, что объединит противников, если уж не как истина, то как некий «род». Прежде всего нужно показать, что удовольствия бывают не только телесными, но и ду-

шевными. Точно так же следует доказать, что разум вовсе не мешает наслаждению, ведь недаром же говорят об «истинных удовольствиях» и «духовных наслаждениях», имея в виду, что они оказываются не разрушительными, а умеренными и контролируемыми и тем самым наиболее желательными.

3. Истина и удовольствие

Чувственное удовольствие, особенно безмерное, приносит не только радость, но и страдание. Отсюда встает задача выявления чего-то радостного самого по себе — чистого блага, осуществляющегося независимо от физиологического механизма опустошения и наполнения. Таковы наслаждения звуками, красками, формами, выражающими нечто идеальное. Речь идет именно об идеальных фигурах, которым нельзя ничего прибавить и от которых нельзя ничего отнять. Их гармония, целостность и завершенность и вызывают чистое удовольствие. Они прекрасны сами по себе и при их созерцании возникает радость сама по себе. К такого рода удовольствиям относится и радость познания, если она не связана с каким-либо материальным мотивом, например, с практической пользой от его применения.

Несмешанное удовольствие имеет характер радости от происходящего, и его чистота определяется отсутствием нужды. Эти удовольствия внезапны и немотивированны, но их прекращение не вызывает страдания. Открывающееся в телесном переживании сущее определяется не самочувствием субъекта, а истиной — открытостью мира. Платон вводит тонкие различия мотивов удовольствия и отделяет чистую радость открывающегося сущего от радости, связанной с открытием каких-то причин, связей и отношений. Речь идет о простом созерцании сущего. Важным критерием является непреходящий характер такой радости, которая постоянна и не зависит не только от настроения субъекта, но и от изменений положения дел. Радость от чего-то происходящего полностью включена в абсолютное настоящее, которое имеет место здесь и теперь. В ней нет смакования, а только чистое созерцание, и, таким образом, чистое удовольствие оказывается тождественным самому мышлению. Так Платон обнаружил родство мышления и блага и открыл истинное удовольствие, которое не принадлежит сфере движения и становления. Благо как онтологическое состояние предполагает некое бытийное состояние человека, которое неверно отождествлять с удовольствием. Распоряжаясь удовольствием и познанием, ориентируясь на идею блага, человек производит са-

мого себя. Его единство обеспечивается всеобщими бытийными определениями.

Попытаемся поставить себя на место греческого философа, который считает в качестве несомненной истины приоритет полиса. Это единство мужчин-воинов, связанных дружбой, которая возникает еще в детских играх, в гимназиях и продолжается всю жизнь. Такое было возможно только в полисе и уже невозможно в Империи. На новой основе это восстановится в средневековой Европе, где возникнут маленькие общины любящих и верующих, способных сострадать друг другу людей.

В Греции государственный инстинкт воспитывался как телесно, так и вербально. Например, речь выполняла просвещающую, теоретико-истинностную функцию и одновременно служила условием возможности дружбы. Греки прежде чем начинать какое-либо дело долго обсуждали его со всех сторон. Они не ограничивались вынесением приговора, шли ли речь о преступлении, заблуждении, глупости или безнравственности. Им было важно убедить или переубедить собеседника. (Например, все рассуждения включают доходчивые примеры типа: ты печешься о здоровье и одежде, но надо заботиться и о душе; если у тебя проблемы с обувью, то ты идешь к сапожнику, а к кому ты обратишься за советом, как управлять собой?) Конечно, они дорого платили за это, ибо попали в рабство голоса, но и выгода была немалой. Дружба скрепляла их так, как не был един ни один народ мира. Дружба и философия нашли союз в рамках греческого полиса, и это способствовало его единству.

4. Человек как политическое животное

Феномен власти простой и одновременно настолько непостижимо сложный, что чем больше над ним размышляешь, тем он кажется таинственнее и непонятнее. Власть ассоциируется с притеснением людей, превращением их в рабов или винтиков социальной; власть не может осуществляться без насилия и одновременно предполагает покорность. Кажется, что она несет только страдание, в том числе и тем, кто правит. И вместе с тем, без учета скрытого наслаждения властью непонятно, почему к ней стремятся даже те, у кого хватает ума понять, что они сами будут страдать от нее. Власть можно описать в терминах порядка и на практике постараться избавиться от насилия. В современных обществах она уже не репрезентируется правительством и не афиширует себя, но тем не менее через систему масс-медиа настолько приближается к индивиду, что становится его нутром — сис-

темой желаний, системой очевидностей и различий между ними, образующими внутреннюю цензуру как мысли, так и чувства. В такой форме она становится тождественной культуре или цивилизации, образованию или просвещению. Бороться с нею особенно трудно, ибо приходится протестовать не против деспотических лиц или господствующих слоев, навязывающих свою идеологию в качестве универсального мировоззрения, а против самого себя.

Пожалуй, одним из немногих власть как стратегию понял Платон, который приступил к моделированию идеального государства, где порядок поддерживается не тиранами и не народом, а знающими людьми — правителями, заботящимися о благе и испытывающими исключительно возвышенное наслаждение. В государстве Платона подданные попадают в сети власти не путем насилия и мучений, а благодаря занятиям гимнастикой, музыкой и танцами и наслаждению от них. Само идеальное государство у Платона — это особая настроенность тела и души. Поэтому его учение о государстве оказывается своеобразной политической психологией, направленной на воспитание души. Сила государства не в деньгах или оружии, а в силе духа его граждан. Отсюда философское наставничество должно служить формированию государственного инстинкта. Политика у Платона оказывается «пайдейей», или политическим воспитанием. Ее нельзя сводить к просвещению или морализаторству, к облагораживанию исключительно души.

Тот, кто ориентирован на стерильную духовность или демократию, бывает неприятно поражен чтением платоновского «Государства», в котором воспитание достигается как телесными практиками вроде гимнастики, так и откровенно евгеническими рецептами и даже регулированием браков. Для тех, кто усвоил общие черты греческого мировоззрения, фантазии на тему идеального государства не вызывают удивления. Отчасти социальные утопии античности определяются устройством полиса, который казался естественным и наилучшим способом реализации государства, отчасти эстетически-математическими моделями Космоса.

Как известно, «Государство» начинается с размышлений о справедливости, в ходе которых обнаруживаются основные противоречия последней. Наиболее сильное впечатление оставляет речь Фрасимаха, который выдвинул утверждение, что справедливость — это право и благо сильного: «Несправедливость, достаточно обширная, сильнее справедливости, в ней больше силы, свободы и властности, а справедливость ... это то, что пригодно сильнейшему, несправедливость же целесообразна

и пригодна сама по себе»². Быть же справедливым вообще — значит поступать себе во вред: «Справедливый человек везде проигрывает сравнительно с несправедливым»³.

Из этой концепции вытекают двоякие последствия. С одной стороны, безнаказанно творить несправедливость выглядит как высшее благо. В доказательство приводится миф о Гигесе, нашедшем волшебное кольцо, благодаря которому можно стать невидимым. Стремление удовлетворять свои тайные желания, которые осуждаются или запрещаются, кажется неискоренимым. Оно-то и образует основу наслаждения властью. Поведение человека обусловлено не только мнением окружающих, но и собственными убеждениями. Платон поднимает проблему, которая остается неразрешенной и поныне. С одной стороны, справедливость кажется полезной для общества, хотя там ее нет. С другой стороны, хотя человек взывает к справедливости со стороны других, сам он не всегда способен поступать справедливо и вынужден принуждать себя быть справедливым. Природа человека, его инстинкт влечет его к несправедливости и он не воспринимает внутренне собственную справедливость как благо. Нарушая ее в отношении к другим, он оправдывает себя тем, что делает это во имя собственного блага. Как справедливость может стать формой душевного здоровья человека? Вот в чем вопрос государства, которое берет свое начало не от общественного договора, а от внутренней решимости быть справедливым. Неудивительно, что государство рассматривается по аналогии с душой и имеет те же самые болезни. Принцип справедливости, согласно которому каждый должен делать свое дело, вытекает из понимания соотношения целого и частей.

Платон говорил о необходимости ограничить размер идеального государства. Оно должно быть таким, чтобы способствовать наивысшему единству, т. е. не слишком малым, но и не слишком большим. Хорошо воспитанные стражи будут представлять сообщество друзей, у которых все общее. При этом Платон рекомендовал избегать новшеств, которые могут нарушить порядок, и настаивал на строгой цензуре. Начинать следить за порядком следует уже среди маленьких детей, которые приучаются в играх соблюдать правила и превращаются в законопослушных граждан. Далее, младшим следует молчать, когда говорят старшие, иметь опрятную наружность и т. д. Рассуждая о добродетелях идеального государства, собеседники сходятся в том, что в нем мужество должно со-

² Платон. Государство // Соч.: В 3 т. Т. 3 (1). С. 114.

³ Там же. С. 113.

единиться с мудростью и это единство выражается в рассудительности. Последней добродетелью идеального государства является справедливость, и она получает неожиданно легкое определение как целостность государства: «каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен ...Заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость»⁴. В таком определении достигается совпадение личного и общего: «справедливый человек несколько не будет отличаться от справедливого государства»⁵.

Не только государству, но и каждому отдельному человеку необходимо научиться согласовывать мудрость и мужество и проявлять рассудительность. Их единство — это и есть справедливость. По сути дела здесь речь идет о контроле за удовольствиями. Желание пить и есть вполне естественное. Однако человек может воздерживаться от желаний, и это свидетельствует о том, что в душе есть нечто отличное от вожделеющего начала, которое, по сути, является животным. Оно определяется как разумное начало души. Поскольку в государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одинаковые начала, постольку возможен перенос государственной справедливости на индивидуальную. Таким образом, здесь дается онтологическое обоснование единого понятия справедливости. Единство начал в душе осуществляется теми же самыми воспитательными приемами, что и те, которые используются для совершенствования государства. Человек, у которого разумное начало управляет вожделеющим, будет честным, надежным и справедливым. Причиной тому, утверждает Сократ, является то, что каждое из имеющих в человеке начал делает свое дело в отношении правления и подчинения.

Справедливый человек содержит начала своей души в справедливой гармонии и каждому дает выполнять его роль: «Он владеет собой и становится сам себе другом»⁶. Начала души гармонически соединяются в душе подобно тонам в музыке. Так достигается слаженность и рассудительность и она проявляется в ведении дел как частных, так и государственных. Платон не отрицает роли аффектов: ярость и гнев против врагов необходимы. Пафос нужен для защиты справедливости, а эрос —

⁴ Платон. Государство: Соч.: В 3 т. Т. 3 (1). С. 224.

⁵ Там же. С. 227.

⁶ Там же. С. 239.

для поиска истины. Однако существуют отрицательные аффекты и вожделения. Трусость и зависть, пьянство и любодееание — все это источник зла. Вместе с тем, это и естественные желания. Они становятся пороками, когда получают власть над душой. Трусость не была в чести в античном мире, однако и тогда было ясно, что осторожность необходима. Проблема пороков решалась сравнительно просто: вожделение становится злом, когда приводит в расстройство целое, оказывается источником болезни и разрушения. Неспособный справиться со своими желаниями человек наносит вред окружающим.

Определяя человека как политическое существо, Платон выводит возникновение государства из необходимости удовлетворения естественной потребности человека в пище, одежде, жилье и т. д., которая может быть эффективно удовлетворена объединением усилий отдельных индивидуумов. Чтобы выжить, человек вынужден сотрудничать и сообща создавать условия своей жизни. Это сотрудничество усиливается по мере специализации и кооперации людей, что постепенно приводит к возникновению государства. Таким образом, в отличие от философов Просвещения Платон понимает государство не как продукт договора, а как результат исторического опыта совместного выживания людей.

Важным является различие в оценке естественных потребностей. Если европейские философы принимают христианское отношение ко всему природному и телесному, т. е. усматривают в них источник насилия и хаоса, и поэтому вынуждены трактовать законы как запреты, ограничивающие инстинкты, то античные мыслители находят в человеческой природе врожденное стремление к кооперации и взаимной помощи, и отсюда считают государство органичным продуктом эволюции живых существ.

Аристотель также определял человека как политическое животное. Но что это, собственно говоря, значит? Почему человек определяется как животное, и при этом политическое? В трактате «О душе» животные классифицируются по способности к общественной жизни, а в качестве критерия используются телесные признаки и формы поведения. Различая «биос» и «праксис», Аристотель приходит к выделению животных, ведущих индивидуальный и общественный образ жизни. Конечно, пчелы, муравьи и другие «политические животные» не являются людьми, и слово «политический» не содержит здесь этического аспекта, а раскрывается как способность сообща добывать пищу, воспитывать детенышей, защищаться от врагов и т. п.

В «Политике», где человек определяется тоже как политическое животное, суть дела представляется по-другому. Исследуя совместную деятельность людей, Аристотель употребляет этические категории для описания принципов совместной жизни, которые в работе «О душе» задаются чисто инструментально, в понятиях целесообразности экономики и эффективности. Возникает вопрос: как мог такой корректный в логическом отношении мыслитель допустить столь элементарную ошибку и соединить совершенно различные определения человека. Однако именно корректное соблюдение законов формальной логики заставляет по-иному посмотреть на определение Аристотеля: может быть в его замысел входило объединение понятий человека и животного, этического и политического.

Аристотель пишет в «Политике», что человек «есть существо общественное в большей степени, чем муравьи и пчелы»⁷. И здесь это «большее» раскрывается не по уровню организации совместной деятельности, а по этическим критериям: «Только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п.»⁸. Политические и этические качества человека раскрываются ссылками как на природу, так и на полис. Если необходимость удовлетворения первичных потребностей приводит к сотрудничеству и кооперации у животных, то государство формируется только у людей. Его возникновение Аристотель раскрывает как бы в двух аспектах. Во-первых, как естественный продукт развития семейных и племенных форм единства. Отсюда определение: «Государство принадлежит к тому, что существует по природе»⁹. Во-вторых, Аристотель утверждает, что живущий вне государства человек не является нравственным существом¹⁰. Определение человека как члена полиса приводит к такому пониманию человека, в котором находят место его природные потребности, а также способность к речи и мышлению, которые, как отмечает Аристотель, «создают основу государства». Отсюда нет никакого противоречия в том, что государство и человек, с одной стороны, возникают по природе, а с другой стороны, раскрываются в этическом и политическом измерениях. Только в государстве человек может удовлетворить свои естественные по-

⁷ Аристотель. Политика: Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 379.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 378.

¹⁰ Племена, орды кочевников, объединения варваров Аристотель не считал формами государства.

требности и рассчитывать на достижение высшей цели — Блага. Он является более совершенным политическим существом, чем животное, так как его цели более значительны. Они уже не исчерпываются самосохранением, а ориентированы на этические ценности. Так человеческая природа формируется, преобразуется и совершенствуется в полисе.

Греческие города-полисы могли себе позволить индивидуальную работу с юношами и культивировали дружбу и философию. При этом наставники не ограничивались открытием истины, а путем всестороннего и несколько утомительного разговора убеждали юношей в необходимости того или иного решения. Переговоры лежали в основе афинской политической демократии. Побеждал тот, кто наиболее убедительно говорил. Историки античности пишут об упадке полисов как автономных единиц и формировании более крупных государственных образований, таких, как монархия Александра Македонского и Римская империя. В связи с этим прямая демократия — непосредственное участие граждан в принятии решений уходит в прошлое и на смену представителям привилегированных групп общества приходят профессиональные политики и чиновники. С ощущением утраты личного участия в делах государства приходит разочарование в смысложизненном значении политики и, как следствие, культивируется идеал частной жизни. Именно его обоснование имело место в работах Марка Аврелия, Сенеки, Цицерона и других известных римских авторов. По мнению Фуко, было бы ошибочным оценивать процесс политической жизни в рамках Римской империи исключительно в терминах упадка общественности, захвата и отчуждения власти профессиональными политиками. Страх перед чрезмерностью и сложностью пространства огромной империи, состоящей из различных этносов, усиление государственной власти и неожиданные повороты судьбы в жизни ее представителей, инфляция традиционных добродетелей политика — таких, как рассудительность, мужество и справедливость, на самом деле были реакцией старой политической культуры на инновации, успешные и эффективные в изменившихся условиях.

Можно предположить, что историки античности невольно перенесли в прошлое переживания собственного существования в рамках крупных бюрократизированных государственных образований Европы. Между тем, национальные государства представляют собой весьма своеобразные формы единства, опирающиеся на идеи «духа Афин», но реализующие его посредством государственной системы контроля за всеми сферами общественной жизни, в том числе за образованием и чтением. Государственная цензура находилась в противоречии с прин-

ципом свободы духа, и это порождало пессимистические настроения и либеральные надежды европейской интеллигенции. Очевидно, что перенос этих настроений и ожиданий в прошлое является неправомерным. Поэтому Фуко предложил модернизированный подход к реконструкции политической жизни Римской империи, которая действительно чем-то напоминает нашу эпоху упадка контролирующей и регулирующей функции национальных государств, становления транснациональных финансовых, экономических и информационных систем. Дело даже не в таких общих чертах повседневной жизни, как снижение роли интеллектуального воспитания, наставничества, основанного на передаче личного опыта от учителя к ученику, и развития ориентированных на зрелища форм управления коллективным телом толпы, но и в самой пестроте и сложности общественной ткани. Фуко писал: «Уместнее говорить не об ограничении или прекращении политической деятельности в результате имперской централизации, а, скорее, об образовании сложного пространства, более широкого, не столь прерывистого и гораздо менее закрытого, нежели пространство маленьких городов-государств, — и одновременно более гибкого, дифференцированного и не так жестко иерархизированного, как в позднейшей авторитарной бюрократической Империи, которая складывается в ходе великого кризиса III века... Это пространство множественных очагов власти, бесчисленных форм деятельности, напряжений, конфликтов, которые развиваются во всех измерениях, уравниваясь разнообразными соглашениями»¹¹.

Важным для оценки форм жизни в эпоху Империи кажется то обстоятельство, что Рим, в отличие от Афин, был в значительной мере политической фикцией, нежели неким органичным образованием, снабженным «почвой», «кровью» и «духом». Спектаклярность общественной жизни, столь характерная для нашего общества, весьма успешно была опробована еще в поздней Римской империи. Поучительно и то, что империя потерпела поражение от варваров, не охваченных политической семиотикой Рима. Похоже, в этом состоит слабость и современных стерильных обществ потребления, которые оказываются беспомощными перед лицом грубых форм зла, идущих с Востока.

Символические спектакли, разыгрываемые на экранах и страницах масс-медиа, увлекают своих и позволяют манипулировать общественным мнением, но они не действуют на чужих. Упадок патриотизма, отсутствие интереса к политике, культ частной жизни и другие черты, сбли-

жающие жителей современных мегаполисов с просвещенными слоями Римской империи, было бы поспешно расценивать как разрушение общественно-политической ткани. В частности, как полагает Фуко, внимание элиты к этике удовольствий означает не разочарование и уход от общественной жизни, а поиск нового способа ее осмысления и конституирования себя как морального и ответственного субъекта в новых изменившихся условиях.

Если открыть переписку Плиния с Траяном, то поражает несоответствие обсуждаемых там мелких вопросов с положением авторов. Почему римляне строили бани, театры, форумы, и не только в Риме, но и в завоеванных странах, а не ограничились идеологической пропагандой духовного и прочего превосходства римской культуры? Если воспринимать баню так, как она изображается на средневековых картинках, то упорство римлян непонятно. Баня и сегодня воспринимается если не как притон, то как зона повышенной опасности. Именно так она и отражена в средневековых «комиксах»: на первой картинке изображен собирающийся в баню муж и негодующе реагирующая на его сборы жена. Она знает, зачем он берет так много денег и тщательно «прифуфыривается». И действительно, на следующей картинке он изображается предающимся в бане пьянству и разврату. И третья картинка, где раздетый, обобраный и избитый муж выброшен из бани, закрепляет представление о бане как о притоне, куда не следует ходить. Моральным пространством в средние века считался прежде всего храм. Напротив, у римлян баня была частью повседневного порядка и связывала свободное время граждан, оберегая их от опасных антиобщественных аффектов. И даже бои гладиаторов были частью этой стратегии канализации влечений.

Подобно тому, как афинские граждане оказывались рабами уха, слушающего поставленный голос, римские граждане оказывались рабами глаза, требующего зрелищ. Ранние христиане восстали против этой визуальной тирании и опирались на телесность странствующего иудейского народа, склонного и к слову, и к свету. Христиане устарились из городского центра тем, что создали новый в собственном воображении. Однако порядок жизни, выполненный в камне земного города, не соединялся с идеалами божьего града, которые, впрочем, точно так же не воплощались в реальности. И все-таки европейская история выступает нечем иным, как попыткой соединить несоединимое. Создается специальное душевное и моральное место, где люди сопереживают страданиям Христа и прощают друг друга,

¹¹ Фуко М. Забота о себе. Киев; М., 1998. С. 93–94.

но при этом возникает противоречие храма и улицы, храма и рынка. Время от времени власть предпринимала попытки очищения улиц и рынка от разного рода чужеродных элементов, угрожающих храму. Но это не помогало. Можно указать на интересные попытки соединить эти разнородные пространства. Взамен уничтожения или изгнания евреев и других чужестранцев венецианцы придумывают гетто как такое место, где примиряются интересы храма и рынка, своего и чужого. Конечно, попытки спасения духовного центра ни в Венеции, ни в Париже не были безусловно успешными. Рынок побеждал храм. Следствием этого стали не только автономные и независимые индивиды, но и появление на арене истории нищей и голодной толпы. После Великой французской революции возникает новая задача — организовать единое коллективное тело, для решения которой использовались символы братства и единства, праздники, демонстрации и шествия. Однако пустота общественного пространства порождала одиночество и пассивность, ставшие результатом усилий по воссозданию коллективного тела.

Идея и образ тела задают поле власти и ее работу в пространстве города. В сущности, устройство таких городов, как Афины и Рим, тесно связано с образом общественного тела. Напротив, центром средневекового города является храм, где страдающее тело Христа представлено в единстве камня и плоти. Именно христианский храм, а не только идеи теологов и проповеди священников, воплощал в себе стратегию производства страдающего тела, которое выступает основой достижения единства. В новое время находят иной способ сборки общественного тела. Все не соответствующие нормам экономии и рациональности — безумцы, больные, нищие изгоняются и изолируются. Создаются каторжные дома для преступников и гетто для чужих. Город воспринимается в медицинских метафорах как очищенное от нездоровых элементов место, которое функционирует как общественная машина со своим «сердцем» и «легкими», «артериями» и «нервами». Представление города как процесса обращения и циркуляции по-новому задает проблематику единства. Здесь уже не требуется отождествления индивида и полиса, о котором говорил Фукидид как об источнике величия Афин. Индивид освобождается от непосредственной власти общего и становится автономным, но, циркулируя по коммуникативным сетям города, он начинает терять себя. Утрата связи с общиной, превращение человека в винтик экономической мегамшины порождают чувство одиночества.

5. Политическая антропология Н. Макиавелли

Едва ли найдется такой мыслитель эпохи итальянского Возрождения, которому предъявлялось бы столько упреков за отступление от античного понимания политики и природы человека, за предательство разума и морали как высших ценностей, ограничивающих произвол власти, как Макиавелли. На самом деле он не был сторонником тирании, а, напротив, республиканцем и демократом. Однако его «Государь» выглядит отталкивающе, и только те, кто боролись с властью, высоко расценивали названное сочинение как разоблачение аморальной по самой своей сути политики. В этой оценке сходились Маркс и Ницше. «Начиная с Макиавелли, Гоббса, Спинозы, Бодена и других мыслителей нового времени, не говоря уж о более ранних, сила изображалась как основа права; тем самым теоретическое рассмотрение политики освобождено от морали, и по сути дела был выдвинут лишь постулат самостоятельной трактовки политики»¹². А. Грамши расценивал Макиавелли как интеллектуального революционера, который отделил религиозные ценности от политических и тем самым способствовал становлению буржуазного общества в Италии.

Вместе с тем, кроме «Государя» Макиавелли написал «Рассуждения», где занимает иную точку зрения. Там он центральное значение придает народу, из которого исключает аристократию. Государя он сравнивает с «формой», а народ с «материей», и говорит о превосходстве республиканского строя над монархическим. Напротив, в «Истории Флоренции» с негодованием говорится о стремлении низов к господству и одновременно о тупости аристократии, ведущей междуусобную борьбу за власть. Перед взором читателя раскрывается смена различных режимов и видятся их недостатки. Добра и зла в них все время оказывается как бы поровну и недостатки одного режима используют представители другого общественного слоя для того, чтобы получить власть, но они снова запутываются в злоупотреблениях, потому что думают не о государстве, а о себе и о мести своим противникам. Так и крутится колесо истории. Не в этом ли истоки нищенской идеи вечного возвращения? «Переживая непрерывные превращения, все государства обычно из состояния упорядоченности переходят к беспорядку, а затем от беспорядка к новому порядку. Поскольку уж от самой природы вещам этого мира не дано останавливаться, они, достигнув некоего совершенства и будучи

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. Т. 3. С. 314.

уже неспособны к дальнейшему подъему, неизбежно должны приходить в упадок, и, наоборот, находясь в состоянии полного упадка, до предела подорванные беспорядками, они не в состоянии пасть еще ниже и по необходимости должны идти на подъем. Так вот всегда все от добра снижается ко злу и от зла поднимается к благу. Ибо добродетель порождает мир, мир порождает бездеятельность, бездеятельность — беспорядок, а беспорядок — гибель и, соответственно, новый порядок порождается беспорядком, порядок рождает доблесть, а от нее проистекают слава и благоденствие. Мудрецы заметили также, что ученость никогда не занимает первого места, оно отведено военному делу, и в государстве появляются сперва военачальники, затем уж философы»¹³. Это римская правда. Рассказывают, что Катон, увидев восхищение и увлечение молодежи философскими учениями Диогена и Карнеада, понял, какую опасность это представляет, и принял меры, чтобы в дальнейшем ни один философ не мог найти в Риме приюта.

Наверное, Макиавелли можно рассматривать как своеобразного механика государственной машины, сердце которого болит от того, что она эксплуатируется молодыми, неопытными водителями, грубо и неумело, и в конце концов ломается. Макиавелли стоит как бы на точке зрения самой машины и защищает ее собственные ценности. В этой связи одним он кажется аморалистом, а другим — революционером, обнажившим беспощадную по отношению к людям природу государства. Но оно, может быть, не плохое и не хорошее. Созданное человеком или выросшее в процессе его выживания и развития естественно, в любом случае оно представляет собой самостоятельную реальность, которая живет уже по своим собственным законам и, более того, требует от человека таких качеств, чтобы он мог быть частью этой реальности — политическим существом.

Как же выступает человек в этой реальности, какие качества она проявляет или конструирует и культивирует в человеке? Надо отдать должное критикам. Макиавелли действительно весьма пессимистично смотрит на «политическую природу» человека. Государство проявляет и интенсифицирует в последнем лишь отрицательные качества. Да и как может быть иначе там, где речь идет о власти, славе и богатстве. Дружба здесь вообще неуместна; она только, как верно заметил по поводу жизни де Сад, маскирует реальные отношения. Дружественность, душевность, моральность, доброта, великодушие и прочие качества вводят в

¹³ Макиавелли Н. История Флоренции. М., 1987. С. 180.

заблуждение. Если их принимать всерьез, то они скорее мешают, чем помогают в политике. В «Истории Флоренции» Макиавелли рассказывает историю о попытке примирения двух враждующих семейств: сыну главы одного клана, которого послали попросить прощения за убийство члена враждебного клана, отрубают руку со словами: «Возвращайся к своему отцу и скажи ему, что раны лечатся железом, а не словами»¹⁴. Вся «История» полна примерами того, как на добро отвечают злом. Последнее рождает негодования, однако чувство справедливости, зовущее к отмщению, приводит к новым жестокостям.

В «Государе» Макиавелли описывает своеобразную политическую онтологию и выделяет в ней несколько главных понятий: *fortuna* — сила судьбы, которую он понимает как силу обстоятельств, *necessita* — сила необходимости, близкая провидению, но предсказуемая и, как ни странно это звучит, надежная. Хотя речь идет не о природе, а о человеческой деятельности, но в последней тоже есть своя необходимость, подобная по законосообразности природной. Необходимость — одна сторона истории, другой является действие — *virtu*: человек может бороться с судьбой и обстоятельствами. Это понятие означает, что его энергия и талант могут повлиять на результаты истории. Современные политики часто говорят о давлении обстоятельств и об объективных положениях дел. Вообще-то Макиавелли считает, что таким интересам можно дать место в малой, «домашней», но не в большой политике, где требуется дистанция между моралью и личной выгодой. Понятие *occasione* дополняет необходимость, но случайность непредсказуема. Макиавелли сравнивает ее с женщиной, лицо которой закрыто волосами. Однако необходимость и случайность — это как бы родные сестры, от игры которых зависят личные и общественные события. Случай — это также *fortuna* — благоприятное стечение обстоятельств, это способ сделать неуправляемое управляемым, оседлать неподвластное, и, таким образом, фортуна выступает как бы другой стороной необходимости. Наиболее трудным является понятие *virtu*, ибо оно относится к противоположной сфере: не к вещам и событиям, а к человеку, который ищет способ изменить в свою пользу сложившееся независимо от него обстоятельство. Понятие действия имеет антропологический смысл и нагружено в силу этого морально-ценностными коннотациями. Политик — это кентавр: человек и животное одновременно.

¹⁴ Макиавелли Н. История Флоренции. М., 1987. С. 66.

6. Процесс цивилизации

В пространстве, где насилие является повседневным, сдержанное поведение является ненужным. Там, где власть зависит от силы, не нужны особая предусмотрительность и расчетливость. Там, где жизнь коротка и непредсказуема, где насилие непосредственно и неотвратимо, нет нужды сдерживать напор чувств и агрессию. Жизнь воюки-рыцаря качается между экстремумами. С одной стороны, он стремится реализовать свою личную свободу там, где может. С другой стороны, он не сдерживает желания, агрессивные по отношению к врагу. Однако при этом остается возможность оказаться в рабской зависимости от другого. Непосредственные отношения силы, как бы их ни восхвалял Макиавелли, создают рабство во всем обществе независимо от того, что некоторые его представители кажутся свободными. На самом деле они реализуют свою свободу посредством насилия. Подобное общество, привольное для победителя, более свободное для мужчин, чем для женщин, было чудовищно напряженным. Это напряжение имеет не столько социальный, сколько внутренний, душевный характер. Постоянная внешняя опасность сопровождается и компенсируется чувством удовольствия, и человек редко обдумывает далекие последствия реализации своих импульсивных желаний. Вместе с тем страх загоняет удовольствие в тайники души, где страсти оказываются невидимыми.

Каким образом формируется новый субъект сдержанного и дальновидного поведения? Разумеется, важную роль в подавлении агрессивных аффектов играет Христианство, которое трансформировало и использовало античную заботу о себе. Вместе с тем исповедь и покаяние, страх возмездия в виде божественного суда (обряд похорон, собственно, являлся политической церемонией передачи души из рук одной власти в руки другой, более могущественной) рассчитан скорее на формирование зависимых, чем свободных сословий.

Свободные мужчины в Греции ничего не боялись, ибо искусство управления собою давало им достаточную уверенность, что бы они ни совершали. В христианском мире никто, даже король не был спокойным. Возможно, более уверенно чувствовали себя христиане, и особенно профессиональные христиане — священники и иерархи. Конечно, исполнение заветов Бога должно было внушать чувство уверенности, но мы не найдем спокойствия даже у святых. Аскеты-подвижники искали абсолютной безопасности, но платили за нее страхом божественного наказания, который был чрезмерно интенсифицирован. Несмотря на воз-

держание, как позже утверждал Лютер, никто не спасется. Осуществляемое на пределе человеческих возможностей желание и ужасный парализующий страх объясняют различие в поведении римских императоров и первых христианских королей. Последние были жестоки и кровожадны не менее первых, но они переживали периоды ужасного раскаяния и нередко накладывали на себя жестокую епитимию. В терминах различия культуры стыда и вины можно сказать, что античное общество культивировало стыд, возникавший при нарушении общепринятых норм и ценностей, особенно таких, как честь, мужество, слава, а Христианство культивирует виновность.

На вопрос Сократа, кто будет управлять управляющими, Христианство дало свой ответ. Страх и вина — вот что управляет каждым, кто бы он ни был. Но такого универсального страха, вероятно, было недостаточно в повседневной жизни. Поэтому наряду с чувством вины снова приходится использовать культуру стыда. Рыцари принимают кодекс чести и стремятся соблюдать его во что бы то ни стало. Так возникают новые ритуалы. Что нового вносят в эту стратегию придворные? Очевидно — сдержанность, самодисциплину, дальновидность и расчетливость. Они находятся в более сложной сети зависимостей, где насилие заменяется управлением. Сюда по-новому входят деньги. Конечно, придворный их тратит, а не накапливает, однако он постоянно рассчитывает, где их можно взять и на что их можно потратить. На почве более сложных экономических и политических зависимостей между людьми разных сословий складывается новое искусство управлять самим собою, и речь идет уже не столько о телесной, сколько о душевной работе. С детства прививаемая христианская бдительность дает удивительные результаты. Придворные приучаются сдерживать свои желания не из-за страха божественного возмездия, а из-за выгоды, которую сулит временное откладывание аффекта. Желания становятся иными. Они становятся более протяженными во времени. Аффекты вспыхивают и разряжаются, а желания долго формируются и иссушают душу и даже тело индивида. Удовлетворение страсти, сдерживаемой рассудком, подобно обмену квартиры в советском обществе, связано с выстраиванием сложных комбинаций и цепочек зависимостей.

Может быть, это поможет понять то значение, которое придворное общество придает этикету и, в частности, такому, который регламентирует способы приема пищи. Регламентация удовольствий не столько от секса, сколько от еды составляет в средние века главную заботу. Дело тут не в экономике. Секс — это собственность, которая вроде бы не

подлежит отчуждению. И тем не менее современное общество научилось его эксплуатировать, а следовательно, интенсифицировать и производить все более странные эротические удовольствия, которые доступны даже импотентам. С едой несколько сложнее и проще. Раньше она никогда не была в избытке и, как правило, в рот тому, кто насыщался, смотрело множество тех, кто не имел доступа к вкусной пище. Но думается, регламентация приема пищи в виде этикета и правил поведения за столом не объяснима ограниченным количеством еды. Уже христианский аскетизм прививал культ сдержанности. Но он протекал на фоне неумеренного обжорства тех, кто мог неограниченно насыщаться.

Точно так же ограничивалось сексуальное поведение. Ведь культ Прекрасной Дамы и обходительное обращение с женщинами, учтивость и изящество мужчин — все это не что иное, как управление сексуальным инстинктом. Возможно, он не дан от рождения, а пробуждается в какой-то мере искусственно. Рыцарь и придворный были обязаны изображать любовь и служить Прекрасной Даме. Поведение мужчин и женщин является знаковым. Однако как и желание пищи, сексуальный голод изначален, и обществу приходится с ним мириться. Конечно, Христианство хотело избавить людей от греховного чувства, но на самом деле аскеза приводила либо к сублимации в форме эротических чувств к Богу, либо к эксцессам, совершаемым колдунами и ведьмами.

Есть два изначально контролируемых культурой процесса, которые можно считать внутренними, — еда и секс. Однако именно сексуальность становится преимущественным предметом манипуляций со стороны власти. В греческой культуре это объясняется тем, что «диетика» удовольствий в форме экономии и эротики, как форм власти над собой, становится первичной сферой свободы. Так у греков произошла встреча самости с сексуальностью. Однако автономизация сексуальности, завоеванная греками, вскоре была поработана сначала моральными практиками исповеди и признания, а затем науками о сексе.

Самодисциплина, самоконтроль, умение смотреть на несколько ходов вперед — вот что культивируется в дисциплинарных пространствах придворного общества. Духовная аскеза христианских монахов, учтивость и хорошие манеры благородного сословия оказываются частью общецивилизационного процесса, в котором все более важное значение приобретает моделирование искусства жизни. Жизнь становится не только этическим, но и эстетическим феноменом, в котором выше всего ценится целостность и завершенность.

Эти старые технологии и эстетики существования модифицировались, но не исчезли. В буржуазном обществе, как показал М. Вебер, аскетичность, самодисциплина и расчет направлены на умножение капитала. Он становится чем-то священным, и поэтому бережливость, расчетливость, экономность считаются главными ценностями. Сегодня проблема жизни ставится и решается с точки зрения уникальности и индивидуальной свободы, которые стали высшими ценностями в буржуазном обществе. А между тем даже в Европе трудно указать на нечто подобное. Хотя по-прежнему люди остаются верными идеалам свободы, гласности, демократии, правового государства, однако формы жизни изменились настолько радикально, что старые ценности, и прежде всего этические, подверглись значительной инфляции. Это касается морали запрета, сдержанности и аскетичности. Если раньше в условиях недостатка предметов потребления и огромного трудолюбия людей в ходу были принципы труда и экономии, когда деньги долго зарабатывались, а вещи долго служили, то сегодня в условиях излишка вещей складывается культ потребления. Поскольку рациональность и расчетливость складывались в сферах труда и познания, постольку люди оказались не готовыми к их применению в сферах свободного, праздничного, спонтанного. Но экономика по-своему рационализировала «сферу услуг», превратив праздничные формы жизни и сопровождающие их застолье и веселье в индустрию повседневности, освоив такие места, которые ранее считались местами приватности, свободы, удовольствия и отдыха.

Буржуазные революции покончили с сословным строем, препятствовавшим самореализации буржуазии, но усвоенный ею в подражание придворным стандарт поведения сохраняется, получая новое обоснование в представлении о достоинстве «цивилизованного человека», отличающем его от дикаря. Повседневные ритуалы поддерживают уже на более широком социальном пространстве тип личности, формирование которого сделало возможным параллельное образование гигантских политических и экономических единств.

В новое время люди вынуждены существовать в постоянной тесной связи друг с другом, в постоянной зависимости друг от друга, большей частью в силу экономических обязательств. В сфере политики и юриспруденции это сказывается в узаконивании запрета на своевольное применение физической силы, когда исключительное право на убийство закрепляется за государством. Однако цивилизованный человек не только подчиняется этим законам, но и не имеет желания поступать вопреки им, поскольку сравнительно с человеком средних веков он утратил спо-

способность испытывать удовольствие от проявления грубой силы. Во всех мельчайших жизненных обстоятельствах цивилизованный человек привык мысленно оглядываться на окружающих, побуждаемый желанием произвести приятное впечатление; в силу интериоризации открытых социальных требований во внутренний самоконтроль он бессознательно обеспокоен необходимостью соответствовать стандарту приличий. Стремление выглядеть прилично, укоренившееся в человеке как стыд и неприязнь ко всему грубому, в гораздо большей степени способствовало пачификации буржуазного общества, чем юридические запреты. Цивилизация, подобно любому социальному процессу, осуществляется прежде всего как изменение жизненного мира людей, их желаний, их способности переживать нечто как приятное или неприятное.

Глава 5. СОЗНАНИЕ

Чтобы понять слово «разум», недостаточно изучить современное словоупотребление. Разум ведет свое происхождение от греческого «логос», в котором синкретично объединены два процесса: собирать, складывать, упорядочивать и говорить, сказывать, называть. Некоторые наши старые выражения, например «держаться речи», не следует считать какими-то неудачными метафорами. В таких старинных выражениях разум раскрывается как разумение, рассуждение, т. е. разбирательство на основе права, закона, порядка. Важным в этом значении является и то, что человек мог иметь разум, внимать ему, но не быть самим этим разумом, присвоить или узурпировать его.

Объективный разум — это то, что присуще миру, это сам мир и принцип разумности, который объединяет мир в целое, делает его постижимым. Субъективный разум — характеристика разумности человека, его возможности рационально познавать и действовать. Понятие объективного разума стало чуждым современному человечеству, ибо мир уже не радует его своим рациональным устройством, ясностью и доступностью. Напротив, наш мир выглядит сложным и неуправляемым, он источник скорее тревожных настроений, чем успокоения.

1. Рассудок и разум

В XIX в. Гегель в «Философии права» говорил о том, что все разумное действительно, а все действительно разумно. Сегодня тот, кто говорит о разумности действительности, считается политическим консервативом и даже реакционером. Основой социальных реформ стал субъективный разум. В таком понимании разум извне приносится в мир и осуществляется волевым субъектом. Однако субъективный разум вовсе не признавался в античности и в средние века. Там, где речь первоначально шла о бытии, разум определялся как нечто объективное. Именно ему должен подчиняться человек, если он хочет быть разумным. В античности объективный разум принадлежал Космосу, порядок которого имел сверхличностное значение, и даже христианская концепция творения меняет статус объективного разума весьма незначительно.

Объективное определение разума (логоса) в античности проявляется в его характеристиках. Например, логосу противопоставлялся миф как сказка, вымысел о мире и богах. Логос — философское строго научное учение о сущности мира. Отсюда с понятием логоса связана концепция точного знания, которому противопоставляется мнение. Другая

противоположность: «логос» — «эстезис», т. е. чувственное и рациональное. Истина может схватываться разумом, мышлением, а мнения происходят из чувственных впечатлений.

Древнегреческий философ Парменид считал, что истина постигается мышлением, а мнение опирается на чувство. «То, что мыслимо, то и должно быть» — так можно сформулировать его тезис. Бытие — это то, что есть, что вечно и неизменно пребывает, как таковое оно недоступно чувству, воспринимающему изменяющееся. Эти особенности греческой онтологии (to on — сущее) объясняют квазинатуралистическую связь истинного бытия (eipai), объективного разума (logos) и субъективного мышления (noein). Такая внутренняя связь задавала устойчивость европейской метафизики. Вместе с тем, Христианство существенно трансформировало философию. В Евангелии от Иоанна, где сказано, что «В начале было Слово», осуществляется отказ от греческой онтологии, проявляющийся в персонализации объективного разума. Еще стоики трактовали логос как божественное начало. Христианская теология, конфронтируя с античностью, определяла Христа как ставшее телесным Слово Бога. То, что раньше было объективным законом бытия и мысли, теперь получает персонального субъекта. В христианском платонизме идеи — это мысли Бога. В известном гегелевском определении логика предстает как изображение чистой сущности Бога и она объединяет чистый разум и бытие, истину и божественное.

В истории объективного разума наблюдается постепенное осознание его антропоморфизации. Древнегреческие философы считали, что управляющим началом мира является Ум, и это было воспринято учением о божественном интеллекте. Однако идея творения привела в рамках средневековой динамической картины мироздания к длительному спору о соотношении воли и интеллекта: подчинена ли воля Бога его разуму? Волюнтаристы настаивали на примате постулата творения и исходили из божественного: Fiat (да будет). Их противники интеллектуалисты видели угрозу в том, что примат воли приведет к уничтожению разума. В новое время спор воли и разума наиболее впечатляюще представлен метафизикой А. Шопенгауэра. Он высказывал резкий протест против гегелевского единства бытия и мышления, которое, по его мнению, означало порабощение живого процесса становления абстрактной мыслью. Преодолевая гегелевский логоцентризм, Шопенгауэр пришел к волюнтаризму и иррационализму: мир произведен не разумом, а слепой и темной волей, порывы которой определяют желания и поступки человека. Именно Шопенгауэр поставил под вопрос определение человека как

«разумного животного» и после него основанием природы человека стали выбирать социум, экономический базис, бессознательное, коммуникацию и т. п. Классическая модель рациональности была подвергнута уничтожающей критике в философии постмодернизма.

Однако истолкование разума как формы воли к власти на самом деле не является корректным. Это власть иного рода и она не сводится к стратегии насилия. В греческой философии логос отождествлялся с огнем, светом. Мысль, освещая бытие, дает последнему возможность показать себя. Точно так же в Христианстве развивалось учение о естественном свете разума (lumen naturale), соединившее понятия разумности и святости. Гегель выступил продолжателем этой традиции. Его определение логики включает метафоры света и духа (пневмы). Его разум оказывается живым. Возрождая после Канта онтологическую традицию, Гегель разработал концепцию единства бытия и мышления, которая основывается на самокритике, в которой истинный логос выступает как единство субъективного и объективного разума в абсолютном духе. Сегодня термин «дух» сравнительно редко используется в философии, и только Гегель на короткое время произвел ренессанс в его употреблении. Для характеристики субъекта познания используются понятия «рассудок», «разум» и «интеллект». Для оценки человеческой способности постигать окружающий мир используется также обобщающее понятие мышления. Еще Локк определял его как связь представлений (идей), не проводя при этом резкого разграничения между чувственными и абстрактными представлениями. Способность рассуждения у Канта объединяет рассудок и разум, а у Гегеля пронизывает все формы и виды представления, в том числе и чувственные. Однако сегодня наиболее общеупотребительным синтезирующим термином является «рациональность». Она не связывается больше с субъективным разумом, а отождествляется с безличными объективными структурами логики, которые в свою очередь опираются не на онтологию или теологию, а на нормы общечеловеческого инструментального действия.

Основные понятия немецкой классической философии восходят к средневековому различению «рацио» и «интеллекта», которые ведут свою «родословную» от древнегреческих «нус» и «дианойя». «Нус» в древнегреческой философии означал своеобразное духовное видение, благодаря которому истинно сущие идеи постигаются человеком. «Дианойя», напротив, обозначает операции и процедуры, при помощи которых методически исследуются идеи. В латинской традиции «ноэтическое» и «дианоэтическое» выражается в форме противопоставления интуитив-

ного и дискурсивного. Первое характеризует интеллект, способный к чистому духовному постижению. Второе — рассудок, т. е. анализ понятий и операции с ними. Таким образом, рассудок и разум обозначают как бы две стороны мышления, которое направлено на нечто как предмет мысли и которое является одновременно операцией, процедурой, т. е. собственно размышлением, или исследованием. Обе эти стороны взаимосвязаны: мыслительные операции без предмета пусты, а мысль без логических процедур смутна и невыразима.

Уже в античной философии удалось найти пластичное соединение интуитивного и доказательного знаний. В философии нового времени это достигалось на основе согласования и дополнительности «врожденных» и «необходимых» истин. Они являются продуктом рефлексивных актов, которые делают наши идеи понятными для нас и открывают доступ к невидимым чувственным зрением предметам — субстанции, абсолюту, причине, закону и т. п. Аргументация и другие операции мышления зависят от нозетических объектов, которые усматриваются чистым разумом. Эта четкая картина мышления, созданная философами-рационалистами, подверглась деструкции в эмпиризме, представители которого опирались не на «внутренний» — интеллектуальный, а на «внешний» — чувственный опыт восприятия предметов. В рамках такой парадигмы противопоставление рассудка и разума обесмыслилось, ибо ведущее значение приобрела оперативная способность мышления.

Кант, предпринявший попытку примирения рационализма и эмпиризма, снова вводит различие рассудка и разума, но уже не используя представления о «врожденных идеях». В познании он выделял чистые формы, которые недоступны чувствам, ибо являются не предметами, а условиями их возможности (пространство и время как формы чувственности; единство, множество, субстанция, причинность и другие категории как формы мышления). Рассудок (интеллект) мыслит посредством форм, т. е. рассуждает по правилам логики. Разум дает основания для рассуждений и выполняет по отношению к рассудку критико-рефлексивную функцию. По Канту, анализ и синтез соединяются мышлением, выполняющим различные функции: рассудок — это мышление о предметах, а разум — мышление о мышлении. Рефлексия, как способность размышлять о мышлении, обеспечивающая возможность априорного, т. е. доопытного познания предметностей как таковых, дополняются у Фихте и Шеллинга «чистым созерцанием». У Гегеля оба момента — «понятие» и «созерцание» получают абсолютное единство в его диалектической логике.

Не являются ли движущими силами человеческих действий потребности, желания и страсти? Речь идет о границах разума: не привносится ли он, так сказать, задним числом, когда теоретики предпринимают рациональную реконструкцию истории? Такого рода проблемы составляют основу практической философии. Ее не следует сводить к вопросу о соотношении теории и практики или к проблеме опытной проверки знания. Практическая философия не сводится к дополнению абстрактных метафизических схем инструментальными моделями, позволяющими применять теорию на практике. Она имеет самостоятельное значение и, в частности, указывает на жизненный мир как фундамент теоретического знания.

В ходе обсуждения соотношения теоретического и практического разума сложилось несколько подходов, среди которых можно выделить монизм (внутри которого ведутся споры между интеллектуалистами и прагматиками) и дуализм. Например, Сократ, Платон и Аристотель являются основателями практической философии, однако они понимали ее по-иному, чем в новое время. Главным вопросом был вопрос о том, как жить, ибо от философии ожидали четких ориентиров поведения в жизненном мире. Даже досократическая философия, которая определяла логос как мировой закон, являлась принципиально антропоморфной. При этом античные философы были едины в том, что разумная практика управления домом (ойкосом) и государством (полисом) опирается на постижение гармоничного устройства Космоса и состоит в соответствии действий и объективных законов бытия. Управляя другими, человек должен научиться контролировать собственное поведение и управлять собой. Для этого недостаточно самопознания, и греческая забота о себе включала физические упражнения — гимнастику, диету и аскетику. Полагая, что истина обеспечивает благо и добродетель, Платон различал душу и тело на манер всадника и лошади. Поскольку опасность может исходить как от одного, так и от другого, он учитывал необходимость совершенствования духовных и телесных практик управления людьми.

Аристотель больше, чем Платон, доверял знанию и считал знающего безусловно добродетельным, однако и он не может быть отнесен к интеллектуалистам, так как развил учение о самостоятельности практического сознания (фронезис). Указывая на самостоятельность практической жизнедеятельности, где нельзя руководствоваться чистыми идеями, он не может причисляться к иррационалистам. Так, практическое умозаключение у него основано на соблюдении логики и учете фак-

тов. Теория имеет дело с всеобщим, а в жизни человек сталкивается со случайным и единичным. Отсюда признание значимости мнений, которые Платон считал несовместимыми с философскими рассуждениями. По мнению Аристотеля, целью деятельности является хороший образец, в качестве которого выступает добродетельный поступок, утверждающей ценности государства.

В новое время сформировался принцип автономности и свободы индивида, который уже не требовал безусловного подчинения человека государству. Критерий «жизни в государстве» заменяется понятием личного самосохранения и удовлетворения собственных потребностей. В результате практическая философия утрачивает всеобщность и вырождается в наставления относительно частной жизни. Кант снова предпринял попытку спасения практической философии путем принятия категорического императива и сделал чувство долга регулятором практического поведения: действуй так, чтобы максима твоей воли была принципом всеобщего законодательства. Моральное сознание трансцендентального субъекта, способное ограничить произвол индивида общечеловеческими нормами, с этих пор считается главным в практической философии. Вместе с тем, мораль не является универсальным мерилем индивидуальных поступков, которые подчинены критериям успеха. Отсюда стоит острая проблема соединения морали с профессиональной этикой. Современная практическая философия отличается от запретительной морали тем, что представляет собой концепцию жизненного ориентирования и стремится сформулировать позитивные ценности, регулирующие индивидуальное поведение.

Все это заставляет пересмотреть сложившиеся представления о рациональности. Когда мы говорим о рациональности поступков, институтов или знаний, то используем это понятие как предикат. Однако применительно к личности оно выступает как диспозиция, ибо проявляется при взаимодействии человека с окружающим миром и другими личностями. Как относительное, так и безотносительное определение рациональности сталкивается с многочисленными трудностями. Хотя в философии разум трактуется как абсолютный, тем не менее на практике его нельзя определить безотносительно к тем условиям, в которых он применяется. Аристотель говорил о разумности как о чем-то родственном благу и добродетели. Кант говорил об условиях возможности рационального познания, а сегодня рациональность сводится к информации и компетенции, к способности применять законы в соответствующих обстоятельствах. Вместе с тем, рациональность — это не столько дескриптивное, сколько нор-

мативное понятие. Когда рациональность определяется как действие по правилам, то различие истинного и ложного определяется здесь на основе нормы. Стало быть, рациональность вовсе не сводится к свободе от ценностных суждений, как полагал М. Вебер в своей концепции целерационального действия¹. Все эти замечания свидетельствуют о необходимости пластичного соединения ценностного и познавательного в теории рациональности.

Вера в объективный разум, действующий в природе и в истории, может быть названа метафизическим рационализмом. Ему противостоит «метафизика экстаза». Попыткой снятия этой противоположности выступает методологический рационализм, отличающий мотивы поступков и их рациональные основания. Возможность рациональной реконструкции кажущегося иррациональным поведения людей сохраняется и в нашу «постметафизическую» эпоху. В сущности, даже скептик вынужден прибегать к рациональной аргументации, и попытка развернуть критику разума сама опирается на мышление. Рационализм — это не только доктрина, но и реальные мышление, язык, деятельность. Все они опираются на способность находить и корректировать стандарты рациональности. Для принятия решения требуется как высокий уровень профессиональной компетентности, так и учет жизненных ценностей. Это предполагает участие в дискуссиях относительно тех или иных важных решений не только специалистов, но и общественности, которая должна защищать свои ценности и традиции перед специалистами, которые руководствуются возможностями технических систем.

2. Страсти души

Учения Декарта и Спинозы о страстях в начале XX в. актуализировались в ходе дискуссий между известными психологами. Парадокс состоит в том, что в сознании современного ученого подходы Декарта и Спинозы часто отождествляются, несмотря на их принципиальное различие. Суть споров философов по вопросу о природе эмоций заключается в том, что одни в соответствии с механико-математическим идеалом науки придерживаются *редукционизма* и считают эмоции осознанием телесных состояний, другие стараются помнить, что высшие эмоцио-

¹ М. Вебер различал ценностные и научно-теоретические высказывания; последние описывают эффективные средства для разумно оправданных целей. Отсюда происходит понятие целерационального действия.

нальные состояния, такие, как справедливость, совесть, не только автономны, но и определяют телесное поведение.

При этом картезианская программа оказывается близка современной редукционистской парадигме. Декарт считает, что страсти относятся к классу восприятий, имеющих пассивный характер. Он выделяет восприятия внешнего (цвет, тон) и внутреннего (собственного) тела (боль, голод), а также указывает на специфический род пассивных психофизических аффектов, называемых страстями, которые относятся одновременно к духу и телу. Таким образом, страсть является выражением двойственности человека, ибо в ней проявляется единство духовного и телесного. Поскольку для Декарта во всей Вселенной существует только одно тело, связанное с духом, именно, человеческое тело, постольку страсти оказываются уникальным соединением отдельных субстанций. Это делает страсти поистине загадочным феноменом. Ведь по Декарту состояния сознания и тела не имеют никаких общих свойств и они не могут взаимодействовать и как-то обуславливать друг друга. Тем не менее он определяет страсти как восприятия, как ощущения и как движения души, которые принадлежат собственно ей и вызываются деятельностью «жизненных духов». Последние выступают как своеобразные посредники между материей и духом (это тела, мельчайшие частицы, движущиеся по материальным законам от сердца к разуму через шишковидную железу, играющую роль канала связи души и тела).

Наука следует своей интеллектуальной традиции, которая оказывается сильнее здравого смысла. В соответствии с ней «жизненные духи» интерпретируются Декартом как психофизические феномены, которые могут быть экспериментально исследованы и математически подсчитаны. Гипотеза параллелизма позволяет переходить от них к душе, которая, таким образом, оказывается подчиненной физическим законам. Тут возникает простой вопрос, который не многим психологам приходит в голову: если эмоция есть только осознание периферических изменений в организме, то почему она воспринимается как эмоция, а не как органическое ощущение? Почему если человек испуган, он переживает страх, вместо того, чтобы чувствовать дрожь в коленях и сердцебиение?

Декарт рассматривает тело как сложную машину, части которой находятся во взаимодействии и образуют неделимое целое. Тело — это машина, главной деталью которой является душа. Отсюда для Декарта столь важным был вопрос о месте, где она связана и общается с организмом. Таким промежуточным органом считается мозговая железа, осуществляющая взаимодействие тела и души, где движения «жизненных

духов» переходят в ощущения и восприятия души. В этом же переходном органе производится обратная трансформация: движения духа преобразуются в телесные движения железы, которая переводит духовные переживания в движения «жизненных духов», определяющих деятельность организма.

Сначала Декарт моделирует механизм страстей так, как они протекают в бездушном автомате. Такие страсти не содержат в себе ничего психического. Затем Декарт подсоединяет к телесной машине душу. Если вообразить, что автомат воспринимает какую-либо устрашающую фигуру, то жизненные духи приводят в движение орган души — мозговую железу, где происходит взаимодействие телесной и духовной субстанций. Железа направляет движение духов таким образом, что они вызывают страх и бегство. При этом Декарт моделирует и обратный процесс воздействия души на телесные движения. Сначала внешний объект воздействует на жизненные духи, которые выходят из железы, потом они снова входят в железу под воздействием телесных движений. Железа приходит в движение и возбуждает движение крови, определяющее возбуждение организма. Но что, собственно, происходит при подсоединении души к телесной машине, действующей как автомат. Парадоксально, что все остается как прежде. Душа, испытывающая эмоции, оказывается своеобразным зеркалом, отражающим, но никак не влияющим на протекание кругооборота страстей как чисто физиологического процесса. Страсти возникают в душе таким же образом, как и объекты восприятия. Другими словами, речь идет об осознании или познании телесных изменений. Если восприятия — «картина» внешних объектов, то страсти — это «картина» телесных состояний. Отсюда Декарт определяет страсти как ощущения или восприятия души, вызываемые деятельностью «жизненных духов». Это подтверждается его собственным намерением: отнести к страстям не как моральный философ, а как физик. Если раньше они рассматривались с психологической стороны, то теперь исследуется их телесная природа.

Эта механистическая программа, выполнением которой занималась научная психология, оказалась удивительно бесплодной: самые разные и часто противоположные эмоции имеют поразительно сходные телесные проявления. Нищета блестящей программы вызвана тем, что в ней с самого начала признавалась бессмысленность человеческой эмоции, игнорировалось ее специфическое психологическое содержание, исключалась связь с остальной жизнью сознания. Именно против механизма и была направлена теория Спинозы, которая, как считал, например,

Л.С. Выготский, должна лечь в основу современных исследовательских теорий.

Как человек может управлять страстями души, влечениями тела? Во времена Спинозы философия возлагала надежды на разум, которым наделен каждый индивид и благодаря которому он обретает единство с другими. Прежде всего благодаря истинному знанию люди могут организовать индивидуальную и общественную жизнь и достичь счастья. Но не только другие люди, а также природа и Бог постигаются мышлением. Вместе с тем мышление не обладает нужными для всего этого средствами. Нет ни одного общего свойства между протяженными вещами и идеями, трансцендентный Бог непостижим и мысль бессильна перед аффектами. Таким образом, чтобы наметить программу рационального понимания, а главное, переустройства мира, необходимо было в корне преобразовать онтологию. С этого и начинается Спиноза. Картезианскому дуализму он противопоставляет учение о единой *субстанции*, которая имеет множество модусов, среди которых Спинозу, как и Декарта, больше всего интересует протяженность природных вещей и идеальность мышления. Когда читаешь возражения Спинозы против дуализма, с ними хочется согласиться. Но необычная философия Декарта, в которой миры разума и природы не соприкасаются, оказывается таким изобретением, которое трудно превзойти. Не удивительно, что собственное учение Спинозы вслед за поэтическим описанием единой и бесконечной субстанции, включающей природу, Бога и человеческие действия, сразу же вводит дуализм модусов.

Монизм Спинозы во многом вызван тем, что у рационального человека душа и тело находят единство; отсутствие конфликта между ними является критерием разумности подлинного совершенства. Хотя ссылок на онтологию субстанции еще не достаточно, чтобы дать более или менее эффективные правила для руководства своим телом, однако монистическое учение оказывается весьма существенным для понимания телесных влечений и душевных желаний. Во-первых, у Спинозы они не противопоставляются мышлению, а выступают его атрибутами. Они менее совершенны, чем чистая мысль, подвержены внешним влияниям и потому не адекватны. Вместе с тем, они подлежат эпистемологической оценке и могут быть исправлены истинным познанием. Во-вторых, влечения и желания — не просто ментальные состояния, но и продукт движения телесной материи. Но, в этом случае, они должны оцениваться как следствия телесных взаимодействий и к ним тогда неприменимы критерии мысли, которая не является причинно обусловленной со стороны материального мира.

Декартову разделению духовной и материальной субстанций Спиноза противопоставляет тело как активный единый организм, тождественный своей деятельности. Монизм служит источником пафоса так называемого «деятельностного» подхода, согласно которому разделение на физическое и психическое определяется деятельностью, имеющей как бы две стороны: план и действие. Тело, по Спинозе, говоря современным языком «интерактивно», оно оказывается одновременно активным и подчиненным внешним обстоятельствам; будучи индивидуальным, оно является частью других систем. Кроме изучения элементов системы существует необходимость сознания целого и такого поведения, которое соотносится с ним. Совершенство, реальность, существование индивида выражаются в самостоятельности, которая соотносима наибольшему числу взаимодействий. Итак, зависимость от других тел не только не подавляет, а наоборот, расширяет возможности самореализации индивида. Другие тела оставляют на его теле «следы» или «отпечатки», которые переходят с внешней поверхности кожи во внутренние мягкие слои тела и порождают образы, на основе которых строится «идея тела», познаваемая душой. По Спинозе, изменения тела не являются причиной сознания, скорее, идея души о телесном состоянии является самим этим состоянием, воспринимаемым под атрибутом мышления. Поэтому образы души в принципе не могут расцениваться как заблуждения.

Согласно учению Спинозы, аффекты ненависти, гнева, зависти и т. д., рассматриваемые сами по себе, вытекают из той же необходимости и могущества природы, как и все остальные единичные вещи. Однако это не редукционистский тезис. Речь идет о включении «психологии», как науки об аффектах, в парадигму математического знания и, таким образом, не об онтологической, а о методологической «механике аффектов». Аффектом Спиноза называет то, что изменяет нашу способность к действию. Аффекты — это изменения телесной или духовной активности, вызывающие динамические изменения человеческого существа, усиливающие или уменьшающие его способность к действию. Само мышление включается в эту способность действовать и определяется как «самосознающее действие». Это делает понятным утверждение Спинозы, что воля и разум — одно и то же. Такой подход позволяет по-новому понять их соотношение. Обычно ищутся ответы на вопрос, как разум может регулировать и ограничивать разрушительное воздействие страстей. Выясняется, что он совершенно бессильен на практике, и это порождает волюнтаризм в теории. Согласно Спинозе, аффект может быть уничтожен или ограничен только более сильным и противоположным

аффектом. Идеи не могут изменить аффекта только оттого, что они являются истинными. Идеи сами включены в действие и, таким образом, могут направлять и перенаправлять динамику аффектов. Идея добра, например, должна стать предметом желания и активного стремления.

Человек выступает у Спинозы как порождение потребностей и жизненной активности, служащей этим потребностям. Психическая жизнь — параллельный процесс, протекающий в «зеркале сознания». Однако речь идет не об «отражении» потребностей, а о тождестве сознания потребностям. Радикальным следствием тезиса о тождественности является отказ от механистической детерминации как психических, так и телесных процессов, которая характерна для теории Декарта. По Спинозе, изменение психического характера или интенсивности эмоции не ведет к изменению состояния тела, ибо оно и есть само это изменение. Спиноза сохраняет концептуальный параллелизм (душа и тело существуют отдельно, когда мы думаем о них), однако он проводит онтологический или, точнее, методологический монизм и утверждает: то, что мыслится под этими атрибутами, не параллельно, а идентично.

Здесь возникает спорный вопрос о материализме или идеализме Спинозы. Спиноза пытается объяснить высшие формы человеческой активности, такие, как архитектура и живопись, в терминах описания телесной активности и выступает защитником материалистической психофизической теории. Он не верит, что тело действует по мановению души. Но аргументы Спинозы направлены против дуализма в пользу тождества. Можно утверждать, что Спиноза противник как материализма, так и идеализма. Точно так же можно отметить искусственность спора о том, является монизм Спинозы материалистическим или идеалистическим. Поскольку обе эти формы предполагают дуализм, у Спинозы речь идет о единстве духовного и телесного в рамках действия самосохраняющегося одушевленного тела. Спиноза писал в «Этике»: «Как решение души, так и влечение и определение тела по природе своей совместны или, лучше сказать, — это одна и та же вещь, которую мы называем решением, когда она рассматривается и выражается под атрибутом мышления, и определением, когда она рассматривается под атрибутом протяжения и выводится из законов движения и покоя»².

В начале XX в. с попыткой преодоления механицизма выступила «описательная психология» Шпрангера и Дильтея, которые видели причину трудностей в том, что психология строилась как объяснительная наука.

² Спиноза Б. *Этика* // Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 429.

В этой связи Л.С. Выготский указывал на взаимодополнительность объяснительной и описательной психологии: точно так же, как возникновение описательной психологии связано с существованием объяснительной, точно так же развитие описательной парадигмы поддерживает существование объяснительной. Выготский даже утверждал, что идея не только объяснительной, но и описательной психологии уже содержалась в декартовом учении о страстях. Душевная жизнь имеет природную сторону, которая подлежит причинно-объяснительному анализу. Однако он оказывается неэффективным при анализе высших психических функций, которые требуют описательной, понимающей, структурной, телеологической психологии.

М. Вартовский считал главным достижением Спинозы преодоление картезианского дуализма души и тела. Такой же точки зрения придерживался и Э.В. Ильенков, который в последние годы жизни занимался воспитанием слепоглухонемых людей и размышлял в связи с этим о теоретической психологии. Он говорил, что эта наука все еще остается во власти дуализма материального и идеального и не освоила монистическую философию Спинозы.

3. Феноменология и проблема сознания

Э. Гуссерль — основоположник феноменологии — упрекал классическую философию за то, что она «удваивает» мир, подкладывает под феномены сознания некие трансцендентные сознанию вещи. Он предлагает вынести вопрос о реальности «за скобки» и заняться исключительно феноменами сознания, которые не обладают никакими характеристиками реального или трансцендентального мира. Для них существенна только осознанность, представимость, или, говоря понятиями феноменологии, интенциональность. «Трансцендентальное изучение сознания, — отмечал Гуссерль, — это не изучение природы и вообще мира, оно не может даже предполагать такового в качестве своего условия, потому что при трансцендентальной установке природа и вообще вся вселенная заключаются в скобки»³.

Всякий акт сознания имеет какой-либо предмет, и эту направленность в феноменологии называют интенциональностью. Среди разнообразных актов сознания Гуссерль выделяет прежде всего чувственное восприятие, представление и воображение, которые выступают как разные способы данности объектов. Важнейшая особенность интенционального

³ Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии*. М., 1994. С. 14.

подхода к сознанию заключается в том, что он порывает с традицией понимания сознания как образного представления предметов. С чем же связан отказ от образной теории сознания? Концепция сознания как репрезентации заставляет мыслить истину как совпадение или соответствие образа и предмета. Но как установить такое соответствие? Для этого мы должны как бы иметь в одной руке предмет, а в другой образ, и посмотреть на них со стороны. Но это невозможно. Кроме того, образная теория навязывает нам допущение о реальном существовании предметов до каких-либо предварительных исследований.

В современной культуре проблема реальности приобрела поистине маниакальный характер, и любой исследователь всегда и во всем озабочен прежде всего вопросом: существуют ли реально теоретические объекты? Слишком поспешное приписывание высказываниям статуса реальности приводит к ошибкам. С методологической позиции решение вопроса о том, реально или как-либо еще существуют объекты наших представлений или утверждений, имеет не такое уж важное значение. Например, сами ученые понимают, что большинство объектов, о которых идет речь в теориях, имеют идеальный характер, но это вовсе не подрывает их значения. Приоритет вопроса о реальности связан с господством нерелексивной, нефилософской установки, которая и навязывает нам стремление искать за всяким образом или мыслью какой-либо реальный объект. Между тем, если некто думает, что он видит Кельнский собор или Наполеона, то для него это является истиной, даже если он ни разу в жизни не был в Кельне и тем более не видел воочию Наполеона.

Учение об интенциональности позволяет одним ударом отделаться от всех затруднений теории соответствия, вызванных удвоением объекта на образный и реальный. При феноменологическом подходе мир образов исчезает и остается только один мир интенциональных объектов. Конечно, вопрос об их онтологическом статусе оказывается открытым, однако наивно-натуралистическому решению этого вопроса кладется предел. Предрассудок, который критиковали Brentano и Гуссерль, состоял в «подкладывании» физических объектов под психические представления. Гуссерль утверждает, что вполне мыслимо, что наш наглядный мир является самостоятельным и не требующим специальной поддержки со стороны независимой реальности. То, что люди называют действительным миром, то, что физики называют событиями и процессами, а метафизики трансцендентными сущностями — все это, по мнению Гуссерля, не что иное, как корреляты сознания, имеющие отчасти мифологический характер.

Подкладывание субстанциальных сущностей или вещей под субъективные переживания осуществляется с целью обоснования знания. Однако Гуссерль убедительно показывает, что в этом нет никакой надобности: «бытие сознания, бытие всякого потока переживания вообще, хотя и непременно модифицируется вследствие уничтожения вещного мира, однако не затрагивается им в своей собственной экзистенции»⁴. Имманентное бытие сознания не нуждается в допущении реального мира, а реальный мир, наоборот, совершенно невыносим без сознания.

Гуссерль пытается переосмыслить очевидность, выявленную еще Декартом: мы допускаем существование реального мира как опоры и предмета нашего познания, а между миром вещей и миром сознания нет ничего общего и ни одно свойство одного не присутствует у другого. Эти миры не могут взаимодействовать между собой, и поэтому совершенно непонятным является тот факт, что человеческое сознание возникло в процессе эволюции природы. Наоборот, гораздо последовательнее разъяснить допущение внешнего мира как особой операции сознания, нуждающегося в предмете. «Сознание, если рассматривать его “в чистоте”, — писал Гуссерль, — должно признаваться замкнутой в себе взаимосвязью бытия, а именно, взаимосвязью абсолютного бытия, такой, в которую ничто не может проникнуть и изнутри которой ничто не может выскользнуть»⁵.

Что же дается таким подходом? Он кажется очевидно бессмысленным. Разве внешний мир и мы сами не существуем реально, т. е. независимо от сознания? Разве не очевидно, что наше сознание с его образами, познаниями, переживаниями и эмоциями должно соответствовать объективным положениям дел? Конечно, все это так. Однако можно привести аргументы, защищающие правомерность феноменологического подхода. Очень часто ссылки на так называемое «объективное положение дел», как и ссылки на «чистый разум», лишь маскируют невидимые и неконтролируемые механизмы работы сознания. Возьмем, к примеру, произведение реалистического искусства или естественнонаучную теорию. Кажется, что в них представлена именно реальность. Но какая разница между картиной художника и абстрактными моделями физика! Поневоле возникает вопрос, какая из «реальностей» является настоящей.

Но это еще не все. Хотя мы воспринимаем картину, выполненную в реалистической манере, как изображение того, что есть на самом деле,

⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. С. 9.

⁵ Там же. С. 11

и говорим о портрете: «как живой», все-таки нельзя забывать о тех предпосылках и допущениях, благодаря которым возможна картина художника. Этими предпосылками являются не только концептуально выражимые, хотя чаще всего остающиеся неявными, различия реального и воображаемого, субъективного и объективного, внешнего и внутреннего, красивого и безобразного и т. п., но и лишь феноменологически срабатывающие допущения горизонта и поля, установки и точки зрения, а также различия фона и фигуры, переднего и заднего планов и т. п. Так мы убеждаемся, что реалистическое изображение на самом деле является весьма сложной конструкцией, и поэтому утверждение, что она есть не что иное, как «сама реальность», выводит из-под критики целый ряд вполне мифологических допущений.

Аналогичные трудности возникают у образной теории с объединением естественнонаучных теорий. Феноменология тоже не отвергает возможность познания, она даже выступает за то, чтобы сделать философию строгой наукой, и критикует лишь натуралистическую установку, суть которой в онтологизации явно мифологических конструкций, подаваемых под видом «самой реальности». Миф о физических объектах препятствует развитию науки, хотя и дает чувство уверенности относительно объективности научного знания. Но в действительности ни природа, ни Бог, ни физические эксперименты не гарантируют этой объективности и не снимают с нас ответственности за выдвигаемые предположения.

4. Сознание и познание

Что моя мысль составляет мое личное внутреннее переживание, которое скрыто и недоступно для других, что мои знания и идеи принадлежат исключительно мне, что содержание книг и других текстов раскрывается благодаря рефлексии познающего субъекта — все эти представления с точки зрения длительной истории лишь короткая вспышка на фоне массивной психической реальности, имеющей гораздо более длительную историю. Наши важные современные идеи вряд ли могли иметь в прошлом хоть какое-нибудь значение. Древний человек был гораздо больше озабочен окружающим миром, чем собственными переживаниями, и представление о приватности идей не имело смысла ни для его собственного опыта, ни тем более для общества, в котором он жил. Долгое время он вообще не имел в социальном пространстве своего отдельного места и даже не мечтал о нем. В небольших коллективах дело одного является делом, мыслью и заботой остальных. В «культуре

стыда» внутреннее переживание скрывают и не обнаруживают, так как от аффектации личных переживаний страдают другие. Скрытые мысли для палеолитического человека — чудовищный нонсенс.

Представление о своем внутреннем, куда имеет вход только сам субъект, возникает не раньше античности, когда появились мудрецы, называвшие себя философами (они и были предшественниками современных интеллектуалов). По их мнению, только собственная мысль может быть истинной. Лоном для таких людей является собственная голова: свободная мысль приходит неожиданно, она вынашивается в пещере своего сознания, а не навязывается извне. Здесь утрачивается аксиома, что мысль одного — это мысль другого, что практически означало: то, что я не думаю сам, я не могу ожидать от другого. В дифференцированном обществе психотерапевты вынуждены тратить значительные усилия на то, чтобы привести чувства и мысли людей хоть в какое-то соответствие, иначе патогенные микробы создадут угрозу существования общества.

Имеются медиафизиологические основания того, что в древней социосфере мысль была открытой величиной: человеческий мозг, как и гениталии, в принципе является парной душевной системой. Если высказывание «мой живот принадлежит мне» имеет смысл, так как отсылает к матери, имеющей право на аборт, то высказывание «мой мозг принадлежит мне» морально невосприимчиво. Оно не может означать, что я являюсь творцом и собственником мысли, ибо последняя является продуктом сотворчества с другими. Церебральному индивидуализму противостоит вера, что отдельный мозг работает только в игре с другими, когда укоренен в ансамбль. Один мозг — лишь медиум того, что делает другой мозг. Только в отношениях с другим я могу обнаружить собственное своеобразие, только резонируя с ним эмоционально, я могу мыслить.

Если алфавитная коммуникация основана на дистанции, то эмоциональная — на близости. Таким образом, можно говорить о наличии мозгового и нервного коммунитаризма. Книга, как и отшельничество, требует одиночества, тишины, пустыни. Эмоциональная коммуникация предполагает наличие другого, близкого и душевно родственного человека. Интеллектуальное и душевное общения часто оказываются взаимосвязанными: в эпоху книг и лекций возникает «республика ученых», основанная на дружбе. Точно так же в социально пустом пространстве пустыни голос и взгляд отшельника обращены к Богу, который переживается, как духовный Отец. Собственно, уход в пустыню — попытка заставить Бога обратить на меня внимание.

Чудо устной речи состоит прежде всего не в том, что она сообщает истину, говорит то, что есть на самом деле, а в ее суггестивности. Но это не первобытная магия, а напротив, освобождение от нее. Голос становится средством приведения человека в нормальное состояние, средством его воспитания и образования. И сегодня в узком семейно-родственном кругу такая интимная речь является формой нормализации отношений. Хотя в эпоху письма партиципативная способность устной речи отходит на второй план, она не устраняется вовсе. Например, магнетопатия или сеансы Кашпировского и других целителей — это возрождение до алфавитных и до вербальных практик близости. Пациент и врач, влюбленные, а также близкие родственники и друзья способны чувствовать боль и читать мысли друг друга. В телепатии нет ничего необычного. Каждый из нас способен угадывать настроение другого человека, хотя последний о нем ничего нам не сообщает. Каждый из нас хотя бы раз в жизни был околдован другим человеком и попадал под его влияние, и это происходило вовсе не потому, что он раскрыл нам какие-то яркие или глубокие истины.

В европейской культуре сохранилось предчувствие того, что истина не всегда выражается словами, что она не всегда может быть открыта за письменным столом или в научных дискуссиях. В ночных размышлениях современного философа может быть не меньше мистического, чем в молитвах средневекового анахорета. Что такое истина, как она открывается человеку — непрекращающийся вопрос. В наше время Хайдеггер поразил современников, в умах которых прочно утвердилось понимание истины как соответствия мышления бытию, онтологической теорией истины, согласно которой ее условием является нескрывтость самого бытия: истина — это свойство прежде всего бытия, а уж потом — знания.

Христианская теория истины также не совпадает ни с античной «алетей», ни с гносеологическим или семантическим истолкованием ее как соответствия высказываний объективным положениям дел. Откровение — не феноменологический и не гносеологический акт, а опыт пребывания в истине. Оно мыслится как непосредственное (без участия третьего) общение души с Богом. Этот теолого-эротический опыт пребывания в истине несомненно продолжает и развивает древнее чувство единства человека с другим человеком. Даже опыт церкви, как он описан в «Послании к римлянам», есть не что иное, как продолжение древнего опыта переживания солидарности и коммунитарности.

В Христианстве истина сообщается не только словом, но и пением и даже едой (евхаристия — причастие). И сегодня посторонний наблюдатель, глядя вечером в места наибольшего скопления народа — бары и дискотеки, наверняка подумал бы, что основное занятие человека — это еда и танцы, а не чтение книг. Еда и музыка интегрируют людей принципиально по-иному, чем книги.

Опыт онтологической адекватности отличается от эпистемологического. Согласно теории соответствия, высказывание «Сейчас идет дождь» истинно, если он действительно идет. Наоборот, я продуктивно съедаю кусочек просфиро и запиваю его ложечкой «Кагора», если верю, что это тело и кровь Бога. Точно так же музыка активно воспринимается тогда, когда она ложится на душу и приводит меня в возбуждение. Первое отличие вышеуказанных отношений от теории соответствия состоит в том, что нет никаких точных и убедительных аргументов для доказательства таинства евхаристии или прослушанной музыки: трудно сказать, где звучит музыка — внутри или снаружи, где находится Бог, уклоняющийся от вербальной и визуальной коммуникации. Эти случаи характеризуют опыт партиципации, который опирается на условие компетентности: воспринять нечто в себя и позволить ему воспринять себя. С одной стороны, когда мы едим, мы садимся за стол и входим в сообщество вкушающих. С другой стороны, никому из нормальных людей не придет в голову съесть то, что лежит на алтаре, ибо оно предназначено Богу. Это различие того, кто дает и кто берет, является фундаментальным.

5. Сознание и жизнь

В современную философию понятие жизни вошло разными потоками, и среди них наиболее мощным явилось неокантианство, представители которого от анализа науки обратились к иным формам культуры и в том числе применили свой трансцендентальный метод к процессу жизни. Она была схвачена не столько в своей пестроте, случайности, неопределенности, открытости иным возможностям и т. п., сколько в упорядоченности культурными символами или ценностями. Кроме неокантианского представления о жизни есть еще феноменологическое, схватывающее ее как переживание. Оно выступает своеобразной границей, где пересекаются действие и сознание. Так решаются сразу две проблемы. Во-первых, жизнь перестает быть каким-то чуждым разуму телесным бытием и становится символическим духовным процессом. Во-вторых, сознание как нечто вторичное и эфемерное, надстраивающееся над материальными и социальными процессами и удваивающее

их, делается настолько весомым и важным, что само становится чем-то бытийственным.

Сведение жизни к рефлексии (*cogitationes*) в трансцендентальной философии вызвало протест Шелера и Хайдеггера, которые были недовольны границами философии сознания и стремились ввести в сферу философии бытийственный опыт. Шелер ссылался на эмоциональные акты, которые он, заимствуя антипсихологическое настроение Гуссерля, также стремился отделить от эмпирических переживаний и перевести их в трансцендентальную плоскость. Хайдеггер заявляет, что проблема смысла жизни — фундаментальная тема всей западной философии. Его вопрос заключается в том, что это за действительность — жизнь?⁶ И здесь он использует дильтееево понимание жизни как душевного процесса, как переживания.

Свой подход к описанию структур душевной жизни человека Дильтей называет «реальной психологией». Это вполне сопоставимо с открытием интенциональности у Brentano. Достоинством подхода Brentano и Дильтея является понимание психологии как учения о жизни, человеческом бытии. Естественнаучная психология, подобно физике, конструирует душу из первоэлементов. В противоположность таким тенденциям для Дильтея значима душевная взаимосвязь. Хайдеггер исходит вслед за Дильтеем из целостности душевной жизни и выделения в ней структур, данных первично и заранее, а не конструируемых искусственно. Основопологающим определением жизни выступает взаимосвязь Я и бытия, которая состоит в том, что «самость и мир во всякий миг — здесь». Хотя жизнь не знает об основополагающей структуре «быть здесь», однако взаимосвязь сознания и мира постоянна и непрерывна. Она переживается самой жизнью как опыт самой себя, и насколько он есть у человека, настолько он определен миром. Жизнь протекает как взаимосвязь Я с миром и с Другими.

Хайдеггер указывает, что феноменология предполагает жизнь, но не выясняет ее смысла. То же самое и Дильтей «не ставит вопрос: каков же смысл нашего собственного бытия здесь?»⁷ Поэтому возникает фундаментальная задача: увидеть человеческое бытие таким, каким оно является себя в повседневном существовании здесь, т. е. определить бытийственные характеристики жизни. Первая структура, как уже выявил

⁶ Хайдеггер М. Исследовательская работа В. Дильтея // Шпет Г., Хайдеггер М. 2 текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 139.

⁷ Там же. С. 161.

Хайдеггер на примере анализа учения Дильтея, — это бытие в мире. Неверно представлять Я чем-то вроде ящичка (камеры-обскуры), вне которого располагается внешний мир. Такая модель может быть пригодна для ответа на вопрос: как возможно познание, но она неприемлема для постижения жизни, которая есть пребывание в мире. «Всякое живое существо, — писал Хайдеггер, — обладает своим окружающим миром не как чем-то таким, что наличествует наряду с ним, но как таким, какой раскрыт, развернут для него»⁸.

Человек в повседневности не принадлежит сам себе и не строит себя сам на основе критически осмысленных им в опыте личного сомнения принципов. Существование в мире с другими характеризуется отказом от своего Я: «мы — это по большей части не мы сами, но другие, — нас живут другие»⁹. Человек теряет себя в устройстве своего окружающего мира, в приспособлении к другим в процессе совместной жизни. Хайдеггер подчеркивает, что все это не просто акты сознания, но прежде всего определенные способы бытия в мире. Специфика бытийных актов состоит в заботе об устройстве дел и не сводится к понятиям. Понятия обеспечивают всеобщность и необходимость. Но они, реализуясь в законе, требуют часто насильственного исполнения.

В свете закона Я оказывается поработанным целым, выступающим как заменимый другими элемент множества. Однако жизнь состоит из событий, которые, с одной стороны, случаются с каждым, а с другой стороны, исполняются каждым по-разному. В одинаковой ситуации одни проявляют мужество, а другие оказываются трусами. Это обнаруживает неприменимость закона в человеческой жизни. И тем не менее в ней есть свой порядок. Как же он достигается? Хайдеггер писал: «Существование здесь — это всякий раз существование собственное, мое, и такой характер неотделим от него»¹⁰. Напротив, массовое, навязываемое законом существование является усредненным, элиминирующим отдельную уникальную жизнь. Закон возможно пригоден для осмысления вещей, но не применим к людям, которые не должны низводиться до положения объектов. Наука определяет человека как мыслящее животное, т. е. как специфическую вещь. Однако для человека существенно стремление к постижению смысла бытия.

⁸ Там же. С. 162.

⁹ Там же. С. 164.

¹⁰ Там же. С. 165.

Насколько эффективнее экзистенциальная связь с миром по сравнению с познавательным, дистанцированным к нему отношением? С одной стороны, она лучше разделения, ибо познание так и не может переступить свою границу, которая не преодолевается и в феноменологии, заслужившей упрек в солипсизме. С другой стороны, эта связь не простая, она таит угрозу для Я, которое может раствориться в мире, потерять себя. Поэтому сам по себе переход от познания к экзистенции не облегчает философских проблем. Да, жизнь у раннего Хайдеггера, как и практика у молодого Маркса, разрубает гордиев узел затруднений эпистемологии. Философ, избавившись от синдрома рефлексии, перестает быть подозрительным и недоверчивым. Он обретает твердую почву, соприкасается в опыте переживания с самим бытием.

Однако философия, опирающаяся на жизненный и практический опыт, сталкивается со своими трудностями, поскольку этот опыт не однозначен и часто противоречит один другому. С этим Хайдеггер столкнулся не только в теории, но и на практике, и, приняв «вызов бытия» в 1933 г., позднее вынужден был признать свою ошибку. В «Бытии и времени» он разграничивал подлинный и неподлинный опыт, для чего ввел взамен редукции не менее сложную процедуру деструкции, благодаря которой попытался адекватно восстановить вопрос о смысле бытия. Но единство на основе приобщения к смыслу ничуть не лучше социального принуждения, разве что кажется более мягким, ибо связано с внутренним признанием. Это принуждение не так очевидно, как телесное. Именно поэтому последствия его особенно тяжелы. В конце концов, страдания жертвы, осуждение окружающих, наконец, юридические законы как-то ограничивают насильника. Но духовный учитель — вне подозрения, ведь он приобщает к истине и таким образом руководит своей паствой. Однако вдумаясь в последствия. Люди приучаются искать смысл вещи, события, самих себя, но в ходе этого жизнь и действительность окончательно ускользают от них. Что значит приписывать окружающему смысл. Герменевтика притязает на выявление абсолютного смысла, но чем он лучше критикуемой Хайдеггером ориентации на научное исследование? Имя и жизнь выступают жертвами грандиозного метафизического спектакля, в котором живые люди в своих утренних и вечерних скандалах выступают от имени больших идей.

6. Сознание и бессознательное

В постклассическую эпоху вместо сознания стали утверждаться иные опоры объяснения, такие, как труд и коммуникация, власть и либидо (желание). Среди них наиболее сильные и впечатляющие изменения произвел психоанализ. Его представителями был обнаружен тайный исток «человеческого», генеалогия которого уперлась в инстинкты, считавшиеся преодоленными духом. Дом сознания оказался надстроенным сверху и оборудованным погребом: внизу располагался мощный парогенератор, производящий желания, а сверху надзирающая и разрешающая инстанция, распределяющая и регулирующая давление пара наподобие клапана Уатта. Таким образом, между самыми фундаментальными феноменами человеческого бытия обнаружилась весьма тесная связь, а философии пришлось иметь дело с плотной сетью, сплетенной из разнородных нитей и капилляров, по которым циркулировала и обменивалась энергия либидо.

Кто господствует над этой энергией, кто держит в своих руках кончики нитей? Но и этот вопрос, вызванный прежними амбициями на абсолютное, уже не может считаться корректным: даже если есть нечто или некто, использующий сеть различий для управления, то он настолько слит с нею, что не имеет иных органов и орудий и не обладает каким-то отдельным «сознанием» или «телом». Человек с его сознанием или бессознательным, с его доброй или злой волей, с его свободой и ответственностью и прочими субстанциальными качествами, человек, наделенный «природой» или «сущностью», ориентированный вечными идеями или ценностями стал стремительно закатываться за горизонт. Положение современной философии напоминает физику начала XX в., когда исчезли система неподвижных звезд, а вместе с ними твердые масштабы и абсолютные измерения.

Если классическая философия считала разум господствующей и контролирующей аффекты инстанцией в человеке, то романтическая установка разрабатывала своеобразную «метафизику экстаза», согласно которой спонтанная чувственность ближе к природе, она в принципе не подлежит искажающему воздействию власти и стало быть выступает опорой истины и подлинного бытия. Понятие бессознательного как мodus экстатического и внерационального, как выражение стратегии воли к жизни, которую сковывают знание и мораль, первоначально разрабатывалось в русле этой традиции. Фрейд, казалось, освободился от метафизических установок и естественнонаучным образом приступил к изу-

чению архипелага бессознательного. При этом главной его мыслью представляется подход к либидо как к энергетическому базису, рациональное использование и расходование которого должно быть изучено и поставлено под контроль. Этим подходом определяются функции понятий желания и либидо, которые не исчерпываются, как думали некоторые исследователи психоанализа, возрождением понятия природы. В нем можно выделить два разных полюса: экспликацию динамики желания, включая цель и объект, исполняемый и отсутствующий; понимание либидо как первичного влечения в работе «По ту сторону принципа удовольствия», где бессознательное как энергетический процесс исследуется в двух режимах: эроса и танатоса.

Изначальная энергия рассекается на два потока, задающих психику, телесность и их отдельные органы. Наиболее интересной аналогией выглядит характеристика этих влечений как бесконечного повторяющегося процесса, имеющего кибернетический, т. е. стохастический характер. Бесконечное повторение при условии отсутствия единства танатоса и эроса указывает на нечто иное, а именно на то, что наслаждение — это прежде всего энергетический процесс. Именно в этом состоит своеобразие фрейдовского подхода к удовольствию, которое обычно раскрывается как чувство, связанное с потреблением, созерцанием, пониманием, моральным удовлетворением и т. п. Желание выступает как либидо, как производительная сила, способная к разнообразным превращениям и изменениям в самых неожиданных формах, и как энергия, канализируемая и используемая в различных системах для производства необходимых аффектов, т. е. превращаемая в нечто иное. Эта сторона желания описана Фрейдом при разъяснении принципа константности, соединяющего эрос и реальность.

В топико-экономической теории бессознательного ярче всего проявляется сходство Фрейда с Марксом, который использовал понятие рабочей силы в качестве основания общественной системы. Как и эрос, она подчинена своему принципу константности, который реализуется в законе стоимости, обеспечивающем обмениваемость разнообразных продуктов труда. Другой режим энергии присущ либидо, которое, как кажется, не регулируется и не контролируется в рамках общественной системы труда или дискурса, ибо это энергия смерти и разрушения. Но фактически эта энергия оказывается столь же позитивной, как и та, что циркулирует по сетям порядка и используется для воспроизводства, но отличается лишь чрезмерностью, и поэтому тематизируется Фрейдом не как биологические регулярные ритмы, а как «химические» реакции,

имеющие взрывной характер, вызывающие страдание, и в этом по своим последствиям подобные «кризисам» Маркса. Таким образом, нельзя считать, что Фрейд интересовал некий невыразимый или запретный предмет либо содержание мечтаний. Для него самым важным было изучение преобразования энергии желания в разнообразных формах манифестируемого содержания — от описания сновидений до научного и художественного творчества.

При этом надо помнить, что, начиная с З. Фрейда и К. Юнга, традиции психоаналитической философии определили приоритеты бессознательного в повседневной жизни, познании и общении людей. С «легкой руки» последователей Фрейда бессознательное получило «прописку» в различных нишах и этажах философского дискурса и за его пределами, основательно завладев правами социокультурного гражданства и став очень популярным понятием. Наглядное подтверждение этому можно видеть в лечебной работе психоаналитиков. Речь идет о том, чтобы очертить те ограничения, в терминах которых реализуются энергетические и содержательно-информационные признаки бессознательного. Так, есть все основания предполагать, что бессознательное относится к числу самых мощных источников психической энергии и информатики человека, известного под названием мотивации поведения, общения, познания, оценки, принятия решения и т. п. Весьма правдоподобны наблюдения за поведением человека в экстремальных жизненных ситуациях, когда рост количества свободной энергии в его мотивационном комплексе сопровождается дефицитом информации (неопределенностью), вызывает эмоциональную напряженность и чувство неудовлетворенности. По мере информационного прояснения ситуации отрицательные значения энергии снижаются, а напряженность и неудовлетворенность уменьшаются или исчезают вовсе.

В энергетике бессознательного необходимо различать проявления свободной и связанной энергий. Свободная энергия выражает наиболее подвижную динамику состояний бессознательного, подчиненных лишь принципу «удовольствие — неудовольствие». Связанная энергия сдерживается или разряжается в зависимости от сомнения и уверенности в чем-либо. Если свободная энергия бессознательного непосредственно устремлена к разрядке, то движение к разрядке связанной энергии заторможено и замедлено. Состояния связанной энергии бессознательного обусловлены гораздо большей организованностью или упорядоченностью человеческой психики.

Фрейдовский регрессивный подход, выявляющий в культурных феноменах следы архаичных желаний, является выражением попыток разоблачения сознания, начатого Марксом и Ницше. Классическим теориям культурного творчества, ориентированным на раскрытие роли высших ценностей, они противопоставили «генеалогический» и «социологический» методы редукции сознания к фундаментальным практикам труда и власти. То же самое можно сказать и относительно морали. Ницше разоблачал ее как способ выживания слабых и завистливых людей, Фрейд видел в ней ограничитель исходных инстинктов эроса и танатоса и считал ее источником навязчивый невроз. Воля к власти угрожает существованию, и поэтому для ее обуздания необходимо культивирование чувства виновности, но последнее делает индивида несчастным и неудовлетворенным. Так, противоречие основных инстинктов переходит на высших фазах развития в другие конфликты, которые, в частности, и задают динамику культуры. Поэтому психоаналитическая интерпретация художественного творчества должна быть дополнена изучением тех новых проблем, которые вызваны цивилизацией.

Сети порядка, полиморфная техника власти делают механизмы субlimации исходной энергии все более тонкими и опосредованными. В этих условиях герменевтическая интерпретация и деконструкция, соединенные с критической рефлексией, выступающей по существу как метагерменевтика, позволяют не только эмансипировать человека от иллюзий и инфантильных желаний, а также от давления дисциплинарных пространств общества, но и контролировать стратегические ориентации, ценности структуры различия и дифференциации, определяющие цели, потребности, желания, вкусы и идеалы.

7. Стадия зеркала

В работе «Стадия зеркала» (1949 г.) Лакан описывает становление ребенка как интегрированного субъекта благодаря восприятию собственного изображения в зеркале. С точки зрения внутренних ощущений ребенок является ужасным и неполноценным существом. Он абсолютно беспомощен перед миром и даже контакт с матерью не дает ему успокоения. Свидетельством тому является постоянный крик младенца, который может выразить свое состояние только горестными воплями. Этот психоз прекращается в момент, когда младенец начинает воспринимать свое изображение в зеркале. Он видит себя как красивого совершенного ребенка и это убеждает его, что он не является каким-то монстром. Так

он превращается в личность, обладающую сознанием себя, которое на самом деле является продуктом другого — взрослого.

Что можно сказать по поводу этой версии самосознания? Прежде всего, она является чисто философским мифом и именно в ней Лакан ближе всего к Гегелю, которого он хотел преодолеть. Парафилософский психоанализ является такой противоположностью классической философии, которая имеет в качестве заднего плана нечто общее с тем, что отрицает.

Мифолого-идеологический характер истории самосознания, рассказанной Лаканом, раскрывает тот факт, что зеркало появляется в домах состоятельных людей лишь в XIX в., а до того люди, в том числе и дети, не имели привычки разглядывать себя в зеркало. Как же они интегрировали себя в качестве автономных совершенных субъектов? Конечно, можно предположить, что они разглядывали свое изображение, используя зеркало водной поверхности. Однако даже миф о Нарциссе более острожен относительно технологических особенностей такого рода процедуры и описывает стадию зеркала на уровне зрелого юноши. Отсутствие зеркала в обиходе многих поколений людей свидетельствует о том, что сборка себя через связь с другим осуществляется на какой-то более глубокой стадии. Зеркало является лишь своеобразным эрзацем изначального стремления быть в интимной, причем внутренней связи с другим. То, что дети начиная с XIX в. интегрируют себя при помощи зеркала, можно считать скорее всего симптомом глубокого психоза.

В лакановской истории видятся отголоски католической технологии сборки самосознания: описание внутреннего самочувствия младенца как дезинтегрированного и монструозного вполне соответствует религиозной стадии осознания первородного греха, которое преодолевается путем исповеди и покаяния. Диадическая коммуникация имеет место еще на пренатальной стадии, т. е. в утробе матери, где младенец развивается в оболочке, которая и является его двойником, как физиологическим, так и мистическим. Поэтому еще до всякой стадии зеркала ребенок помнит и знает, что у него есть другой, с которым он внутренне связан. Это чувство связи и лежит в основе поисков образно-символических эрзацев, поисков, характерных для людей, испытывающих тоску по интимной близости с другим, поисков, свидетельствующих о том, что они ее утратили.

Если более внимательно наблюдать за ребенком, то можно зафиксировать более ранние формы когеренции с другим. Конечно, рассуждения о единстве ребенка с тем, что называют «плацентой», во многом

являются столь же спекулятивными, что и конструкция Лакана. Более достоверно предположить, что такое единство с другим младенец достигает по крайней мере на стадии кормления, а также когда играет с матерью и особенно когда начинает воспринимать ее лицо. Опыт бытия в форме «глаза в глаза» несомненно предшествует стадии зеркала, и только научившись интегрировать лицо матери, ребенок способен воспринимать себя как такой же «хороший объект», каким ему кажется мать. Во всяком случае, все сказанное позволяет более трезво отнестись к истории Лакана, которая во многом сама является фантазматической. При этом она заставляет обсудить во многом еще неясный вопрос о роли восприятия и воображения, т. е. визуальности в целом, в сборке своего Я. Насколько велика фантазматическая сила воображения и насколько эффективна символическая интеграция с Другим — это и есть спорный вопрос.

8. По ту сторону знания, власти и сексуальности

Если сравнивать грубоватую откровенность не только обычных людей, но и писателей XV–XVII вв. (наставления Эразма, касающиеся выбора хорошей проститутки, эротические истории Боккаччо и даже проповеди Аввакума) с ханжеским лицемерием века Просвещения (скрывающего сексуальность в пользу функции воспроизведения), то правота борцов за сексуальное освобождение кажется несомненной. Секс, не ведущий к зачатию детей, подвергается осуждению, и всякий, кто наберется наглости его демонстрировать вне стен супружеской спальни, получает соответствующее наказание. В словарях того времени сообщалось, что мужчины не имеют секса, так как умеют управлять собой, и он встречается только у женщин. Лицемерное отношение буржуазного общества к сексу выражалось в том, что местами его терпимости стали публичный дом и сумасшедший дом. Благодаря Фрейдю произошло небольшое послабление официальных стратегий запрещения, умолчания и наказания, которые привели к повальной эпидемии истерии, особенно у женщин. Но и у него разговоры о сексе оказались локализованными психоаналитической кушеткой.

Радикальные противники стратегии подавления призывали к восстановлению желания и удовольствия во всей их полноте. Они выводили притеснение секса из всеобщего стремления к производительному труду: буржуазное общество стремилось очистить свои ряды не только от бродяг и нищих, но и от тех, кто бездумно растрчивает время в удовольствиях вместо того, чтобы производить товары. Неудивительно, что

борцы за сексуальное освобождение отождествляли себя с политическими революционерами и занимали критическую позу по отношению к власти.

Панорама европейских дискурсов о сексуальном не подтверждает гипотезу подавления. Поэтому Фуко выдвигает свою идею: «Общество, которое складывается в 18 веке — как его ни называть: буржуазным, капиталистическим или индустриальным, — не только не противопоставило сексу фундаментальный отказ его признавать, но, напротив, пустило в ход целый арсенал инструментов, чтобы производить о нем истинные дискурсы. Оно не только много говорило о сексе и принуждало к этому каждого, но предприняло попытку сформулировать о нем регулярную истину. Как если бы оно подозревало в сексе некую фундаментальную тайну. Как если бы оно нуждалось в этом производстве истины»¹¹. По мнению Фуко, в ходе этой игры, собственно, и конституировалось знание о субъекте, и не потому, что сексуальность является онтологическим качеством человеческого, а потому, что такая стратегия власти оказалась наиболее эффективным способом контроля и управления, т. е. одомашнивания, цивилизации и гуманизации стадного животного, каким является человек.

Соглашаясь с тем, что общество не только не запрещало говорить о сексе, но, напротив, постоянно интересовалось тем, как обстоит дело у граждан по этой части, и рекомендовало наиболее эффективные способы реализации удовольствия, т. е. проникало туда, где раньше ему не было места — в сферу приватного, интимного, тем не менее можно возразить, что таким образом подавлялся не только спонтанный, неконтролируемый секс, но и даже считающийся полезным. Фуко указывает, что удовольствие при этом не было изгнано, но само переместилось в сферу дискурса: «Мы изобрели, по крайней мере, иное удовольствие: удовольствие, находимое в истине об удовольствиях, удовольствие в том, чтобы ее знать, выставлять ее напоказ, обнаруживать ее, быть зачарованным ее видом, удовольствие в том, чтобы ее выговаривать, чтобы пленять и завладевать с ее помощью другими, хитростью выгонять ее из логова — специфическое удовольствие от истинного дискурса об удовольствии»¹². Таким образом, задача психоанализа не в достижении райской гармонии и решении проблемы одновременности достижения оргазма, а в производстве нового типа удовольствия, связанного с производством

¹¹ Фуко М. Воля к знанию. М., 1996. С. 170.

¹² Там же. С. 172.

дискурса о сексе. Так реализовалось в наше время требование о пропорции и мере истины и удовольствия, о которой мечтал Сократ.

Но тогда проблема отношения общества к сексуальности заметно усложняется. С одной стороны, возникает соблазн, которому, собственно, и поддался Фуко, когда писал второй и третий тома «Истории сексуальности»: противопоставить современной науке о сексе старинное искусство эротики, которое было нацелено именно на получение удовольствия. С другой стороны, — осмыслить тот факт, что режим циркуляции удовольствия современное общество перевело в режим циркуляции знаков, что и сделал Бодрийяр, показавший, что семиотизация секса привела к его исчезновению. Все мы, получающие и передающие знаки сексуальности, превратились в транссексуалов.

В первом томе Фуко выбирает иной путь. Он называет дискурсы о сексе диспозитивами власти, и это объясняет тот факт, почему она, вместо того чтобы и дальше подавлять циркуляцию знаков сексуальности, овладевает дискурсами о ней и таким образом находит новую, более эффективную стратегию управления, основанную не на запрете, а на совете и научной рекомендации. Реально это проявляется в том, что общество, овладевая механизмом производства истины о сексе, уже не боится интенсифицировать его и доводит до совершенства старинную тактику признания: знаки сексуальности и удовольствие от них она разрешает для того, чтобы каждый пережил свою греховность, раскаялся и стал послушным. Ведь как можно управлять людьми, если они не чувствуют за собой никакой вины?

Фуко писал: «Западу удалось не только и не столько аннексировать секс к некоторому полю рациональности, в чем, безусловно, еще не было бы ничего примечательного, — насколько мы привыкли со времен древних греков к подобным “захватам”, — нет: удалось почти целиком и полностью поставить нас — наше тело, нашу душу, нашу индивидуальность, нашу историю — под знак логики вожделения и желания. Именно она отныне служит нам универсальным ключом как только заходит речь о том, кто мы такие»¹³. Как ученые, так и проповедники морали уже несколько веков делали из человека детище секса. Это произошло не потому, что в глубине каждого из нас прячется нечто вроде полового маньяка Крафта-Эбинга, чудовища современных фильмов-ужасов, или, на худой конец, интеллигентного носителя эдипова комплекса. Изменилась стратегия власти, которая уже не может быть сегодня понята ни в терминах

¹³ Фуко М. Воля к знанию. М., 1996. С. 177.

насилия и запрета, ни в терминах закона. Она уже не опирается на право на смерть, а функционирует как полиморфная техника управления жизнью в форме советов и рекомендаций специалистов.

Открытие новой формы власти, исследованием которой Фуко занимался самым непосредственным образом, стало причиной негативного отношения к психоанализу как Фрейда, так и Лакана. По мнению Фуко, хотя они и отказались от упрощенной гипотезы о подавлении секса, тем не менее сохранили традиционное представление о власти в терминах сущности, локализации и желания.

9. Транссексуальность

Прежде сексуальное связывалось с наслаждением, и это стало лейт-мотивом борьбы за его освобождение. Транссексуальность же характеризуется тем, что в отношениях полов речь идет об игре знаками формы, жестов и одежды. Будь то хирургические (пересадка и изменение органов) или семиургические (перекодировка знаков в процессе моды) операции, речь идет о протезах. Сегодня судьба тела состоит в том, чтобы стать протезом. Весьма логично, что модель транссексуальности повсюду занимает ведущее место.

По мнению современного французского философа Ж. Бодрийяра, все мы потенциальные транссексуалы. Но речь идет не о биологии. Мы транссексуалы прежде всего символические. Посмотрим на Чиччолину. Она является великолепной порнографической инкассацией пола. Ей можно противопоставить Мадонну, которая свою врожденную женскую способность к вынашиванию ребенка превратила, посредством аэробики — этого идола нового синтеза, в мускулистую андрогинность, не лишенную эстетики и шарма. Но благодаря масс-медиа эротическая плазма Чиччолины соединяется с искусственным нитроглицерином Мадонны или с андрогинным франкенштейнообразным Майклом Джексонем. Все они мутанты генетической породы барокко.

Возьмем Майкла Джексона. Он является наиболее редкостным мутантом. Совершенная и универсальная смесь: новая раса, в которой соединяются все расы. Сегодняшние дети уже не имеют предубеждений против метисизации общества: оно видится ими как универсальное, и отсюда преимущество Майкла Джексона, возвещающего новое будущее. Он создал себе новый облик, осветлил кожу и перекрасил волосы, создал из себя подобие невинного, чистого ребенка — искусственное андрогинное существо, управляющее миром подобно очеловечившемуся

Иисусу Христу. Он даже более совершенен, чем божественный сын: ребенок-протез, эмбрион разнообразных мутантных форм, которые были порождены разными расами, живущими на Земле. Мы все андрогины искусства и секса, мы не имеем больше никаких эстетических или сексуальных преимуществ. Так исполняется вековая мечта о воплощении после смерти, когда, по Дамаскину, будет дано новое тело: ни женское, ни мужское, ни старое, ни молодое.

Миф о сексуальном освобождении живет в реальности в разнообразных формах, но в воображении доминирует транссексуальный миф, включающий специфическую игру андрогина и гермафродита. После оргии сексуальной революции появился трансвестит. После жадного распространения всяких эротических симулякров наступил транссексуальный кич во всем блеске.

Постмодернистская порнография в результате своего театрального распространения утратила амбивалентность. Вещи меняются и, будь то секс или политика, становятся частью субверсивного проекта: если Чиччолина в итальянском парламенте представляла нечто неординарное, то потому, что транссексуальное и трансполитическое являются в повседневности ироническими индифферентностями. Этот еще недавно немыслимый успех доказывает, что не только сексуальная, но и политическая культура оказалась на стороне трансвеститов. Целый ряд престижных профессий современного общества предполагает для претендентов смену «натуральных» сексуальных ориентаций.

Эта стратегия стирания с тела знаков пола, изгнания наслаждения посредством его инсценировки гораздо более действенна, чем старое доброе подавление или запреты. В противоположность им больше не признается тот, кто их профилирует, так как всякий без исключения принадлежит этой стратегии. Режим трансвестивности становится порядком нашей повседневности, которая прежде была основана на поисках тождества и дифференциации. Мы уже не имеем времени искать в архивах памяти или в проектах будущего идентичность. В качестве инстанции идентичности выступает публичность, которая мгновенно верифицируется. Этот путь нездоровый, хотя он направлен на достижение состояния равновесия, ибо предлагает некое гигиеническое идеальное состояние.

Так как собственная экзистенция не является больше аргументом, остается жить явлениями: конечно, я существую, я есть, но при этом я есть образ, воображаемое. И это не просто нарциссизм, но некая внешность без глубины, когда каждый сам становится импресарио собствен-

ного облика. Этот внешний облик подобен видеоклипу с небольшим разрешением, который вызывает не удивление, а специальный эффект. Это даже не мода, которая нацелена на подчеркивание необычного, ибо перечеркивает ее. Современный облик опирается не на логику различия, он не строится на игре дифференциации, он сам играет ею, без веры в нее. Он индифферентен, предлагает себя здесь и сейчас, а не завтра и потом; это разволшебствование маньеризма, мир без манер. Стратегия сексуального освобождения стремилась к максимальному осуществлению эротической ценности тела, что проявилось в дискурсах о женщинах и наслаждениях и стало переходной фазой к конфликту полов. Так и сексуальная революция стала этапом на пути к транссексуальности. В этом проявляется проблематическая двойственность всяких революций.

Кибернетическая революция показала амбивалентность мозга и компьютера и поставила радикальный вопрос: кто я — человек или машина? Дальнейшее следует с революцией в биологии: кто я — человек или клон? Сексуальная революция в ходе виртуализации наслаждения ставит столь же радикальный вопрос: кто я — мужчина или женщина? Политические и социальные революции, прототип всех остальных, поднимают вопрос об использовании собственной свободы и своей воли и последовательно подводят к проблеме, в чем, собственно, состоит наша воля, чего хочет человек, чего он ждет? Вот поистине неразрешимая проблема! И в этом парадокс революции: ее результаты вызывают неуверенность и страх. Оргия, возникшая вслед за попытками освобождения и поисками своей сексуальной идентичности, состоит в циркуляции знаков. Но она не дает никаких ответов относительно проблемы идентичности. Мы стали транссексуалами, как мы стали трансполитическими, политически индифферентными, андрогинными и гермафродитными существами, которые включают в себя разнообразные идеологии, мы носим, снимаем и одеваем различные маски, без того чтобы иметь в голове четкое знание о сексуальном и политическом.

Глава 6. ЧЕЛОВЕК И ЯЗЫК

Чем бы ни занимался человек, он непрерывно говорит, и даже тогда, когда работает или отдыхает, слушает или молчит. Человеку свойственно говорить, точно так же, как ходить или дышать. Мы очень редко задумываемся над тем, что такое язык и как возможно общение с другими людьми? Язык пронизывает всю нашу жизнь. Его воздействие на нас настолько универсально, что трудно с уверенностью и однозначностью сказать, является ли он врожденной способностью или мы научаемся говорить, постепенно овладевая им. Ясно одно: осознание человеком собственного бытия в разнообразии своих отношений к миру, к другому и к самому себе в значительной мере определяется возможностями его языка. Как правило, он не удовлетворен непосредственностью ощущений бытия, в образах которых слиты элементы перцепции, эмоций, воли и памяти. Язык предоставляет человеку необходимые условия и средства преодолеть ограничения своего психосоматического опыта, выйти за его пределы и удовлетворить жизненные, познавательные и коммуникативные потребности. Столь принципиальная роль языка в сознательной деятельности человека определяется двойственностью его природы — психосоматической и социокультурной.

Человек создавал язык как средство жизнедеятельности, с помощью которого он мог приспосабливаться к окружающей среде, раскрывать тайны природы и воздействовать на нее, выражать собственные состояния сознания и мысли, переживания, желания, воспоминания, сообщать что-либо другим людям. В результате длительной психосоматической и социокультурной эволюции человека язык превратился в многофункциональный и универсальный орган его жизни, общения и познания. Язык позволяет нам различать, сравнивать и обобщать любые явления, свойства и отношения. Каждый из нас с момента рождения застает язык как уже готовую, существующую совокупность средств, правил, норм общения людей. Он использует их в целях передачи своих мыслей другому в форме речи: письменной или устной, связанных с ними языков культуры, религии, искусства, науки и т. п. Когда речь построена по правилам языка, то она становится понятной другому человеку. Наша речь — это наша индивидуальная способность употребления языка как связанной совокупности социально-значимых средств общения. На этом основании, по-видимому, очень трудно преувеличить роль языка в сознании.

1. Философия и язык

Проблема языка, объявленная в начале XX в. центральной проблемой философии, похоже, остается таковой и в новом тысячелетии. Язык всегда был и есть предметом пристального внимания человека. Но теперь уже не только философы, а, пожалуй, все пишущие и говорящие осознают его не как инструмент, а как систему, управляющую нами. Слова Хайдеггера «это не мы говорим языком, а язык говорит нами» принимаются теми, кто считает язык «домом бытия», и теми, кто использует для его характеристики метафоры «мухоловки», «ловушки» или даже «тюрьмы». Из средства отображения мира и констатации положения дел, из способа выражения переживаний и чувств язык превратился в нечто самостоятельное и при этом не только неподвластное человеку, но и весьма упрямое и даже репрессивное по отношению к нему. «Язык, — говорил Р. Барт, — это плохой слуга, но хороший хозяин»¹.

Весь XX в. проходил под знаком очень внимательного отношения к языку и призывов к осторожному его использованию. Уже логические позитивисты указали на значительное число языковых ловушек, в которые попадают не только профаны, но и ученые, и особенно метафизики. Трудности использования языка не ограничиваются софизмами и логическими ошибками, часть которых описал еще Аристотель в «Софистических опровержениях». Соблюдение логико-грамматических правил не гарантирует от ошибок, и поэтому программа логического анализа языка постепенно обростала дополнительными методологическими нормами, регулирующими значение и смысл выражений. Так, еще Р. Карнап призывал к необходимости достроить грамматику и логику наукой о «логическом синтаксисе». Он указывал на тот факт, что существуют правильные, но при этом ничего не значащие и бессмысленные утверждения типа «эта рыба пахнет голубым». Деятельность «логических эмпиристов» была ориентирована на поиски «идеального языка», свободного от недостатков естественного словоупотребления. В сущности, такая же ориентация характерна и для лингвистических и даже этнокультурных исследований. Следы «универсальной характеристики» Лейбница и «идеальной грамматики» школы Пор-Рояля остаются в большинстве специальных и философских теорий и вряд ли исчезнут в дальнейшем. Трудно представить, как возможны рассуждение, комму-

¹ Барт Р. Война языков // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 538.

никация, понимание и перевод без таких ключевых понятий, какими являются «истина», «значение», «смысл», «информация».

Поворот в философии языка в XX столетии вызван обращением Витгенштейна к анализу обыденных речевых практик. Они отличаются от профессиональных языков тем, что используют не одну, а множество языковых игр. Поэтому Витгенштейн заменил понятие истины понятием достоверности, которую он определил на основе не научных или метафизических критериев, а на основе норм и правил, выступающих формами жизни, установлениями и институтами. В естественном языке нет универсальных стандартов истины, предписывающих, наподобие морального кодекса, некие обязательные действия, которые на практике все равно не выполняются. Расцениваемые прежде как недостатки: нечеткость, бессистемность, многозначность, зависимость от контекста и другие характеристики обыденного языка, на самом деле оказываются важнейшими свойствами, обеспечивающими его продуктивность.

Логического анализа недостаточно для преодоления ошибочного применения языка, ибо отвергнутое нередко возвращается под другим именем и скрывается за его respectable фасадом. Например, можно критиковать науку и призывать к возрождению человека на основе гуманистического дискурса. Однако если этот дискурс останется не проанализированным и не очищенным от репрессивных установок, которыми он заражен в не меньшей степени, чем социально-политический или научно-технический языки, то возлагать на него надежды по меньшей мере наивно и опрометчиво.

Сегодня интерес философии должен сосредоточиться на гуманитарном дискурсе, который раньше не вызывал ни интереса у серьезных ученых по причине своей «поэтичности», метафоричности, неинформативности, расплывчатости, ни подозрения у критиков идеологии по причине своей возвышенности и моральности. Однако постепенно это отношение изменилось: под подозрением оказались не только идеология, но и техника, не только наука, но и литература. Внимательное и осторожное отношение к литературе вырабатывается далеко не у каждого, кто ее много читает и даже профессионально исследует. Исследователь должен любить свой предмет, чтобы потратить самое дорогое — собственную жизнь — на его изучение. Именно чувство симпатии оказывается решающим в выборе тех или иных, и не только жизненных, но и профессиональных ориентаций.

Это обстоятельство со всей силой обнаруживается при попытке сопоставления и открытия общего и отличительного в программах анали-

за языка. Между тем, редко кто способен критически и скептически посмотреть на самого себя и предмет своей симпатии. Язык имеет самый широкий спектр значений и оценок. В нем видят божественное начало и тайну. Язык как символическая система таит в себе загадку человеческого сознания и культуры. Сегодня популярен радикальный тезис: все есть язык. Идет ли речь при этом о символической нагруженности всего, что происходит с человеком — и тогда язык неотличим от сознания, действующего как понимание и осмысление, или же язык — это просто форма жизни, в том отношении, что его значения неотделимы от упорядочивающих ее институтов и в этом смысле образуют саму систему порядка?

2. Знак и значение

В семиотике язык рассматривается как знаковая деятельность. В качестве знаков выступают не только специальные слова и высказывания, но любые предметы, созданные человеком или втянутые в круг его интересов и наделенные тем или иным значением, выражающие те или иные отношения, несущие ту или иную информацию. Язык может рассматриваться как знаковая система, организованная по конкретным логико-синтаксическим правилам, которые определяют порядок соотношения и взаимосвязей его элементов. Определение знака и понимание его природы остается неоднозначным. Одни отделяют знак от значения, которое ему приписывается, другие, как Соссюр, определяют знак как единство означаемого и означающего. Искусство чтения знаков обычно связывают с ментальными способностями понимания и интерпретации, однако сегодня ряд исследователей обращает внимание на то, что многие знаки функционируют почти автоматически и не проходят ментальную стадию рефлексии. Современная экранная культура минимизировала рефлексию, и знаки уже ни к чему, кроме знаков, не отсылают. Даже реклама воспринимается не как знак вещи, а как сама вещь.

Семантика ставит вопрос о значении и смысле высказываний и их систем и таким образом проверяет правильность смысловых связей. Знаки рассматриваются здесь в своей служебной функции, как медиумы значений, которые, в свою очередь, выступают продуктами не чисто лингвистических, а иных — познавательных, духовных, ценностных актов. Парадокс знака — «прозрачность»: будучи материальным, воспринимаемым предметом, он остается как бы в тени и отсылает к значению. Семантика, как наука о знаках и значениях, исследует разнообразные отношения между ними: именование, денотация, означивание, коннота-

ция, десигнация, импликация, выражение, употребление, интерпретация, понимание, осмысление. Для анализа перечисленных функций языка вводится так называемый «семантический треугольник»: знак — значение — предмет, в философско-эпистемологическом плане претендующий на уточнение понятия истины. Семантика, возникшая как ответ на трудности классической теории истины, тем не менее сохраняет старое представление о языке как инструменте мышления, согласно которому человек сначала думает, а потом говорит и, соответственно, воспринимает знаки не как самостоятельные объекты, а как носители значений. Семантика дополняет логико-грамматические правила смысловыми. Можно построить фразы, удовлетворяющие правилам грамматики, но при этом совершенно бессмысленные, типа «эта рыба пахнет голубым», и раз мы чувствуем, что тут не все в порядке, это означает существование неких неявных правил, управляющих смысловым порядком высказываний.

Понимание истины как соответствия наталкивалось на все большие трудности, которые в начале XX столетия и стремились преодолеть, в частности, на основе анализа значения понятий. Так, семантика может быть сопоставлена с другими теориями истины — онтологическим, феноменологическим и герменевтическим истолкованием. Исходными динамическими силами, способствующими развитию семантики, являются парадоксы именования, значения и смысла.

С точки зрения здравого смысла логично предположить, что язык как знаковая система должен состоять из таких элементов, которые обеспечивают пользователю этой системы эффективное ориентирование и деятельность во внешнем мире. Поскольку язык функционирует не только как средство познания, то в нем накопилось значительное число разного рода непонятных идиом и утративших смысл выражений. Отсюда объяснимо стремление очистить язык от таких слов, которые мешают ясной формулировке понятий и их осмыслению, оставить лишь такие термины, которые либо имеют эмпирическое значение, либо выполняют служебную (синтаксическую или логическую) функцию в системе языка. Попытка избавить язык от всех неясных или нечетких понятий нередко расценивается как научный пуризм. На самом деле она предпринималась для построения искусственных языков. Семантика указывает на неоднозначность естественного языка, на те ловушки, в которые попадают слишком доверчивые философы, гипостазирующие имена. Примером может служить обсуждение трудностей, связанных с существованием так называемых пустых имен, для спасения которых приходится допус-

кать некоторые мнимые или отрицательные объекты, в результате чего понятие объекта перестает служить тем главным целям, для достижения которых оно, собственно, и было задумано.

Для решения парадоксов референции Рассел предложил использовать различие имен и дескрипций. Имена прикрепляются к объектам отношениями денотации, а описания — отношениями десигнации. Имена означают предметы, а описания выражают информацию о них. Говорят, что однажды Георг V спросил, является ли В. Скотт автором «Уэверли». Поскольку В. Скотт и автор названного романа — это одно и то же лицо, то получается, что король проявил любопытство в отношении закона тождества. Но если учесть, что «В. Скотт» является именем, а «автор «Уэверли»» — описанием, которое раскрывает значение или информацию об именуемом объекте, то парадокс снимается. Данное различие сохраняется, уточняется и применяется в форме различения значения и смысла, интенционала и экстенционала. Еще Платон различал понятия и идеи. Понятия выражают то общее, что есть в предметах, а идеи — некие «ноэмы», идеальные смыслы, выступающие условиями сознания или понимания. Например, «человек» — родовое понятие, обобщающее признаки человека, отличающие его от животных и других физических тел. Напротив, понятие «человечность» — это идея, выражающая то идеальное предназначение или смысл, который должен исполнять человек.

Собственно, это различие и лежит в основе семантики Карнапа, который работал с понятиями интенционала и экстенционала. Слово может выражать элементы класса или множества, но оно же выражает и внутреннее смысловое значение, задаваемое внутри языка его формальными свойствами. Формально-синтаксический подход к языку отличает логическую семантику от феноменологии, которая, как известно, тоже работала понятием интенциональности. Центральной проблемой семантики, по существу, оказывается проблема синонимии, решение которой достигается на основе теории аналитически истинных высказываний: именно синонимичность понятий «человек» и «говорящее существо» служит основанием истинности высказывания «человек — это говорящее существо». Оно является истинным не в силу эмпирической проверяемости, а по определению.

Семантика не ограничивается понятиями, но распространяется на сферу предложений и высказываний. Под предложением понимается пропозициональная функция. Если имя означает предмет или класс, а смысл — нечто идеальное, выступающее условием референции, то пред-

ложение — это функция типа «быть отцом», «быть квадратом», выражающая «событийность» как единство идеального и реального. Предложение связывает смысл и истину. Таким образом удастся сохранить смысл и значение, если под смыслом понимать внутренние связи знаков, а под значением их отношения к означаемому. На самом деле это единство является скорее желаемым, чем действительным, и в семантике снова столкнулись прежние программы эмпиризма и рационализма, номинализма и реализма.

В атомистической модели языка предполагалось существование вне языка неких автономных вещей и их комплексов, простейших связей, ансамбли которых назывались «положениями дел». Они могли обозначаться простейшими единицами языка — атомарными высказываниями. Особенность «положений дел» и их констатаций состоит в том, что они могут быть зафиксированы и познаны независимо от других высказываний или событий. Они — автономны и могут рассматриваться как изолированные индивидуальные сущности. Важным является также непосредственный характер их связи — элементарные высказывания как бы «приколоты» к самой реальности и называются поэтому «протоколами» или «констатациями». Для установления их истинности достаточно лишь взглянуть на «положение дел». Высказывание «цвет этого потолка белый» может быть проверено на основе наблюдения без привлечения какого-либо иного знания. Замысел этой атомарной модели очевиден: найти простую процедуру проверки значения. Важно отметить, что насмешки над этой моделью, которая на самом деле не выполняется, ибо даже самые простые высказывания опираются на онтологию, содержащуюся в естественном языке, тем не менее не должны устранять само намерение основать язык, высказывания на чем-то «внешнем».

Отказ от фундамента чреват, как это понятно теперь, серьезными последствиями. Но в атомарной модели истина и значение оказываются неразличимыми. Таким образом, модель не выполняет тех обещаний, которые изначально давали представители философии языка. Наоборот, как раз в ней наиболее ярко проявляется тот факт, что в основе критериев значения лежат эмпирические процедуры установления истины. Поразительным образом стало обнаруживаться, что теория истины как соотвещения, для замены которой, собственно, и предназначалась семантика, оказалась ее скрытой предпосылкой и условием.

Но и в неэмпиристских программах значение раскрывается на основе понятия истины. Фреге, разбирая вопрос о смысле и функции предложений, утверждал, что главным содержанием высказывания являет-

ся мысль, т. е. истинностное значение. Он признавал у знаков, во-первых, идеальные корреляты — означаемое, а во-вторых, конкретные предметы, участвующие в отношении референции. Рассел оставлял «смысл» для обозначения состояний сознания, Гуссерль, напротив, порвал с психологизмом и говорил о «ноэмах», т. е. об идеальных событиях. Фреге пытался преодолеть «денотативную» семантику, т. е. такую, в которой ядром значения выступают «сами вещи». Но тогда опорой значения выступает чистая идея, или «смысл». В отличие от него значение определяется «точкой зрения» и селекцией существенного. Значение — это «способ данности», или «дескрипция» по Расселу. Оно может меняться от теории к теории, от понимания к пониманию.

Ядром семантики является теория референции, которую можно определить как знание условий применения предиката «истинный» к конкретному предложению, как выявление неких правил или аксиом, управляющих употреблением слов. Теория смысла представляет собой своеобразную «скорлупу» вокруг этого ядра и связывает способность говорящего с суждениями теории референции. Наконец, семантика развивает и собственную теорию действия, основой которой является теория речевых актов. На вопрос о том, как интерпретировать различные способы употребления языка, семантика дает ответ на основе теории референции: знать смысл предложения — это значит знать условия его истинности или метод верификации. Однако различие истинности и ее условий не является самопонятным и содержит множество невидимых препятствий. Поэтому понятие истины не много дает для прояснения понятия значения, и сегодня этот скепсис доходит до того, что многие предлагают отказаться от такой опоры. Ясно, что современная теория значения должна учитывать внутренние вербальные связи самого языка, которые тоже выступают условиями истинности. Каковы процедуры разрешимости для условий истинности?

Очевидно, что верификация не применима к значительной части высказываний. Теория речевых актов пытается по-новому решить эту проблему. Фреге различал смысл и действие, но видел глубокое противоречие между ними: смысл он связывал с истиной, а действие с командами, клятвами, угрозами и т. п. Переходным понятием служит «правильность», которая составляет внутреннее условие истинности высказываний. Но здесь мы сталкиваемся с допущением о том, что высказывания каким-то образом «знают» об истинности, ибо заранее выполняют условия ее возможности.

На то или иное использование, применение высказываний, на то, что значения отсылают не только к идеям или понятиям, но и к действиям, координатором которых выступает язык, указывает прагматика.

Общая схема прагматики строится на том обстоятельстве, что знаки употребляются и понимаются в определенном практическом контексте, в рамках социального жизненного мира. Они, конечно, отличаются от сигналов, вызывающих реакции непосредственно. Слова, которые мы слышим, могут восприниматься как команды, просьбы, советы, пожелания и т. п. Конечно, при этом слова должны быть поняты. Стало быть, знаки проходят стадию понимания, и поэтому они не свободны от ментальных переживаний. Но важно и то, что понимание связано не только с внутренним, но и с внешним планом деятельности. Во-первых, оно не самодостаточно, а замкнуто в цепочку «знак — понимание — действие». Во-вторых, установление смысла в такой цепи не предполагает открытия идеи или сущности, как это предписывает теоретическая установка. Слова «молот слишком тяжелый», произнесенные кузнецом, означают для подмастерья необходимость сменить его на более легкий. Семантический треугольник в прагматике дополняется отношением «говорящий — слушающий», скоррелированным со схемой действия, в которое включены участники переговорного процесса. Прагматический аспект языка углубляли не только сторонники прагматизма, но и Хайдеггер, Гадамер, Деррида, Фуко, т. е. представители иных подходов и проектов философии языка.

3. Аналитическая философия языка

Кажется естественным, что для функционирования языка необходимо что-то нелингвистическое. Можно допустить, что некоторые выражения — имена, протоколы, констатации, элементарные высказывания типа «цвет потолка белый» как бы зацепляются за саму реальность. Мы достигаем пределов языка и опираемся на внелингвистическую способность видеть, как обстоит дело в действительности. Другими словами, у нас есть способность единым взглядом окинуть язык и мир, если не в целом (ибо это мог бы сделать только Бог), то поэлементно, и сказать в отношении простых выражений «это так» или «это не так». По сути, именно это и выражает определение *верификации*.

Поздний Витгенштейн отказывается от «натурализма» в трактовке базисных высказываний. Если в «Трактате» атомарные высказывания как бы приколоты к самой реальности, их истинность не вызывает сомнений потому, что каждый, имеющий глаза, способен убедиться, что выс-

казывание обозначает непосредственно воспринимаемое положение дел, то такая способность видеть и убеждаться в очевидном кажется ему невозможной в «Философских исследованиях». Приятие «обычного» значения небезопасно. Мы контролируем сложные принципы, но арматуру языка составляют простые, неприметные высказывания типа «вот стул», «цвет этого потолка белый» и т. п.

Поводом к углубленному анализу простейших, кажущихся самопонятными выражений стал анализ философских проблем. Они имеют необычный характер. Философы сомневаются в существовании внешнего мира, души, другого Я. Например, Августин был озабочен вопросом о сущности времени, а Фреге болезненно переживал неудачи попыток определить сущность числа. О чем эти вопросы? Разве недостаточно, что есть часы, показывающие время, и правила математики, регулирующие операции с числами? Ранний Витгенштейн считал философские проблемы псевдопроблемами, возникающими в результате ошибочного употребления языка. Однако постепенно он признает философию как равноправную языковую игру, и предупреждает только о том, чтобы не путать ее с другими способами использования языка. Действительно, если громко сомневаться в существовании внешнего мира на улице или в транспорте, то нетрудно угодить в медицинское учреждение.

Понимание языка как формы жизни трансформирует «игровое» его понимание. В игре есть правила. Их бессмысленно расценивать как истинные или ложные. В силу многообразия игр и негибкости сознания возможна путаница. Это случается с философами. Определенные правила игры навязывают нам говорить о чем-то как о реально существующем. Есть понятия, используемые в других играх, где не имеют дела с реальными вещами. Заблуждение философов состоит в том, что они не принимают во внимание различное употребление слов в различных языковых играх. Независимо от того, идеалисты они или реалисты, философы понимают слова как имена сущностей. Они исходят из того, что если слово ни к чему не относится, то оно лишено значения. Но если они не могут указать что-то телесное или реальное, то придумывают «дух», «субстанцию» «абсолют».

Есть много слов, относящихся не к вещам, а к состояниям и действиям. Быть «смертным», «усталым», «грустным» — это значит принадлежать к неким, как говорил Делез, бестелесным событиям, которые существуют как бы независимо от нас. «Бежать», «желать», «думать», «говорить» и т. п. — значит исполнять некие интенции. Что означает «я знаю» или «я понимаю»? Витгенштейн немало усилий приложил для

прояснения подобных состояний и старался прежде всего избавить эти высказывания от натуралистического значения, будь то объективизм или ментализм. «Постарайтесь не думать о «понимании» как о ментальном процессе, ибо именно это приводит к заблуждению». «Я понимаю» и «я знаю» не является сообщением о «нечто», о чем-то внешнем или внутреннем. В работе «О достоверности» Витгенштейн включил в случаи употребления этих высказываний также описание чувства личной уверенности. «Я знаю, что это дерево береза», «Я знаю, что это моя рука». Витгенштейн не сомневается в особом статусе такого рода высказываний. В них нельзя усомниться. «Я знаю, что это истинно» — это как бы предостережение: мы приближаемся к границе сомнений. Если в этом сомневаться, то может рухнуть все остальное. Таким образом, ссылки на знание и понимание в эпистемологии не означают апелляцию к личному опыту, а выражают согласие философа с общепринятыми нормами. Витгенштейн подробно анализирует примеры употребления выражения «Я знаю», которые показывают, что за «знанием» не закреплено какого-то прочного значения. «Я знаю, что это стул» может сказать слепой. Но в устах зрячего и не буйного это выражение звучит нелепо. Во всех случаях употребления выражения «Я знаю...» речь идет о проявлении согласия с собеседником, о его убеждении, о наличии доказательств.

В аналитической философии после появления «Философских исследований» Витгенштейна проблема обоснования такого рода высказываний уже мыслится не как результат соотнесения идей и вещей, слов и объектов, правильность которого гарантируют эпистемологи, а как результат социальной практики и научения языку. Концепция «языков-игр» дополняется тезисом о том, что язык является «формой жизни».

Можно ли говорить о близости анализа языка как формы жизни с философией жизни, экзистенциализмом, герменевтикой? Конечно, понимание Витгенштейном жизненной практики формально не подходит ни под одно из перечисленных направлений в философии. С одной стороны, он понимает ее чисто инструментально и даже пользуется выражением «дрессура», когда описывает научение языку. Взрослые ничего не доказывают маленьким детям, а действуют либо императивно, как «основоположники», либо говорят: «делай так, когда подрастешь, узнаешь почему». С другой стороны, «основания» у взрослых функционируют не как обсуждаемые и принимаемые на научном форуме положения, а как ритуалы. Именно это и дает основания рассматривать сообщество ученых наподобие древних племен со своими обычаями.

Таким образом, к витгенштейновскому пониманию «жизненных практик» наиболее близким кажется понятие дискурса Фуко, который понимает его в тесной связи с «дисциплинарными практиками» и объединяет с понятием «стратегии», которая обретает ключевое значение в методе деконструкции Деррида. Ответ на вопрос, как входит жизнь в аналитическую философию, предполагает долгое разбирательство возможностей перечисленных проектов. Думается, что аналитическая философия пытается дать свой ответ на вызов «жизни» и «человеческого». И этот ответ, при всех трудностях теории речевых актов определить значение высказываний об «интенциональных состояниях», которые так или иначе оказываются этическими, вполне сопоставим ответам, даваемым в русле герменевтики.

Конечно, аналитические философы не задавали прямой вопрос «Что есть жизнь?» Скорее, этот вопрос возникал по мере того, как падала уверенность в универсальности «идеального языка», в основе которого лежал очищенный и формализованный язык науки. Изучение естественного языка обнаружило многообразие языковых игр и специфических правил употребления языка, не связанных с поисками истины. Прежде всего возникал вопрос о признании «человеческого», которое элиминируется в объективирующей установке. Не является ли жизнь тем общим, что связывает культуры, языки которых задают несоизмеримые онтологии? Вряд ли такое допущение оправдано. Язык может определять и понимание жизни. Строго говоря, не только миры, но и формы жизни являются разными у носителей разных «языковых каркасов». Однако при всей «логичности» парадокса несоизмеримости языков приходит мысль, что если мы способны признать неперебиваемость чужого языка, то это уже шаг к пониманию другого. Стало быть, именно разговор между носителями разных культур, представителями разных национальных языков может стать основой их понимания.

4. Информация и общество

В современном обществе все более важное значение приобретает коммуникация, а на первый план выступает культура общения. Коммуникация не сводится к получению и передаче информации. Кроме многообразных сообщений, констатаций событий и познавательных суждений существует особый класс высказываний, которые одновременно выступают действиями, как, например, извинение, признание в любви, клятва, приказ и т. п. В каком случае эти высказывания вызывают доверие, насколько эффективными являются по отношению к ним стандарт-

ные критерии истинности? Поставленные вопросы имеют непосредственное практическое значение для участников коммуникации. Мнение, что в наше время большинство сообщений являются истинными или ложными и что существуют простые и четкие критерии, позволяющие отделить их друг от друга, наивно и часто служит причиной ошибок в коммуникации.

Повседневная коммуникация имеет более сложное строение и регулируется на основе иных критериев, чем научная. Прежде всего в ее составе следует выделять неявные цели и стратегии, которые отнюдь не сводятся к поискам истины, а направлены на подчинение людей, самоутверждение или реализацию желаний.

Каждый человек как рядовой участник коммуникативного процесса должен отчетливо представлять возможности самореализации, предоставляемые ему сложившейся коммуникативной системой. Прежде всего неверно думать, что язык является простым инструментом для самовыражения личности. Напротив, именно его усвоение и формирует личность, причем настолько, что подчас язык сливается с внутренними переживаниями человека. Важная роль культуры общения как раз и состоит в том, чтобы выявлять и контролировать установки общения и стремиться примирить их в единой стратегии совместной жизни.

Сегодня наиболее эффективными способами формирования человека выступают средства массовой коммуникации. Уже появление первых газет и журналов привело к серьезным социальным последствиям и наиболее важным стало формирование, наряду с сословиями и классами, феномена публики, которая скрепляла разнородное общество на основе интереса к литературе и политике, к жизни и науке. Публика стала прообразом современной общественности, которая вырабатывает коллективные ценности и противостоит узким интересам той или иной группы, разрабатывающей стратегические планы развития общества на основе своих интересов. Собственно, одна из важных задач средств массовой коммуникации и состоит в обсуждении политических, экономических, культурных проблем с позиций общественности, которая объединяется общими традициями и задачами выживания.

Однако в современном обществе, где политика и жизнь, хозяйство и общество оказались самостоятельными, часто в управлении преобладают интересы тех или иных «ведомств», финансовых групп и промышленных монополий. Это приводит к тому, что ресурсы используются не в интересах процветания всего общества. Поэтому формирование института общественности является важнейшей задачей любого демокра-

тического государства. Роль прессы при этом состоит в том, чтобы организовать диалог свободной общественности, где бы представители разных профессий могли отстаивать свои интересы и сообща принимать жизненно важные решения. К сожалению, действительность весьма далека от подобного идеала. С философской точки зрения проблема «свободной прессы» не сводится к «продажности». Как раз приватизация и даже коммерциализация средств информации дают большую степень свободы по сравнению с государственной монополией. Однако фактом является и то, что современная пресса не стала свободнее. Но еще более удивительно, что информация вовсе не становится стимулом действия населения. Циркуляция новостей, особенно скандальных, стала самоцелью. В этой связи представляется необходимым предпринять попытку анализа средств массовой коммуникации.

Среди различных подходов и оценок современных масс-медиа: газет и журналов, телевизоров и компьютеров выделяются порой альтернативные подходы. Они связаны с попытками сравнить и осознать различие классической культуры и ее основных носителей — книги, театра, живописи, музыки и т. п. с современной мультикультурой, опирающейся на сложные композиции аудиовизуального характера. ТВ и компьютер, оснащенный различными приставками, выступают «революционными» символами современности.

С одной стороны, эти медиа открывают новые, невиданные возможности: соединяют музыку, живопись, литературу, науку, философию, политику и т. п. То, что было прежде разорвано по различным регионам и различалось как по форме, так и по содержанию, теперь стало одним целым. То, что раньше требовало соответствующего образования, социального статуса, свободного времени и материальных средств, теперь стало общедоступным. Шедевры музыки и живописи доступны благодаря Интернет, кроме того, они входят в качестве составных элементов в видеоклипы и различные развлекательные программы. Сложные произведения искусства, научные теории, политические идеологии — словом все, что требовало от реципиента высокого культурного уровня, теперь дается масс-медиа в упрощенном и доступном виде. Наконец, информация со всего мира, публикуемая в прессе, связывает людей в мировое сообщество. Сегодня все всё знают. Такая ситуация приводит и к качественным изменениям в стиле мышления, в способе видения, оценки и понимания действительности. Прежний линейный способ восприятия мира, понимание, основанное на логической последовательности, аргументации и обосновании, которые имели место даже в идеологиях,

уступают место целостному охвату смысла происходящего, и даже мозаичное и нерегулярное чтение или просмотр ТВ быстро приобщают человека к происходящему. Итак, свобода, творчество, доступность, приватность — несомненно положительные следствия современных масс-медиа.

С другой стороны, очевидны и опасные последствия. Кажущееся позитивным переплетение научного, художественного, политического, религиозного и других дискурсов в современных популярных массовых печатных изданиях оборачивается синкретизмом, который был присущ еще древним мифам, и в качестве противоядия порождает потребность в аналитических рефлексивных действиях. Слитность и синтез — это не всегда достоинство. Прежде всего вызывает опасение то обстоятельство, что власть растворяется в современных масс-медиа, становится невидимой и вместе с тем всепроникающей. Она овладевает любой информацией и проникает в сознание в форме как научных, так и развлекательных программ, и при этом уходит из-под контроля общественности.

Хотя современные средства массовой коммуникации собирают все прежние техники описания мира воедино и фотография соединяется с репортажем и оценкой, принцип монтажа приводит к такой селекции и интерпретации происходящего, что мир, который воспринимается пользователем, оказывается вымышленным, иллюзорным миром, или симулякром. Не только шоу, но и политические репортажи оказываются инсценировками. Мультимедиа не только открывают окно в мир, но и суживают творческие возможности человека. Если читатель классической прессы, переводящий типографские знаки в мир образов и понятий, проделывал огромную самостоятельную работу, которая, конечно, была подготовлена и направлена предшествующим образованием, выполнявшим роль селектора и цензора, то сегодня пресса активно использует комиксы, а видеотехника дает готовые, почти не требующие самостоятельной интерпретации образы, кажущиеся самой действительностью. Парадоксальным образом, несмотря на симулирование действительности, содержание газет и телепередач также оказывается сильно селективным и цензурно ограниченным.

Это краткое перечисление основных особенностей современной прессы и мульти-медиа раскрывает возможные оценки, способы интерпретации и критику масс-медиа. Уже открытие радио породило теории, согласно которым электронные средства связи делают информацию более широкой и доступной. Без больших затрат, связанных с

книгоизданием, оперативно радиосообщения доходят до каждого и вызывают нужный эффект. Политика опирается не на идеологии и псевдоаргументацию, а на масс-медиа. Сегодня среди российской интеллигенции брехтовская утопия остается все еще живой: дайте мне слово в прессе или на ТВ, и я переверну мир. Это обусловлено и тем, что народ по-прежнему доверчив к слову, и тем, что власть по старинке связывает с последним свою силу, запрещающую все, что ей противоречит.

Общедоступность масс-медиа порождает демократичность и свободу. Информация сегодня выдается не как лекарство в аптеке по распоряжению правительства. Она общедоступна и любой не ленивый человек может знать все, что захочет. Конечно, остается проблема политических, военных, коммерческих тайн, но в принципе даже эта проблема не может считаться аргументом против того, что именно благодаря средствам массовой коммуникации мечты о равенстве и демократии значительно продвинулись вперед. Неудивительно, что некоторые теоретики вроде Макклюзна считают старые теории и практики освобождения и прежде всего марксистско-ленинскую стратегию революции уже устаревшими. Сегодня борьба должна вестись не за распоряжение средствами производства, а за распоряжение и контроль над средствами массовой коммуникации. Свободная общественность должна их контролировать. Для этого необходима приватизация, изымающая масс-медиа из-под власти государства. В условиях множества владельцев и рыночных отношений выигрывает потребитель. Конкуренция порождает многообразие символического товара и возможность выбора. Имеющий выбор потребитель осуществляет свободу тем, что предпочитает одни газеты или телепрограммы другим.

Такая оптимистическая точка зрения не дает возможности достаточно внимательно и обстоятельно проанализировать негативные тенденции масс-медиа. Они не могут быть исправлены иллюзиями и благими пожеланиями, а требуют деятельного участия людей в контроле за использованием средств массовой коммуникации. Вне контроля общественности пресса и ТВ не только не обеспечивают демократизации и эмансипации общества, но окончательно закабаляют его. И это обусловлено не тем, что сообщают газеты, журналы и телепередачи. Критики требуют исправить и улучшить содержание сообщений, например, запретить описывать убийства, насилие и т. п. Именно с изменением содержания передач связывают свои надежды революционные интеллектуалы. Они думают, что если они смогут высказываться в прес-

се или готовить телепередачи, то сделают людей более гуманными и демократичными. Но пресса как «четвертая власть» — это не содержание, а форма. Она может быть охарактеризована как полупроводниковая коммуникация, которая направлена только в одну сторону. Никто не ждет ответа. Заметка, репортаж — это вовсе не диалог равных. Здесь нет соответствия. Даже тогда, когда диктор просит присылать письма или анализирует уже полученные, нет никакой демократии и тем более нравственного признания другого, что требуется для подлинной коммуникации.

Масс-медиа станут средствами освобождения людей и демократизации жизни лишь в результате совокупных усилий ученых, художников, философов, политиков и общественности. В политике это меры, направленные на приватизацию и контроль общественности за содержанием и формой передач. В педагогике и критике — это поиски новых форм эффективного образования и совершенствования слушателей. В философии — это анализ коммуникативных стратегий, обеспечивающих взаимодействие разнородных дискурсов. Наконец, есть еще одна проблема, которую можно обозначить как топологическую. Пресса — это не только содержание, но и структура. Это прежде всего институт, который существует в пространстве с другими «местами» — рынком, храмом, университетом и др.

Функция прессы и ТВ — быть медиумами, посредниками коммуникации. Опасные и радужные перспективы масс-медиа не должны закрывать то прозаичное обстоятельство, что они являются пространством, на котором, как на античной агоре, люди обмениваются своими мнениями. Наша агора становится не вербальной, а визуальной. Но, избавляясь от господства слова, человек не становится свободнее, а попадает в рабство другой власти, которая инкорпорировалась в структуру видения. Поэтому трудно согласиться с теми, кто считает, что борьба с вербализмом и развитие визуальной культуры автоматически приведут к эмансипации людей. Весьма актуальной представляется попытка создать модель «открытой коммуникации», в которой переплетались бы особенные черты познавательной, этической и эстетической коммуникации и благодаря этому уравновешивались бы односторонние подходы. Как достичь эмансипации от дискурса власти и насилия и заставить служить современные масс-медиа производству человеческого в человеке? Очевидно, что простой морализацией, эстетизацией и онаучиванием дискурса масс-медиа этого невозможно добиться. Недостаточно наполнить содержание гуманистическими идеями и образами. Необходимо структурное изменение языка.

5. Человек и компьютер

Человек представляет интеллектуальные машины либо как нечто притязующее на тайну мысли, либо как нечто монструозное, бесполезное и даже разрушительное для интеллектуальности: так люди обзаводятся машинами, чтобы потом с ними играть. Доверие к интеллектуальным машинам лишает нас претензии на познание, как передача власти политикам приводит к тому, что они начинают играть нами. Люди мечтают об оригинальных и гениальных машинах, потому что сомневаются в собственной оригинальности или любят снимать с себя ответственность и перекладывать ее на кого-нибудь другого. Так как машины демонстрируют некий спектакль мышления, то обслуживающие их машины — автоматы могут восприниматься уже как само мышление.

Машины не только виртуальны, они помогают мыслить в неопределенных ситуациях, когда требуются длинные вычисления. Акты мысли при этом приобретают бесконечный характер. Вопрос о самом мышлении может вообще не возникать, как не возникает вопрос о свободе у будущих поколений, которые пересекают жизнь как воздух, расположившись в удобном кресле авиалайнера. Точно так же современный интеллект с помощью компьютера пересекает духовное пространство. Виртуальный человек становится окончательно безжизненным за экраном компьютера. Отсутствие движения несомненно оказывается препятствием мышлению. Это цена, которую следует учитывать. Как очки и контактные линзы стали нашими родовыми протезами, ибо мы теряем зрение, так и компьютер становится искусственным протезом теряющих способность мыслить людей.

Интеллектуальные машины искусственны в одном специфическом смысле этого слова — они разлагают на простые дигитальные моменты различные языковые, познавательные и телесные процессы, чтобы потом создать их искусственные модели. Но речь идет не о том, что генерируются реальные объекты, а о том, что они изменяются и на их место подставляются иллюзорные.

Говорят, что человек отличается от машины тем, что испытывает наслаждение. Каждая разновидность протеза порождает свои формы удовольствия, но среди них нет таких, которые вызваны тем, что человек является человеком. Конечно, мы стараемся задать машине идею человека, но всегда запаздываем, и поэтому машина задает свое представление о нем и тем самым определяет его место. Человек может исходить в своей деятельности из представления, что он есть, и менять

самосознание, а машина не может перешагивать через представления о самой себе. Она не признает иронии и тем более эксцесса относительно функционирования, от которых человек может получить удовольствие и таким образом дистанцироваться от своей служебности. К несчастью, машина не может выйти за рамки своих операций и в этом причина глубокой меланхолии компьютера. (Может быть только компьютерный вирус — это электронная форма протеста против своей заданности и пародийное моделирование собственного машинного интеллекта.)

Виртуальные общественные машины порождают телематического человека. Он рассматривает их работу как своеобразный интеллектуальный спектакль о функционировании своего собственного мозга и аналогичным образом пытается понять свои фантазмы и виртуальные удовольствия. В случаях познания и удовольствия он одинаково связан с машиной. Для него другой, партнер переговоров — это экран, а не зеркало. Интерактивный экран превращает процесс общения в процесс коммутации, где подобное контактирует с подобным. Тайна интерфейса в том, что другой — виртуально тот же самый, дружность другого конфискуется машиной. Даже телефонный разговор отличается от электронной почты. В передаче и в восприятии текста на экране есть какой-то тайный эротизм, какой-то промискуитет.

В стадии зеркала мы переживаем различие Я и другого и их отчужденность. Но сегодня мы живем в стадии экрана, интерфейса, коммутации. Все наши машины имеют экраны — интерактивно связанные с человеком. То, что появляется на экране, требует особого режима чтения. Это дигитальное восприятие, когда глаз прерывисто движется вдоль линии вслед за курсором. Такой же характер имеет и общение с партнером переговоров — тактильное и прерывистое. Даже голос, встроенный в современную электронную связь — функциональная, нулевая ступень голоса. Экран меняет общую парадигму сенсibilityности, он уничтожает дистанцию образа и взгляда. С исчезновением дистанции исчезло место зрителя. Мы впадаем в имажинативную кому перед экраном, который требует бесконечного взгляда, порождает промискуитет и своеобразную порнографию. Это не световой образ, а телеобраз, который находится на таком расстоянии, которое принципиально непреодолимо человеческим телом. Даже дистанция языка и зеркала была преодолима телесно, и поэтому было возможно человеческое общение. Экран — виртуальная реальность, допускающая только самые абстрактные формы коммуникации.

Коммуникация, осуществляющаяся на основе слов, жестов и взоров, является континуальной и обязательно (вблизи или вдали) предполагает другого как тело того, что окружает. По-другому протекает виртуальная коммуникация. Экран наших образов, интерактивный экран — одновременно далекий и близкий: слишком близкий, чтобы быть истинным (иметь драматическую интенсивность сцены), и слишком далекий, чтобы быть ложным (сохранять сложную дистанцию с искусственным). Они задают меру человеческого, эксцентрического, соответствующего концентрации пространства и растворению тела.

Машина определяет то, что может и чего не может человек. Он оператор виртуальности и его действия нацелены на информацию и коммуникацию: в действительности речь идет о том, чтобы испытать все возможности программы, подобно тому, как игрок пробует все возможности игры. При использовании фотоаппарата виртуальность относится не к субъекту, созерцающему мир, а к объекту, нуждающемуся в виртуальности объектива. Рассматриваемый таким образом фотоаппарат является машиной, которая изменяет мир, вызывает желание сделать фотографию. В объективе и на экране объект отдает себя во власть медиальных и телематических техник.

Сегодня нет ни одного события, ни одного поступка, которые не были бы на экране как технически возможные образы, нет ни одной акции, которая не стремится стать сфотографированной, снятой, которая не стремится сохраниться в памяти технических устройств, репродуцироваться вечно. Человек старается трансцендировать себя в виртуальной вечности не для существования после смерти, а для сохранения в сложных информационных сетях, в искусственной памяти. Притязание на потенциальное существование, желание быть презентированным на экранах и в программах — эта страсть является магической. Ее храмом служит черный ящик.

Являюсь я человеком или машиной? На этот антропологический вопрос больше нет ответа. Мы живем в эпоху конца антропологии, которая тайным образом конфискована машинами и новейшими технологиями. Недостоверность, которая возникает из несовершенства машинных сетей, и сексуальная недостоверность (кто я: мужчина или женщина?), связанная с техниками бессознательного и телесного, имеют нечто общее с недостоверностью, вызванной изменением статуса объекта в микрофизике.

Новые машины, новые технологии, новые образы, интерактивные экраны не отчуждают, а интегрируют нас в свои сети. Видео, компью-

тер, минителефон (наподобие контактных линз) являются транспарентными протезами, которые так интегрированы в наше тело, что как будто генетически или от рождения заложены в качестве имплантантов. Связь с информационной сетью — хотим мы этого или нет — имеет точно такой же характер, поэтому следует говорить не об отчуждении, а о включении человека в некую интегрированную систему. При этом идет ли речь о человеке или о машине — это, собственно, уже и не важно.

Преимущество новых технологий заключается в том, что они ставят нас перед фактом: вечная проблема свободы в принципе уже не может больше быть поставлена. Виртуальные машины не создают никаких проблем такого рода: ни со стороны субъекта, ни со стороны объекта никто не создает отчуждения. Наоборот, культивируется сотрудничество, включенность в общую коммуникативную сеть, которая является искусственным раем тождества. Итак, нет больше отчуждения человека человеком, есть гомеостазис человека и машины.

Глава 7. ПОЗНАНИЕ И ИСТИНА

Познавательное отношение человека к миру проникает во все сферы жизнедеятельности. В профессиональной, художественной и иной практике, чем бы ни занимался человек — работает или отдыхает, он остается познающим существом и не может «отключить» сознание, чтобы не размышлять. Таким образом, познание встречается в различных видах и формах — от повседневных раздумий до специализированных исследовательских действий. Как основа духовной жизни человека познающее сознание работает постоянно, однако при этом оно выступает как важный, но не всегда автономный процесс, часто обслуживающий или сопровождающий практику. Так, в сфере искусства, создавая художественное произведение, человек стремится воплотить в материале свое представление о прекрасном, т. е. осуществляет эстетическое действие, а познание лишь содействует ему. Вместе с тем существует такой вид духовно-практической деятельности, в которой познавательное отношение составляет ее сущность. Это прежде всего наука, понимаемая в широком смысле как постижение закономерностей окружающего нас мира и одновременно как рефлексия (критическое исследование) познавательного инструментария, посредством которого раскрывается истина.

1. Проблема познания: история и современность

Термины «знание» и «познание» являются многозначными, что связано с разнообразием познавательных практик. «Видеть своими глазами», «постичь опытным путем», «услышать от авторитетного человека», «прочитать в книгах, справочниках», «думать, понимать», «вывести из достоверных высказываний», а также — «уметь что-то сделать», «быть уверенным в правильности решения» — все это разные формы возможного употребления слова «познание». Чтобы усвоить общее значение данного термина, необходимо разграничить различные словоупотребления. Так, в древнегреческой философии основным было различие «знания» и «мнения». Знание считалось раскрытием сути бытия, устойчивых и неизменных законов, и поэтому являлось носителем свойств истинности, а также всеобщности, необходимости и общезначимости. Мнение, напротив, расценивалось как выражение частного интереса, как обобщение чувственного или практического опыта, отражающего мир изменения и становления.

Знание как постижение сути бытия наделялось в древнегреческой философии также ценностными характеристиками. Истинное знание

служило основой государственной политики и частной жизни. Сообщая о божественном порядке (Космосе), знание обеспечивало мудрость в любых делах, гарантировало благо и счастливую жизнь. Высшей формой знания греки считали «теорию» (усмотрение, созерцание). В отличие от мнений, которые являются предвзятыми, теория — незаинтересованное созерцание сущности, она направлена на постижение сути бытия, а не на инструментальное знание, обобщающее практический опыт.

Но было бы поспешным отождествлять такое философствование с современным теоретическим знанием. Мудрость греческих философов озаряла личную жизнь людей, не столько задавала ее общий смысл или цель, сколько открывала способы ее конкретной организации в форме советов и наставлений. Древний учитель заботился прежде всего о душе ученика и постепенно посвящал его в такие истины, которые он сам постиг и проверил жизненным опытом.

По мере развития греческой культуры сократовский вопрос «заботаешься ли ты о самом себе?» отходил на второй план и все более актуальными становились инструментальные знания о природе. Для Аристотеля образцом знания является не столько жизненная мудрость, сколько наука, которую он определяет как систему всеобщего и доказательного знания, опирающуюся на небольшое число общезначимых утверждений — аксиом. Истина у Аристотеля оказывается свойством знания и характеризуется как соответствие того, о чем говорится в высказывании, объективному положению дел. В основе такого идеала знания лежала евклидова геометрия, являющаяся образцом и для науки нового времени. Исходные положения геометрии относятся к идеальным фигурам, которые считаются неизменными в отличие от эмпирических объектов, и поэтому имеют всеобщий и необходимый характер. При этом геометрические фигуры могут быть выполнены при помощи циркуля и линейки, например в чертежах и далее при строительстве зданий, и благодаря этому теоретические положения оказываются применимыми к реальности. Вера в силу теории связана с таким привычным для нас, но на самом деле удивительным фактом, что возможен перенос знаний, полученных при анализе идеальных моделей на реальные объекты, что математические расчеты и вычисления подтверждаются наблюдениями и измерениями. Преимущество теоретического знания над эмпирическим объяснялось древними философами на основе допущения невидимых чувственному зрению пропорций и закономерностей, которые постижимо лишь умом.

В средние века господствующим стало различие знания и веры. К прежней дифференциации знания и мнения добавилась новая противоположность видимого сотворенного мира и непостижимого умом человека замысла Творца. Знание в рамках такого противопоставления понималось как человеческая способность постигать устройство сотворенного Богом мира, основанная на опыте и логических умозаключениях. План же мира, его цель и смысл недоступны человеку и остаются в божественном интеллекте. Все совершенство, добрая воля и бесконечная мощь Бога превосходят возможности человека, который решительно не способен понять, как сотворен мир из ничто и почему он создан таким, что в нем невозможно исполнение моральных заповедей.

Оппозиция знания и веры не оставалась неизменной, и уже в средние века она опосредовалась в ходе жарких споров схоластов — ученых средневековья и богословов другими противоположностями, такими, как интуитивного и дискурсивного, интеллектуального и чувственного, умопостигаемого, априорного (доопытного) и опытного, аналитического и синтетического знаний. Как ни странно, споры о соотношении знания и веры способствовали не столько уяснению феномена веры, сколько полному и точному определению феномена знания, что и выражалось в установлении все более тонких различий между его многообразными формами и видами. Это обстоятельство оказалось очень важным в ситуации, когда механико-математическое естествознание вызвало актуальные философские дискуссии о природе, структуре и функциях научно-теоретического знания.

Феномен европейской науки, возникновение которой связывают с Галилеем и Ньютоном, характеризуется пластичным соединением двух ранее изолированных традиций эмпирического естествознания и логического анализа и обоснования. По мере практического внедрения механических изобретений пересматривается статус механики. Если греческие философы определяли механические изобретения как «хитрости», нарушающие закон природы, то Галилей, внимательно изучавший расчеты инженеров Арсенала, пришел к выводу, что именно в механических устройствах законы природы получают свое наглядное воплощение. Так, на место естественного опыта, здравого смысла и практического знания в науку приходит экспериментирование, связанное с конструированием и реализацией идеальных объектов. Большинство описанных Галилеем экспериментов имеет «мысленный» характер. Например, для подтверждения основного закона механики: «Если на тело не действует никакая сила, то оно движется равномерно и прямолинейно» Галилей

ссылается на движение абсолютно круглого ядра, движущегося по отполированной плоскости в условиях отсутствия трения и сопротивления воздуха.

Экспериментальная проверяемость исходных теоретических положений дает возможность широкого использования логико-дедуктивного метода, применявшегося прежде только в геометрии, а теперь и в физике. Механика Галилея и динамика Ньютона обретают теоретическую форму благодаря использованию метода, которым построена геометрия Евклида.

Научная теория — это удивительное достижение человеческого разума. Ученый, опирающийся на небольшое количество аксиом, использующий в процессе рассуждения экспериментальные обобщения, при помощи логических правил выводит все возможные эмпирические следствия. Особенно наглядно это проявляется в том случае, когда закон записан в математической форме, связывающей постулат с необходимыми условиями существования «идеального объекта». Неудивительно, что, начиная с Ньютона, между теоретиками и экспериментаторами возникали не только конкуренция, но и конфликты. Например, Ньютон часто исправлял данные астрономов-наблюдателей, и это вызывало неприязнь: люди, проводившие все свое время за наблюдениями и измерениями, не могли понять той «легкости», с которой теоретики, сидящие за письменным столом, вычисляли и предсказывали действительные события, за которыми они долго и старательно охотились. Но на самом деле труд теоретических исследователей был совсем не легким. Исаак Ньютон долгие годы исправлял свое главное сочинение «Математические начала натуральной философии» и при этом, разумеется, учитывал наблюдения и измерения, полученные астрономами-наблюдателями. Одна из максим великого ученого звучит: «А гипотез я не измышляю». Правда, самопонимание не всегда оказывается объективным, и постепенно стало выясняться многообразие допущений, в том числе и неэмпирического характера, необходимых для построения классической механики.

В процессе обнаружения большого числа гипотез, предположений и допущений, которые казались вполне естественными, но недоказуемыми научным путем, важную роль играла теория познания. Как философская дисциплина, сменившая лидировавшую ранее онтологию — науку о бытии, она формируется и развивается начиная с XVII в. У истоков теории познания лежат споры так называемых эмпириков и рационалистов о приоритете опытного и теоретического знаний. Речь шла о том, что вначале: теория или опыт. Однако опыт в описаниях эмпиристов

оказался весьма не простым феноменом. У Бэкона он являлся продуктом экспериментальной деятельности, а у Локка связывался с внутренним опытом восприятия идей. Аналогично, те, кто настаивал на приоритете разума — Декарт и Лейбниц, раскрывали экспериментальную реализацию теоретических объектов. Таким образом, результат этих споров состоял не в победе одного направления над другим, а в выявлении связи чувственного и рационального, теоретического и эмпирического знаний.

Важнейшая роль в развитии теории познания принадлежит Канту, который открыл существование, наряду с эмпирическим и теоретическим, более фундаментального знания, которое сегодня называется предпосылочным. Речь идет о доопытном, или, как говорил Кант, «априорном» знании, которое предшествует опыту и не поддается принятым в науке способам доказательства и проверки. К «априорному» знанию Кант относил прежде всего особые формы чувственного представления предметов — пространство и время: человек воспринимает мир как существующий в пространстве и времени. Сам он считал такие формы представления мира как внеисторические. Однако, после теории относительности Эйнштейна, исследователи обратили внимание на тот факт, что во всякой культуре имеются собственные оригинальные формы пространства и времени. Во всяком случае далеко не всегда человечество представляло пространство и время бесконечными и однородными. Как в природе, так и в обществе люди обычно выделяют и отдают предпочтение тем или иным особо важным и привилегированным, более значительным и продуктивным отрезкам времени и пространства.

Рациональное познание также опирается на специфическую сеть понятий, категорий и принципов, которые выступают условиями возможности понимания мира. Наука познает и объясняет реальность, открывает законы и причины явлений. Но что такое доказательность, причинность, законосообразность? Такие категории потому и называют предельными, что мы, как лбом в стену, упираемся в них, не в силах доказать их правомерность. Действительно, покажите, что надо доказывать. Так, после Канта современная теория познания открывает значительное число венаучных предпосылок естествознания и обществознания, которые неявно принимаются учеными в силу их принадлежности к той или иной культурной среде.

Если классическая философия считала образцом для себя науку, то сегодня такой образец считается слишком узким. Поэтому возникает спор о соотношении науки и философии. Наука активно вторгается во все

сферы жизни и внедряет рациональные модели не только в технику, но и в общественную и даже в частную жизнь. Сегодня ни одно решение в экономике, политике, праве не принимается без рекомендаций научных экспертов. Даже проблемы частной жизни — будь то выбор невесты, профессии или увлечения обсуждается с соответствующими консультантами. Наука решительно претендует на ведущую роль в решении современных человеческих проблем, так как считает вырабатываемые в себе знания объективными и экспериментально проверяемыми. Однако слепая вера в непогрешимость науки ничуть не лучше, а может быть еще и хуже фанатической религиозной веры, которая вопреки здравому смыслу (на Бога надейся, да сам не плошай) буквально во всем полагается на Провидение.

Научное естествознание возникает в определенной культурной и социальной среде и ориентируется на покорение природы с целью удовлетворения человеческих потребностей. Сегодня стало очевидным, что наука развивается в интересах техники и экономики, которые в свою очередь становятся все более самостоятельными и не только не служат человеку, но и уже требуют преобразования его способностей и реорганизации его жизни для того, чтобы он мог эффективно обслуживать общественную мегамашину.

Тот факт, что научно-технический прогресс выявил противоречия науки с природой, общества с человеком, которые выражаются в экологическом кризисе, росте психических и иных заболеваний, часто используется для отрицания науки вообще (антисциентизм). На самом деле речь должна идти о границах научного познания. Оно вовсе не беспредельно и опирается на целый ряд положений, выступающих обобщением опыта человеческого выживания. Именно на эти традиции и направляет свое внимание современная философия. Не все из них являются абсолютно верными и универсальными. Критический анализ исторических традиций и предпосылок, с одной стороны, и выявление границ применения науки, с другой, — так можно обозначить задачу современной теории познания.

2. Структура познания, его виды и формы

Познавательное отношение к миру предполагает разделение субъекта и объекта. Когда человек становится познающим субъектом, это выражается в принятии позиции внешнего наблюдателя, нейтрального исследователя, свободного от разного рода предпочтений, интересов и чувственных влечений. Познание как форма незаинтересованного со-

зерцания требует своеобразной аскезы, и прежде всего отказа от фантазий и желаний для объективного постижения существа дела. Вместе с тем, будучи приостановкой волевых актов и практических действий, познание остается и специфической формой активности; познающий субъект осмысляет, интерпретирует, объясняет реальность в понятиях и суждениях. Он наделяет мир законосообразной структурой, отыскивает причинно-следственные связи, разделяет сущность и явления. Даже наблюдение и опыт не остаются пассивными, а представляют собой отбор и систематическое отделение существенных явлений от несущественных, которые находятся вне поля внимания. Отсюда следует то важное для философии познания обстоятельство, что познающий субъект не тождественен научному методу, в котором фиксируются эмпирические, теоретические и логические процедуры исследования. Познающее существо — это живой человек, контролирующий свою волю, внимание, желания, фантазии, память и прочие способности, которые хотя и не исключаются, но значительно трансформируются в науке.

Двойственная пассивно-активная природа субъекта породила споры, в которых одна сторона настаивала на необходимости «вслушивания» в бытие, «вспоминания» неких изначально заложенных в душу идей, а другая — на конструктивном, экспериментальном, творческом отношении к природе, выражающемся в изобретении все более изощренных технических устройств и построении сложных теоретических моделей. Сегодня активность субъекта ни у кого не вызывает сомнений: образные модели, эксперименты, теории — все это дело рук человека, и даже факты не являются пассивной регистрацией того, что было «на самом деле». Однако вызывает сомнение абсолютизация такой позиции, так как она приводит к бесконтрольному преобразованию природы в интересах производства. Но и «созерцательная» позиция в трактовке субъекта не является панацеей. Поскольку человек есть социальное и культурное существо, он осмысляет мир сквозь призму понятий и представлений своей эпохи, реализует собственную сущность при помощи тех средств, которыми располагает общество. Сегодня вряд ли можно представить себе жизнь без достижений науки и техники, и вряд ли кто захочет вернуться к «золотому веку», когда «естественный» человек жил в равновесии с природой.

Субъект современной науки — это не отдельный индивид, самостоятельно и заново изобретающий экспериментальную технику и новые понятия. В процессе получения образования люди усваивают прошлый опыт, включая не только факты и теории, но и культурные традиции.

Далеко не все привычки подвергаются критической проверке в новых условиях. К числу устаревших предпосылок относятся и общепринятые представления о субъекте и объекте. Жесткое противопоставление «активного» и «пассивного», «индивидуального» и «общественного» при обсуждении их природы, структуры и функций оказывается сегодня недостаточным. Действительно, как можно однозначно ответить на вопрос: является объект данностью или конструкцией субъекта?

С одной стороны, предмет познания отличается от природы «самой по себе», ибо по мере усложнения науки ее объекты приобретают все более искусственный, идеализированный характер. Техника и эксперимент есть не что иное, как реализация теоретических моделей, как воплощение того, чего в естественных условиях не было и не могло быть. Поэтому теоретические законы относятся не к самой реальности, а к идеальным объектам, искусственно воспроизводимым в экспериментальных условиях. С другой стороны, наука и техника раскрывают законы природы, так как без соответствия им промышленное производство будет приводить к таким катастрофам, которые равноценны стихийным бедствиям. Источник технических катастроф — не свидетельство некой изначальной порочности науки и техники, а неизбежное следствие того, что человек как бы занял место Бога, начал по-своему распоряжаться природой. Действительно, вооруженный техническим потенциалом человек не только превзошел сильных животных, но и стал соизмерим с силами природы. Технический прогресс требует от него особой осторожности, сдержанности и предусмотрительности как в отношении других людей, так и в отношении мира в целом. На заре технического прогресса вера в активность субъекта, лозунг преобразования природы и покорения ее не были столь опасными, как сегодня. Поэтому задача современной философии состоит в осмыслении природы научно-технического знания. Необходимо по-новому понять и определить само понятие рациональности.

Известно, что вера в разум лежит у истоков европейской культуры и что именно ему человечество обязано науке и технике, праву и рациональному ведению хозяйства, воспитанию и образованию. Господство разума над стихийными силами природы, контроль за душевными аффектами, подчинение поведения рациональным нормам человеческого общежития — все это несомненные ценности. Современное отношение к рациональности исходит из других оценок. Общее, закономерное, закодированное, подсчитанное явно подавляет индивидуальное, случайное и непланируемое. С одной стороны, это направлено на исключение

хаоса и катастроф, на преодоление иллюзий и формирование объективных знаний о реальных возможностях. С другой стороны, это приводит к уменьшению свободы и независимости человека.

Принцип надежды, вера в высокие идеалы считаются утопическими желаниями, пока еще достойными, но совершенно бессильными в мире расчета. Наряду с оптимистической верой в разум сегодня присутствует столь же безудержная вера в иррациональное. Мистика, миф, слепая вера имеют хождение едва ли не больше, чем в средневековье. Во многом повинен в этом, как ни странно, пафос рациональности. Разум, поставленный на службу воли к власти, привел к тому, что все чуждое и не похожее на него сделалось объектом присвоения, покорения и эксплуатации. Дело даже не только в том, что разум используется, например, для совершенствования вооружения, в то время как некоторые полагают, что он должен служить добру. Наука берется определять рациональные критерии добра или блага. При этом душевные и духовные, телесные и психические акты человека считаются чем-то таким, что должно контролироваться с точки зрения рациональности, понимаемой как экономия средств, практическая целесообразность, полезность и т. п. Но и морализация не годится для оценки науки, так как сама мораль тоже не имеет права решать, что морально, а что — нет. Наука и техника, а также остальные завоевания цивилизации не должны, как у Л. Толстого, осуждаться с точки зрения христианской морали, а наоборот, должны всячески поддерживаться и даже использоваться для определения и утверждения добра. Но, к сожалению, большей части общественности альтернативой узко позитивистски понимаемой рациональности видится сегодня вера в мистику и астрологию. Поэтому возникает важная задача, как сохранить рациональность — основное достижение европейской культуры и при этом не поддаться иррационализму, недостатки которого ничуть не меньше, чем у прагматизма и позитивизма.

Для решения поставленной задачи рассмотрим историю рациональности, в ходе которой формировались важные виды и формы знания, многие из которых ныне оказались незаслуженно забытыми. Прежде всего необходимо отметить различие субъективного и объективного разума, которое указывало на необходимость согласования закономерного порядка в мире со способностью человека к постижению его. Наше понятие разума ведет свое происхождение от греческого понятия «логос» (говорить, упорядочивать, собирать). Важным в этих старых терминах было то, что они подразумевали, что человек мог иметь разум, внимать ему, но не узурпировать его или отождествлять с волей к власти. Кроме

того, разум в старом его понимании противопоставлялся чувственности, разного рода фантазиям, мифам и сказкам.

Христианство трактует «логос» как божественное слово, сближает его с Христом, т. е. дает ему персонального субъекта. Отрыв разума от природы в Христианстве и породил известную проблему о соотношении разума и воли: сторонники примата воли исходили из божественного произвола, из идеи Бога, сотворившего мир по собственному желанию; наоборот, защитники закона и порядка считали, что в божественном интеллекте существует стройный план вселенной, который должен быть раскрыт наукой. Этот спор получил впечатляющее продолжение относительно соотношения воли и разума у человека. Если Гегель отождествлял субъективный и объективный разум и подчинял ему волю, то Шопенгауэр выдвинул тезис о том, что в мире правит не разум, а слепая и темная воля. Ее порывы подчиняют себе как познание, так и поведение человека.

Следует отметить и другое противопоставление познавательных способностей: рассудок и разум. В этом противопоставлении разум оказывается более фундаментальной способностью мышления, которая связана с усмотрением сути дела, с интеллектуальной интуицией и выработкой общих принципов, служащих основой для умозаключений. Рассудок — это оперативная сторона мышления, способность методического исследования и анализа понятий, а также логического вывода одних суждений из других. У И. Канта рассудок оказывается мышлением о предметах опыта, а разум — мышлением о мышлении, т. е. рефлексией. Рефлексия как способность размышлять о мышлении обеспечивает доопытное знание. Если у Канта эта способность состояла в анализе, то у Гуссерля она дополняется способностью «чистого представления». Его феноменология отрицает приоритет эмпирического познания реальности, так как разум наделяется способностью к «усмотрению» чистых сущностей.

Несмотря на возможность умозрения, нельзя отрицать важную роль чувственного познания. Как бы ни была велика роль понимания, интерпретации, анализа, как бы сильно опыт не был «нагружен» теоретическим значением, роль практического познания остается существенной. При попытке обоснования тех или иных абстрактных представлений так или иначе приходится опираться на фундамент чувственно-телесного опыта. Этот опыт в значительной мере остается допонятийным и передается как умение и навык, как способность воспринимать мир в его качественном многообразии. С ним тесно связано эмоциональное по-

знание, в основе которого лежат эмоционально-волевые акты сознания. Без учета последних остается непонятной, например, способность к оценке, а также к душевным симпатиям, любви, вере, надежде. Попытка тотальной рационализации таких способностей приводит к затруднениям: с одной стороны, современный человек желает понять рациональную сущность перечисленных душевных склонностей и ценностных предпочтений, а с другой, вскоре осознает, что объясненная любовь, вера и надежда — это нечто иное, чем те чувства, которые он в действительности переживает. Таким образом, как и в предыдущих случаях, стремление свести все чувственные, телесные и душевные акты к рациональности приводят к обеднению духовной жизни человека.

Наконец, следует продумать еще одно важное различие между теоретическим и практическим познанием. Сегодня оно сводится к различию теории и практики, понимаемой как утилитарная деятельность, связанная с удовлетворением материальных потребностей. При этом оказалось забытым важное разделение теоретической и практической философий. Последняя ставила вопрос о применимости разума к человеческой жизнедеятельности: не являются ли ее движущими силами страсти и влечения, потребности и желания? От практической философии ожидали четких ориентиров жизни. Античные философы считали такую философию производной от объективного разума; рациональная практика опирается на знание объективного порядка и гармонии мира. Сократ обещал: я дам Вам истину и она сделает Вас свободными. Это соответствует общему духу греческого рационализма, который соединял истину и благо, добродетель и справедливость, красоту и эрос.

Эти же слова, повторенные в Библии, имеют несколько иной смысл. Они выражают данность божественной истины и возможность свободного выбора. В изречении апостола Павла «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которое не хочу, делаю» содержится указание на дуализм знания и действия, истины и блага¹.

Теоретическое знание имеет дело с всеобщим и необходимым, а практическая философия — с индивидуальными поступками, с волей и добродетелью. Чтобы практическое знание не вырождалось в разновидность целерационального действия, что и происходит сегодня, философия должна указать некоторые общие основания практической жизнедеятельности. У Канта таким основанием выступала идея долга «поступай только

¹ Послание к Римлянам 7, 19.

согласно такой максиме, руководствуясь которой в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»². Примат практической философии над теоретической означает, таким образом, верховенство нравственных и моральных норм, основание которых дает не умозрение, а человеческий опыт исторического выживания.

Исторический обзор понятия рациональности обнаруживает широкий спектр его значений. Аристотель говорил о разумности как о чем-то близком добродетели или благу. Кант различал чистый разум, раскрывающий общие условия возможности познания, и практический разум, оправдывающий условия возможности нравственной жизни. Сегодня же рациональность сводится в основном к компетентности, расчетливости, бережливости и определяется в терминах экономии, а не самопожертвования. Однако понятие рациональности несомненно остается ценностным, и поэтому ее определение как свободы от ценностных предпочтений, данное М. Вебером, оказывается отклонением от традиционного античного и христианского понимания разума, хотя нельзя отрицать, что рациональность предполагает не только следование нормам и образцам, но и обоснование, логическую аргументацию, а также практическую проверку их истинности. Стало быть, в понятии рациональности должны пластично соединяться познавательный и ценностный аспекты бытия человека в мире. Следует использовать возможность сохранения положительного содержания рационализма и в нашу критическую по отношению к рациональной философии эпоху. Любые формы познания предполагают возможность рефлексии, т. е. способность контролировать и улучшать стандарты рациональности.

3. Научное познание

Научное познание в нашу эпоху становится все более массовым занятием; оно утрачивает черты таинственности и обретает характер рациональной методической деятельности, связанной с выдвижением и проверкой гипотез на основе экспериментов. Научное знание можно считать своеобразным капиталом, обеспечивающим сферы экономики и политики, инвестируемым в технику и производство. Сами ученые также ничем не напоминают древних магов или беспокойных алхимиков, пытавшихся у природы ее «последние тайны». Дифференциация и кооперация научного труда сделала ученых специалистами в частных вопросах, и сегодня многие из них знают о развитии смежных дисциплин

² Кант И. Сочинения. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 260.

исключительно из газет и популярных журналов. Наука сегодня — самая грозная и могущественная сила на Земле. Можно ужасаться при виде того, как ее открытия используются в военных и промышленных целях, создают угрозу существованию всего живого, однако никакое другое знание не способно решать те задачи, которые требуются для выживания человечества. Если раньше научное познание не было столь тесно связано с материальным производством, то сегодня наверное нет ни одного вопроса, который решался бы без соответствующих научных разработок и анализа. Вместе с тем, при всей своей эффективности наука наталкивается на определенные границы. «Мы чувствуем, — писал виднейший представитель философии науки XX в. Л. Витгенштейн, — что если бы даже были получены ответы на все возможные научные вопросы, наши жизненные проблемы совсем не были бы затронуты этим»³.

Действительно, проблемы этики, религии, искусства, жизни не разрешимы научным путем. Это связано не с исторической, а с принципиальной ограниченностью научного знания. Моральные проблемы ставятся и решаются при условии допущения некоторых абсолютных ценностей и идеалов, которые не осуществимы в чистом и абсолютном виде, но которые выступают в качестве масштабов оценки наших дел и поступков. Как правило, люди всегда остаются недовольными результатами своей деятельности, считают, что они еще не достигли идеала. При этом речь идет не о соответствии объективному положению дел, как в научном познании. Можно смириться с тем, если скажут, что вы плохой ученый, но не с тем, если скажут, что вы плохой человек, даже если вы совершили плохой поступок. В ответ нельзя сказать «я знаю». То, что прощательно в сфере умения и знания, непростительно в сфере этического или религиозного.

Приведенный пример обнаруживает различие и взаимную дополняемость проблем науки и этики, ни одна из них не исключает другую; сферы истинного, прекрасного и должного и соответствующие им знания сохраняют свою самостоятельность в целостном мире человека. Именно это обстоятельство актуализирует философское исследование науки. Ее развитие привело к гордому сознанию, что наука не нуждается в философии, ибо сама справляется со своими собственными проблемами. Действительно, научные проблемы может решить только наука, а не философия или религия. Но есть такие смысловые трудности, где наука непригодна: если «по-научному» подойти к проблеме неразде-

³ Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 72.

ленной любви, то можно найти ее причину (хотя бывает и так, что ни внешность, ни ум, ни хорошие манеры, ни деловитость не помогают завоевать благосклонность в любви), однако это не дает даже утешения. Так же в самом научном исследовании используются такие знания, которые по своей природе не являются научными. Например, здравый смысл, исторические и культурные традиции, социальные и этические нормы, эстетические вкусы — перечисленные качества уже должны быть у ученого, отбирающего, оценивающего, понимающего и объясняющего явления окружающего мира. Идея науки является продуктом совместного осмысления теоретиков и практиков, ученых и философов, политиков и общественности. В качестве результата такого осмысления ниже приведены характерные черты научного знания.

- Научное познание обладает чертами всеобщности и необходимости, системности и упорядоченности. Это отличает его от обыденного знания, представляющего свод эмпирических и жизненно-практических сведений. Оно удовлетворяет требованиям проверяемости и опровергаемости, логической обоснованности и экспериментальной реализуемости, что отличает его от философско-мировоззренческих и религиозно-художественных взглядов. Стержнем науки является идея объективной истины, понимаемая как соответствие знания объективным законам.

- Наука универсальна по своему духу, она доступными ей средствами и методами стремится познать самые различные предметы и явления. Вполне научными могут быть исследования религии, философии, искусства. Однако наука об искусстве (искусствоведение) и искусство, наука о религии (например история или психология) и религия при этом не совпадают. Науке вместе с тенденцией специализации и дифференциации также присуще стремление к единству, выражающееся в интеграции и взаимодействии различных дисциплин.

- Научное знание опирается на систему принципов и категорий, описывающих мир в единстве диахронического и синхронического, случайного и необходимого, прерывного и непрерывного, качественного и количественного и т. д. В своем непрестанном поиске новых теорий наука нуждается в пересмотре сложившегося знания вплоть до собственных оснований. Особенно в периоды научных революций возникает острая необходимость в изменении стандартных представлений о пространстве и времени, закономерности и причинности и т. п. Для изменения принципов недостаточно методов эмпирической проверки и логического доказательства, так как данные процедуры опираются на некоторые общие положения, сами нуждающиеся в пересмотре. Поэтому пионеры

науки свои мировоззренческие взгляды формируют нередко в ходе осмысления авангардных практик в искусстве, этических, философских и даже религиозных доктрин. Например, оригинальная философия современной науки американского исследователя Ф. Капра «Физика Дао» построена из разнообразных культурных достижений, включающих концепции элементарных частиц и полей в физике и психологии, в индийской и китайской философии.

- Наука отличается от религиозной веры большей свободой научного поиска, верой в разум, стремлением объяснить мир, не прибегая к чуду, словом, всем тем, что ученые называют «организованным скептицизмом». Он распространяется не только на религиозные догматы, но и на идеологические, политические, сословные табу и другие запреты, ограничивающие свободу разума. При этом наука не только не свободна от ценностей, но активно формирует их в рамках профессионального сообщества, открытого для дискуссий и критической рефлексии. Занятия наукой требуют беспристрастности, честности и мужества. Поэтому сознание ученого не сводится к актам расчета и проверки, а характеризуется сложными эмоционально-волевыми действиями, включая любовь к истине, веру в безусловную ценность знания.

Наука — форма знания, социальный институт и одновременно форма жизни занимающихся ею людей. Это обстоятельство определяет недостаточность чисто логических или эмпирических критериев добываемого в ней знания. Как показывает практика, заблуждения в науке могут вызываться деформированными социальными структурами, порождающими жажду власти, репрессивное отношение ко всему неупорядоченному, приверженность узким идеологическим догмам. Нормальная наука возможна в здоровом обществе, где она служит не группе лиц, узурпировавших власть, не военному или промышленному ведомству, а свободной общественности, которая контролирует применение знания в интересах выживания и процветания людей. Современная профессиональная подготовка научных и технических специалистов должна включать гуманитарные знания, необходимые для выбора таких ценностных ориентаций, которые соответствовали бы культурным традициям человечества, способствовали возрождению и развитию России.

Специфика научного познания раскрывается на примере соотношения теории и опыта. Обыденное и практическое знание нередко понимают как чисто эмпирическое и на этом основании определяют науку как продолжение здравого смысла. Такое сближение не оправданно, так как наука иногда должна оцениваться с точки зрения здра-

вого смысла и практической целесообразности. Поэтому следует сохранять их самостоятельность и независимость от подчинения науке. Сегодня даже религия ближе к обыденной вере и надеждам людей, чем современные теоретические представления. Действительно, идеализированные теоретические модели современных ученых поражают даже при сравнении их с образами причудливых и грозных богов древности. При этом возникает закономерный вопрос: чем же научные гипотезы отличаются от религиозных представлений и художественно-поэтического воображения? Их отличие заключается в том, что наука строит абстрактные объекты и теоретические модели с учетом жесткой эмпирической проверяемости и логической непротиворечивости. Кроме того, в науке действуют критерии простоты, нетривиальности, системности и т. п. Все это предполагает весьма тонкие и разветвленные связи между теорией и опытом. Собственно, разделение и связь эмпирического и теоретического уровней и составляет особенность научного знания.

Если обратиться к физике Аристотеля, то можно заметить, что ее исходные положения были не чем иным, как эмпирическими обобщениями: тело движется под воздействием силы, движение зависит от приложенной к телу силы и сопротивления среды. Подлинно теоретические положения в физику вводятся Г. Галилеем и И. Ньютоном: из нескольких аксиом об идеальных объектах посредством высказываний, описывающих процедуры реализации этих объектов в экспериментальных условиях, выводятся разнообразные возможные эмпирические следствия, описывающие поведение движущегося тела. Метод науки — это единство анализа и синтеза. Сначала ученый выделяет в сложном феномене движения некоторые логически исходные «простые аксиомы». Например: «Если на тело не действует сила, то оно или покоится, или находится в состоянии равномерного прямолинейного движения». Затем выявляются условия, при которых осуществляется реальное движение: сопротивление воздуха, трение и т. п. Наконец, устанавливается количественная зависимость между телом, движущимся в идеальных условиях, и «мешающими факторами». Так, разлагая сложное на простое и математически складывая простое в сложное, наука достигает точных вычислений и предсказаний.

Прежде чем обсуждать проблему методов получения научного познания, целесообразно охарактеризовать диалектику анализа и синтеза, абстрактного и конкретного, качественного и количественного, особенного и всеобщего, формального и содержательного и т. п. *Диалектика*,

зародившаяся как искусство спора и полемики, как способ отыскать истину на путях соединения противоположных суждений, становится в XIX в. во многом благодаря усилиям немецкого мыслителя Гегеля общепhilosophическим методом, ориентированным на всеобщую взаимосвязь и развитие понятий. Диалектика противоположна догматизму, который допускает абсолютные и неизменные основания мира и стремится к созданию законченной теоретической системы, а также софистике, которая исходит из относительности и неопределенности всего сущего. Гегелевская диалектическая логика пластично соединяет изменчивость и устойчивость, отрицание и сохранение, а также раскрывает взаимосвязь субъективного и объективного, внешнего и внутреннего, случайного и необходимого и т. п.

При раскрытии диалектики как философской методологии следует отметить опасность превращения ее в некий абсолютный метод, пригодный для решения любых, в том числе и конкретных проблем. Различия добра и зла, истины и заблуждения, свободы и необходимости не являются абсолютными и каждая из перечисленных категорий определяется через свою противоположность, вместе с тем отсюда не следует, что добро переходит в зло, истина в заблуждение, а свобода в необходимость. Диалектика указывает на взаимосвязь и взаимозависимость данных понятий. Но раскрытие меры и конкретной формы реальных взаимосвязей — это задача специального исследования. Диалектика выполняет методологическую, ориентирующую функцию, но не дает готовых рецептов познания и действия, которые связаны с учетом реальных исторических обстоятельств.

Для диалектики прежде всего характерно *единство методов анализа и синтеза*. Процедуры анализа образуют исходный пункт познания и являются переходом от нерасчлененного, синкретичного восприятия мира к выявлению его строения — целого и части, системы и структуры, элементов и отношений, причин и следствий, целей и функций и т. п. Наиболее типичным примером анализа является разделение животных на классы и виды в биологии. Синтез — это своеобразная реконструкция, восстановление целого из отдельных частей. Если аналитические методы описания и объяснения редуцируют целое к части, то синтетические процедуры понимания и осмысления, наоборот, стремятся к постижению целостности явлений. Процесс научного познания характеризуется взаимосвязью анализа и синтеза, которая реализуется в ходе специализации и интеграции знания, например как построение сначала частных, а затем более общих теорий.

Диалектика включает в число своих методов также *восхождение от абстрактного к конкретному*. Оно выражает движение теоретической мысли ко все более полному содержательному изображению предмета. Абстрактное познание часто характеризуют как рассудочное и формальное, ибо оно связано с поисками общих определений, отвлекающихся от частных и выделяющих существенное. Этот необходимый прием мысли дополняется синтезом абстракций, способствующим конкретно определению предмета. Например, в механике движение разделяется на отдельные параметры (сила, инерция, трение, сопротивление и т. п.), которые затем связываются в уравнениях, позволяющих рассчитать движение тел. Конкретное в диалектике определяется как система различных абстрактных формулировок и понятий и квалифицируется как синтетическая деятельность разума, дополняющего формальный рассудочный анализ.

Аналогичным образом диалектика показывает *взаимосвязь качественного и количественного, единичного и всеобщего, исторического и логического*. Необходимо отметить важное значение диалектики для теоретического познания, состоящее в том, что она способствует преодолению замкнутости понятийных систем и стимулирует их рост и развитие посредством ассимиляции конкретных эмпирических данных и синтеза абстрактных понятий.

Взаимосвязи и переплетения теоретического и эмпирического в научном познании имеют разносторонний характер. Поэтому любая попытка одностороннего понимания науки в духе узкого эмпиризма или теоретизма приводит лишь к тому, что изгнанные как несостоятельные элементы теоретического или эмпирического проникают в другое место. Действительно, анализ эмпирического базиса, фактов, которые учеными и философами эмпиристской ориентации считаются надежной основой науки, абсолютными истинами, непосредственно констатирующими «саму реальность», обнаруживает, что на самом деле *факты* являются очень сложными по своему составу компонентами знания.

Во-первых, факты не случайные, а специально отобранные «существенные» явления. Во-вторых, чувственно наблюдаемые события описываются, обобщаются и интерпретируются. Стало быть, их нельзя считать непосредственными констатациями того, что есть «на самом деле». В-третьих, факты — это дело рук ученого, использующего не только теоретические положения, но и эксперименты и приборы для наблюдения фактов. На основании теоретической «нагруженности» наблюдений и измерений было бы неосмотрительно утверждать, что фак-

ты не являются основой современной науки. На самом деле они подтверждают реализуемость теории. Экспериментальные и технические устройства, воплощенные на практике, свидетельствуют об истинности теорий, благодаря которым они были спроектированы. Конечно, полная реализация идеальных объектов и теоретических моделей неосуществима, однако создаются, хотя и искусственные, но реальные условия их исполнения. Поведение объектов в условиях эксперимента может варьироваться и контролироваться, рассчитываться и предсказываться в форме математических моделей, таблиц, графиков, формул и т. п.

Построение научной теории проходит ряд этапов. На базе эмпирических данных осуществляется их классификация, обобщение, логическая и математическая обработка. Теоретик стремится разделить эмпирические обобщения на основные и производные, построить логически взаимосвязанную систему, состоящую из гипотетических и опытно проверяемых высказываний. Необходимость объяснения фактов заставляет прибегать к гипотезам более глубокого, нежели эмпирический, уровня, отражающего причинно-следственные, существенные и необходимые связи. Для этого строятся теоретические модели глубинных процессов, опирающиеся на систему абстрактных и идеализированных объектов.

Наиболее существенным этапом построения теории следует считать разделение совокупности относящихся к изучаемой предметной области высказываний на *теоретический* и *эмпирический* уровни. Теоретическая схема репрезентирует корреляции абстрактных объектов, выражаемые в форме уравнений, «х» и «у» которых соответствуют каким-либо понятиям, например «массе», «силе» и т. п.

Математические уравнения описывают взаимосвязи теоретических объектов и выступают основой процедур измерения. Важным моментом данного этапа развития теории является соотношение эмпирически наблюдаемых и теоретических объектов на основе так называемых *операциональных определений*, отражающих процедуры реализации объектов теории в экспериментальных ситуациях. Если наглядно представить теоретический язык как иностранный, а эмпирический — как русский, то «операциональные определения» выступают в роли «словаря». Например, в высказывании «температура тела пропорциональна кинетической энергии молекул» связываются вместе теоретический и эмпирический термины и одновременно описывается процедура измерения температуры термометром.

В дальнейшем теория подлежит процедурам *аксиоматизации* и *формализации*. В ходе аксиоматизации анализируются теоретические вы-

сказывания и среди них выявляются более фундаментальные, восстанавливаются скрытые допущения и вводятся необходимые для логического вывода аксиомы и постулаты, а также выполняются логические требования полноты, непротиворечивости, разрешимости, независимости и простоты для исходных положений теории. Формализация представляет собой отвлечение от содержательного значения теоретических высказываний и построение логико-математической модели. При этом выявляется общность содержательно различных теорий, уточняется язык теории, который функционирует как исчисление.

В целом научная теория представляет собой систему знаний, которая удовлетворяет требованиям непротиворечивости, логической согласованности, простоты, которая выполняет функции описания, обобщения, объяснения и предсказания, способствует интеграции знаний. Это достигается посредством различения и согласования содержательно-понятийной, теоретической и эмпирической подструктур науки. Положения теоретического уровня науки не имеют наглядной и эмпирической интерпретации, а получают ее благодаря логической связи с другими эмпирически проверяемыми высказываниями, образующими проверочную основу теории, эмпирический базис которой описывает данные наблюдения и измерения. Естественно, что при этом могут быть построены самые разные гипотетические конструкции, более или менее эффективно объясняющие предметную область.

Наука, особенно современная, отличается терпимостью к самым необычным гипотезам, но предъявляет к ним достаточно жесткие требования. Прежде всего такие гипотезы должны быть принципиально проверяемыми. Необходимо, чтобы из них посредством «операциональных определений» выводились эмпирические следствия. Так как теоретические высказывания имеют общий характер, для их полного подтверждения необходимо проверить огромное количество фактов. В науке часто удовлетворяются высокой степенью вероятности. В дополнение к проверяемости применяется и *критерий принципиальной опровергаемости*. Может показаться странным — требовать выдвижения опровергаемых гипотез. Однако К. Поппер — австрийский философ науки, активно работавший в Англии после эмиграции из фашистской Германии, — мотивировал упомянутый критерий тем, что наука развивается и, следовательно, судьба ее теорий — быть опровергнутыми и замененными другими, более совершенными теориями. Смелые предположения и решительные опровержения — так звучит его требование.

Вместе с тем, если внимательно рассмотреть, как в науке происходит проверка и опровержение теорий, то можно убедиться, что данный процесс необычайно сложный и интересный тем, что в ходе его не только отвергаются устаревшие знания, но и формируются новые идеи и гипотезы, которые затем становятся основой принципиально новых теорий. На первый взгляд требование опровергаемости в науке не выполняется: любой ученый защищает свою гипотезу, что проявляется не только в сборе, как правило, подтверждающих данных, но и в наличии целой системы защитных средств, благодаря которым можно сохранить исходную идею даже в том случае, если приводятся отрицательные, опровергающие ее данные. Например, в ответ на негативные факты исследователь может не признавать адекватность отрицательных экспериментальных результатов. Факты вовсе не являются такими уж «упрямыми», как их нередко представляют. Поскольку они зависят от точности приборов, от интерпретации наблюдений, от методов статистической обработки, всегда есть возможность подвергнуть их сомнению. К. Поппер видел в этом проявление догматизма. На самом деле это здоровый консерватизм, способствующий уточнению как теорий, так и фактов. Ведь в случае расхождения теоретических предсказаний и эмпирических данных виновником может оказаться не только теория, но и неправильно установленные данные. Если же факты не вызывают сомнений, то перестройке подлежит теория. Она также проходит несколько этапов — от выдвижения вспомогательных объяснений и изменения некоторых узловых компонентов теоретической модели до полного пересмотра фундаментальных предпосылок. Последнее характерно для научной революции.

Революции в познании — продукт взаимодействия весьма разнообразных факторов. Они могут быть связаны с социальными изменениями, в результате которых меняется статус, мировоззрение и самосознание ученых. Важную роль в развитии науки могут приобретать авангардные движения в культуре, под влиянием которых вырабатываются новые способы видения и понимания мира. Однако воздействие социокультурных факторов на науку становится значимым в том случае, когда в самой науке вызрела кризисная ситуация, когда новые научные факты оказались необъяснимыми ресурсами имеющихся теорий. При таком положении дел приходится пересматривать устоявшиеся теоретические представления о природе, сущности движения, пространства, времени, причинности и т. п. Революционная ситуация в науке оказывается предметом философских размышлений. Чтобы разрешить, напри-

мер, критическую ситуацию в физике конца XIX — начала XX в., пришлось переосмыслить многие понятия классической физики, отказаться от так называемых «очевидных» различий между понятиями «тяготение» и «инерция», «тяготение» и «ускорение», «масса» и «энергия», изменить традиционные представления о независимости масштабов измерения пространства и времени от движения.

Революционные ситуации могут складываться не только в естественных науках, но и в социальном и гуманитарном познании. Причем роль субъективного фактора в разрешении подобных кризисов в социогуманитарных науках гораздо выше, чем в естествознании. Будучи участником жизненного мира данного сообщества, субъект-теоретик разделяет с ним мировоззрение и ценности культуры, в которой он получил образование. Так, например, выступая от имени поколения своих современников, субъект исторического познания стремится пересмотреть предшествующую историю. Тем самым он способствует более полному и всестороннему пониманию исторических событий.

4. Цивилизация и наука

Сегодня, когда наука оказалась в кризисе, вызванном скорее внешними, социально-экономическими, чем внутренними, теоретическими трудностями, вновь поднялись дискуссии об альтернативных формах знания. К ним прежде всего относится массив как ненаучного, так и вненаучного знания, характеризующийся собственной предметной областью, техникой, методами, способами организации и коммуникации. Наибольший интерес вызывают эзотерические знания — астрология и теософия и даже магия и алхимия. Растет интерес к восточным культурам и наблюдается повальное увлечение Йогой. Нельзя не отметить популярность нетрадиционной медицины, которая по причине удорожания лечения становится все более распространенной даже в развитых странах.

Классический идеал науки противостоял всем этим архаическим знаниям как формам суеверия, однако сегодня к ним проявляется широкий интерес не только со стороны публики, но и в среде ученых. Тому немало причин. С точки зрения критики идеологии интерес к оккультным наукам — симптом болезни общества. Наука связана с демократией, а миф — с тоталитаризмом, — так можно охарактеризовать радикальную критику ненаучных форм знания. Вместе с тем, если обратиться к трудам современных ученых, то можно заметить, что они в своих поисках

новой идеи науки обращаются как раз к нетрадиционным формам знания и находят немало интересного в восточной мудрости, где мир рассматривался как непрерывное становление, в античной заботе о себе, которая не сводилась только к самопознанию, в семиотике мира средневековых ученых, которые разрабатывали медицину на основе соответствия микро- и макрокосма.

Так странным образом в диалектике соотношения научного и вне-научного знания проявляется связь традиции и новации. С одной стороны, современные специалисты по астрологии и теософии, как правило, имеют высшее образование и посредством этого подводят под них научную базу. С другой стороны, современные ученые, обращаясь к герметическим искусствам и учениям древних мудрецов, находят там стратегические ориентации со значительным эвристическим потенциалом⁴. Зарождение идеи науки тесно связано с философской ориентацией на постижение начал и причин сущего, на поиски непротиворечивого, доказательного и систематического знания. Однако то, что сегодня является наукой, радикально отличается от этой первоначальной установки.

Уже в новое время наука вовсе не озабочена постижением сути бытия, а связана с поисками эффективных средств его преобразования. Если в докапиталистических обществах теории не имели применения в сфере ручного производства и социального управления, то сегодня массив научной информации активно используется для принятия решений в экономике и политике. Научно-техническое знание становится инструментом власти и используется для манипуляции природными и социальными процессами. Оно оказалось оторванным от жизненных ценностей, и важной задачей общественности является обсуждение стратегических ориентаций научно-технического прогресса: каковы его цели и задачи, как гуманитарная культура может и должна участвовать в обсуждении и выборе направлений развития науки и техники? Эта проблема из умозрительной становится возможно самой актуальной, ибо манипуляция природой, превращение ее в источник сырья и материал для технических преобразований ведет к ее истощению и создает угрозу существованию общества. А манипуляция человеком, научная регламентация его поведения приводит к скуке и депрессии, росту психических заболеваний, которые являются закономерной реакцией на перегрузку человеческой психики.

⁴ См.: Канра Ф. Дао физики. М., 1997.

Наука в сознании современного человека выступает чем-то священным, и хотя он боится ее опасных последствий, вместе с тем не подвергает сомнению правомерности ее исходных оснований. Между тем эти основания испытали существенную деформацию, и если первоначально они вырастали из человеческих потребностей и желаний, то, начиная с XVII столетия они стали складываться на почве промышленного освоения мира. Так, язык одного из первых философов науки — Ф. Бэкона уже полон технических и судебных метафор и наука связывается не с постижением сути бытия, а с преобразованием и покорением природы. Сегодня «воля к власти» над природой и человеком ставится под сомнение. Но ее невозможно преодолеть только философской критикой или просвещением, ибо она есть жизненный выбор людей. Вместе с тем, обращая внимание общественности на эти скрытые предпосылки научно-технической культуры, философия способствует их открытому обсуждению и тем самым открывает более широкие возможности свободного выбора людей.

Современная наука — сравнительно недавнее и искусственное образование. Когда говорят о ее связи с практической жизнью, к этому надо относиться осторожно. Современная наука не имеет естественных генетических связей с практикой и техникой и тем более с жизнью. Она связана с зародившейся еще в Древней Греции установкой на теорию и появлением экспериментального метода, благодаря которому теоретические модели получили возможность реализации — возможность искусственного воплощения в форме технических устройств. Производство обходилось без теоретической науки по меньшей мере до XVIII столетия. Конечно, при этом существовали специфические формы знания — разного рода рецепты, навыки и умения, но они с точки зрения критериев научности выглядели как несовершенные и не использовались при создании теорий. Между тем в повседневной жизни, в принятии тех или иных решений люди обходились без научных рекомендаций и сумели выжить в неизмеримо более суровых условиях, нежели современные. То обстоятельство, что считающиеся сегодня ненаучными и активно вытесняемые в структуре современного образования знания долгое время служили основой выживания людей и передавались как опыт и наставление, как совет и рецепт, заставляет отнести к ним по меньшей мере с уважением, а возможно, и пересмотреть негативное к ним отношение.

Наука, которая активно вторгается во все сферы жизни, оказывается не везде уместной и эффективной. Поэтому сегодня вновь должен быть поставлен кантовский вопрос о границах разума. Наивная вера в его

безграничность не идет на пользу науке и тормозит ее развитие. Более того, именно вследствие этой уверенности некоторые ученые подвергают онаучиванию не только мораль и нормы повседневного общения, но и массив религиозно-мистического и оккультного знания, создавая видимость их рационализации. Процессы онаучивания опасны прежде всего для самой науки, а также, например, и для религии, которая в результате такой рационализации, как уже отчасти случилось в ходе Реформации, утрачивает свои духовные сокровища. И в целом гуманитарные науки в результате сциентизации, возможно, становятся более системными и строгими, но теряют душевность и духовность, которые имеют самостоятельную ценность и вовсе не сводятся к разуму.

Опасность онаучивания искусства, морали, медицины, религии и других ненаучных форм знания состоит в гомогенизации культуры. Наука превращается тем самым в форму тоталитарной идеологии. Более эффективной кажется такая модель культуры, в которой наука сосуществует и взаимодействует с альтернативными формами знания. Человеческая жизнь достаточно разнообразна и наука не может удовлетворить все духовные потребности. Разум бессилен перед любовью и смертью, точно так же мораль не сводится к выбору рационального решения, иначе непонятны муки Раскольникова, который страдал не от того, что он совершил оплошность при убийстве старушки-процентщицы, а от угрызений совести. Поэтому после нравственного перелома он размышлял не о том, как совершить идеальное преступление, а о том, как решиться на акт признания и покаяния.

Вероятно, разного рода мистические верования тоже могут быть оправданы, поскольку они помогают обрести уверенность и выживать в нашем все еще полном случайностей мире, которые не может предсказать наука. Но желательно, чтобы вера в «черную кошку» или в «дурной глаз» не действовала в стенах научной лаборатории, где исследователь должен опираться на точные расчеты и эксперименты.

В современной цивилизации сосуществуют и взаимодействуют различные культурные традиции, мировоззрения и интеллектуальные установки. Наука занимает среди них достойное, но отнюдь не главное место. Прежде всего философия, здравый смысл публики, исторические традиции и современные нормы поведения, выражающие интересы широкой общественности, являются тем базисом, который образует стратегические установки инструментального знания. Но наука — не только средство удовлетворения практических или военных интересов общества. Она представляет собой поиск истины и, таким образом, выступа-

ет важнейшей целью культуры, придающей ей смысл. Поэтому научные решения и оценки должны применяться по отношению к традициям и нормам общественной жизни, в которой немало заостренных пред-
рассудков, нуждающихся в критике и преодолении. Развитие современной цивилизации во многом будет зависеть от того, насколько удастся реализовать пластичное взаимодействие науки с альтернативными формами знания в разнообразных институтах общества.

Представления о науке и цивилизации оказались настолько слитыми, что утратились их специфические особенности и различные функции. Это связано с пониманием цивилизации как материальной составляющей культуры, в крайнем случае как рационально-овеществленной, инструментально-технической ее стороны. В таком ракурсе наука выступает как инструментальное действие и вместе с критикой научно-технической цивилизации, как установки на покорение природы, общества и самого человека, подлежит осуждению, а в леворадикальном дискурсе даже изгнанию.

Между тем цивилизационный процесс не ограничивается техническими изобретениями и комфортом. В самом широком смысле он может определяться как порядок и предполагает организацию человеческого бытия в соответствии с гармонией космоса (как в античности), с божественными заповедями (как в средние века), с принципами разума (как в новое время). Эта организация не исчерпывается порядком знания или власти, а предполагает дисциплину духа и тела, и, таким образом, цивилизационный процесс не остается в сфере идей или внешних институтов, а протекает в душах людей, реализуется как форма контроля и управления за своим поведением, образом мысли, речью, переживаниями и т. п.

Обычно считается, что наука не имеет отношения к этим внутренним психическим практикам и забота о душе — это задача разного рода учителей, наставников и мудрецов, священников, моралистов и литераторов. Однако к числу парадоксов современности относится и тот, что традиционный гуманитарный дискурс о человеке выполняет не только ту функцию, которая ему приписывается. Возвышенный и благородный, критический и обличающий, претендующий на истину и морализирующий, сегодня он влияет на человека в неизмеримо меньшем масштабе, чем незаметные, но всепроникающие онаученные советы, консультации, оценки и рекомендации, которые разработаны чуть ли не на все случаи жизни. Парадоксально, но факт: с одной стороны, наука отказалась от притязаний на решение загадок жизни; с другой стороны, отказавшись

от жизненного мира как от фундамента, она, как ни странно, стала влиять на жизнь в неизмеримо большем, чем прежде, масштабе. Философия и гуманитарное знание на словах призывают к обращению к проблеме человека, а на деле постепенно отказываются от гуманизирующего дискурса и все чаще говорят о смерти Бога, субъекта, автора и самого человека. При этом бросается в глаза, что оставшиеся правоверными гуманитарии, которые занимаются реконструкцией идеи человека и выработывают благородный и возвышенный язык о человеческих ценностях, о месте и назначении человека, обличают пороки современной научно-технической цивилизации и призывают к высоким идеалам, выполняют вовсе не ту функцию, которую они себе по старинке приписывают. Разговоры о высоком назначении человека и об ответственности, конечно, в какой-то мере способствуют воспитанию чувствительных натур, однако при этом они притупляют бдительность к тем оставленным вне поля внимания морализирующего автора факторам, которые воздействуют на человеческую жизнь. Ведь известно, что такие разговоры нередко камуфлируют неприглядную действительность и лишь создают впечатление, что кто-то взял на себя заботу об улучшении человеческого рода.

5. Герменевтический проект в современной философии

Философская герменевтика как наука о понимании, наряду с позитивизмом и критическим рационализмом, неомарксизмом и критикой идеологии, является одним из влиятельных духовных течений современности. Наряду с другими парадигмами онтологической, трансцендентально-рефлексивной, лингвистической, критической и т. п., герменевтика сохраняется в составе философских методов и дисциплин, остается в качестве эффективной практики анализа истории.

Существуют давние связи герменевтики как искусства толкования текстов с логикой, риторикой, поэтикой, и это оказалось определяющим для ее дальнейшего развития как науки об истолковании в эпоху Ренессанса и Реформации, когда остро возникла проблема перевода и понимания старого культурного наследия, будь то Библия или римское право. В ходе конфронтации теологической, юридической и филологической герменевтики выявилась их зависимость от догматических предпосылок, а попытка освобождения привела к романтическому проекту Шлейермахера. Поворот от догматики к исторической герменевтике был осуществлен Дильтеем, который представлял историю как большую непонятную книгу, подлежащую расшифровке и истолкованию. При этом

важным шагом вперед можно считать соединение герменевтики с психологией и феноменологией, так как связь герменевтических процедур с эмпатическим сопереживанием не вызывает сомнений.

Основоположник современной философской герменевтики Х.-Г. Гадамер попытался вписать ее в общий культурный процесс, который он охарактеризовал как волну технократической враждебности к истории, имея в виду кажущиеся расплывчатыми методы романтической философии гуманитарных наук, опиравшихся на искусство понимания. Действительно, в 1960-х гг. произошло изменение стиля мышления, сопровождавшееся не только математизацией, но и новыми представлениями о предмете исследования. Гуманитарные науки уже не считались «науками о духе», и именно по отношению к ним можно говорить о «смерти человека»: «психология без души», «антропология без человека», «эпистемология без познающего субъекта», «литературоведение без автора» — все эти летучие лозунги выражают общее недовольство традиционной гуманистикой, отсылающей к таинственным «природе» или «сущности» человека.

«Философская герменевтика, — писал Гадамер, — включает философское движение нашего столетия, преодолевшее одностороннюю ориентировку на факт науки, которая была само собой разумеющейся как для неокантианства, так и для позитивизма того времени. Однако герменевтика занимает соответствующее ей место и в теории науки, если она открывает внутри науки — с помощью герменевтической рефлексии — условия истины, которые не лежат в логике исследования, а предшествуют ей»⁵.

На чем же основываются подобные универалистские притязания герменевтики и насколько они оправданы? Прежде всего на том, что феномен понимания пронизывает все межчеловеческие отношения, включая историю, политику, обмен мыслями и переживаниями, нравственные поступки и эстетические вкусы. Герменевтика не сводится к методике или методологии потому, что отнюдь не абсолютизирует познавательные акты, а, напротив, указывает, что важнейшие предпосылки естественных и особенно гуманитарных наук базируются на некоторых жизненных решениях и связаны с неэпистемическим опытом переживания вины, ответственности, желания свободы и справедливости, чувствами веры и надежды. Ее главное значение в современной технической культуре состоит как раз в том, что она указывает на значимость этого опыта, кото-

рый остается необходимым несмотря на то, что все человеческие решения, как кажется, опираются на факты и доказательства, а не на душевные эмоции.

Убеждения и верования, чувства и желания не могут быть доказаны, как не может быть доказано бытие Бога. Но это вовсе не означает, что все это является чем-то вымышленным, чем-то совершенно бессильным и ненужным в эпоху технического расчета. Ведь именно сегодня мы остро ощущаем, что, несмотря на то, что каждая минута нашей жизни, посвященной Делу, на учете, в целом она лишена смысла и представляет собой пример пустой траты. То, что Бог не существует в реальности, что чувства и вера человека во многом иллюзорны, и раньше не было большим секретом. Но почему о «смерти Бога» и о «смерти человека» заговорили в последнее столетие? Ответ на поверхности: потому, что место божественного и человеческого заняли иные фигуры. И это произошло оттого, что, зная истину, люди утратили способность мужественно отстаивать ее, и поэтому она уже больше не делает их свободными. Герменевтика Гадамера наряду с познавательным опытом реабилитирует опыт приобщения к истине и опыт нравственного свершения, которые в прошлом были едины. Речь идет, таким образом, не столько об активно-преобразующей, критико-рефлексивной позиции человека, сколько о восприятии прошлого, соучастии с миром и смирении перед бытием. Это только кажется, что быстрый экономический рост должен сопровождаться переоценкой всех ценностей. На самом деле существует историческая преемственность, и герменевтика отстаивает ценность предания, указывая на образцы жизни, которые имели место в прошлом как эталоны современности. Это не мы должны осуждать историю, а она должна судить нас, служить мерилom оценки наших достижений.

В своей работе «Истина и метод» Гадамер противопоставил научному опыту, целерациональной практике и техническому мышлению — этим «локомотивам» современной цивилизации — практические умения и навыки жизни, здравый смысл, язык, эстетический вкус, игру, сообразительность и образованность. По сути дела, установка на планирование и расчет, оказавшаяся столь успешной в механике и экономике, стала считаться естественной и самодостаточной, свободной не только от разного рода суеверий и предрассудков, но и от ценностей. Гадамер, с одной стороны, стремился показать наивность и некритичность такой установки, скрывающей за фасадом объективности множество не выявленных предпосылок. С другой стороны, он выступил как знаток и хранитель старинных форм жизни и образования. «Рациональной теории

⁵ Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988. С. 616.

решений», которая претендовала на абсолютную истинность, Гадамер противопоставил традицию практической философии, сохранявшуюся от Аристотеля до Канта. Он также указал на значимость хорошего вкуса и образования, на необходимость здравого смысла и нравственности как условий возможности любых человеческих решений, будь то научные, политические, экономические или личные проблемы.

Гадамер исходит из весьма широкого определения герменевтики как искусства взаимопонимания между людьми, общественными группами, партиями и регионами, включающего отношения настоящего и прошлого, учитывающего своеобразие типов рациональности в различных культурах. Процесс понимания является прежде всего и исключительно событием языка и протекает в форме разговора, диалога. Разговор — это не просто множество монологов, среди которых побеждает наиболее яркий и убедительный. Не сводится он к простому пониманию мысли другого. В разговоре возникает некое общее поле, выражающее суть дела.

Понимание герменевтики не как интерпретации, а как жизненно-практического участия в истории Гадамер воспринимает от Хайдеггера. Возвращение практического смысла философии мыслилось им путем углубления общепринятых представлений о языке. Оно осуществлялось, в частности, на основе истолкования разговора как некоего рода опыта. Опыт дает нечто такое, что нельзя получить чисто теоретически, и поэтому, стремясь теоретизировать опыт, наука искажает его. Данное обстоятельство отмечалось и в методологии науки, которая пыталась раскрыть роль практических навыков и личностного знания и умения. Действительно, распад традиционных форм жизни привел к тому, что дома, в семье дети уже не получают практических умений и всему должны быть научены в школе. Постановка же такого рода образования предполагает реконструкцию сложного строения неявного знания, и в этом значительную помощь может оказать герменевтика.

Опыт, который пытается ввести герменевтика, — это не только навыки владения предметами и употребления инструментов. Опыт — это прежде всего собственный опыт, т. е. нечто такое, благодаря чему изменяется не только предмет, но сам осваивающий его человек. Опыт становления человека означает встречу с чужим, которое должно быть признано самостоятельным и неотчуждаемым. В этой встрече осуществляется опыт самосознания как ограничения. Но он же означает и открытость: признание границ связано с возможностью встречи и переговоров. Высший тип герменевтического опыта характеризуется открытостью. Я по отношению к Ты, т. е. готовностью услышать другого. Так, в разговор пластично вво-

дится нравственное признание и понимание оказывается формой не только познавательного, но и этического действия.

Кроме верности преданию и нравственного признания, понимание характеризуется онтологической открытостью. Вопросание и диалог ведутся с целью приобщения к сути дела. Их фундаментальное значение раскрывается в том, что в ходе разговора возникает общее проблемное поле, универсальный горизонт понимания или сам логос, который не принадлежит никому.

После выхода книги Гадамера развернулись широкие дискуссии, в ходе которых философская герменевтика квалифицировалась как консервативная попытка возрождения исторических традиций и даже предрассудков. Сомнение вызывали надежды на возможность открытого диалога и непринужденного разговора. Ведь они возможны в «открытом обществе» и не случайно диалог впервые сложился на почве полисной демократии в Греции.

Чем гарантирована вера Гадамера, что единство говорящих и слушающих субъектов достигается приобщением к сути дела, а не насильственным путем? Ситуация расценивалась неоднозначно. Ссылка на убеждения и верования, складывающиеся в ходе исторического бытия людей, считается некритическим оправданием застарелых норм и обычаев. В частности, критические рационалисты считали, что такие убеждения должны быть подвергнуты анализу и оценке со стороны научной общественности. Они полагали, что политические, экономические и прочие решения должны приниматься с учетом технических возможностей. Однако подобная критика сама не свободна от возражений: предпосылками «рациональных решений» оказываются интересы принимающих их людей.

Скепсис по отношению к нереальной переоценке разума по сравнению с эмоциональными мотивами человеческой души, который высказал Гадамер, сегодня, спустя почти 40 лет, кажется вполне оправданным. Конечно, в позиции Гадамера скрывалась некоторая противоречивость и непоследовательность. Указывая на наивный объективизм естественнонаучной установки, он раскрыл целую систему предпосылок, складывающихся на почве исторического опыта и не контролируемых научными методами и критериями. Тем самым он претендовал на рефлексивность и критический анализ в большей мере, чем аналитическая философия или критика идеологии. Однако раскрытый им жизненный мир и действующие в нем традиции были объявлены некими естественно-историческими образованиями, сложившимися в ходе выживания людей и поэтому

не подлежащими рациональной критике. Тем самым Гадамер дал повод для упреков в консерватизме и догматизме.

Таким образом, проблема соотношения традиции и новации остается одной из важнейших в наше характерное быстрыми и глубокими изменениями время. Очевидно, что механизм инновации не устанавливается герменевтикой, ибо это слишком серьезное общественное и прежде всего экономическое дело, которое не может быть отдано на откуп филологии или философии. Претендуя на управление этим механизмом, философия претендовала бы на абсолютную власть. Между тем ее задача является более скромной — обратить внимание общественности на производство и распределение «символического капитала» и организовать дискуссии, где политики и ученые, философы и гуманитарии, творческая интеллигенция и публика могли бы сообща вырабатывать стратегические ориентации будущего развития.

6. Понимание и объяснение

Какова роль теоретического объяснения в социальных науках? Что такое социальная реальность? Это два взаимосвязанных вопроса. Если понимать социальную реальность как некий жизненный процесс, то теорию можно представить как его математическую модель. Экономические и социальные теории базируются на системе социальных институтов, которые задают правила и нормы поведения людей. Отсюда общественные науки и даже этика и право могут быть построены по образцу дедуктивных наук, как теории стратегического действия. Но на их основе описываются не факты, а гипотетико-нормативные правила действия, имеющие статус долженствования. Если естествознание описывает предметы, которые не нуждаются в понимании, ибо не имеют свободы, то социальные науки изучают поведение человека, который должен придерживаться институциональных правил. Это значит, что социальные теории не могут быть построены по образцу естествознания, ибо они целенаправляются самой социальной реальностью.

Началом теории социального действия считается известная работа Д. Миллера, Ю. Галантера и К. Прибрама «Планы и структура поведения» (М., 1964). Пример «мотивированного» поведения: когда я замерз, то встал из-за письменного стола и включил отопление. Здесь речь идет о взаимосвязи двух событий: понижение температуры, сопровождающееся ощущением холода, и включение отопления. На самом деле это видимость объяснения, так как человек стремится к теплу. Подобное самоочевидное допущение тем не менее существенно, так как обнару-

живает несходство в объяснении человеческих поступков и движения вещей. Если мотивы в первом случае совершенно уместны, то никто не приписывает (после распада аристотелианской парадигмы) стремлений и намерений, желаний и влечений природным объектам. Они определяют поступки людей как такое несуществующее, которое тем не менее оказывается иногда более действенным, чем наличное бытие. Этот пример значителен и для демонстрации отличия объяснения мотива от герменевтического понимания смысла. Сложные культурные действия требуют отсылки к специфическим для того или иного общества нормам и верованиям, однако существуют такие поступки, которые характерны для любого человеческого организма, поскольку описывают стимулированное поведение. Целерациональность здесь задается как адаптация в рамках отношения стимул — реакция. Бихевиористы не отрицают интенциональности человеческих поступков, но считают вполне достаточным описать их в терминах поведения по схеме стимул — реакция.

Еще М. Вебер определял социальное поведение как мотивированную, ориентированную, социально осмысленную субъективную деятельность. Она не может осуществляться вне целей и ценностей, а наблюдение в ней реализуется как понимание символов. Этот опыт понимания не есть что-то произвольное, ибо он контролируется коммуникацией с объектом, даже если объект не существует. Так, было бы желательно спросить Брута, зачем он убил Цезаря, но это уже невозможно, и поэтому интервью в истории заменяется длительным и кропотливым изучением источников. Данный процесс является коммуникативным, ибо предполагает понимание норм и правил того или иного исследуемого сообщества. Социальные действия являются интенциональными в широком смысле слова и связаны с властью, богатством, трудом и другими институтами. Такие действия укоренены также в антропологии, в культурные традиции, в том числе и в неэксплицированные, но выступающие условиями понимания поступков групповые ожидания, типы поведения, культурные образцы, выражающие самосознание сообщества. Признавая все эти «моральные» правила, социологи не считают их субъективными и тем самым нуждающимися в каком-то специальном «понимании».

Редукция интенциональных высказываний о смысле в фактофиксирующие предложения сталкивается с серьезными трудностями. Логика классов, где перенос истинности осуществляется формально, не годится для интенциональных высказываний, где речь идет о ценностях, намерениях, целях, надеждах и т. п. Опираясь на теорию знаков Ч. Морри-

са, бихевиористы сводили употребление символов человека к сигналам, управляющим поведением животных. Если событие А вызывает в адаптивном поведении событие Б, то оно интерпретируется как знак. Организм, реагирующий на него, выступает в качестве интерпретатора, поведение которого определяется потребностями. Естественные знаки Моррис называет сигналами, а немотивированные знаки-жесты — символами. Язык состоит из принятых в языковом сообществе знаков, которые интерпретируются по определенным правилам в зависимости от ситуации.

Языковая коммуникация заключается в употреблении символов, имеющих константное значение, которое усваивается благодаря наблюдению за способами действий. Однако в современной культуре значение как бы задано заранее и не зависит от группового соглашения. Ролевое поведение коррелятивно интересубъективному смыслу действия и связано с признанием партнерства. Значение задается не способом действий, а ожиданием определенного поведения в ответ на поданный знак. Отсюда дедукция языка скорее возможна к переживаниям интересубъективных норм, чем к поведению.

Бихевиористская теория знаков и социального действия имеет то преимущество, что предполагает подтверждение фактами. Напротив, понимание интенционального действия, опирающееся на смысловую интерпретацию, вообще исключает как факты, так и теорию. Промежуточным построением между позитивистской и герменевтической программами является теория интеракции. Система норм социального поведения в этом случае выступает как основа языковой коммуникации. При этом лингвистика используется как описание правил употребления языка, а герменевтика — традиций, складывающихся в культуре. Но вопрос упирается в «стыковку» аналитической и герменевтической программ. Социология ориентируется на институализированные ценности, играющие роль нормативов действия. Это ведет к существенной модификации бихевиористской теории посредством дополнения ее нормативной и аксиологической дисциплинами. Получившаяся в результате модель применяется не к событиям, или к смысловым образованиям как таковым, а к институционально значимым нормам, которые не зависят от интенций субъекта, а наоборот, определяют субъективное полагание смысла. Нормы и правила манифестируют институты, в то время как их объективный смысл остается скрытым. Он раскрывается благодаря пониманию социальных фактов.

В естественнонаучной теории понятия и принципы образуют логически связную систему, которая, благодаря правилам интерпретации,

функционально соотносится с эмпирическим базисом. Построение социологических теорий также пошло по пути введения таких теоретических понятий, которые выполняют объяснительные функции. Однако в социальных науках эти связи как объективные, так и интенциональные: цели действующего субъекта определяются нормами общества, а также зависят от технических средств их реализации. Таким образом, оказываются в одинаковой мере возможными два пути раскрытия объективно-интенциональных связей — на основе рефлексии понимания и построением биологической модели, в которой организующим началом поведения изолированных индивидов выступает единство системы. Это и приводит к расцвету герменевтики и системного подхода в современной методологии социального познания.

Т. Парсонс определяет общественную систему как взаимосвязь институтов, интегрирующих традиции и роли, необходимые для существования социума. Очень эффективной для объяснения функционирования норм оказывается кибернетическая модель: институты выполняют функцию регуляторов, обеспечивающих самосохранение системы. Парсонс выделяет внешние и внутренние условия самосохранения и считает особо важными ценностные параметры, которые пригодны для измерения: 1) степени реализуемости поставленных целей; 2) приспособляемости к экстремальным условиям; 3) интеграции и стабилизации существующих институциональных норм и образцов.

Модели, опирающиеся на биологические методы бихевиоризма, оказываются недостаточными для описания общества. Приспособление к среде не объясняет того обстоятельства, что масштаб исторической жизни обусловлен интерпретацией господства в той или иной системе. Ценности, которые определяют поведение людей и используются для управления, не даны, а «находятся» и обсуждаются в процессе политической деятельности. И это не теоретический процесс, так как ценности канализируют энергию влечений, что и делает ценности предметом как объективного, так и интенционального понимания.

Математические и формальные положения в отличие от исторических текстов не требуют понимания. Неудивительно, что в современных социальных теориях существует стремление аналитического определения смысла социального действия. Однако такой подход годится только для нормативной, но не для эмпирической, дескриптивной части социальных дисциплин, где приходится иметь дело с такими событиями, которые и совершаются, и воспринимаются на основе ценностей. Так мы приходим к модели социальной реальности, в свое время выдвинутой

Дильтеем: в гуманитарной науке субъектом исследуется такой объект, который сам является субъектом. Историки имеют дело с объективациями духа. В связи с этим снова возникает вопрос об условиях возможности интерсубъективного понимания.

Понимание — это не сенсорный, а коммуникативный опыт. Абсолютизация переговоров создает проблему стандартов. Если нет объективных эталонов — линеек, часов, весов и т. п., то как тогда можно установить инвариантные величины? Коммуникативный опыт — это понимание, возникающее между двумя субъектами, каждый из которых является участником переговоров. Он также имеет много общего с игрой. Угроза объективности наступает с двух сторон: со стороны наблюдателя, инструментарий которого навязывает как вопросы, так и интерпретацию ответов, и со стороны партнера, который избегает сетей понимания интервьюера-наблюдателя. Неудивительно, что герменевтика, настаивающая на принципиальности субъектно-субъектного отношения в гуманитарном познании, вызывает множество возражений. Поэтому когда структуралистами было объявлено о «смерти субъекта», то все, кажется, вздохнуло с облегчением.

Если научное знание отделено от смысла практики, а нормативы — от реальных взаимодействий, то возникает неразрешимая дилемма: или я не могу подтвердить свои намерения рациональными аргументами и опытом и не могу доказать, как следует себя вести, или я веду себя корректно в том случае, если опираюсь на социальные нормы, которые не доказуемы фактами. Между познанием и социальными нормами нет противоречия. Как раз наоборот, они хорошо согласованы друг с другом и раскрытие этой согласованности составляет одну из заслуг Поппера и объясняет причины эффективности его методологии в качестве программы социальных реформ.

Социальные нормы входят в арматуру законов науки, или, говоря языком М. Фуко, само их разделение выступает предпосылкой практик преобразования мира, практик знания-власти. Фуко подробно описал, каким образом научное сообщество осуществляет одновременно научные и социальные функции. Оно отделяет осмысленные проблемы и высказывания от бессмысленных и устанавливает различие между нормой и патологией.

Неудивительно, что в соотношении эмпирического базиса и теории мы сталкиваемся с логическим кругом, подобным тому, что выявляется при попытке решения проблемы легитимации. Вопрос о праве, об оправдании, о легитимации — не менее сложный и спорный, чем вопрос

об истине. В позитивизме он решается с точки зрения практического успеха: рациональная вера — это такая, которая гарантируется успехом в сфере расширенного воспроизводства. Итак, решение о принятии или отклонении базиса определяется предпониманием, управляемым саморегулирующейся системой общественного труда: каждый отдельный индивид жаждет успеха, но его критерии задаются системой.

Перевод герменевтики на понятия социологии прежде всего сталкивается с проблемой социальной интерпретации главного понятия «смысл». В социальных науках субъектно-объектная модель трансформируется с учетом того обстоятельства, что ученый, изучающий общество, сам к нему принадлежит. Это означает, что он соединяет в себе теоретическое и дотеоретическое знания об обществе. Исследовательская практика есть часть общественной системы: то, как ученые дискутируют друг с другом, в какие отношения они включаются в ходе интеракции в рамках научных институтов, какие нормы и образцы они разделяют — все это не зависит от индивида. Поэтому исследовательская практика является частью повседневных практик и может исследоваться соответствующими методами.

Можно ли в социальных науках пренебречь зависимостью от социального жизненного мира? Для этого необходимо уточнить, что значит быть участником жизненного мира. Сводится ли оно к языковой деятельности или включает какие-то иные способы принадлежности к воспроизводству общественных отношений? Выражение «быть составной частью социального мира» можно пояснить указанием на символы, которые производят люди как говорящие и действующие существа, на убеждения, ценности, произведения искусства, предметы материальной культуры, а также на институты, общественные системы и другие стабилизирующие учреждения. Наиболее фундаментальными признаками принадлежности к социальному жизненному миру являются речь и действие. Однако они недостаточны для объяснения того, почему люди находят перед собой уже структурированный объект. При этом важно учитывать, что это не природная, естественная структурированность. Она является продуктом таких дотеоретических структур, с помощью которых социальные субъекты производят эти объекты. Досимволически структурированная действительность, социальная реальность проникает и в правила производства говорящим субъектом социальных правил и отношений.

Социальный исследователь должен определенным образом «относиться» к изучаемой им социальной реальности. Чтобы описывать, надо

понимать, а чтобы понимать — надо быть участником. Ясно, что такое «отношение» участия не похоже на наблюдение и не может контролироваться принятыми в науке способами, ибо наблюдение сцепляется с пониманием смысла.

Смыслопонимание — это коммуникативный опыт, предполагающий участие в процессе понимания, уяснения. Данный процесс является перформативным в том смысле, что речь выступает формой действия, т. е. является не просто сообщением о социальной реальности, но ее изменением. Предписания институтов и других общественных учреждений подлежат исполнению. Ответственное применение законов и инструкций предполагает герменевтическую просвещенность социального субъекта, который понимает не только необходимость, но и смысл своих действий. Как соединить перформативно-герменевтическую установку участника социального жизненного мира с объективной установкой его исследователя? Как один и тот же человек может совмещать обе позиции? Сегодня мы уже не можем принять ни позитивистское, ни эмпатико-герменевтическое решение этого вопроса.

Ю. Хабермас предлагает использовать методологические возможности коммуникативного опыта. По его мнению, результатом переговоров и консенсуса оказываются не только социальные, но естественнонаучные теории. Однако социальные теории обусловлены актами понимания вдвойне: до того, как нагрузить опыт теоретическим значением, социальный исследователь понимает его смысл на дотеоретическом уровне. Социальный исследователь не может находиться в позиции инопланетянина, с изумлением взирающим на жизнь землян, но, тем не менее, старательно описывающим явления и отыскивающим регулярности.

Таким образом, если в науке герменевтика требуется на метатеоретическом уровне, то в социологии — на уровне объектов. Эта «герменевтика» не сводится к интерпретации, ибо опирается на участие в жизни общества; она характеризуется «перформативностью», т. е. условием понимания выступает активное действие в социальном жизненном мире. Но такое «знание» имеет совсем иной статус, нежели научное, оно покоится на неконтролируемых основаниях. Так, восприятие высказываний другого человека предполагает понимание последнего как участника социального и языкового взаимодействия. Социальный исследователь всегда втянут в разговор как партнер, интервьюер, слушатель, зритель и включен в перформативное взаимодействие личностей. Перформативная установка одной личности на другую выражается ценностно и отличается от констатации истинного положения дел. Человек всегда оцени-

вает то, что есть, на основе социально значимых образцов. Ничто не воспринимается в перформативной установке как готовый факт. Коммуникативное действие включает как собственное предпочтение, так и оценку притязаний другого. Принадлежность к социальному жизненному миру, чувство «Мы», чувство «Я», позиция третьей личности — все это очевидности, о которых мы знаем до всякого теоретизирования. Однако наука возможна там и тогда, где и когда имеет место «третья личность», незаинтересованная и не участвующая, способная трезво посмотреть на происходящее. Феноменология и герменевтика лишены критической рефлексии, они слишком доверчивы к социальному бытию. И все-таки социальный исследователь не может встать в положение постороннего наблюдателя, так как он в этом случае не сможет понять, а следовательно, и критиковать настоящее. Критическая рефлексия, включенная в коммуникативное действие, освобождает герменевтику от блокировки искаженной, разрушенной онтологии, ориентирует исследователя на освобождение личности и социума от помех коммуникации. Этот рефлексивный опыт и выступает как эмансипирующая практика. Она ориентирует не только на осознание предпосылок понимания, но прежде всего на раскрытие систематических разрывов коммуникации. Ее ориентирующее значение состоит в направленности на действие, на реконструкцию дотеоретического знания, на которое опирается говорящий и действующий субъект.

7. Что такое истина?

Что понимается под истиной, если истинным или ложным являются мысли, высказывания, мнения и суждения? В каком отношении находится такое эпистемологическое (теоретико-познавательное) определение истины к другим: к онтологическому, где речь идет об истине бытия, этическому, где речь идет об истинном благе? Истина — чрезвычайно широкое понятие, которое в русском языке ассоциируется со словом «правда», соединяющим истину и справедливость. В. С. Соловьев писал: «Если бы на вечный вопрос “что есть истина?” кто-нибудь ответил: истина есть то, что сумма углов треугольника равнялась двум прямым или что соединение водорода с кислородом образует воду, — не было ли бы это плохой шуткой?»⁶ Русский философ ставил проблему истины в аспекте человеческого бытия.

Современная теория познания сосредоточила свое внимание на ис-

⁶ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 230.

тинности знания, игнорируя вопрос, является ли истинным наше бытие. Между тем еще Платон первичным считал вопрос о статусе того мира, который дан нашим чувствам. Созерцающий мир с помощью органов чувств и не обладающий «умственным зрением» человек похож на узника, находящегося в пещере и воспринимающего лишь слабые тени внешнего мира. Его познание, таким образом, не является познанием истины, ибо он воспринимает не подлинный мир. Предпосылкой постижения истины является свобода и мужество, благодаря которым человек, заключенный в пещеру, смог бы выбраться наружу. Но и его поджидает опасность: привыкший к полумраку, к смеси правды и обмана, он не в состоянии вынести яркий свет солнца. Поэтому еще одним условием истины является подготовка человека — образование, дающее способность понимать истину. Наконец, постижение истины предполагает у Платона решимость рассказать о ней людям, снять с них разного рода препятствия и завесы, мешающие свободному познанию. Ложь — это не просто заблуждение, а чаще всего обман или запрет думать и говорить. Отсюда борьба за истину требует напряжения всего существа человека, включая его разум и волю.

Вместе с тем, уже у Платона важен не только прорыв к сути бытия, но и поиск идей; только в их свете может быть правильно воспринято бытие. Важнейшим условием истины является правильная речь, которая относится к сути, в то время как ложная речь, выдавая различное за тождественное, несуществующее за существующее, препятствует установлению истины. Этот аспект был усилен Аристотелем, согласно которому утверждающая речь — это то, что выводит сущее на свет. Высказывания Аристотель определяет как функцию истинности. При этом он использует для ее определения понятие соответствия: истинность предложения «Сократ курносый» зависит не от мнения самого Сократа и даже не от мнений других людей. Наоборот, их мнения истинны лишь в том случае, если Сократ на самом деле курнос. Истинность зависит от объективного порядка вещей и не зависит от того, верят или нет в ее познающие субъекты.

Понимание истины как правильности и адекватности мышления было подхвачено в классической философии. Истина определяется как свойство знания, которое состоит в соответствии объективному положению дел. Правда, при этом возникли споры: высказывания должны соответствовать идеям разума или данным чувств. Ведь, по сути дела, требование соответствия знания «самому бытию» невыполнимо, так как оно всегда дано в формах познания. Есть еще одно противоречие в критерии

соответствия: слова не похожи на мысли, а мысли — на вещи. Более того, сама попытка определить признаки истинности предполагает, что и признаки являются истинными. Так возникает порочный круг: то, что должно быть определяемым, входит в определяющее.

Дальнейшие попытки развития теории истины были связаны с уточнением понятия «соответствие»: одни философы сводили его к соответствию между высказываниями и фактами, другие — к сходству отношений. Однако что такое факт: истинное предложение или объективное положение дел? Эти затруднения привели некоторых философов к выводу, что следует ограничить проблему истины сферой сознания. В конце концов, большинство истин не подвергаются критике и не проверяют. Отчасти они кажутся нам очевидными, отчасти основанными на авторитете других людей. То, что мы называем проверкой, чаще всего и состоит в сопоставлении тех или иных мнений с высказываниями, считающимися несомненными. Как бы мы ни сомневались во всем, как показал Декарт, само сомнение предполагает несомненное. Действительно, если глядя на свою руку я стану сомневаться, что это моя рука, то это уже вопрос не об истине, а о болезни.

Крайне важными критериями истинности являются непротиворечивость и последовательность высказываемого. Нельзя сбрасывать со счетов и консенсус, т. е. согласие других членов коммуникативного сообщества. Научение правильному языку напоминает не исследование, а дрессировку: сначала родители, потом воспитатели и учителя постоянно учат, как употреблять слова. Конечно, при этом возникает новая проблема: как в сложившуюся систему языка проникают новые высказывания. Но в любом случае следует признать, что новое мнение тогда истинно, когда остальные люди принимают его в ходе проверки.

С целью раскрытия философской природы истины целесообразно рассмотреть вопрос о соотношении знания и информации, истины и ценности, заблуждения и лжи. Многие критические замечания философов в адрес современных представлений об истине становятся более понятными, если учесть изменения понятия знания, которое вытесняется информацией. Если знание требует понимания и осмысления, так как оно традиционно связывалось с изменением познающего субъекта, то понятие информации лишено ценностно-этического значения, выражает меру порядка и определенности системы, инструментальные сведения о которых необходимо учитывать для выбора эффективного действия.

Понятие истины раньше включало ценностное содержание и характеризовало не только адекватность и соответствие, точность и практич-

ность информации, но и оценку тех или иных возможностей и условий, при которых живет и действует человек. Сегодня параметры существования, задаваемые техникой и экономикой, расцениваются как объективные и выступают основой прогнозов и решений. Между тем критериями оценки социально-экономических решений должны стать не только технические возможности, но и человеческие потребности. В противном случае человек станет заложником техники, а знание не будет способствовать освобождению людей, как об этом мечтали ученые, философы и религиозные деятели.

Анализ соотношения истины с ложью и заблуждением также способствует лучшему уяснению ее богатого философского содержания. Поскольку истинность сегодня в основном расценивается как адекватность, то ее установление связывают с устранением условий возможности разного рода ошибок, неточностей и погрешностей. Между тем существование заблуждений и фабрикация лжи слабо учитываются разработанными в науке критериями истины, ибо они предполагают идеальное научное сообщество. Однако люди не ангелы и даже в науке нередко предрассудки и заблуждения, которые можно определить как непреднамеренную ложь. Их наличие вызвано сложным составом реального человеческого сознания, в котором кроме научных истин присутствуют повседневные традиции, навыки, умения, верования, социальные нормы и правила. Многие из них так или иначе устаревают и в случае отсутствия критической рефлексии, направленной на их устранение, могут стать источниками заблуждений.

Далеко не столь простой, как может показаться, является и проблема лжи. Ложь как намеренное искажение или сокрытие истины обычно связывают с корыстными интересами. В этом смысле заповедь «не лги» является моральным барьером, препятствующим выдавать желаемое за действительное. Вместе с тем еще Августин приводил примеры необходимой лжи. Допустим, рассуждал он, я хочу предупредить человека об опасности, но он мне не доверяет; не следует ли ему солгать, чтобы он поверил? Аналогичные проблемы могут возникать во взаимоотношениях ребенка и взрослого, больного и врача, судьи и подсудимого, победителя и пленника и т. п. Необходимо обратить внимание на то, что метафизическая градация истины и лжи выступает неким идеальным масштабом оценок, а в реальной жизни человек сталкивается с многочисленными разновидностями лжи — от умолчания, сокрытия, хранения тайны или секрета до намеренного искажения объективного положения дел, которое также может градуировать-

ся в зависимости от той или иной цели: помочь человеку, оставить его в счастливом неведении, избавить от страданий или, наоборот, нанести ему вред, подчинить своей воле, использовать в своих корыстных интересах и т. п.

Проблема истины имеет важное мировоззренческое значение и споры о ней ведутся не только в теории познания. В центре споров в науке и политике, в искусстве и морали, в религии и философии находится вопрос о монизме или плюрализме истины, с которым тесно связаны проблемы абсолютной и относительной, субъективной и объективной истины. Можно выделить два подхода к решению названных проблем. Привлекательным остается классическое понимание истины как приоритетного понятия культуры. «Большая» истина — абсолютная и единая для всех обеспечила бы не только знание, но и мораль, а также религию, политику и жизненную практику. Однако анализ реальных функций такой «истины» обнаруживает, что она побеждает, как правило, при поддержке «огня и меча» и нередко выполняет не освобождающие, а репрессивные функции, что под ее именем скрываются тоталитарные идеологии. Неудивительно, что во всем мире ширится тенденция признания плюрализма, свободы мнений, т. е. релятивизация истины, утверждение ее зависимости от конкретной истории, культуры, национальной, этнической, социальной принадлежности.

Множественность истины несет другую угрозу. Отказ от универсальных масштабов оценки обостряет проблемы коммуникации и мирного сосуществования. Поэтому возникает сложный вопрос: как, не прибегая к фундаментализму (научному, религиозному, национальному), обеспечить порядок, взаимопонимание и нравственную солидарность человечества. Во всяком случае, тупиковым является стремление слить воедино истину, мораль, политический интерес и классовый подход. Установление границ применения истины не только не дискредитирует науку, но, наоборот, делает ее более самостоятельной в своей области и одновременно контролируемой в ее социальных последствиях. Научная истина, добро и красота — это не одно и то же, но это такое различное, которое связано друг с другом и одно корректирует другое. Моральные религиозные проблемы не решаются ни научным, ни политическим путем, и наоборот. Однако это не означает, что моральные ценности не применимы в науке. Они задают ориентиры познания и жизни.

Из обзора некоторых подходов к определению истины следует несколько парадоксальный вывод: хотя и в жизненной, и в научной практике люди очень часто используют понятие истины, на самом деле его нельзя считать окончательно обозначенным. Этот вывод следует усвоить. Человечеству предстоит открывать не только еще неизвестные истины, но и новую истину об истине. Но она формулируется не за письменным столом, а в тех разнообразных практиках людей, которые заняты поиском конкретных истин в науке, искусстве, морали, жизни. Философия как раз и пытается осмыслить разнообразные формы жизни людей, понять, как сегодня функционируют такие различные и в то же время взаимосвязанные практики производства истины.

Глава 8. ЧЕЛОВЕК В ОБЩЕСТВЕ

Социальная философия обсуждает проблему общественной жизни. Что такое общество? Представляет оно простую совокупность людей или такую систему порядка, которая сама производит необходимый для ее функционирования тип человека? Если общество — это органическая связь людей на основе этноса, нации или, наконец, нравственной солидарности, то существует ли такое общество сегодня? В России всегда была актуальной проблема соотношения общества и государства, кроме того, интенсивно обсуждается у нас тема гражданского общества. Что же такое сообщество граждан — общественность, на какой основе происходит объединение людей в современном обществе, как автономные индивиды удовлетворяют свою потребность в общении, какие новые формы коммунальности складываются в современной России? Чем дольше философия размышляет о закономерностях общественной жизни, которые, с одной стороны, складываются как продукт взаимосвязей людей, а с другой, как нечто независимое от воли и желаний индивида, тем более грандиозная панорама представляется взору исследователя.

Общественная жизнь не является исключительным отличием людей. Большинство животных живут стадами, а сообщество пчел и муравьев по своей дифференциации и организации даже превосходит некоторые типы человеческих обществ. Вместе с тем даже самые примитивные люди не имеют однозначных инстинктов социального поведения и вынуждены сами находить, закреплять в традициях и специально воспитывать нормы и правила своей организации. Эти правила настолько разнообразны и часто противоречивы, что при взгляде на примитивные общества с современной точки зрения возникает впечатление их полной абсурдности. Между тем это далеко не так. При всем разнообразии предписаний и запретов они служат инструментами организации таких важнейших отношений, какими считаются обмен женщинами и обмен пищей между членами первобытных коллективов.

Одним из самых удивительных открытий человека является создание государства. Это как-то забывается в наш век, ориентированный на научно-техническое творчество. Между тем технологическому прогрессу предшествовало изобретение в 3 тыс. до н.э. мощной социальной организации, существенно повысившей человеческий потенциал. И хотя первые, да и последующие государства кажутся жестоко и бесполезно уничтожающими человеческие ресурсы, тратящими всю свою энергию на воздвижение гигантских пирамид или огромных каменных

идолов, тем не менее нельзя отрицать, что именно с них начался процесс цивилизации.

Люди неоднозначно относятся к государственной и политической деятельности. Судя по апатии избирателей многие просто ничего не хотят о государственных добродетелях знать, заведомо считая политику грязным делом. Однако если люди не интересуются политиками, то политики интересуются людьми и стремятся управлять ими в своих интересах. Поэтому вся история человечества — это история политической борьбы, и именно ее успехами, в частности, обусловлен тот факт, что сегодня в развитых странах люди могут позволить себе не интересоваться политикой, справедливо полагая, что она их не касается. Однако нельзя забывать, что возможность сосредоточиться на решении проблем своей частной жизни без опасения быть поработленным завоевывается именно политической борьбой, которая может принимать самые различные формы, в том числе и такие, когда один раз в несколько лет люди приходят к избирательным урнам. Знание истории государства и политики помогает избежать взрывов, когда доведенное до отчаяния злоупотреблениями или неумелыми действиями власти обнищавшее население превращается в обезумевшую толпу, повинующуюся любому призыву.

1. Человек как социальное существо

В сравнении с другими высшими животными человек не обладает достаточной для самостоятельного существования системой инстинктов. Процесс становления человека происходит после его рождения, в то время как жизненно важные процессы формирования животных завершаются еще в чреве матери. Говоря иначе, эволюция человека происходит в процессе его взаимосвязи с внешней средой, к которой относится не только природа, но и человеческое окружение. Сразу после рождения человека его биологические потребности, телесные аффекты подвергаются постоянному и настойчивому вмешательству со стороны общества. При этом поразительной является открытость и пластичность человеческого существа, которое поддается самым разнообразным социально-культурным преобразованиям.

Процесс становления человека включает формирование идентичности, или осознание собственного Я. Оно кажется непосредственной и неотчуждаемой данностью, однако на самом деле тождество нашего Я или чувство Я формируется обществом. Человеческое Я не сводится только к осознанию своей роли в обществе, но представляет сложный психический и духовный аппарат, специфически человеческие пере-

живания, которые наполняют смыслом социальные действия человека. Он не чувствует себя заданным природой, телом или своим социальным положением, и создает себя сам, но это происходит не в безвоздушном пространстве самопознания или фантазии, а в социальной среде. Поэтому человек разумный — это одновременно человек социальный, и наоборот.

В современной литературе процесс социализации характеризуется несколькими важными этапами. Прежде всего это способность человека к запоминанию и научению, в ходе которых формируются определенные привычки и автоматические реакции. Благодаря этому психическая и физическая энергия расходуется рационально и используется для решения новых, необычных проблем. На основе привычек и традиций складываются социальные институты, которые могут быть определены как единство норм и следующих их предписаниям людей. Институализация традиций, норм, правил и предписаний предполагает возможность контроля за их исполнением. Институты, например, отцовства или иных форм родства приобретают объективированный характер. Сначала для ребенка отец — это взрослый, с которым он играет. Однако постепенно он начинает постигать, что отец — это нечто более серьезное, и осознает его как носителя опыта, традиций, норм, законов, власти. Затем ребенок вступает в более широкий социальный коллектив и осознает себя носителем его ценностей. В идеале человек может возвыситься над групповыми ценностями и чувствовать себя представителем общечеловеческих ценностей.

Объективный подход приводит к пониманию общества как некой самостоятельной реальности, включающей систему учреждений. Вместе с тем эту реальность не следует интерпретировать по аналогии с природой, ибо она является делом рук самого человека, т. е. таким результатом его деятельности, который представляет собой историческую необходимость. Общественные учреждения, поскольку они являются продуктами человеческой деятельности, должны быть оправданы и обоснованы. В современной литературе процедура узаконивания социальных институтов власти называется легитимацией. По сути дела ссылки на естественное или божественное происхождение законов тоже являются формами легитимации. Первые законы, традиции и нормы возникали в конкретных обстоятельствах и не нуждались в специальных обоснованиях. По мере их усложнения, а также в процессе передачи последующим поколениям социальные нормы утрачивают естественный характер и нуждаются в специальном оправдании. Миф,

религия, право и другие формы общественного сознания одной из важных своих функций имеют задачу обоснования правил и законов социального мира.

Другая проблема, которая должна быть решена обществом, — это контроль за выполнением институциональных требований. Каждый человек следует тем правилам, которые он сформулировал в процессе личного опыта, но общественная жизнь основана на выполнении также и общепринятых норм, которые унаследуются от прошлых поколений. Поэтому ребенка долго и терпеливо учат тому, как он должен «вести себя» в мире взрослых. Приоритет институциональных требований проявляется в течение всей человеческой жизнедеятельности, и от человека ожидают того, что он будет следовать этим правилам. Вступая в брак, человек не только осуществляет потребность в любви, но и принимает на себя вполне определенные обязанности. В принципе, это не противоречит чувствам, а напротив, способствует их сохранению.

Социальные институты не разрозненны, а интегрированы в систему. Такая интеграция выражается прежде всего в языке и знании. Взрослый человек «знает» свой социальный мир, он способен объяснять его плохие и хорошие стороны. Каждый социальный институт имеет совокупность сформулированных в языке правил, предписаний, моральных и философских принципов. На обыденном уровне знания о социальном мире функционируют в дотеоретической форме, как совокупность правил поведения. Такое знание определяет действия человека, которые могут расцениваться уже не с точки зрения соответствия или несоответствия определенным институтам, а как «плохие» или «хорошие» вообще. Отсюда неисполнение социальных норм расценивается как отклонение, безумие или моральная испорченность. Таким образом, знание о социальном мире становится не только информацией, сведениями об устройстве этого мира, но предписаниями, касающимися переживания и действия в этом мире, и законами, на основе которых наказывают оступившихся.

2. Типы социальной общности

Современная история и тем более рационалистическое мировоззрение, в основе которого лежат представления об объективном мире, как он смоделирован в науке, и о познающем субъекте, обладающем автономностью и самостью, являются кратким и недавно начавшимся отрезком антропогенеза. Более того, условия современности — это не наука нового времени и даже не греческая философия, а неолитическая

революция, в ходе которой номады — кочевники, охотники, бортники и собиратели прочих даров леса и земли — осели на земле и стали заниматься земледелием. Они основали постоянные поселения, присвоили участки земли и создали принципиально новые формы власти — законы и охраняющее право собственности государство.

Для того чтобы понять различия людей древнекаменного и новокаменного веков, необходимо учесть различие матери и земли. Конечно, практически эти понятия не разделялись и земля представлялась по аналогии с рожаящей матерью, и даже сегодня этот емкий образ служит основой протеста против превращения земли в кладовую сырья и предмет промышленного освоения. Мистика матери-земли живет в нашем сознании, и мы должны ценить и развивать надлежащим образом это древнее наследие, которое на самом деле эксплуатируется разного рода шарлатанами.

Номадический человек идентифицировался по матери, лоно которой и было вратами в мир и также символом возвращения обратно. Кто ты, откуда ты произошел, к какому колену, роду ты принадлежишь — такими вопросами осуществлялась идентификация у древних людей. Утрата матери произошла в эпоху, когда сложился обмен женщинами, которые стали первым товаром. Оседлость и собственность на землю дали новые критерии идентичности: из каких земель ты пришел, на какой территории ты вырос, как называется твой город, кто правит твоей страной — вот новые вопросы, которые задавали незнакомому человеку в эпоху неолита.

Вопрос, является общество естественно-историческим образованием, в котором единство людей сложилось на почве совместной жизни, или искусственным продуктом социальной, экономической интеграции, требует уточнения. На самом деле в процессе исторической эволюции люди открыли различные формы общества, многие из которых сохраняются и в ткани современной социальной жизни. С точки зрения сторонников прогресса это есть проявление консерватизма, с которым следует бороться. Например, в процессе вестернизации многие прежние формы коллективности расценивались как «пережитки социализма» и подверглись критике. Worse того, сами люди не сумели отстоять производственный коллективизм и к сожалению не нашли новых форм социальных связей, соединяющих людей по месту жительства: мы едва ли знаем своих соседей за пределами лестничной площадки. Наиболее пугающим сегодня выглядит распад семьи, которая традиционно выступала ядром всех последующих форм социальности. В этой связи целесообразно оз-

накомиться с некоторыми типами социальной общности, которые выделяются в социальной философии.

Род — одна из первичных форм коллективности, которая не ограничивалась экономическими, трудовыми или социально иерархическими соглашениями, а скреплялась половыми, родственными и трудовыми связями. В рамках такого объединения имели место различные формы семьи: кровнородственная, в которой запрещались брачные связи между родственниками по вертикальной линии; групповая, в которой запрещались половые связи не только между родителями и детьми, но и братьями и сестрами; парная, предполагающая брачные отношения только между мужем и женой. Род как система семей имел патриархальную или матриархальную структуру.

Семья — малая группа, построенная на кровном родстве или браке, являющаяся первичным и элементарным институтом общества. Семья основана на родственных и экономических, социальных и биологических, моральных и юридических устоях и вместе с тем и до сегодняшнего дня остается местом реализации душевных человеческих связей. Именно в пространстве семьи реализуется стремление к душевной близости и такие качества, как доброта, дружба, любовь, прощение, сострадание, которые человек считает аутентичными, т. е. присущими ему по природе, и которые он желает видеть во всех сферах жизни. Сегодня происходит распад семьи как фундаментального общественного института, и это угрожает самосохранению человека. Действительно, в развитых странах существование семьи уже не является экономической необходимостью, и этим объясняется слишком легкий и поспешный отказ от нее. Однако что заменит семью в деле воспитания тех качеств, которые считаются подлинно человеческими, и не будет ли означать отказ от семьи серьезную угрозу человеку?

Племя — этнический тип первобытной общности, основанный на кровнородственных связях, включает несколько различных родов. Его существование связано с определенной территорией и способом ее освоения. Помимо хозяйственных связей, наличия разделения труда и обмена его продуктами, племя характеризуется душевной общностью соплеменников, которая выражается в своеобразии языка, традиций, жилищ, одежды, обычаев, мифов и верований. Существование родов внутри племени служит регулированию брачных союзов.

Народность — следующая ступень исторического развития людей, которая связана с формированием государства. Народности возникают путем консолидации племен, замены кровно-родственных связей тер-

риториально-хозяйственными. Это происходит при условии соседства территорий, близости языков и сходстве обычаев и верований. Вместе с тем данный процесс является не столько продуктом мирного сращивания, сколько продуктом войны племен. В результате язык и верования более могущественного племени превращаются в господствующие.

Государство — дальнейший шаг на пути эволюции социальных общностей. Первые государства возникли в 3 тыс. до н. э. Их появление — одно из величайших достижений человечества, которое часто недооценивается по причине репрессивности государственной формы организации жизни людей. Например, империя является гигантской и очень сложной социальной мегамашиной, позволившей высвободить человеческие ресурсы и использовать их для развития собственного могущества. Конечно, первые государства не были чисто экономическими образованиями, ибо построение, например, гигантских пирамид или огромных каменных идолов не имело никакого экономического смысла, а демонстрировало власть и могущество как таковые. Развитие государства привело к радикальному изменению человека. Во-первых, это такая форма общности, в которой кровно-родственные связи оказываются недостаточно эффективными и строятся чисто социальные отношения. Во-вторых, в рамках мультисистемного общества необходима строгая дисциплина и исполнительность, так как различные группы людей, занимающиеся различной деятельностью, тем не менее должны действовать согласованно. В-третьих, государство опирается на бюрократический аппарат, передающий приказы сверху вниз, и на военную силу — армию, которая способствует захвату чужих территорий и населения. Кроме того, государство создает внутренние контролирующие и карательные органы, используемые для принуждения к труду и наведения порядка.

Нации — сегодня трудно указать на общепринятую теорию национального. Буквально «нация» — это племя, народность и не отличается принципиально от этих форм общности на основе территории, языка, этноса. Однако понятия этноса как совокупности норм, традиций и правил жизни того или иного народа явно недостаточно для понимания природы нации. Обычно в политологии формирование национального самосознания связывают с буржуазными революциями, которые разрушили прежние религиозно-этнические формы единства и вынуждены были апеллировать к каким-то иным связям, объединяющим народ в республику. Поскольку чисто экономических, рыночных связей для этого оказалось недостаточно, идеологи буржуазных революций были вынужде-

ны использовать исторические символы «крови и почвы» для консолидации людей. В ходе становления демократии произошла либерализация названных символов, что нашло выражение в понятии «духа народа», к которому взывали законодатели. Сегодня это понятие означает наличие некоторых, отчасти бессознательных, отчасти осознанных черт и характеристик того или иного народа, объединяемых термином «менталитет». Его основу составляют не только требования разума, свободы, справедливости и равенства всех граждан республики, но и чувства, настроения, переживания, порядок которых также определяется обществом. Поэтому чувство национальной идентичности предполагает отличие «своих» и «чужих» и даже конструирование образа «врага», что в полной мере проявляется в национализме.

Еще совсем недавно вопросы национализма казались наследием глубокого прошлого, представлявшего исключительно исторический интерес. С целью его преодоления в бывшем Советском Союзе рассчитывали на воспитание интернационализма, а в европейских странах — на усиление экономической, политической и культурной интеграции. Между тем XX в. оказался еще и веком национальных конфликтов, которые пережили период освободительных движений и сегодня в той или иной форме случаются в высокоразвитых странах. Несомненно, это связано с политическим использованием национализма, но ясно также и то, что последствия культивации национального своеобразия не преодолеваются рациональной критикой «национальных предрассудков».

Образование наций — процесс отнюдь не идиллический. Разнообразные народности, объединенные в небольшие средневековые государства, ревниво отстаивали, культивировали свои отличительные особенности. Поэтому формирование наций предполагало силовые методы насаждения языка, обычаев и верований «большой нации», которая, в свою очередь, с целью самосохранения должна была насаждать «патриотические» чувства. Учитывая то обстоятельство, что и сегодня существуют отдельные государства, имеющие собственные территории и соответственно собственные экономические интересы, населенные людьми, имеющими общие, но отличающиеся от других обычаи, привычки, традиции, язык и т. п., можно сделать вывод, что космополитические и интернационалистические взгляды выражают скорее идеалы, чем сложившуюся реальность, и поэтому реальные политики используют национальную карту в своей игре. Ясно, что опасные последствия такой тенденции преодолеваются не проповедью интернационализма, а уравновешенной экономической, культур-

ной стратегией интеграции, к которой общественность должна принуждать своих лидеров.

Классы — проблема интеграции людей в единую нацию была связана не только с упадком форм христианской общности и сострадания всех людей. Рынок породил автономного индивида, вступавшего в отношение конкуренции с другими, культивировал агрессивность и жажду наживы. Вместе с тем общество не являлось суммой атомизированных индивидов, связанных только законами рынка. По мере дифференциации труда, его специализации и интеграции возникали различные сословия, объединенные корпоративными интересами. Примером таких групп являются прежде всего цехи ремесленников и гильдии купцов. В рамках этих сословий существовала жесткая иерархия, однако были и общие интересы, которые отстаивались сообща. Соответственно накоплению общественного богатства расслоение людей происходило и по иным признакам. Например, структура населения Парижа накануне 1797 г. состояла из менее чем 50 тысяч обеспеченного и более чем 500 тысяч обездоленного населения. При этом внутри обеспеченного населения существовала жесткая иерархия и различия между благородными сословиями, священниками, врачами, юристами, купцами и т. п. были весьма значительными. Беднота же, напротив, представляла однородную сплоченную массу. Если мотивы действий состоятельных людей были достаточно разнообразными, то толпой двигал исключительно страх голода. Для нее даже небольшое повышение цены на хлеб являлось вопросом жизни или смерти. Неудивительно, что первая французская революция, как и русская революция впоследствии, начиналась с хлебного бунта. Кричащая роскошь одних и ужасающая бедность других на фоне рассуждений о равенстве людей перед Богом и перед законом обостряли классовое самосознание и порождали чувство ненависти бедных к богатым.

На опыте классовой борьбы основывался марксизм, выступавший как политическая идеология угнетенных классов. Однако по мере преодоления резких различий в уровне жизни населения в европейских странах почва для теории и практики классовой борьбы исчезала. Там сложились новые социальные общности, среди которых наибольшее значение придается так называемому «среднему классу». По сути дела речь идет не о классе в его прежнем понимании как об особой группе людей, отличающейся по своему отношению к средствам производства, по способам получения и доле общественного богатства, по идеологии и т. п., а о слое, или «страте», который отличается от других в зависимо-

сти от профессии, образования, дохода, образа жизни и т. п. Наряду со средним классом выделяется элита — слой руководителей предприятий, крупных ученых, художников, звезд спорта и т. п. Таким образом, на место прежних дифференциаций общества на «пролетариат» и «буржуазия» приходит новое разделение, основанное не столько на отношении к средствам производства, ибо по мере развития транснациональных корпораций растет коллективная частная собственность, сколько на отношении к «символическому капиталу», т. е. доступе к знанию, информации, средствам массовой коммуникации и т. п.

Что касается классового расслоения в нашей стране, то оно представляет собой пеструю картину, что, в принципе, особенно на фоне прежних рассуждений об идеальной однородности общества, является положительным, ибо разнообразие способствует развитию. Вместе с тем было бы близорукостью смешивать социальную дифференциацию западноевропейских стран с тем, что имеет место в России, где сложилась взрывоопасная ситуация, обусловленная тем, что незначительная часть населения живет в роскоши, а остальные в бедности. И хотя Россия богата опытом социальных революций, однако он, как видно, не передается по наследству.

3. Человек как существо политическое

Политика (от *полис* — государство) — это сфера общественной деятельности, связанная с участием в управлении государством. Определение человека как «политического существа», идущее от Аристотеля, вызвано античной демократией, в соответствии с которой свободные граждане Афин собирались на городской площади для обсуждения общественных дел. К качествам политического человека относились рассудительность, умеренность, ответственность, благоразумие, мужество и т. п. Политика — это также искусство вести хозяйство и управлять домашними делами и, наконец, это искусство заботы о себе, понимаемое как подготовка к управлению семьей или государством.

Государство имеет разнообразные устройства, и Аристотель выделял среди них три «правильных» (монархия, аристократия и полиция) и три «неправильных» (тирания, олигархия, демократия). Эта классификация не совпадает с нашими современными представлениями о «демократическом государстве», ибо Аристотель считал, что власть должна принадлежать аристократам, «лучшим» — наиболее сведущим, рассудительным и ответственным гражданам, а не необразованному и грубому большинству.

Уже в Афинах взгляды Аристотеля не отражали действительное устройство государственной власти, а были своеобразной утопией. К более реалистической политической программе следует отнести и взгляды просветителей XVIII столетия, которые выдвигали идею «общественного договора», согласно которой разделение властей и общественных обязанностей осуществляется на рационально-правовой основе, когда люди принимают на себя долг выполнения общественных обязанностей во имя самосохранения. На самом деле отношения власти хотя и не сводятся к чистому насилию, тем не менее далеки от модели рациональных переговоров и договоров между различными слоями общества. Столь же далекой от действительности оказалась и более поздняя модель бюрократического государства, согласно которой государством управляют чиновники и специалисты, исходящие в своих решениях из общественной пользы, а не из собственных корыстных интересов.

Государство — исторически развивающаяся форма организации общественной жизни. Существует большое разнообразие государственных устройств (унитарное, федеративное), форм правления (монархия, республика), типов (рабовладельческое, феодальное, буржуазное, социалистическое) и политических режимов (парламентский, авторитарный, диктаторский). Но при этом выделяются основные признаки: 1) наличие особой системы органов и учреждений, осуществляющих функции государственной власти; 2) наличие норм, правил, санкционированных в форме права; 3) существование территории, на которую распространяется юрисдикция данного государства. Любое государство выполняет некоторый набор функций. Обеспечение стабильного функционирования сложившейся политической системы, регулирование экономических и социальных отношений, реализация правовых норм, взимание налогов, защита конституции и т. п. относятся к внутренним функциям. Защита интересов страны перед международным сообществом и другие формы сотрудничества составляют внешние функции государства.

Н. А. Бердяев отмечал «мистическую» природу государства, которое он понимал не только как хозяйственную систему и социальную структуру, а прежде всего как духовную и даже «телесную» общность. Государство не может существовать исключительно на насилии; оно является крепким благодаря духовному единству своих граждан, благодаря значительной жертве, на которую они идут во имя процветания государства. Великие империи прошлого распадались не столько под влиянием более могущественных соседей, сколько в результате разложения «морального духа» людей, уже не желающих жертвовать личным во имя

общего. Поэтому объединение людей в государство предполагает не только «разумный эгоизм», когда отдельные собственники объединяются в союз с целью расширения рынка и обмена, не только «общественный договор», гарантирующий свободу и справедливость, но и чувства «крови и почвы», которые основаны на любви к своей стране и готовности принести себя в жертву ради ее сохранения и развития.

Все эти различные теоретические попытки уяснения природы государства видимо могут быть интегрированы в более сложную и разнообразную картину, в которой должны найти свое место как социально-экономические, так и духовно-нравственные составляющие жизнеспособного общества. Смысл существования мощного государства, которое действительно предполагает значительные жертвы, заключается в наличии духовной цели, «идеи», которую оно стремится воплотить на Земле.

Традиционно политическая власть в обществе реализуется через политическую систему, представляющую совокупность государственных учреждений и политических институтов, а также правовых норм и идеологических целей. Структуру политической системы можно представить схематично.

1. Политические институты (государство и его учреждения, партии, общественные организации и объединения).

2. Политические и правовые нормы (политические взгляды, политическое сознание, политическая культура).

3. Политические отношения (отношения социальных групп к политической власти, политическая деятельность).

При характеристике политической системы важное значение имеет структура государственных органов, представляющая собой упорядоченную, юридически оформленную совокупность институтов. В основе ее функционирования в современных государствах лежит разделение трех ветвей власти: законодательной, исполнительной и судебной. Органы законодательной власти — парламент и законодательные учреждения на местах разрабатывают и принимают законы и обеспечивают контроль за их исполнением. Органы исполнительной власти — правительство реализуют принятые законы и постановления. Органы судебной власти осуществляют функцию судопроизводства.

В зависимости от структуры, правового положения и соотношения властных полномочий между ветвями власти государства отличаются по формам правления. Прежде всего разделяют две основные разновидности организации верховной власти: республика и монархия. В республике высшие органы государственной власти либо избираются непосредственно населением, либо формируются общенациональным представительным учреждением. В зависимости от правового положения и соотношения различных ветвей власти выделяется несколько форм республиканского правления.

редственно населением, либо формируются общенациональным представительным учреждением. В зависимости от правового положения и соотношения различных ветвей власти выделяется несколько форм республиканского правления.

1. Президентская республика: а) глава государства — президент избирается независимо от парламента всеобщим голосованием; б) в руках президента сосредоточены полномочия главы государства и правительства; в) правительство назначается президентом и обязано проводить его политику.

2. Парламентская республика: а) президент избирается, а правительство формируется парламентом; б) ключевую роль в управлении играет премьер-министр, парламент контролирует деятельность президента и правительства.

3. Полупрезидентская республика: а) глава государства избирается независимо от парламента путем всеобщего голосования; б) правительство несет ответственность перед парламентом; в) президент может проводить политику, независимую от правительства.

При анализе государственной системы следует иметь в виду различия не только по форме, но и по типу политического режима. Это понятие включает систему методов осуществления государственной власти, обеспечивающую реализацию прав и свобод граждан и правовой характер действий самой власти. Выделяются диктаторский (тоталитарный и авторитарный) и демократический политические режимы. Последний характеризуется следующими признаками: построение государственного аппарата по принципу разделения властей, наличие представительных органов и их участие в управлении, многопартийность и представительство партий, одержавших победу на выборах, в органах власти, всеобщее избирательное право, равенство перед законом, плюрализм.

Диктатура как политический режим отличается сосредоточением власти в руках одного лица или группы лиц, бесконтрольностью и неограниченностью власти, отсутствием разделения ее ветвей, и прежде всего парламента, подавлением оппозиции, нарушением прав и свобод граждан, репрессиями по идеологическим, национальным и иным признакам. При этом авторитарные режимы контролируют преимущественно политическую сферу, а тоталитарные осуществляют всеобъемлющий контроль не только за общественной, но и за частной жизнью граждан, используя различные формы репрессии и даже террора.

Российская интеллигенция обычно мыслила себя как некий противовес власти, которая складывалась в истории нашего государства как

репрессивная, подавляющая индивидуальную свободу сила. Однако сегодня власть существует в иной форме, чем раньше. Даже если допустить в качестве некой исходной абстрактной ступени государство, основанное на насилии, то нельзя отрицать, что оно вынуждено находить компромисс с традициями и законами, выработанными в ходе совместной жизни людей. Отсюда постепенно формой легитимации власти становится право. Это не просто маскировка силы, но и значительное ее ограничение. Ведь пользуясь языком права, сила должна вступить в компромисс со справедливостью и научиться сдерживать и ограничивать себя.

Однако власть в форме права также не является самой последней и совершенной формой эволюции власти. Сегодня власть существует в форме знания, касающегося управления жизнью. Если право в конце концов реализуется в форме негативных санкций и репрессивности, как запрет и наказание за проступок, то управление жизнью предполагает советы и рекомендации, касающиеся здорового образа жизни, рационального труда и отдыха, потребностей и способностей.

Это не означает, что традиционные институты власти — правительство, парламент, политические партии и старые пропагандистские машины оказываются ненужными. Напротив, они остаются разумными, но действующими в определенных границах формами власти. К ведению политических институтов относятся не все, а только некоторые общественные проблемы. Более того, политика как искусство возможного сама опирается на признание повседневного порядка, которому она не может противоречить, не подвергая себя опасности ниспровержения.

4. Гендер: мужское и женское

Различие мужского и женского обычно считается природной данностью. На самом деле важную роль в регулировании отношений между мужчинами и женщинами выполняет культура. Главной опорой порядка власти является иерархия полов. Как можно доказать превосходство одного пола над другим? Метафизика первоначально опиралась на доказательство субстанциального превосходства мужского тела над женским. На первый взгляд центральную роль в продолжении рода играет женщина. Именно она зачинает, вынашивает, рождает, вскармливает и воспитывает ребенка. Нет ничего удивительного, что первоначально в роли богов выступали женщины-матери. По мере утверждения мужского господства сложилась необходимость изменения мировоззрения, пересмотра традиционных мифологий. Первоначально разделение мужского и жен-

ского опиралось на метафизику теплого и холодного. Главным свойством души является теплота. Чем теплее душа, тем меньше нужно одежды. Повышению теплоты способствует и речь, которая заставляет загораться души энтузиазмом. Эти свойства тела базировались и на разделении полов. Женское тело считалось холодным и необщественным. Поэтому женщины носили одежду и сидели дома. Темное, изолированное пространство лучше соответствует их физиологии, чем залитая солнцем площадь. Собственно, в этом единстве психологии и городского ландшафта проявляется то единство слова и дела, которым гордился Перикл.

Впоследствии Аристотелем была создана концепция материи и формы, в которой главное значение придавалось духовному организующему принципу. Женщина как носительница материи, как необходимая сторона разделения труда, строго говоря, не участвует или, точнее, остается пассивной стороной творения. Соединение мужчины и женщины, разделенных на основе представления о технологической целесообразности, описывается на основе осуществляемых ими действий. Зачатие выступает как особого рода организованное движение, главную роль в котором выполняет мужчина, являющийся отцом ребенка. Аристотелевская метафизика выступает итогом реорганизации половых отношений в античной Греции. Именно в ней обосновывается приоритет мужского как носителя активности и формы и вторичность женского как носителя пассивной материи.

Метафизика материи и формы Аристотеля остается действующей и сегодня. Иерархия мужского и женского переходит из сферы метафизики в сферу рациональности и морали. Деление на высшее и низшее, совершенное и несовершенное, плохое и хорошее, активное и пассивное, разумное и неразумное так или иначе и сегодня ассоциируется с разделением на мужское и женское. Их дифференциация становится особо эффективной тогда, когда из природной превращается в культурную. Сексуальность не только подавляется, но, напротив, интенсифицируется в процессе цивилизации.

Человек — существо символическое, и поэтому независимо от того, с каким набором хромосом он рождается, различие между мужским и женским устанавливается в каждую эпоху и в каждой культуре по-разному. При этом, если раньше объяснение полового диморфизма состояло в ссылке на природу и биологию человека, то сегодня важное значение придается социальной среде, в которой происходит воспитание людей как мужчин и женщин. Уверенность в том, что некто является мужчиной или женщиной, на самом деле скрывает длительную дрессуру, которая

не сводится к прямым указаниям типа «ты — мужчина» или «ты — женщина», а включает разнообразие дисциплинарных и символических практик. Конечно, и самосознание играет важную роль, но возможность метафизического сомнения, заложенная в нем, стала одной из причин кризиса, который проявляется в том, что сначала женщины, а теперь и мужчины восстали против прежних идеалов мужественности и женственности, которые прежде не подвергались сомнению. Наиболее ярко это проявляется в попытках перемены пола, в разного рода юридических казусах, когда взрослый пытается опротестовать пол, приписанный ему при рождении, или когда люди обращаются к врачам с просьбой об изменении пола. Кризис твердых разграничений мужского и женского связан также с открытиями этнографии, которая описала различные формы половой дифференциации, в которых не признается приоритет мужчин. Сама эта дифференциация стала осознаваться не как продукт природы или экономики, а как результат принятия тех или иных правил языковой игры, в соответствии с которыми осуществляются воспитательные практики, направленные на производство «игроков» — мужчин и женщин. Как куклы или фигуры в игре они являются знаками, несущими то или иное значение, и этот семиотический порядок определяет то, что прежде называли чувствами и переживаниями. Так, вовсе не эротическое влечение является тем первичным фактором, который четко и независимо от сознания людей разделяет их на мужчин и женщин. На самом деле гендерная идентичность возникает и интенсифицируется для обслуживания культурно-символической дифференциации.

Красивая женщина — это та, которая лучше других овладевает и пользуется знаками женскости. Соответственно мужчина — томный красавец с сигаретой в зубах — явное порождение рекламной продукции, ставшее эталоном для женщин, ввергающим их невинные души в темную страсть. Любовная игра, в которую человечество азартно играет несколько столетий, сегодня, кажется, вызывает усталость. Мужское и женское не без старания поэтов и философов превратились из реалий в символы. Мужчины — поэты создавали все более возвышенный образ женщины, но не смогли ужиться с Прекрасной Дамой, а лишь поклонялись ей на расстоянии. Да и женщины, не будучи Истиной и Идеалом, а будучи покладистыми существами, ориентированными на сохранение жизни и поэтому покорно воспринявшими этот идеал, выдававшими себя за него, как кажется, пострадали от этого. Чем более возвышенные разговоры вели о них мужчины, тем хуже становилась совместная жизнь.

Аналогично, идеал мужественности — хозяина дома, воина, рыцаря, бизнесмена, даже приукрашенный в последнее время символами «ковбоя», «супермена» и, наконец, «терминатора», стал невыносим для женщин, усмотревших в киногероях пропаганду мужского господства. В сфере труда и политики мужчины еще выполняли господствующую роль, а в доме их место стремительно сужалось до положения домашнего животного. Парадоксально, но пик символического прочтения мужчины Отца совпадает с падением реальной роли отцов в семье.

Женщины начали свое наступление на рынок труда еще в XIX в., и если раньше они боролись за право быть студентками, медиками, юристами, писателями, то сегодня становятся спортсменами и космонавтами. Изменение в структуре разделения труда привело к изменениям в семье, которая перестала быть полноценной экономической ячейкой, где мужчины выполняли тяжелую работу, женщины — домашнюю, а дети помогали тем и другим. Сегодня мужчина остается лишь символом рациональности, стойкости, трудолюбия, так как дома он лежит на диване и смотрит телевизор. Если раньше быть мужчиной означало властвовать, то теперь в семье явно доминируют женщины, и дети воспринимают отца как пустого и никчемного человека. Если обратиться к современной литературе, то можно заметить, что место фрейдистского отца в сознании современного человека стала занимать мать.

Это настораживает в отношении феминизма. Феминистская критика мужского господства кажется безупречной почти во всех вариантах, идет ли речь о профессиональных, социальных и политических правах, о засилье мужских метафор господства и подчинения в культуре, о присущей женщинам рассудительности и мягкости, способствующих примирению и сохранению живого. Однако женские движения захлебнулись волной протеста, которую феминистки неосмотрительно и воинственно подняли. Наряду с университетским феминизмом в обществе реально происходит феминизация мужчин и «омужествление» женщин. Это проявляется в разрушении прежних ограничений в трудовой деятельности. Современная женщина работает так же много и самозабвенно, как и мужчина. Характер труда уравнивает их психологию и физиологию. Те и другие в равной мере посещают спортивные залы, чтобы восстановить силы. Неудивительно, что осознание сущности, как заключительная фаза поиска идентичности, сегодня сводится к сексуальности. Если раньше мужчина в процессе становления вынужден был отрицать женоподобность в самых разнообразных формах, включая в том числе и грубость манер, то сегодня естественные пространства мужского мира стреми-

тельно сужаются или приобретают искусственный характер. Возрождение исторически изжитых мужских союзов, основанных на дружбе, сегодня вряд ли возможно в силу индивидуализма, культивируемого в мегаполисах. Однако поиски мужской сущности не смогут увенчаться успехом, если не удастся создать социальное пространство для ее воплощения.

Исчезновение с арены истории грубого самца или мужского шовиниста делает непонятной шумиху феминизма. В спасении и сохранении нуждаются не столько женщины, сколько мужчины. Биологически менее приспособленные к выживанию в стрессовых условиях, осуждаемые и проклинаемые за стремление к господству, наконец, лишенные семейных и даже родительских прав, ибо в случае разводов детей оставляют у матери, мужчины обречены на жалкое существование. И как бы мужественно не выглядели на экранах, рекламных плакатах и даже в жизни все эти мужественные ковбои, рэмбо, супермены, все это глянец, скрывающий страх от утраты мужественности. Неудивительно, что началось повальное бегство с тонущего корабля. Те, кого раньше называли содомитами и гомосексуалистами и кто сегодня называет себя «голубыми» или «геями», возможно, придумали единственную эффективную стратегию самосохранения. Конечно, если быть последовательным, то осознание пениса как орудия угнетения, а не наслаждения, должно привести к отказу и от гомосексуализма. Дискурс не меняет своей природы от изменения субъектов, более того, он сам в процессе развития вырабатывает правила производства субъектов нового типа. Поэтому в мире однополый любви ничуть не меньше проблем, чем в вечерних скандалах и утренних разборках между мужчинами и женщинами.

Глава 9. ЛИЧНОСТЬ И ПРАВО

Личность — сравнительно позднее понятие. Буквально оно происходит от слова «личина», означающего маску, которую надевали древнегреческие актеры. Лицедейство довольно точно отражает социальную природу человека, который, подобно актеру, играет в обществе ту или иную роль, однако в отличие от него осознает свое поведение не как игру, а как форму жизни. Старинные определения человека исключали индивидуальность и произвол и понимали свободу как следование необходимости. Пожалуй, перволичностью в истории культуры был Бог, выступавший для человека образцом подражания и высшей ценностью, к которой он должен осуществлять духовный подъем.

Понятие личности приобретает особо важное значение в новейшем периоде истории, когда оно дополняется понятием *индивидуальности*. Прежде слово «индивидуум» имело биологический смысл и означало примерно то же, что означает слово «особь» применительно к тому или иному представителю класса живых существ. В современном смысле понятие индивидуальности развивалось в философии Просвещения и имело своей почвой становление рыночных отношений, в которые человек втягивался как отдельный товаропроизводитель, конкурирующий с другими. Очень важным является также понятие *автономности* — независимости, которое есть произведение нового времени и выражение самостоятельности человека, освобождающегося от гнета религиозных и социальных традиций.

В современных определениях *права* чаще всего используются понятия «регулирования», «управления», «регламентации». Право предполагает также законодательные ограничения возможных репрессивных действий со стороны самого государства в отношении личности, т. е. конституцию. Конституция как выражение воли народа образует фундамент правовой системы, ибо она определяет взаимные обязанности государства и граждан, ограждает их от полицейского и иного произвола. Главным в ней являются права человека, и их расширение — свидетельство развития социального государства.

1. Практическая философия Канта

Желание, влечение, воля, мотив, интерес и связанные с ними чувства удовольствия и неудовольствия, наслаждения и страдания — все это темы практической философии, которая относится к сфере морального сознания, включающего нравственность как совокупность норм и традиций,

собственно нравов, а также право. Словосочетание «практическая философия» у Канта оказывается несколько искусственным и даже вводящим в заблуждение современного читателя. Следует постоянно помнить, что речь идет не об инструментальных действиях, а о морали.

Гегель более прагматичен в понимании практической философии и включает в свой анализ отношения труда и господства. Он критически оценивает морализацию в области практического сознания и особенно политики. Однако при сравнении его рассуждений с кантовской моральной философией можно констатировать и некоторые утраты. Если Кант достаточно резко разделял теоретический и практический разум как принципиально разные направления синтеза понятия и созерцания, то Гегель видел в них разные уровни диалектики всеобщего и единичного. Практическое сознание формируется, по его мнению, как опыт труда и господства и не сводится к моральности.

Философия морали и права как основные разделы практической философии имеет дело с тем, что полагается дотеоретически, с тем, что постигается на собственном опыте, что дается человеку как существу, живущему на этой земле, а не как гносеологическому субъекту — носителю трансцендентального сознания, нейтральному наблюдателю Вселенной. Естественно, что бренный человек испытывает удовольствие и страдание и этим привязан к жизни. Практическая философия — это и есть философия жизни.

Чем отличается человеческая жизнь от животной? Последняя не содержит никакой философии и не нуждается в рефлексии. Человек, напротив, характеризуется осмысленным поведением, не просто совершает поступки, повинаясь инстинкту, который и есть желание, а способен продумать их последствия и затормозить инстинктивное влечение. Животное — это своего рода «автомат», повинующийся биологическим законам, включенный в ситуацию и не способный абстрагироваться от условий существования. Человек же, как отмечал М. Шелер, имеет перед собой не просто окружение, а мир как предмет, относительно которого он строит определенное мировоззрение.

Одного разума для понимания практического поведения человека явно недостаточно. Не только Шопенгауэр, но и те, кого он критиковал, прежде всего Кант и Гегель, достаточно хорошо понимали значение желания и воли в практической жизнедеятельности и адекватно оценивали степень их воздействия на теоретический разум. Однако в отличие от философов спонтанности они считали, что практический разум наряду с чувствами и желаниями включает априорные конструкции, наиболее ярким

примером которых являются мораль и право. Неверно представлять, будто непросвещенный в теоретическом отношении индивидуум — это то же самое, что и животное. На самом деле то «животное», которым философия пугала человека — это своеобразная конструкция врага разума: нечто демоническое, бестия, существо, повинующееся исключительно собственным влечениям к наслаждению. Судя по исследованиям современных биологов, поведение животных достаточно рационально. Точно так же антропологи рисуют жизнь первобытных людей как весьма умеренную, где то, что кажется эксцессами, садизмом и каннибализмом, на самом деле объясняется как своеобразный порядок.

В «Метафизике нравов» Кант начинает свое рассуждение о праве со способности желания, которую он определяет как «способность через свои представления быть причиной предметов этих представлений»¹. Речь идет о жизни, которая является не теоретическим процессом овладения предметами, но в которой человек поступает сообразно своим представлениям. Условием жизненно-практического отношения к миру служит желание или отвращение, связанные с чувствами удовольствия или неудовольствия. Конечно, бывают «незаинтересованные» удовольствия от созерцания предметов, не связанные с желанием обладания. Кант отмечает субъективный характер чувств удовольствия и неудовольствия, которые в отличие от рассудка не соотносятся с объектами. Осмысление чувств — это использование их как средства познания. Напротив, непосредственная восприимчивость без рефлексии характерна для чисто субъективного отношения.

Связанное с желанием обладать предметом представление, воздействующее на чувство, Кант определяет как практическое удовольствие. Вместе с тем желание не является чисто спонтанным, а определяется тем, что философ называет интересом, который считается оправданной рассудком связью удовольствия со способностью желания. На этом основании Кант отличает вождление как чистую прихоть души от способности желания.

Способность желания, как способность действовать или не действовать по своему усмотрению, определяется Кантом как воля совершать поступки для создания объекта. Она является самой сутью практического разума. Важным в понимании воли следует считать определение ее как субъективной свободы. Воля — это не только чистый произвол, обусловленный чувственным побуждением, но и чистое желание. Челове-

¹ Кант И. Метафизика нравов // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 117.

ческий произвол стимулируется чувственными побуждениями и ограничивается разумом. Негативная свобода означает свободу от чувственного побуждения. Позитивная свобода — это способность чистого разума быть практическим.

Так Кант приходит к ограничению чувственного желания всеобщим законом на основе императивов. Ограничивающие субъективный произвол всеобщие правила Кант называет моральными законами, если свобода состоит во внутреннем ограничении произвола, или юридическими законами в случае внешнего принуждения. При этом речь идет не столько о запрещении или репрессии страстей души, сколько об их согласовании. Конечно, долг, как основа такого согласования, является достаточно жестким механизмом, который многими расценивается как внутреннее самопринуждение. Однако если сравнивать моральный долг с прежними табу и обязательствами, то он обеспечивает некий компромисс чувственного желания и рассудочного правила.

Характерно понимание Кантом специфики нравственной или практической философии и ее отличия от теоретической метафизики, опирающейся на априорные понятия. Он определяет нравственный закон как нечто компромиссное между счастьем и априорностью. Радость жизни и наслаждения не задаются априори, а постигаются опытом: «Одно лишь естественное стремление к утолению голода, половой инстинкт, стремление к покою, движению и (когда развиты наши природные склонности) к славе, к расширению нашего познания и т. п. могут каждому на свой лад дать представление о том, в чем он должен усматривать радости жизни, только опыт может указать ему те средства, какими он должен их добиваться»². И далее Кант критикует попытки априорного предписания того, в чем, собственно, должно состоять счастье и удовольствие. Практическая философия как учение о нравственности должна опираться не на природные склонности, а на требования разума. Система априорных принципов определяет, по Канту, не только теоретическое познание, но и практическое поведение. Поэтому метафизика нравов в отличие от описательного или сравнительного подхода к истории нравов и обычаев, в отличие от утилитаризма может опираться только на априорные принципы, а не на антропологию. Саму моральную антропологию Кант понимает как учение о том, что в душе человека препятствует и что способствует исполнению нравственных законов.

² Кант И. Метафизика нравов // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 122.

Откуда появились понятия права и морали и соответствующие нормы? На этот вопрос можно ответить исторически (они зародились вместе с человеком) или философски: право и мораль неотделимы от определения человека, они априорны. Поскольку познание представляет собой синтез понятий и наблюдений, постольку возникает вопрос, что соответствует понятиям морали и права на чувственном уровне. Согласно Канту, основанием морально-правовых отношений выступает допоятийное различие «своего» и «другого». Однако он не занимается их феноменологическим описанием, а сразу же связывает с понятием права: «Мое в правовом отношении — это то, с чем я связан так, что если бы кто-то другой пользовался им без моего согласия, то это нанесло бы мне ущерб»³. Такое определение вызывает философскую проблему: как я могу считать своим не только нечто внутреннее, но и находящееся вне меня, и более того полагать, что я этим владею. Поэтому Кант различает чувственное и умопостигаемое владение, несводимое к физическому и правовому владению одними и теми же предметами.

Таким образом, Кант вынужден описать феноменологию и аналитику «моего» и «другого». Внешний предмет находится вне меня или в другом месте. Можно владеть предметами, находящимися вне меня, умопостигаемым способом, предметами же, находящимися в другом месте, эмпирическим. «Рассматривать и трактовать всякий предмет моего произвола как объективно возможное *мое* и *твое* — это априорное предположение практического разума»⁴. Под предметом произвола понимается нечто, чем можно пользоваться физически. Кант вводит его как дополнительный постулат правомочия: запрещать другим посягать на предмет моего произвола, который не выводим из одних только понятий о праве. Речь идет о допущении, согласно которому владеть вещью и считать ее своей — это значит рассматривать использование этой вещи без моего согласия как нанесение мне ущерба. Кант различает три внешних предмета моего произвола: а) телесная вещь; б) произвол другого; в) состояние другого.

С владением внешними предметами обстоит не так, как с владением внутренними. Предметами можно владеть эмпирически: держать вещь в руке или занимать участок земли. Если кто-то отнимет их у меня, он нанесет ущерб моей свободе, т. е. внутреннему. Правовое владение распространяется и на то, что я не держу руками, на внешнее мое, которым

³ Кант И. Соч. Т. 4. С. 155.

⁴ Там же. С. 156.

я владею без держания. Исполненное по произволу другого нельзя назвать своим, если не владеешь произволом другого в форме обещания. Можно считать своей предстоящую работу другого, если получить его обещание. Это обеспечивает независимость владения не только от места, но и от времени. Таким образом, Кант вводит понятие умопостигаемого владения по законам свободы, ибо он определяет право как «интеллектуальное владение предметом».

Определение эмпирического владения не представляет собой проблемы и достигается аналитическим путем без каких-либо противоречий: я держу предмет, и тот, кто захочет отнять его у меня, наносит мне ущерб. Сложнее обстоит дело с определением чисто правового, умопостигаемого владения. Такое положение является синтетическим, выходящим за пределы понятия эмпирического владения.

Например, как возможно вступление во владение участком земли? Владелец исходит из общего прирожденного права владеть землей и оказывает противодействие попыткам помешать ему. Однако это не правовой акт, а произвол, характерный для естественного состояния. Если бы даже этот участок был свободным, все же нельзя сказать, что он свободен изначально и по природе до всякого правового акта. Генеалогия права упирается в допущение о первоначальной общности земли и находящихся на ней вещей. Это, отмечает Кант, не следует путать с первобытной общностью земли, которая на самом деле если и была бы, то предполагала бы некий «общественный договор», по которому все отказываются от частного владения в пользу совместного.

Если теоретический разум достигает познания тем, что добавляет к понятиям созерцания, то практический разум поступает наоборот: все условия созерцания, обосновывающие эмпирическое владение, должны быть устранены для того, чтобы можно было сказать: каждый внешний предмет произвола, который находится в моей власти, может стать моим в правовом отношении, не находясь в моем владении. Такая дедукция неэмпирического владения основана на постулате практического разума: правовая обязанность — поступать по отношению к другим так, чтобы внешнее (годное для употребления) могло стать для кого-то и *своим*.

Кант поясняет, что понятие чисто правового владения хотя и не является эмпирическим, однако имеет практическую реальность, так как применимо к предметам опыта. Однако схема применения является опосредованной: правовое понятие, заложенное в разуме, нельзя применять непосредственно к объектам опыта и эмпирического владения; оно долж-

но быть применено к рассудочному понятию владения, т. е. не к держанию, а к обладанию, к предметам, которые мыслятся как находящиеся в моей власти. Предмет мыслится моим, если моя воля, намеревающаяся использовать данный предмет, не противоречит закону внешней свободы: этот внешний предмет мой, потому что на всех остальных этим возлагается обязанность воздерживаться от пользования этим предметом.

Конечно, здесь не все обстоит гладко. Сам Кант указывает на противоречие тезиса (возможно иметь нечто внешнее своим, хотя и не владеть им) и антитезиса (невозможно иметь нечто внешнее своим, если не владеть им), однако снимает его признанием истинности обоих положений: в первом речь идет об эмпирическом владении, а во втором — об умопостигаемом. При этом доказательство второго невозможно и не нужно, так как практический разум не нуждается в созерцаниях и устраняет эмпирические условия. Он относится к миру свободы, а свобода состоит в независимости от эмпирического принуждения. Если теоретический разум должен подтверждать свои положения опытом, то практический разум, ориентированный на ценности, отрицает и преодолевает давление фактов.

2. Свобода и опыт признания у Гегеля

В работе «О научных способах исследования естественного права» Гегель пытался синтезировать эмпирический и умозрительный подходы к проблематике нравственной философии. Он отмечал важное значение критического метода, но отрицал кантовское понимание абсолютного как предмета практической философии. Гегель исходил из диалектики всеобщего и особенного как в формальных, так и в содержательных науках. Предмет диалектики он определяет как органическую целостность. Эмпирические науки описывают качества и стремятся выявить сущность многообразного. Например, сущность брака одни видят в деторождении, а другие в общности имущества. Точно так же в наказании одни акцентируют моральное исправление преступника, а другие — возмещение ущерба. Однако на этом пути не достигается органическая целостность, не выявляется связь различных определенностей, не решается вопрос об установлении их отношений. Таким образом, перечисляемые эмпирической наукой принципы, законы, обязанности и т. п. остаются расщепленными, положенными как абсолютные чистые формы. Даже если пытаются установить их единство, это достигается аналитически как тождественная определенность. Такая наука может существовать до

тех пор, пока не будут указаны противоположные принципы, которые, впрочем, остаются столь же пустыми и формальными, как и первые. Гегель хотел бы избавиться от истории науки, которая в действительности является кладбищем научных идей, и стремился построить некую абсолютную науку, в которой «воскресли» бы ранее положенные принципы и которая, несмотря на собственную историчность, несла бы на себе отпечаток вечности.

Гегель разоблачает фантазм «естественного состояния», при котором якобы был абсолютный хаос и произвол. Эмпиризм не может дать критерия различия между «естественным» и морально-правовым состояниями. Практически в роли границы выступают современные представления о морали и праве, естественное же состояние рисуется как нечто лишенное государства, морали и тому подобных современных институтов. Гегель хотел бы выявить необходимые исток и условия формирования правового состояния. Представление об исходном и абсолютном единстве, содержащемся в хаосе естественного состояния или в неких зародышах человеческой склонности к морали, витало в умах, однако людям не хватало ориентации на поиски сущностной необходимости этих зародышевых состояний, которые также остаются не согласованными и даже противоречащими друг другу.

Гегель столь же придирчив и к формальному, априорному методу, который ориентирован на бесконечное, однако постигает его в форме идеального, которое отделено от реального. Поэтому эмпирическое знание справедливо упрекает так называемую «метафизику права» в том, что она использует добытый учеными материал и подчиняет его искусственным конструкциям, которые не имеют практического применения. Абсолютное должно быть постигнуто не только как идеальное, но и как реальное.

Поскольку сущность практического разума у Канта понимается как чистое единство, то все, что выходит за пределы абстрактных обязанностей и законов, уже не входит в его ведение. Чистый разум Канта регулирует только формы, но не содержания. Если максима произвола обладает определенностью, то чистая воля абстрагирована от нее и заключена в форму чистого единства. Законодательство чистого разума есть не что иное, как производство тавтологий, его истины чисто формальны, в то время как реальная истина, напротив, всегда содержательна. Практический разум Канта не способен дать ответ на вопрос, что же есть право и долг. Между тем наиболее интересным является именно содержание нравственного закона. Если собственность положена эмпирически, то

законодательство практического разума сводится к тавтологии, что собственность — это собственность. Напротив, если люди будут убеждены, что собственность должна быть снята, то практический разум должен выдвинуть другую тавтологию: не-собственность есть не-собственность, а то, что хочет быть собственностью, должно быть устранено, ибо собственности нет.

Гегель подчеркивает, что весь интерес состоит в раскрытии и доказательстве необходимости собственности. Между тем у Канта она полагается как чистая форма, которая получает абсолютное значение и определяет материю. Так, долг состоит в приумножении собственности. По мнению Гегеля, недостаток критической философии заключается в том, что в ней некритически положены самые исходные принципы и понятия. Нравственная философия Канта сама оказывается безнравственной.

Гегель рассуждает: определенность — помогать бедным — выражает снятие определенности, которая есть бедность. Если мыслится, что все должны помогать бедным, то либо бедных вообще не останется, либо есть только бедные; в последнем случае нет никого, кто мог бы оказать им помощь, и поэтому в обоих случаях помощь отпадает. Следовательно, максима, мыслимая как всеобщая, сама себя снимает. Если же определенность, которая служит условием снятия, т. е. бедность остается, то остается и возможность помощи, но в качестве возможности, а не действительности, как предполагает максима. Таким образом, возникает парадокс: бедность необходима для выполнения долга помогать бедным, но если бедность сохраняется, этот долг не будет непосредственно осуществлен.

Нравственность касается отношений одних индивидов с другими, и ее осуществление не сводится к исполнению формальных принципов. Созерцание и форма должны найти единство в абсолютном понятии, которое, по Гегелю, есть и «принцип противоположения и само это противоположение». Абсолютное понятие в качестве множественности субъектов противоположно самому себе в качестве единства, оно представляет собой внутреннее единство противоположностей. Благодаря диалектической методологии Гегеля, которую он применяет при построении философии права, удастся возобновить диалог истины и удовольствия, прерванный христианской аскезой и не восстановленный в рамках практической философии Канта, которая во многом сохраняет тенденцию подавления чувственности рациональным контролем.

Если у Платона и Аристотеля человек сам выбирает «парадигму» жизни и стремится к совершенному благу, но обладает лишь свободой

выбора, а не способностью к творчеству самих норм, которые принадлежат объективному порядку Космоса, то самоощущение нового времени проникнуто чувством свободы творчества и переживанием уникальности положения человека в мире всеобщего детерминизма. Человек вечно находится в поиске своей сущности. Уже Адаму была предоставлена возможность выбора и самоизменения. Будучи образом Бога и зеркалом мира, человек может осуществить не одну, а множество возможностей, он может стать выше или ниже животного, но никогда не равен ему.

Сегодня мы мыслим свободу в рамках противоположности всеобщего и индивидуального. Само слово «свободный» означает автономную, самостоятельную личность, обладающую собственностью, распоряжающуюся своим финансовым или символическим капиталом. Различие христианского и буржуазного понимания свободы остро переживал Гегель. В работе «Дух христианства и его судьба» он отмечал недостаток формального законодательства, который видел в универсализации частного интереса и одновременно в подчинении индивидуального общему. Он показывает, что в результате исполнения формальной справедливости преступник и жертва остаются не примиренными. Как эффективную форму признания он выбирает любовь, прощение и примирение. В зрелом периоде своего творчества Гегель связывал самость человека не столько с духовными практиками, сколько с социальными, экономическими и юридическими институтами.

Прогресс свободы видится в достижении такого состояния, при котором человек минимально подвергался, не говоря о принуждении, разного рода опеке. В Западной Европе уже в эпоху Просвещения философы выступили против абсолютизма и предложили идею не столько запретительного, сколько разрешительного права. При этом люди становились все более чувствительными к попыткам регламентировать порядок жизни даже со стороны таких безусловных и авторитетных инстанций, как право, наука и мораль. Прогресс свободы Гегель видел в эмансипации разума. Подчинение идее кажется настолько мягким по сравнению с опытом господства и рабства, что порождает иллюзию совпадения свободы и необходимости. Благодаря абсолютной идее оказывается возможным такой опыт признания, который обеспечивает интеллектуальное, нравственное и даже эстетическое единство людей. Речь идет о чистом праве, которое не зависит от каких-либо форм принуждения и основано исключительно на свободе. Подобный проект представляется явно утопическим. Обычно право считают оправдани-

ем силы. У Канта оно ближе к справедливости, которая не прибегает к силе.

Гегель попытался снять противоположность силы и справедливости. Его нравственная философия начинается с описания абсолютно несправедливых, даже brutальных действий. Собственно, и Кант начинает с эмпирического и физического владения, которое связано с желанием и захватом, с силой и борьбой. Право есть нечто абсолютно чуждое этим актам «естественного состояния», оно не выводимо из него, его источник — свобода без принуждения. Конечно, это тоже неслыханная, неэмпирическая свобода. Когда размышляют о свободе, оказываются в тупике: как совместить мою свободу со свободой другого, что заставит меня воздержаться от ущемления прав другого. Ожидание того, что другой станет уважать мою свободу, является утопическим. На самом деле люди ущемляют мою свободу и не сдерживают свою, даже если она наносит мне вред. По Канту, если я не охраняю силой право на собственную вещь, то другой ее тут же присвоит. Очевидно, что такое понимание права резко отделяет его от морали. Благодаря диалектике противоположностей и двойного отрицания Гегель попытался построить генеалогию права исходя из борьбы за признание. Отсюда право у него оказывается примирением силы и справедливости.

3. Личность и общество

Личность — сравнительно позднее понятие. Буквально оно происходит от слова «личина», означающего маску, которую надевали древнегреческие актеры. Лицедейство довольно точно отражает социальную природу человека, который, подобно актеру, играет в обществе ту или иную роль, однако в отличие от него осознает свое поведение не как игру, а как форму жизни. Старинные определения человека исключали индивидуальность и произвол и понимали свободу как следование необходимости. Первой личностью в истории культуры был Бог, выступавший для человека образцом подражания и высшей ценностью, по направлению к которой он должен осуществлять духовный подъем.

Понятие личности начинает играть особо важную роль в новейшем периоде истории, когда оно дополняется понятием индивидуальности. Раньше слово «индивидуум» имело биологический смысл и означало примерно то же, что означает слово «особь» применительно к тому или иному представителю класса живых существ. В современном смысле понятие индивидуальности развивалось в философии Просвещения и имело своей почвой становление рыночных отношений, в которые че-

человек втягивался как отдельный товаропроизводитель, конкурирующий с другими. Очень важным является и понятие автономности — независимости, которое можно считать производением нового времени и выражением самостоятельности человека, освобождающегося от гнета религиозных и социальных традиций. Автономность связывается с рациональностью. Именно благодаря разуму человек может существовать как индивидуальность и вместе с тем вступать в коммуникацию и нравственные отношения с другими людьми. В частности, кантово понятие долга объясняло, каким образом индивидуум, принуждаемый экономикой к эгоистическому поведению, оставался тем не менее моральным существом.

В социологической литературе принят ролевой подход к определению личности. В соответствии с ним в той или иной общественной структуре человек играет роль, предписываемую институтами. Быть отцом или руководителем предприятия — это значит исполнять определенные требования и вести себя соответственно общепринятым представлениям об отце или руководителе. На первый взгляд такой подход является слишком формальным. Однако ролевой подход к человеку следует расценивать не как окончательный ответ на вопрос о загадке человека, а как рабочее определение, схватывающее особенности нашего существования. Действительно, каждый из нас, будучи неповторимым и уникальным, участвует в жизни как общественно полезная личность. Неверно думать, что исполнение общественных ролей превращает человека в винтик или функцию социальной системы. В отличие от актерской игры исполнение социальной роли чаще всего и является тем, что называют жизнью. Поэтому собственные человеческие качества, чувства, переживания, надежды люди связывают с добросовестным исполнением своих ролей. Другое дело, если человек всю жизнь вынужден играть одну и ту же, к тому же тяжелую или неблагоприятную роль. Но зависимость развития человека от развития социальных отношений проявляется как раз в том, что постепенно он становится носителем все более разнообразных и сложных ролей. Его свобода и ответственность будут определять тот или иной выбор, который он должен совершить между долгом и чувством, между формальными правилами и конкретными обстоятельствами. Социологическое понятие личности оказывается полезным при объяснении социальной динамики. Это понятие означает возможность продвижения человека по социальной лестнице. Раньше такое движение было чрезвычайно затруднительным в силу множества сословных и социальных перегородок. Так, в средние века ученик мог стать масте-

ром, но подмастерье — никогда. Современное общество не только допускает развитие внутри группы, но переход из одного слоя в другой. Важнейшим фактором социальной мобильности при этом выступает образование.

Более глубокие уровни личности раскрывает психология. Если в философии центром личности считалось сознание, отождествляемое с разумом, который, наподобие хозяина, управлял психическими аффектами и телесными желаниями, то в психоанализе был выявлен «подводный» пласт бессознательного. С одной стороны, над индивидуальным сознанием довлеет общественное — социальные и моральные нормы, которые Фрейд — основатель психоанализа называл «Сверх-Я». С другой стороны, человек испытывает давление чувственно-телесных желаний (их систему Фрейд называет «Оно»), которые разум стремится подавить, но в результате добивается лишь «вытеснения» их в подсознательное. В результате поведение человека оказывается настолько сложным, что это дало повод говорить о «невротической личности XX столетия», патологически-агрессивное поведение которой объясняется репрессивностью разума и общественной морали в отношении телесных желаний.

Проблема личности в современном мире вызвана трудностью согласования двух подходов, один из которых можно назвать социально-экономическим, а другой этико-психологическим. Оба они правомерны. Так, несомненно, что самореализация человека связана с теми возможностями, которые предоставляет ему социальная система. Конечно, человек может осуществить свободный выбор, но одно дело выбирать между жертвой или палачом, а совсем другое — выбирать между разнообразием профессий, позиций и действий, которые предоставляются человеку в высокоразвитом демократическом обществе.

4. Личность и право

Право — это не запрещение, как обычно думают в России, а разрешение, право на нечто позитивное. Отсюда связь права с личностью, которая характеризуется ответственностью, обусловленной как свободой воли и необходимостью отвечать за свои поступки, так и взаимным признанием друг друга. Личность — автономное и разумное существо формируется на основе доверия и уважения и имеет право на свободу и ответственность, что предполагает способность контролировать свое поведение. Щедрый кредит и строгий спрос — вот границы, между которыми находится многообразие правовых и этических оценок. Можно предположить, что право — это сами границы, переход которых недопу-

стим и наказуем, и одновременно свобода «передвижения» в их пределах. Право задает пространство свободы, и оно должно быть достаточно широким. Его объем зависит от многих других внешних, и прежде всего социальных, экономических и политических параметров. Право, ориентированное на личность, антиавторитарно, оно исключает обращение с людьми как с «винтиками» государственной машины, даже если оно морально обосновывается во имя самого человека или народа. Невверно представлять право только как «минимум морали» или ее формальное выражение, как то, что вытекает из долга. На самом деле право — это самостоятельная социальная «машина», о которой нужно заботиться, беречь и умело эксплуатировать. Как это ни покажется странным, сбои в функционировании машины могут возникнуть именно по причине абсолютизации морали. Пресекая наиболее опасные формы зла, право оставляет маневр для неморального и вместе с тем необходимого для жизни поведения. Тем самым оно является заслоном не только против насилия, но и против принудительного давления со стороны традиций и моральных норм.

Переворот в запретительном понимании права, по-видимому, относится к XVIII столетию. Фуко назвал этот переворот отказом от «права на смерть» в пользу «права на жизнь», когда власть не запрещает, а напротив, рекомендует и советует. Особенно яркого выражения указанная тенденция достигла сегодня, когда прежний недостаток «блага», порождающий экономию и аскезу, запрет и контроль, сменился излишком вещей, что привело к рекламе потребления и кредитной системе. Современный человек от рождения получает самый широкий кредит, но платить за него приходится не менее жестко. Отсюда упадок аскезы, сдержанности, экономии и одновременно интенсификация ответственности и самодисциплины.

В эпоху абсолютизма, причины которого заключались в ужасном брожении в странах Европы, выражающихся в мятежах и разбоях, не было речи о признании прав личности, и сущность права видели в уголовном наказании, подразумевая, что каждый разумный человек уступает свои права монарху, чтобы получить защиту. При этом уголовному наказанию подлежало и «неморальное» поведение, например, распущенность, чревоугодие, пьянство и т. п. Медицина и право, как показал Фуко, были переполнены жесткими морально-религиозными нормами.

«Секуляризация» права активно протекала в XVIII в., хотя и тогда в юридической системе существовало множество незаметно встроенных, точнее, вросших моральных норм, определявших установки самих за-

конодателей. Однако у просветителей мы находим яркое осознание того факта, что моральная, запретительная, сословная «законность» на самом деле не уменьшала, а увеличивала количество преступлений, а главное, сковывала инициативу людей жесткими традиционными формами. Тормозом индивидуальной свободы стала нераздельность правительственной и судебной властей. Это приводило к тому, что наказание использовалось для пополнения рабочей силы, а также для устрашения остальной части населения (публичные казни). Постепенно было осознано, что беспощадное наказание не уменьшает преступлений. Необходимо было отличие преступления и проступка, что достигнуто в формуле: все, что не запрещено, — разрешено. Поэтому просветители отстаивают лозунг, согласно которому лучше десятки ненаказанных злодеяний, чем наказание хотя бы одного невинного. Законы должны охранять жизнь каждого гражданина не только от прямого насилия, но также и от вмешательства государства, идеологии, религии, морали.

Вместе с тем разделение морали и права привело к ряду негативных тенденций, о которых говорил Гегель в своей критике формального законодательства и который призывал к «одухотворению» государства. Этот призыв оказался особенно близок российской интеллигенции, которая осуждала формализм европейского права и надеялась построить «русский социализм» (Достоевский), минуя стадию буржуазного правового государства. Однако в русской философии редко можно найти призывы к «одухотворению государства». Наоборот, еще К. Аксаков утверждал, что русский народ — негосударственный, не ищущий политических прав, и поэтому позволяющий бесконтрольно властвовать правительству. Вместе с тем это вовсе не рабство, ибо взамен политической свободы русский народ культивирует в себе нравственную свободу. Что такая внутренняя свобода нереализуема без внешних условий, осознавалось не сразу. Даже у Л. Толстого решение социального вопроса достигается личным нравственным подвигом, т. е. в полном соответствии с христианской схемой личного спасения и святости.

В.С. Соловьев в последнем периоде своего творчества все острее осознавал необходимость правового благоустройства общества для развития свободы и нравственности. Он писал в «Оправдании добра»: «Правом и его воплощением — государством — обусловлена действительная организация нравственной жизни в целом человечестве, и при отрицательном отношении к праву как таковому нравственная проповедь, лишенная объективных средств и опор в чуждой ей реальной среде, осталась бы в лучшем случае только невинным пустословием, а

само право, с другой стороны, при полном отделении своих формальных понятий и учреждений от их нравственных принципов и целей потеряло бы свое безусловное основание и в сущности ничем уже более не отличалось бы от произвола»⁵. Практическое понимание сбалансированного равновесия права и нравственности складывалось у русской интеллигенции постепенно. В частности, прямое внедрение моральных норм и «справедливости» в политическую практику привело к негативным последствиям. Так, внутри союзов и партий, боровшихся за освобождение народа, по сути дела господствовали жесткие репрессивные нормы. Победившие партии прибегли к «якобинскому террору» и судили народными трибуналами, в том числе и тех, кто действовал при прежнем режиме на основе его законов. Некоторых это приводило к пессимистическому выводу о безнадежности соединения права и морали. Однако тоталитарные идеологические режимы, фанатические религиозные государства — примеры господства «морали» над правом. Речь же должна идти о коммуникации дискурсов силы и справедливости, причем не только на макро-, но и на микроуровне, т. е. не только в «большой политике», но и в повседневном общении. Необходимо «встраивание» этических дискурсов в экономические, политические, юридические и социальные программы, а также в разного рода советы и рекомендации, которые дают ученые, медики, юристы, экономисты отдельным людям, испытывающим затруднения в реализации своих планов. Уважение к свободе личности предполагает недопустимость навязывания ей советов и рекомендаций, но тем не менее сегодня мы не можем и шагу ступить без такого рода «мягкой» опеки.

5. О природе права

В современных определениях права чаще всего используются понятия «регулирования», «управления», «регламентации». Право, — полагает Э.Ю. Соловьев, — это система установленных или санкционированных государством общеобязательных норм, обеспечивающая совместное гражданско-политическое существование людей на началах личной свободы и при минимуме карательного насилия. Право предполагает также законодательные ограничения возможных репрессивных действий со стороны самого государства в отношении личности, т. е. конституцию. Конституция как выражение воли народа образует фундамент правовой системы, ибо она определяет взаимные обязанности го-

⁵ См.: Соловьев В.С. Собр. соч.: В 2 т. М., 1993. С. 450.

сударства и граждан, ограждает их от полицейского и иного произвола. Главным в ней являются права человека, и их расширение свидетельство развития социального государства⁶.

Право можно понимать формально, как порядок и равновесие в смысле пропорции Аристотеля или равенства современных утопистов. Но всякая форма есть форма чего-то, и поэтому естественно всплывает не менее спорная проблема справедливости и равенства. Кем установлена пропорциональная мера в теории справедливости Аристотеля? Люди не равны, поэтому каждому полагается свое. Но кто положил меру? Несомненно, этот самый главный вопрос приходил в голову Аристотелю, и поэтому он придерживался идеи природного происхождения государства. Так устроено природой, что существуют разные люди, и они занимают различное положение и выполняют различные функции в государстве. Именно этот естественный порядок отражают справедливые законы. Авторитет и сила законов получают здесь природное оправдание. Оно же применяется и по отношению к морали: дружба скрепляет общество духовными узами. Христианство заменило эту систему оправдания другой моделью, в которой авторитет и сила законов связываются с Богом, но постепенно в ходе секуляризации роль авторитетной инстанции заняла мораль. Автономные теории права и морали оказываются несоединимыми, но в жизни право и мораль должны найти соединение.

Даже в том случае, если право освобождено от силы, т. е. выступает как справедливость (мыслимая, например, как равное возмещение ущерба), то оно все-таки слишком формально и не обеспечивает решения главной задачи, для реализации которой оно задумывалось. Этой задачей выступает единство общества. Согласно теории Гоббса, в естественном состоянии имеет место борьба всех против всех, а человек человеку — волк. Чтобы выжить и достичь единства, люди заключают естественный договор, согласно которому они отказываются от собственных прав на насилие и передают их своим представителям, исполняющим государственную власть. Такая модель общества основана на допущении, что представители народа не воспользуются властью для удовлетворения собственных потребностей, а встанут на страже справедливости, т. е. будут осуществлять наказание, соразмерное преступлениям.

Интеллигенция в России считала право неким этическим минимумом, а политику — формой принуждения. Это вызвано противоречием

⁶ Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. М., 1991. С. 416.

общества и государства. Если принять во внимание отсутствие правопорядка на уровне повседневности, то неудивительно в целом нигилистическое отношение к праву. Поскольку государство было несправедливо по отношению к человеку, постольку последний не испытывал угрызений совести, когда нарушал или, как говорят, «обходил» закон. Этот недостаток русского правосознания славянофилы превратили в достоинство. К.С. Аксаков, например, считал его залогом того, что русский народ, пренебрегающий государством и правом, продвигается путем поиска «внутренней правды». Это убеждение перешло и в идеологию народников, основанную на вере в возможность непосредственного перехода к лучшему, высшему порядку, минуя срединную стадию европейского развития, стадию буржуазного государства. Н.К. Михайловский писал: «Я никогда не мог поверить и теперь не верю, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость явились бы рука об руку, одна другую дополняя»⁷.

В литературе часто высказывается мнение, что либерально-демократическая концепция функционирования гражданского общества принципиально не согласуется с культурно-историческими, национальными и духовными традициями России. Переход от власти силы к власти права остается самой насущной потребностью для России. Как это не покажется странным, но господство моральных норм над законами является одной из причин правового нигилизма. Считая право инструментом власти, русский обыватель оценивал поступки по моральным критериям. Отсюда непонятная для посторонних наблюдателей жалость к правонарушителям, которые воспринимаются народом как пострадавшие от несправедливой власти.

6. Право и справедливость

Согласно теории общественного договора, общество характеризуется принятием правил и законов, обеспечивающих блага всем тем, кто участвует в его деятельности. В понятии социальной справедливости главным кажется распределительный принцип: поровну или в соответствии с заслугами каждого распределить совокупный общественный доход. Если удастся найти такие принципы организации общества и воплотить их в институтах последнего, это скрепляет людей узами гражданского содружества. Известный американский философ Д. Роулз писал: «Справедливость есть главная добродетель общественных

⁷ Михайловский Н.К. Соч. Т. 1. СПб., 1896. С. 5.

институтов, подобно тому, как истина есть главная добродетель научных систем»⁸. Собственно, успех европейской цивилизации тесно связан с тем, насколько удастся соединить выгоду и справедливость. Западные наблюдатели издавна фиксируют равнодушие российских граждан по отношению к индивидуальным правам и свободам. Это значит не то, что русские любят рабство, но то, что они по-иному, чем автономные индивиды, представляют себе свободу. Справедливость в российском менталитете считается формой нравственного признания. С этой точки зрения многие сложившиеся исторически социальные и экономические преимущества отдельных людей выглядят произвольными. Именно поэтому справедливость — главный рычаг социальных революций. Итак, это социально опасное чувство должно каким-то образом ограничиваться и контролироваться. Если общество не может объединиться иначе, чем на основе справедливости, честности и равенства, то верно и обратное: в ходе развития оно будет вынуждено нарушать перечисленные принципы и пребывать в состоянии вечной зависти и стремления к переделу. Противовесом, сдерживающим зависть и ненависть индивидов, выступает чувство ценности и необходимости социального контакта и интеграции.

Человек — общественное животное, и даже став автономным жителем мегаполисов, он стремится к контакту, к кооперации, без которых невозможно удовлетворение материальных запросов и нормальная душевная жизнь. Одиночество страшит человека, и он старается договариваться с другими о принципах совместной жизни, или, точнее, пытается гармонизировать правила коллективной игры со своим стремлением к свободе. Отсюда справедливость не является неким застывшим идеалом. Каждый человек в течение своей жизни формирует понятие справедливости и стремится достигнуть в этом понимании консенсуса с другими людьми. Как он это делает? Именно в связи с данным конкретным вопросом и возникает общеприкладная философская проблема роли рефлексии, коммуникации и аргументации в формировании моральных чувств.

Чистая справедливость, строго говоря, не может быть выражена в форме речи или письма. Поскольку язык уже заражен социальными различиями и он как таковой являет собой первую и главную форму власти, постольку сформулированные суждения о справедливости уже являются дискурсом силы. Язык искажает справедливость, вносит в нее элемент «византийской казуистики». Но все-таки помимо речи нет иного

⁸ Роулз Д. Теория справедливости // Этическая мысль. М., 1990. С. 230.

способа формировать понятие справедливости, обсуждать его с другими людьми. Это заставляет обратиться к соотношению права и справедливости. Речь должна идти о пересечении, о взаимодействии и согласовании справедливости и рационального суждения.

Для правильного определения природы справедливости необходимо освободиться от дилеммы утилитаризма и интуитивизма в этике. Под утилитаризмом понимается рациональная теория выбора, согласно которой чувство справедливости вообще неуместно в социальном действии, которое ограничивается общепринятыми нормами, правилами и законами. В правовом государстве архаичное чувство справедливости оказывается помехой рациональному действию. Под интуитивизмом понимается альтернативный подход, согласно которому существуют высшие ценности, определяющие и обосновывающие правовые и социальные нормы. Чувство справедливости — это двигатель развития государства и права и условие их совершенствования. Как главное качество общественных институтов, подобно тому, как истина есть главная добродетель научных систем, справедливость опирается на такие ценности, как свобода и ненасилие.

Конечно, общество вовсе не создается для воплощения идеалов, у него есть другие задачи, но они могут быть успешно решены в том случае, если не противоречат моральному чувству. Как же соединить взаимовыгодное сотрудничество и справедливость? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо осмыслить, кто является субъектом высшей справедливости: Бог, монарх или какой-либо очень умный или святой человек, а может быть то, что исторические материалисты называли «базисом общества» — производительные силы и производственные отношения, от развития которых зависят и основные права человека: свобода мысли и совести, рыночные отношения, частная собственность, семья и др. Базовая структура общества является не только субъектом, но и объектом справедливости. Принципы, о которых свободные и рационально мыслящие индивиды договариваются, учитывая свои интересы, согласуемые в исходной ситуации на равных правах, являются наиважнейшими условиями их объединения. На основании этих принципов заключаются все последующие соглашения; они определяют тип социального взаимодействия людей, государственного правления. Такой способ формирования принципов справедливости Роулз именует справедливостью как честность: существует некое исходное состояние, которое принимается как данность, и по отношению к ней «взвешивается» справедливость — как некое равенство. Это и есть честность.

Что значит быть честным? Честь — сословное понятие. Однако его этимология более глубоко (читать, почитать, считать) раскрывает природу справедливости, которая обращена и к живым, и к ушедшим, и к тем, кто выше, и к тем, кто ниже нас, не только к настоящему, но и к прошлому и будущему. «Археология» значений термина «справедливость» выявляет важный количественный аспект — это подсчет и мера того, кому, за что и сколько. Честность — это когда без обмана и по заслугам, т. е. по чести. И все же понятие честности только по видимости выступает как естественное и очевидное. На самом деле оно исторично, и это предполагает рефлексию: строго говоря, никто не знает своего места в обществе и, следовательно, объективной степени необходимого почитания. Что положено мне, а что другому, что могу и что должен дать я, а что — другой? Мое «естественное» состояние может показаться другому незаконным. «Собственность — это кража», — говорили социалисты. Таким образом, для идеальной справедливости история, социальный статус, унаследованное богатство и даже заработанный личными усилиями капитал, символический или денежный — все это может быть пересмотрено. Идеальная справедливость предполагает своеобразное отречение. Сначала человек от всего должен отказаться и все отдать, как святой церкви, обществу, а затем получить от него справедливо поделенное достояние. След этого христианского идеала справедливости все еще живет в российском сознании.

Реализация справедливости предполагает взаимную симметрию людей. Однако общество всегда уже сформировано и наше вхождение в него всегда оказывается несколько запоздалым. Только в конце жизни человек чего-то добивается, но уже не может пользоваться плодами своего труда. Чисто гипотетически можно себе представить, что индивид сразу же является свободным и может решать участвовать ему в этом обществе или нет. Однако его согласия никто не спрашивает, и к тому времени, когда он задумывается о несправедливости, он уже ангажирован. Например, в безоблачном детстве мало кто задумывается о том, что мужчинам придется служить в армии, а женщинам — рожать детей. Как согласие, так и несогласие — это не результат свободного выбора и не следствие справедливости или несправедливости исходного базисного состояния. Кроме равенства начального (капитал, образование) состояния, важную роль в интеграции людей играет чувствительность к справедливости, которая может быть большей или меньшей.

Каждый человек постоянно судит о справедливости, сопровождает свои чувства суждениями и стремится поступать в соответствии с ними.

Представители аналитической философии считают, что этика как наука должна заниматься анализом такого рода суждений. Аргументация в дискурсе о справедливости опирается на исходные базовые принципы. Решая, какие из суждений принимать или не принимать, обосновывая одни и опровергая другие, мы можем скорректировать наше естественное чувство справедливости. Однако теория решений может элиминировать недостоверные, основанные на неполном знании суждения, но она не гарантирует выбора правильных моральных установок. Таким образом, нельзя представлять теорию решения в качестве некоего арбитра справедливости. Речь должна идти о пересечении, о взаимодействии и согласовании справедливости и суждения. Да, действительно, взвешенные суждения гарантируют от ошибок и от поспешности, но они не достигают главного — а именно, справедливости.

Моральное чувство не является надежным гарантом справедливости, но и дискурсивизация его может быть источником искажений. Поэтому необходимо допустить процедуру переоценки суждений под воздействием чувства моральной справедливости. Но как описать индивидуальное чувство справедливости, чтобы сделать его предметом дискурса? Ясно, что это возможно лишь опосредованно и в форме своеобразного диалога: индивид, ознакомившись со всем многообразием концепций справедливости, приводит свои суждения в согласие с одной из них. Состояние рефлексивного равновесия, конечно, является сильной идеализацией. Если вообразить существование, с одной стороны, сильной несправедливости, попирающей всякие нормы морали и рациональности, а с другой стороны, чувства обиды, угнетения и притеснения, болезненной раной тлеющие в душе человека, то трудно представить себе реальность «рефлексивного равновесия», когда индивид критически оценивает не только разумность принципов организации общества, но и собственные, кажущиеся абсолютно аутентичными чувства. Чувство справедливости, выбираемое моралистами и революционерами в качестве естественного основания, нередко оказывается фантазмом. Многие «общечеловеческие принципы», как указал Ф. Ницше, имеют темное происхождение, и поэтому еще не гарантируют безусловной справедливости.

Глава 10. ГУМАНИЗМ И МОРАЛЬ

В расхожем употреблении слова *гуманный* сегодня акцентируется в основном моральный смысл и оно означает некую мягкость, доброту, сердечность или душевность. Это слово характеризует человеческие отношения между сильными и слабыми, начальниками и подчиненными, предпринимателями и рабочими, мужчинами и женщинами, взрослыми и детьми, педагогами и учениками, врачами и больными и т. п. Так в современном гуманизме нашел пристанище призрак убитого рынком Христианства. Гуманизм сводится к жалости и сочувствию, и это намертво связывает его с насилием и несправедливостью: громче всего призывают к гуманности именно тогда, когда в обществе царит жестокость.

Современный гуманизм в развитых странах приобретает специфический характер. Он лучше всего раскрывается в терминах современной медицины и означает обезболивание, понимаемое в самом широком смысле этого слова. Примером такого гуманизма несомненно является доктор Гильотин, изобретатель известного технического устройства, помогавшего быстро и безболезненно (по сравнению с дыбой) перебраться в мир иной. Сегодня им является другой, недавно осужденный американским правосудием доктор, помогающий безнадежно больным людям уйти из жизни. Это лишь отдельные парадоксальные примеры гуманизма, выражающегося в профилактике боли и зла.

Вызывает споры гуманитарное движение, направленное на защиту лиц, совершивших преступление. Современный преступник — это нередко образованный человек, знающий о своих правах и умело пользующийся ими. Поэтому можно понять ярость работников правосудия, бесильно наблюдающих во время суда, как закоренелый преступник с помощью адвокатов уходит от заслуженного наказания. Но не лучше и народные трибуналы, обычно действующие во время революций. Вряд ли гнев народа можно считать воплощением справедливости. Однако универсальные требования защитников прав заключенных нуждаются в обсуждениях, в ходе которых общественность должна решить вопрос о стратегии их применения в том или ином конкретном обществе.

В разные исторические периоды и в разных культурах сегодня люди придерживаются разных норм морали, но нельзя отрицать, что на разных этапах эволюции они находят свои формы и способы оставаться добродетельными, честными и порядочными. В современном мультикультурном и социально разнородном обществе мораль выступает уже

не столько формой единства и солидарности, сколько источником протеста. Она больше способствует выражению недовольства, чем реалистическому решению проблем. Мораль судит мир, исходя не из того, какой он есть, а из того, каким он должен быть.

Как и в случае с рациональностью, мораль ориентируется на идеал такого порядка, который предполагает единство. Однако о каком, собственно, единстве идет речь? Именно этот вопрос становится центральным для нашей эпохи, которую часто называют эпохой постмодерна. И думается, что именно в эту эпоху проблемы этики и антропологии, несмотря на резкую критику морали и идеи человека, выходят на передний план. Современное понятие единства опирается на этические принципы отношений между людьми: действительность человека утверждается в процессе признания его другими, но таким образом и другой оказывается признан мною.

Теперь мы уже не можем заставлять всех думать, желать и оценивать одинаково. Единство действий предполагает признание другого и даже, точнее, чужого, с которым мы должны жить в согласии. Речь идет не только об устранении образа врага, но и о преодолении отрицательного отношения к произведениям, открытиям, изобретениям, социальным институтам, которые в Христианстве расценивались как греховные, в марксизме как отчужденные, а в современной культуре как антигуманные. Современная технонаука, машинное производство, масс-медиа и другие общественные системы, расцениваемые гуманитариями как опасные монстры, на самом деле являются такими продуктами человеческого труда, с которыми нужно не воевать, а жить в согласии и заботливо ухаживать за ними, следя при этом, чтобы они не использовались в качестве орудий угнетения человека.

Поскольку очевидны как недостатки морализма, так и невозможность избавиться от ценностных суждений, постольку остается кооперация с моралью. Она видится в том, чтобы попытаться найти такую этическую систему, которая выполняла бы по отношению к ходячим моральным кодексам ориентирующую функцию и позволяла в жизни оставаться моральным и справедливым.

1. Гуманизм

Хотя началом гуманизма как культурной ориентации является эпоха Возрождения, вопрос о человеческом (или нечеловеческом) в человеке был поставлен и по-своему эффективно решен в греческой культуре и философии. Аристотель и Платон определяли человека как политичес-

кое животное. Учитывая «зоологический» смысл этого термина сегодня, следует предположить, что для греческих мыслителей данное понятие означало нечто близкое тому, что мы подразумеваем, когда говорим «живое существо». Государство не является чем-то искусственным, а имеет природные основания и встречается у других «общественных животных». И хотя ответ на вопрос, что такое человек, давался с точки зрения самосознания, следует иметь в виду, что греческий гуманизм практически воплощался в «пайдейе» как системе воспитания, включающей не только самопознание, ученость, но и так называемую «заботу о себе», благодаря которой свободный мужчина, рожденный властвовать, учился управлять собой. Участвуя в жизни государства, человек становился цивилизованным и этическим существом, отличающимся от варваров.

Христианство задало новый образ человека как создания Бога и интенсифицировало аскетические практики смирения плоти. При этом социальные проблемы решались весьма эффективно в пространстве храма, где люди, сострадая мукам Христа, учились прощать других людей и таким образом сохраняли единство общества. Вместе с тем христиане любили своих, но боялись и ненавидели чужих. Отсюда история Христианства — это история развития не только моральных мест, но и инквизиции.

В эпоху Возрождения, которое принято считать освобождением человека от фанатизма готики, *humanitas* понимается не только как человечность, но и как ученость. Новое время исходит из его *cogito* и видит существо человека в разумности. Ставка на разум определяет характер воспитания, которое в основном опирается на познание. Знать о самом себе как можно больше, не оставлять без внимания ни одного аффекта, контролировать и оценивать социально значимые поступки правовыми нормами — в этом состоит реализация нового идеала человека. Одновременно с контролем за аффектами возрастает роль человека, понимание как субстанция бытия, как субъект истории. Установка на покорение природы реализуется в форме развития науки и техники. Однако освобождение от теоцентризма и практик покаяния, культивируемых Христианством, постановка Человека на место Бога не привели к свободе.

Мысля себя субъектом, а все остальное предметом приложения своей активности, человек направил разум на создание средств покорения природы. Его детища — наука и техника, задуманные как послушные средства, на самом деле постепенно привели к глубокому преобразова-

нию самого существа человека. Мысливший себя господином, он вынужден был изменять себя вслед за изменениями техники, и сегодня техника требует от него таких способностей, благодаря которым он мог бы ее обслуживать. Таким образом, произошло исчезновение, растворение человеческого в цепях циркуляции техники, информации, капитала. Положение только усугубляется по мере развития электронных средств связи. Экранная культура окончательно вытеснила реальность, и сейчас значимо то, что циркулирует по мировой паутине.

Все это приводит к необходимости осмысления самого идеала гуманизма. Критическое отношение к классическому представлению о нем наиболее ярко высказал М. Хайдеггер. Он видел кризис эпохи именно в чрезмерно завышенной самооценке человека и призывал философов быть осторожнее с моралью и гуманизмом. Это инфекционные вещи, которые нужно брать в перчатках, чтобы не заразиться своеобразным «гуманистическим бешенством», которое проявляется в насильственном соблюдении «прав человека». Не всегда обращают внимание на то, что в дебатах об «общечеловеческих» нормах права речь идет об автономном индивиде, европейце, выше всего ставящем индивидуальную свободу.

Несправедливо не замечать, что гуманизм был и остается еще и практическим движением, имеющим добровольную поддержку со стороны страдающих, но бедных людей. Движение, начатое энтузиастами, такими, как Швейцер, который продолжил старую стратегию создания в рыночном обществе разного рода «моральных мест», обеспечивающих приют нищих, калек и бездомных, и при этом сумел организовать эффективную медицинскую помощь, сегодня поддерживается могущественными организациями типа ЮНЕСКО. Но и в практическом воплощении идеалов гуманизма таятся свои опасности. Настораживает то, что дискурс гуманизма используется теми, против кого он когда-то был направлен, а именно, представителями государственной власти. Если раньше противоречие человека и государства было вещественным и зримым, то сегодня государство «с человеческим лицом» выдает себя за лучшего друга человека.

Гуманизм сейчас — это большая политика, и в этой связи он нуждается в критико-идеологической рефлексии. Примером является контроль за соблюдением прав человека. В ряде случаев очевидно, что он выходит за рамки морального осуждения и становится формой политической репрессии. Гуманизм, человек и человечность — не только общечеловеческие идеалы и базовые ценности, ориентирующие наше движение

вперед, но и конкретно-исторические реалии, которые могут сильно отличаться друг от друга в различных пространственно-временных отрезках человеческой истории. Проблема в том, что если мы примем несоизмеримость представлений о гуманности в разных культурах, то попадем в тупики релятивизма, а если будем ориентироваться на общечеловеческий идеал, то неизбежно окажемся перед неприглядными последствиями европоцентризма. Таким образом, политический и правовой гуманизм может осуществляться не формально, а апоретически, что предполагает спор и достижение равновесия между разными пониманиями «человеческого».

Суть стратегии современного гуманизма состоит в борьбе со злом, а там, где это невозможно, предпринимаются попытки анестезии. Поскольку все, приносящее страдания, негуманно, то общество стремится избавиться от боли, голода, нищеты, жестокости и т. п. Даже репрессивные органы вынуждены сегодня отбеливать свои одежды и обзаводиться службами PR. Ширится движение, направленное на защиту лиц, совершивших преступление. Классическое отношение к преступнику характеризовалось жестокой прямоотой. Власть как бы говорила ему: ты нарушил закон и теперь будешь сидеть в тюрьме, питаешься хлебом и водой. Хотя комфорт европейских тюрем превосходит средний уровень жизни в иных слаборазвитых странах, но самими европейцами заключение в них воспринимается как бесчеловечное наказание.

Гуманизм и морализм как идеалы остаются бессильными, а при попытке их силового воплощения нередко оказываются репрессивными. Дилемма силы и справедливости решается с помощью современной технологии отбеливания, анестезии, гуманизации силы. Комфорт в тюрьмах, сотрудничество в школах, профилактика болезней, компьютерная война, спекуляция на бирже — это бесспорно лучше концентрационных лагерей, палочной дисциплины, инфекционных заболеваний, кровопролитных войн и разбоя на улицах. Следует всячески ценить государство с человеческим лицом, и мы сами теперь на фоне разрухи испытываем ностальгию по отечески заботливому прошлому. Но оно не бесспорно, и следует напомнить о том, что именно в демократических государствах с высоким уровнем жизни происходят вспышки насилия и терроризма, возрождается расизм, развязываются войны. Хуже того, подобные общественные системы не только ослабляют иммунитет, но и порождают новые, невиданные патогенные вирусы. Ответственность философов, таким образом, состоит не только в проповеди гуманизма, но и в исследовании так называемого зла. Замалчивать не-

гативное — значит оставлять в тени то обстоятельство, что производство человеческого исключительно на основе утверждения высоких ценностей не вполне удалось.

2. Дискурсивная этика

Среди различных негативных последствий современных способов жизни более всего беспокоит исчезновение моральности как основы межчеловеческих отношений, как безусловного и абсолютного признания другого. Метафизическое противоречие необходимости и свободы приняло в современном обществе следующую конкретную форму: поскольку экономическая, научно-техническая, информационно-коммуникативная системы, игравшие ранее служебную роль, стали автономными, постольку социальные решения принимаются исходя из внутренней логики развития этих систем, а не из интересов совместно живущих людей. Таким образом, социальность и рациональность сращиваются и это не случайное заболевание, которое может быть преодолено самолечением по рецептам «негативной диалектики» или более радикальными способами возврата к жертвоприношениям и растрате (Батай), трансгрессии и субверсии (Фуко). Человеческое поведение все дальше отходит от системы норм, сформировавшихся на моральной основе, и все сильнее интегрировано в саморегулирующиеся системы типа «человек — машина».

Социальный прогресс состоит в переходе от грубого насилия, от давления родовых и сословных предрассудков к закону и праву. Но являются ли юридические законы некими абсолютными нормами, возвышающимися над интересами классов и национальных государств, можно ли рассматривать их по аналогии с законами науки и попытаться доказать, что среди разнообразных проектов права есть такой, истинность которого может быть доказана и признана всеми остальными людьми, или же вопрос об истине права и морали так же неразрешим, как и вопрос об истине той или иной религии? Смогут ли смириться люди, что, наряду с различными религиозными верованиями, существуют различные нормы нравственности и даже морали, что следует проявлять терпимость по отношению к тем, у которых различие «плохого» и «хорошего» отличается от нашего? Или же, не в силах доказать истинность и тем самым абсолютное превосходство своей морали и веры над другими, мы вынуждены будем занять «генеалогическую» позицию, т. е. вопрос об истинности заменим вопросом об источнике морали и религии. В этом случае мы откажемся от чужих,

предлагаемых нам в качестве универсальных прав и свобод и станем защищать свои, основанные на традициях наших предков. Таким образом, если истина дистанцируется от интересов, то ценность связана с ними.

Отсюда именно в сфере практического сознания возникают затруднения взаимного признания друг друга. Если люди ориентируются исключительно на успех, на результаты своих действий, то они стремятся оказать экономическое давление на окружающих или используют иные средства принуждения. Подобные стратегические действия вызваны интересами индивида, который живет в заданных средой условиях и, чтобы выжить, вынужден, преодолевая сопротивление внешнего мира и других личностей, силой реализовывать свои интересы. Строго говоря, на этом уровне одна сила определяется и ограничивается другой силой. Здесь есть сила, но нет ни истины, ни справедливости. Наоборот, у моралистов получается, что чистая справедливость совершенно бессильна и существует лишь в идиллическом сознании, например, князя Мышкина.

Чтобы жить, а не воевать, общество, согласно Т. Гоббсу, заключило своеобразный договор, в который входили общеобязательные нормы, исключаящие насилие. Наряду с традиционными нормами юридические законы стали регуляторами и ограничителями таких действий, которые представляют угрозу для других людей. Однако если возможны общечеловеческие нормы, то можно ли указать место, где они реализуются? Вряд ли сегодня кто-то станет оспаривать, что такие нормы существуют, хотя большинство людей терпимо относится к нормам и верованиям других. Можно предположить, что общечеловеческие нормы формируются в ходе критики и осуждения тех, кто своими действиями наносит вред окружающим или их имуществу. Но основанные на этих нарах моральное обличение, осуждение и даже юридический приговор остаются чем-то внешним и формальным. Они не ведут к примирению. Любовь и вера тоже иногда переходят в фанатическую ненависть.

Никто не сомневается, что мораль должна ограничивать науку, политику и бизнес от злоупотреблений и что именно философия должна пользоваться не только логико-методологической критикой, но и моральными обличениями. Однако все понимают, что практической пользы от этого нет почти никакой, что моральное обличение лишь создает видимость того, что кто-то знает о злоупотреблениях и предотвратит их. Это похоже на религиозное решение проблемы справедливости на Страшном Суде.

Как справедливость воплотить в каждом конкретном поступке — это главный вопрос. Сегодня об этом думают все чаще и результатом является разработка не столько общей теории морали, всеобщие нормы которой в целом принципиально не изменяются, как и законы логики, вот уже два тысячелетия, сколько построение таких дискурсов в науке, политике, бизнесе и т. п., в которые встроена этика, этика положительная, а не запретительная, прескриптивная, а не нормативная. Моральные требования перестают быть запретами и осуждениями. Они становятся конкретными рекомендациями, встроенными в практический дискурс и действующими внутри его. Благодаря этому они способствуют таким решениям, которые являются не только инструментальными, но и этическими.

Как соединяется частное и универсальное на уровне экономических, юридических, медицинских и иных советов? Иногда думают, что специалисты могут выдавать советы наподобие того, как производят математические вычисления. На самом деле они несут ответственность за свои рекомендации, и это предполагает обоснованность не только инструментального, но и этического знания. Теория аргументации в сфере моральных суждений может быть реализована только в сфере «неформальной логики» практического дискурса, так как согласие о морально-практических вопросах не связано напрямую с эмпирическими подтверждениями и опирается на универсальный принцип морали, выполняющий функцию, похожую на ту, что обеспечивает «принцип индукции» в познании. Роль такого принципа играет «категорический императив» Канта. После споров, в ходе которых указывали на недостаток формализма кантовской этики, нравственный закон утвердился в роли принципа универсальности, указывающего на общезначимость моральных норм, включающий те, которые не получают квалифицированного одобрения.

Универсальные нормы могут стать всеобщими правилами действия, если они получают признание со стороны всех личностей, к которым имеют отношение. Опыт нравственного признания является принципиально коммуникативным. Моральные вопросы не могут быть решены монологическим путем, но требуют коллективных усилий. Совершенно недостаточно понимать дело так, что каждый человек самостоятельно приходит к признанию моральных норм и после этого «голосует» за их принятие, ибо требуется реальная аргументация участников для достижения консенсуса. Только в этом случае моральные нормы приобретут связь с личным интересом, который, будучи выражен в речи, получает оценку со стороны других личностей.

Есть отчетливое различие признания на основе рациональных или моральных аргументов, высказываемых в ходе общественных дискуссий, и на основе борьбы желаний или внешних противоборствующих сил. Справедливость, основанная на принципах религии или морали, и истинность, установленная на основе фактов, сами по себе являются бессильными. Истина и мораль не побеждают, если им не помогают огнем и мечом, как в средние века, или иными авторитетными институтами. Поэтому можно предложить описание морального соглашения по аналогии с процессом формирования воли: хотя желательно рациональное согласие, основанное на аргументах, но решающим оказывается практическое согласие, которое не всегда рационально, но зато является актом воли, актом коллективного выбора, и поэтому в морали мы сталкиваемся с проблемами не оправдания, а соучастия. Эта концепция пытается избавиться от бессильной справедливости, прибегая к доброй воле людей, которая и выступает, взамен логоса или божества, авторитетной инстанцией морали для современного человечества. Но как мы можем различать власть и мораль, если в качестве критерия норм выберем компромисс сил? Воля большинства приобретает моральные качества, если она основывается на таком всеобщем интересе, который может быть установлен в процессе дискурса и доказан при помощи рациональных аргументов.

Обратимся к проблеме соотношения силы и справедливости. Чистая сила не нуждается в оправдании, ибо она определяется не рациональными аргументами, а другой, противостоящей ей силой, которая может поставить предел распространения первой. Однако на практике имеет место оправдание, т. е. происходит включение рационального и морального дискурса в свободную борьбу сил. Что делается с силой и справедливостью в процессе легитимации? Во-первых, сила, обосновывая свои притязания, превращается в право и связывает себя им. Во-вторых, справедливость, достигая компромисса с силой, становится реализованной не только в некоем идеальном царстве Бога, но и на Земле. Это рассуждение помогает понять направление мысли сторонников «этики дискурса», которые стремятся расширить моральную аргументацию, принимая во внимание особенности практического сознания.

Беспристрастность, которую раньше обеспечивала вера в порядок бытия, Бога или в трансцендентальный разум, укоренена в структурах самой аргументации, и ее не следует привносить извне в качестве дополнительного нормативного содержания. Такой подход кажется пара-

доксальным. Историю разума, даже если речь идет о попытках доказательства бытия Бога и оправдании веры, мы обычно понимаем как опровержение всего того, что с ним не согласуется. Сам Бог, по мысли философов нового времени, должен был, прежде чем творить бытие, посоветоваться с разумом. Однако сегодня мы с удивлением и даже со страхом видим, что разум не может доказать своих собственных предпосылок и склоняется к определению их как «верований» или «правил». Но если наука тоже опирается на некие считающиеся достоверными и тем не менее не доказуемые как истинные предположения, то о какой «эпистемологии» моральных и тем более религиозных верований может идти речь? Как в таком случае выработать общую позицию, признать общие моральные нормы, которые возвышались бы над частными интересам непосредственных участников жизненного мира?

Трансцендентальные предпосылки должны вернуться в науку и в остальные формы культуры как необходимые условия возможности единства и согласия людей. При попытках рационального обоснования универсальности моральных норм возникает логический круг или бесконечный регресс. Но это же самое относится и к скептицизму. Скептик, сомневающийся даже в собственном существовании, парадоксальным образом оказывается существующим по законам дискурса. Говоря «я не существую», самым актом речи скептик предполагает свое существование, а вместе с тем и идею аргументации. То, что я не могу оспаривать, не вступая в актуальное противоречие с самим собой, и то, что я одновременно не могу дедуктивно обосновать без формально-логического *petitio principii* — все это относится к тем трансцендентально-прагматическим предпосылкам аргументации, которые всегда должны уже быть признанными, чтобы «языковая игра» аргументации могла бы сохранять свой смысл. Суть трансцендентально-прагматического подхода состоит в том, что универсальные принципы не допускают доказательств, так как являются предпосылками, а не выводами рационального рассуждения, и тем не менее разумный человек не может от них отказаться, ибо на них основана его жизнь. Такие предпосылки характерны для публичного дискурса. Каждый субъект, вступающий в аргументацию по поводу критики тех или иных точек зрения, вынужден разделять с другими участниками коммуникации определенные предпосылки нормативного характера. Для достижения согласия коммуникативный процесс должен удовлетворять следующим условиям:

1) каждый субъект, способный совершать действия и владеющий речью, имеет право участвовать в дискурсах;

2) каждый участник аргументации имеет право: а) проблематизировать любое утверждение, б) вводить в дискурс любое утверждение, в) высказывать свои точки зрения, желания, потребности;

3) нельзя препятствовать пользоваться перечисленными правами.

Трансцендентально-практическое обоснование этики дискурса все-таки оставляет впечатление некой хитроумной нейтрализации позиции скептика и тем более радикального нигилиста. Будучи последовательными, они вообще могут лишиться трансцендентального прагматика опоры для аргументации. Так, например, подобно Ницше и Фуко можно занять культурантропологическую позицию и рассматривать философскую аргументацию как некий ритуал посвященных. Такая позиция исключает возможность протеста и вообще разговора. Когнитивный этик вынужден капитулировать перед подобной позицией, ибо нет никаких средств аргументации против скептика, уклоняющегося от разговора. На самом деле — это поражение нигилиста, а не философа: скептик из-за своего поведения перестает быть членом сообщества аргументирующих. Это связано с тем, что за коммуникативным признанием стоят некие репрессивные институты: скептик может получить неудовлетворительную оценку на экзамене, «вылететь» из института и, покатавшись далее по наклонной плоскости, оказаться на больничной койке и даже в тюремной камере.

Нигилист, «молча, но внушительно» отрицающий мораль и даже не вступающий в споры с моралистом, вовсе не отрицает нравственности. Выросший в рамках системы взаимосвязей жизненного мира, он воспроизводит и сохраняет себя на основе нравственных правил, ибо в противном случае он должен был бы покончить жизнь самоубийством. Скептик и даже радикальный нигилист не могут освободиться от сетей коммуникации, поскольку не существует никакой жизненной формы, которая не была бы ими опосредована. Так называемые прямые, или спонтанные действия в качестве ресурсов своего осуществления вынуждены использовать те символические формы, которые усваиваются всеми действующими субъектами жизненного мира. Отказ от них приводит к шизофрении или самоубийству, и эта перспектива загоняет скептика в «экзистенциальный тупик».

Место, где реализуется всеобщий принцип этики — это дискурс. Возьмем крайний вариант: один субъект предъявляет другому ультиматум и тем самым фиксирует абсолютное различие в оценке. Другой, которому адресован текст, понимает его и может на него ответить. Таким образом, дипломатичность оказывается хотя и формальной, но все-таки

достаточной формой сохранения мира. Она не решает содержательной проблемы, но удерживает людей от необдуманного поведения, дистанцирует их от непосредственных интересов. Думается, наш пример раскрывает возможности и одновременно границы этики дискурса. Конечно, этические принципы формальны, но они открывают возможность дальнейших дружеских форм единства, которые достижимы уже на основании жизненной общности между различными субъектами.

В процессе аргументации оппонент и проponent вступают в соревнование друг с другом, чтобы убедить друг друга и достигнуть консенсуса. Притязание на успех превращается из условия конфликта в условие поиска истины и консенсуса на ее основе. Благодаря рефлексии приостанавливается непосредственное воздействие фактов и норм. Они теряют свою «естественную» значимость и таким образом возникает возможность свободного выбора и моральной оценки. Морализация, однако, содержит угрозу отрицания сложившегося порядка вещей. Когда-то Витгенштейн сказал, что книги по этике подобны взрыву бомбы, ибо они уничтожают остальные книги. Это подтверждают религиозно-моральные сочинения Л. Толстого, который осуждал писателей и ученых за то, что их занятия не способствуют победе добра над злом.

Моральное обличение и поиски справедливости могли бы привести к тотальному протесту. Как они могут стать универсальными регулятивами норм социальных действий? Последние различаются на фактические и на достойные быть признанными. Поэтому недостаточно «уважения к законам», требуется моральное оправдание. При этом моральные действия притязают на то, чтобы улаживание конфликтов основывалось на разумно обоснованных суждениях. Благодаря связи с аргументацией мораль приобрела автономию, которой не имела раньше, когда она интерпретировалась в понятии блага, которое опиралось на некую культурную очевидность и таким образом связывало мораль с жизненным миром. Моральная точка зрения не может быть найдена за пределами аргументации. Только дискурсивная процедура подтверждения нормативных притязаний на значимость обладает оправдывающей силой.

3. Мораль и этика

В постсоветском культурном пространстве возрождаются надежды на моральный дискурс. После дискредитации идеологии язык морали остался вне подозрений. Многим кажется, что только моральная оценка действий политиков, бизнесменов, интеллектуалов способна оздоровить жизнь. Осознавая мультисистемность общества, трудно признать язык

какой-либо из его подсистем за универсальный. Даже научный дискурс, который внедряется во все сферы жизни, наталкивается на сопротивление. Зато мораль кажется применимой к самым разнообразным сферам человеческой деятельности, ибо с помощью дифференциации на плохое и хорошее можно оценивать все остальные феномены. Однако философия не может сводиться к морали, как она не сводится к науке или идеологии. Необходимость дистанцирования вызвана осмыслением границ опыта морального осуждения, который является весьма распространенным в российской истории. Другим мотивом можно считать тот факт, что мораль не может оценивать сама себя. Какая мораль считается хорошей? Та, которая совпадает с моим представлением о границах плохого и хорошего? Но тогда те, кто принимают мою мораль в качестве универсальной, сильно рискуют своей свободой.

Не так-то просто дистанцироваться от морали и превратить ее в предмет объективного исследования «свободного от ценностных суждений». М. Вебер вслед за Ницше считал мораль в высшей степени «инфекционной» и полагал, что ею нужно пользоваться в перчатках. Однако попытка создать такие стерильные инструменты до сих пор еще никому не удавалась. Во всяком случае, в составе любых человеческих произведений, будь то научные теории или правовые нормы, мы неизбежно натолкнемся на те или иные моральные предпочтения. Даже у Ницше, пытавшегося говорить о морали неморально, не трудно найти множество ценностных утверждений (вроде «подтолкни слабого»), которые вовсе не безусловны. Поскольку очевидны как недостатки морализма, так и невозможность избавиться от ценностных суждений, остается кооперация с моралью и она видится в том, чтобы попытаться найти такую этическую систему, которая выполняла бы по отношению к ходячим моральным кодексам рефлексивную функцию и позволяла в жизни оставаться моральным и справедливым. Все-таки в жизни не так, как в морали: человек не всегда добр и не всегда следует безусловному категорическому императиву. В разные исторические периоды и в разных культурах сегодня люди придерживаются разных норм морали, но нельзя отрицать, что на разных этапах эволюции они находят свои формы и способы оставаться добродетельными, честными и порядочными. Моральный порядок осуществляется по-иному, чем думают философы. Абсолютные системы, будь то христианская мораль или английский либерализм, на самом деле действуют среди своих и предполагают исключение по отношению к чужим. В современном мультикультурном и социально разнородном обществе мораль выступает источником протеста. Она способствует не столько реалистическому решению проблем,

сколько выражению недовольства. Мораль судит мир исходя не из того, какой он есть, а из того, каким он должен быть.

Как и в случае с рациональностью, мораль ориентируется на идеал такого порядка, который предполагает единство. Однако о каком, собственно, единстве идет речь? Именно этот вопрос становится центральным для нашей эпохи, которую часто называют постмодерном. И думается, что именно в эту эпоху проблемы этики и антропологии, несмотря на резкую критику морали и идеи человека, выходят на передний план. Современное понятие единства опирается на этические принципы отношений между людьми: действительность человека утверждается в процессе признания его другими, но таким образом и другой оказывается признан мною. Теперь мы уже не можем заставлять всех думать, желать и оценивать одинаково, единство действий не задается трансцендентальными идеями, а предполагает признание другого и даже, точнее, чужого, с которым мы должны жить в согласии.

Если рациональный порядок, опирающийся на силу, в конце концов приводит к конфликту и распаду составляющих его частей и никакой общественный договор не может долго сохранять единство враждующих индивидов, то любовь, сопровождающаяся прощением и покаянием, способна объединить даже преступника и жертву. Однако не следует забывать, что, например, Кант считал неэффективной этику, построенную на любви, ибо полагал, что единообразие приводит общество к состоянию безжизненной стагнации. Он исходил из антагонизма людей и полагал, что именно конкуренция является источником развития. Его мораль сугубо индивидуалистична и направлена на индивида, а не на всеобщее. Кант не генерализирует, а, скорее, ограничивает поле действия моральных норм: принимаются только такие, которые принимаются индивидом и в то же время оказываются принципами всеобщего законодательства. Кантовская мораль попадает в оппозицию не столько к индивиду, сколько к обществу, которое нередко принуждает действовать вопреки категорическому императиву.

Таким образом, этика всегда обращена к индивиду и является формой ориентирования человека в мире. Она включает в себя рефлексию общепринятых моральных норм, и этот момент обстоятельно разработан в «Теории справедливости» Д. Роулза, который вновь обратил наше внимание на то, что моральное чувство справедливости нередко оказывается репрессивным. Кажущееся очевидным, опирающееся на опыт личного страдания, оно взывает к отшельничеству или протесту и не принимает никаких смягчающих обстоятельств. Именно поэтому ссорятся и

враждуют близкие люди: друзья, супруги, соседи не могут простить обиду, и поэтому их любовь легко переходит в ненависть. Только дистанцирование от общих моральных норм, которые захватывают сердца и души людей, рефлексия над своими, кажущимися бесспорными переживаниями способствуют уравновешенному, сдержанному поведению. Отсюда другая важная особенность этики — это искусство управления собой, способность контролировать и сдерживать себя от непосредственных реакций. Самодисциплина имеет мало общего с аскетизмом, который является технологией реализации универсальной морали. Этическое ориентирование представляет собой поведение в изменяющемся мире и регулирование себя сообразно обстоятельствам. Нелепо вести себя в пивной как в храме, но и там человек не должен превращаться в животное.

Абсолютное — значит независимое. Но как определить абсолютные нормы? Моральна ли сама мораль, не является ли ошибочным само разделение на истинное и ложное? Эти вопросы убеждают в том, что ценностные и истинностные оценки применяются к любым феноменам, кроме самих себя. Но если отказаться от абсолютных масштабов, будь то рациональные идеи или моральные ценности, то на что может опереться человек в своих поступках? Современное общество по сравнению с традиционным является мультисистемным, и при этом различные подсистемы оказываются автономными: если политика или мораль начинают регулировать экономику, то она приходит в упадок. И наоборот, если бюрократическая государственная машина или технаука станут определять все жизненные решения, то это также приведет к регрессу. Наше общество не может быть объединено на основе идеи тотальности. Именно это обстоятельство кажется наиболее тревожным и настолько опасным, что сегодня всерьез рассматривается проект возвращения к средневековым способам объединения людей, которые опираются на такие дисциплинарные пространства, как храмы, в которых люди, сопереживая страданиям Христа, осознавая собственное несовершенство, учились прощать и таким образом сохраняли единство разделенного на бедных и богатых общества.

Сегодня христианская мораль и сострадание уже не могут консолидировать наше общество, которое интегрируется путем преодоления конфликтов между индивидуумом и государством. Мораль навязывает универсальный код различия добра и зла, но сама при этом исключается от оценки с точки зрения такого различия. Это самотабуирование морали становится явным в силу неискоренимого стремления к истине. Как говорил Ницше, христианская мораль разрушается правдивостью. Он та-

ким образом пытался сломить ее самоуверенность, и то, что называют имморализмом Ницше, на деле оказывается попыткой найти новую форму морали, в которой было бы место многообразию моралей, которые имеют место в разных культурах, обществах и даже у разных индивидуумов. Но в этом случае мораль может оцениваться не только как хорошая, но и как плохая, если она не совпадает с принятым мною различием добра и зла. Именно так становится возможным дистанцироваться от морали и обрести по отношению к ней некую перспективу. Нормативная этика становится уже недостаточной, и необходимо выбирать между различными моральными системами. Приходится признавать существование индивидов, опирающихся на другие моральные принципы, и при этом не ждать взаимности. Но как же тогда автономные, конкурирующие индивиды могут объединиться в общество и каким является общество, в котором отсутствуют, и это уже факт, универсальные моральные нормы?

Речь может идти о некоем рынке признания, когда оно осуществляется не на основе долга или любви, а на основе «стоимостной» оценки акта признания, которое уподобляется товару. Тот, кто играет в игру признания другого, сильно рискует, ибо велика вероятность, что другой вовсе не ответит взаимным признанием. Отсюда моральное поведение современного человека не опирается на абсолютные нормы, а реализуется как такая стратегия, в которой решающим оказывается выбор между «выгодно» или «невыгодно». Мораль оказывается как бы блуждающей, спонтанной и сингулярной, свободно возникающей в одних случаях и исчезающей в других. Именно это обстоятельство делает этическую рефлексию морали практически актуальной.

Мораль живет как бы внутри нас и выражается в чувстве справедливости, которое вспыхивает тотчас же, как нам наносят ущерб и обиду, и выглядит как самое подлинное чувство, которое не обманывает нас. И вместе с тем люди приучены терпеть несправедливость и не самый худший из способов — это затаить обиду и откладывать осуществление справедливости до Страшного Суда. Хотя активный протест может быть честнее, но он наносит обидчику такой удар, который часто несоизмерим с его проступком. Реактивный протест откладывает месть, но от этого ничего не меняется. Как кажется, мы сейчас как раз и находимся в этой стадии: мучайте, грабьте, издевайтесь над нами сейчас, но Бог видит правду и он отомстит за нас, и когда-нибудь мы будем наслаждаться видом ваших мучений в аду. Возможно, мораль — это не система, а синдром, т. е. болезненное проявление страха или протеста.

Апелляция к абсолютным моральным нормам, которые не могут быть осуществлены в нашем мире, кажется утопизмом. Однако неизбежное

осуждение всего действительного с точки зрения этих абсолютных моральных ценностей приводит к негативным последствиям. Прежде всего человек перестает ценить все то, что достигнуто с большим трудом. Морализация опасна в политике, где она разрушает защиту национального и геополитического интереса, в хозяйстве, где она отрицает технические и экономические возможности, в семье, где она господствует над интересами жизни, которая, действительно, жестока с точки зрения моральности. Мораль способна разрушить инстинкт самосохранения и ведет к жесточайшим кризисным ситуациям. Она, на самом деле, подобна взрыву бомбы.

В современном мультисистемном обществе мораль оказывается как бы блуждающей, разорванной на профессиональные, возрастные, половые, сословные и даже индивидуальные морали. Это внушает надежду на то, что прогнозы Ницше, Ильина и других, видевших опасности универсализации христианской морали непротивления злу силою, не оправдаются. Однако сингулярность современных моральных норм, которые уже не отличаются от нравственных и этических, тоже ведет к серьезным трудностям. Так, профессиональная этика политиков, юристов, врачей и других специалистов включает в себя защиту сообщества. Например, депутатская неприкосновенность означает, что член парламента становится как бы святым. Ясно, что и внутри перечисленных каст встречаются свои парии. Однако сообщество стремится представить себя безгрешным. Имеет место непримиримость к нарушению главного принципа профессионального этоса, направленного на самосохранение группы, и оправдание проступков отдельных ее представителей в отношении членов другого сообщества. Это связано с опасениями, что на основании недобросовестного исполнения своих обязанностей одним из членов группы в обществе часто возникает недоверие ко всем ее представителям. Точно так же возникает двойная мораль, когда в силу профессиональной принадлежности человек исполняет, например, обязанность палача, а дома он является примерным семьянином. Выход заключается в переходе к респонзивной этике, когда сторонники высказывают свои претензии и смогут не только настаивать на собственных, но и принимать во внимание чужие. Моралист, настаивающий на христианских заповедях, при столкновении с гедонистом должен доказать ему, что следует быть морально сдержанным именно для того, чтобы эффективно и без плохих последствий получать максимально возможное удовольствие. Но точно так же он должен признать и то, что каждый человек имеет право на удовольствие.

Глава 11. ИДЕЯ БОГА В ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Человек — загадочное и непонятное, необычное и непохожее на других существо. С одной стороны, он часть природного мира и подчинен его закономерностям. Чтобы выжить, он должен приспособиться к заданным биологическим и социальным условиям. С другой стороны, он обладает резко выраженным сознанием свободы и сам принимает решение, даже если выбирает тяжелую работу, покоряется силе или, наоборот, принуждает другого. Люди хотели бы следовать закону добра, справедливости и любви, в то время как обстоятельства принуждают к мелкому или крупному обману, к послушанию власти сильного, наконец, к повседневным заботам о хлебе насущном, не оставляющим ни сил, ни времени для чего-то более высокого. По-видимому, эти стремления к высшим ценностям и являются тем изначальным религиозным опытом, из которого в соответствии с исторической, культурной и социальной средой и выстраивается та или иная концепция Бога. Для одних он некое всемогущее существо, у которого можно вымолить в качестве милостыни здоровье или богатство. Для других он грозный судия, который строго спросит с грешников и вознаградит послушных райскими наслаждениями в загробной жизни. Третьи прибегают к идее Бога для объяснения мироздания или для обоснования исходных принципов человеческого познания. У одних Бог — это что-то хотя и непостижимое, но близкое и душевное. Для других — нечто потустороннее, радикально отличающееся от всего встречающегося в эмпирическом опыте. Загадку составляет и личность Христа. Зачем он был послан на землю, для чего принял мученическую смерть на кресте? Это не вполне понимали те, кому он проповедовал, и даже его ученики лишь после его смерти открыли суть его учения и поверили в воскресение.

И сегодня о сути религии, о сути Христианства идут нескончаемые споры. Для многих в наше время религия — удел слабых и необразованных, униженных и обманутых людей. Ни в чем так мало не нуждается современный человек, сведущий в науке, имеющий свободы и права, обладающий экономической независимостью, как в религии. Мир и жизнь человеческая утратили для нас свою таинственность, и то, что было для наших предков непонятным, но всемогущим, стало сегодня рационально постижимым. Мы открыли, что Бог не нужен для сохранения ни мироздания, ни общества с его правовыми, моральными и социальными законами. В XIX в. прозвучали слова Ф. Ницше «Бог умер».

Человек породил идею Бога, когда был слабым, и отказался нее, когда достиг полной власти над сущим. Он сам занял его место.

Представление о Боге, конечно, зависит от человека, и этим объясняется многообразие религий и религиозная терпимость, уважение к иноверцам. Но и человек зависит от Бога. Ведь во все времена боги мыслились как существа, по всем параметрам превосходящие человека. Греки считали их вечно молодыми, прекрасными, бессмертными, не нуждающимися в пище существами. Египтяне почитали животных и наделяли их фигурами своих богов, символизирующих могущество, выносливость, быстроту и иные сверхчеловеческие качества. В Христианстве Бог превосходит людей в нравственном отношении тем, что он бескомпромиссно выполняет (даже в земных условиях, как Христос) моральные заповеди, способен любить и прощать всех и даже своих врагов. Современные споры о религии, о вере, о тайне Христа — свидетельство того, что поиски Бога не остановились. Слова Ницше «Бог умер» означают, что умерли старые наивные представления о нем как о мировом судье, моралисте, что современному человеку должно соответствовать более высокое представление о Боге. Так, неверие нередко лучше способствует делу веры, чем наивное, некритическое поклонение всемогущему существу.

Сегодня многие ходят в церковь. Но как они представляют Бога, о чем просят его? Необходимо изучить историю религии, чтобы выработать соответствующую нашему времени форму веры. Научное образование не только не мешает, но способствует выполнению этого важного духовного задания прежде всего тем, что позволяет глубже понять суть проблемы. То, что может объяснить наука, должно быть ею объяснено, но целый ряд положений, играющих и для науки мировоззренческую, нравственную роль, не имеет научного обоснования. Они принимаются на основании веры как некие бесспорные устои жизнедеятельности, которым должна быть подчинена наука и политика, искусство и философия. Новым в современной религиозной ситуации является свобода вероисповедания, которая не только затрагивает личный выбор между религиозностью и атеизмом, но и обеспечивает равное признание всех конфессий. Раньше свобода вероисповедания сильно ограничивалась традициями, национальной и культурной принадлежностью. Сегодня человек свободно выбирает между любыми конфессиями и даже сектами. Такой процесс демократизации имеет как положительные, так и отрицательные стороны. С одной стороны, он снижает религиозный фундаментализм и фанатизм, но с другой, делает человека игрушкой в руках новоявленных пророков.

1. Страдание и сострадание

Одно из возражений против Христианства состоит в том, что его требования принципиально не выполнимы в тех естественных и социальных условиях, в которых живут люди. Но вопрос также и в том, что если можно добиться нравственного усовершенствования человека посредством улучшения условий его жизни, то зачем тогда вообще нужен Бог? Выбирая между крайностями, современный человек заключил с Богом некое беспроектное пари, которое не требует от него особых обязательств и включает минимальный риск: в земной жизни человек опирается на собственные силы, но на всякий случай, если существует загробная жизнь, не порывает с церковью, чтобы не оказаться проклятым на вечные муки.

Сложность христианских понятий крещения и искупления, греха и покаяния, воскресения и спасения смущает и самих верующих. Прежде всего непонятно, почему Бог не может своей благой волей изменить условия человеческого существования, если они неодолимо влекут его к греху, почему Бог не прекратит нравственный разлад с самим собой в душе человека, который верит в добро, а совершает зло.

Если попробовать разобраться в схеме падения и спасения человека, как она изложена в Библии, то возникает множество недоуменных вопросов. Согласно легенде о сотворении мира, человек создан по образу и подобию Бога. Хотя человек оказался его слабым и даже жалким подобием, тем не менее он был помещен в тепличные условия райского беззаботного существования, единственной платой за которое считался запрет срывать плоды с дерева добра и зла. В каком-то смысле положение человека до грехопадения было более выгодным. Его, как ребенка, оберегали от жизненных невзгод и содержали в раю, где не было, как в замке, построенном для юного Будды его отцом, страданий. Но такая опека исключает самостоятельность человека. Кроме того, знание своего несовершенства и греховности — необходимое условие становления на путь добра. Конечно, человек может выбрать и другой путь, но свой выбор он должен сделать свободно, чтобы нести за него ответственность. Таким образом, кажущееся несоразмерной промашкой Бога согрешение первой пары людей на самом деле оправдано: благодаря ему человек становится искушенным в различии добра и зла и приучается делать самостоятельный выбор. Думается, что учение о греховности человека, как бы оно ни казалось возмутительным нам, людям XX столетия, на самом деле имело важное значение. Более того, в каждую эпоху люди по-разному рассказывают историю о несовершенстве человека и, судя

по популярности психоанализа, сегодня она описывается на языке Фрейда, который изобразил современную драму как мучительный выбор между чувством удовольствия и чувством реальности.

Ветхозаветная история несколько иначе звучит в Евангелиях. Бог, наказав первую пару людей тем, что поместил ее в суровые жизненные условия, осознал, что в этих условиях они уже не могут выполнять его заветы. Но и изменить условий он уже не мог, хотя многие на Земле мечтали о небесном посланнике, избавителе от страданий и насилия.

Но кого же, собственно, ждали люди? Евреи ждали мессию — нечто подобное национальному герою, который освободил бы народ Израиля от ига Рима. Но посылать «освободителя» Бог не мог, так как это противоречило бы его закону любви и добра. Изменение условий жизни привело бы к гибели людей, не желавших расставаться с привычными формами жизни. Кроме того, как уже отмечалось, изменение условий сделало бы веру в Бога вообще ненужной. Изменение, улучшение условий жизни само по себе не изменяет нравственный облик человека. Напротив, последний незаметно может даже ухудшиться, и об этом свидетельствует эгоизм обеспеченных людей, которые вообще-то не творят никаких злых дел, но и не помогают нуждающимся всеми своими силами и возможностями. Отсюда замысел Бога заключался в осознании необходимости перерождения, преображения человека, и для этого был послан на землю Иисус Христос.

Миссия, которую он был призван выполнить, не объяснима чисто рациональными, юридическими и даже моральными доводами. Есть что-то непостижимое и в первородном грехе. Да, — рассуждаем мы, — Адам согрешил и был за это наказан. Но причем здесь остальные, причем младенцы, которые попросту не успели еще согрешить. В чем же состоит грех? Непостижимость его обычными рассуждениями станет еще более очевидной, если учесть, что он не сводится к проступку и вине. В конце концов, вину можно искупить, понести наказание, покаяться и пообещать больше не делать зла. Однако, судя по Библии, человек не может собственными силами снять этот грех. Никакая аскеза, никакое покаяние не избавляют от первородного греха. Для искупления его и был послан на землю Христос — сын Божий. Он принесен в жертву за грехи людей, и эта жертва была не просто данью за провинность (правда, чужую), но и путем к спасению, путем к вечной жизни, который указало воскресение Христа из мертвых.

Такой поворот «сюжета» кажется с нашей практической точки зрения совершенно нелогичным, и это дает нам повод считать библейские

предания жалкими фантазиями. Действительно, как Бог — создатель и хранитель высшей справедливости и законности, не только не наказал людей, преступавших его закон, но и допустил, чтобы пострадал невинный, к тому же его собственный сын? Принеся в жертву сына за грехи настоящих преступников, сам Бог оказался нарушителем. Непонимание дела Христа вызвано нашим слишком узко моральным или юридическим представлением о справедливости. Ее достижение обычно связывается с наказанием преступников. Власть наказывает преступников. Моралисты осуждают грешников. Революционеры казнят короля. Террористы — ущемленное в правах меньшинство — мстят всему обществу. Но это мнимое решение вопроса, ибо не раскаявшийся преступник выходит на свободу, а из среды революционеров вскоре выдвигается новый король, и, таким образом, то, против чего боролись, возвращается обратно. Думается, что легенда о Христе учитывает это обстоятельство и поэтому не превращает его в революционера, решившего опровергнуть институты власти, труда, богатства и т. п.

Спасти людей можно только любовью. Сам человек не может спастись: ни молитва, ни аскеза, ни послушание не избавляют от первородного греха. Сегодня нам трудно понять, почему Христос оказывается спасителем и почему для этого он выбирает такой ужасный мучительный способ? Неужели он не мог применить силу и способность творить чудо, которыми он несомненно был наделен? Почему он отказался от чуда, тайны и авторитета? Дело в том, что морально-юридические понятия, при помощи которых мы выражаем наши сомнения, не раскрывают адекватно миссии Христа. Идея права — это ведущая форма сознания XVIII в. Во времена Христианства люди мыслили более фундаментально — Бог не только судия, но и создатель мира, и поэтому он не может не считать грехи мира собственными грехами. Как ответственное существо он приносит в жертву своего сына и тем самым себя самого (в силу нераздельности и неслиянности святой Троицы).

Достаточно ли такой жертвы для спасения людей? Она необходима, но не достаточна. После Адама и после Христа Бог ждет от людей ответной любви, т. е. самостоятельного спасения от грехов. Пример Христа, сумевшего в земных условиях исполнить божественные заповеди, дает веру в возможность праведной жизни. Сбудется эта жизнь на Земле или на «том свете»? Многие богословы считают, что мир нельзя изменить и он все равно погибнет. Мрачные картины «конца света» изображены в Апокалипсисе. Впрочем, не менее мрачные прогнозы дает и наука, согласно которой солнечная система неминуемо разрушится. И

сегодня мы знаем, что ресурсы Земли стремительно уменьшаются, но мы надеемся успеть освоить другие планеты. Конечно, версия Апокалипсиса резко отличается от научных прогнозов. Согласно Библии, после гибели старого мира возникнет новый мир и бог оживит всех праведников для райской жизни. Наука пока не верит в воскресение, однако, судя по активному распространению информации о людях, перенесших клиническую смерть, она готовится и к этому. Но что же делать нам? Пассивно ожидать конца света и страшного суда или революционных открытий в медицине и космонавтике? Библия рекомендует страдать и терпеть, как это делал Христос, и бороться с грехом без надежды на его окончательное искоренение. Такая жизненная философия может показаться унижительной свободным автономным индивидам, выросшим на основе воли к исполнению желаний. Однако и Христианство не запрещает активного изменения мира и деятельной любви. Просто есть ситуации, в которых мы ничего сделать не можем, и остается, как и прежде, верить и надеяться. Желательно, конечно, чтобы болезнь и прочие несчастья случались как можно реже, но пока человек остается конечным существом, к тому же подвергнутым болезням и нужде, полностью их избежать не удастся.

2. Религия о смысле жизни

С тех пор как человек начал осознавать уникальность своего положения в бытии, открыл, что он может оказаться либо ниже, либо выше животного, он ставил вопрос о значении своего существования. Какой смысл имеет человеческая жизнь, к чему призван человек, на что он может надеяться в будущем и что он должен делать сейчас — все эти вопросы связаны с познанием того, что такое человек. Эти проблемы обдумывает каждый, в зависимости от того или иного их решения выбирает собственный путь жизни. В юности мы радужно смотрим на мир и верим, что обязательно воплотим наши мечты о любви и счастье, о чистой и мудрой жизни. Однако довольно скоро начинаем понимать, что жизнь захватывает нас как пылинку и заставляет делать то, чего мы не хотели. Жажда счастья остается неудовлетворенной. Взамен его мы получаем нечто серое и будничное, и если не катаклизмы и несчастья, то серая скука жизни постепенно уничтожает наши мечты.

Смешные юношеские разочарования, с которыми по мере возмужания мы философски справляемся, сменяются более глубокими кризисами духа, осознавшего напрасность прожитой жизни, и, наконец, настоящим страхом предстоящей смерти, которая сбрасывает маску обмана

и обнажает ужасную правду жизни, которая и есть умирание. Так имеет ли жизнь какой-нибудь смысл, кроме умирания, и какой именно, если она в ретроспективном рассмотрении представляется чередой нелепых событий, неудач, страданий, завершающихся только смертью?

Древние философы серьезно подходили к этим проблемам и иногда определяли философию как лекарство от страха смерти, как опору для мудрой и спокойной, мужественной и достойной жизни, которая на самом деле проходит слишком быстро. Призывая молодежь ответственно относиться к жизни и не растрчивать ее на пустяки, древние наставники сталкивались с неразрешимой загадкой смерти и вынуждены были признавать древний миф о загробном существовании, о воздаянии в будущем за те или иные поступки на земле. Призывы стоических философов не бояться смерти (когда придет смерть, нас уже не будет) не могли успокоить людей. Только религия с ее идеями воскресения и спасения, суда и наказания за грехи возвращала людям перечеркиваемый смертью смысл жизни. Но все эти наивно-натуралистические воззрения о жизни после смерти, конечно, не выдерживают серьезной критики. Даже если наша душа и сохранится после смерти, то можно ли считать жизнью существование без тела? Обещая телесное воскресение для избранных, неортодоксальные богословы ничего не могут сказать о будущем теле и сравнивают души умерших с бытием теней. Но ведь не души, а тела могут испытывать райское блаженство или адские муки.

Конечность человеческого существования сильно подрывает нашу веру в смысл бытия, и поэтому необходимо пересмотреть наши представления о вечности жизни. Мы боимся смерти, но разве вечная жизнь в нынешних условиях не была бы вечной мукой. Это также говорит о неодолимости иного понимания бессмертия. Наиболее ярко оно было представлено рационалистической философией, которая видела бессмертие причастности человека к абсолютному разуму. Близка такому пониманию и христианская религия, которая также считает, что главным в жизни является постижение заветов Бога.

Вопрос о смысле жизни считается центральным в ментальности российской интеллигенции. Однако трезвый анализ этого вопроса обнаруживает, что его решение переносится на будущее. То, что происходит сегодня, — это досадная задержка в поступательном движении к счастливой жизни. Ее смысл видится в светлом будущем, и отсюда проистекают как мечтательность, так и революционность русской интеллигенции. К настоящему мы относимся с презрением и мало что делаем для его усовершенствования. Просыпаясь от мечтаний и совершая револю-

цию, мы напрочь отказываемся от прошлого и настоящего и торопливо и нелепо строим будущее, которое вскоре снова оборачивается мрачной повседневностью, часто более репрессивной, чем прежняя. Так называемые революции в России питаются не столько «марксизмом», сколько религиозными ожиданиями, и представляют собой попытки насильственного и поспешного воплощения на земле божьего царства. Неудивительно, что это искусственное воплощение грубых религиозных мифов приводит лишь к увеличению зла в мире. Поэтому в западном, «цивилизованном» мире попытки создания религиозного государства уже давно прекращены.

Вопрос о смысле жизни естественно переходит в вопрос, что и как делать. Цели и идеалы добра и любви, свободы и счастья, справедливости и мира сомнению не подвергаются. Трудность видится в том, как переделать наш сегодняшний мир в соответствии с прекрасным идеалом. Вопрос о смысле иногда решается так: жить нужно не для себя, а для наступления светлого будущего. В этом сходятся религия и философия, социальная теория и революционная практика. На самом деле следует обратить внимание на средства, способы, какими мы можем достигнуть поставленных целей; прогресс человеческого общества следует измерять не столько по высоте идеалов, сколько по степени их практической реализации, по уровню обустройства сферы человеческой жизни: насколько удобным является наше жилье, транспорт, какова атмосфера в семье и школе, насколько совершенна наша медицинская система и т. п.

В принципе, религия не запрещает деятельности по благоустройству здешнего мира, хотя и не одобряет его революционных преобразований, но эта деятельность не является достаточной для реализации «божьего царства» на земле, ибо оно может быть дано только Богом. Поэтому на вопрос «что делать?» религия отвечает: нужно заниматься внутренним деланием себя, а не переустройством мира. Некоторые мыслители также считают, что философия ничего в мире не меняет. Вопросы о переустройстве мира она переводит в вопросы о переустройстве человека на основе разума. Вместе с тем теории о рациональном порядке общества и мироздания так или иначе используются в технической и социальной практике и, таким образом, философия способствует переделке мира. Большой вопрос о смысле жизни считается в позитивной философии неправильно сформулированным, и поэтому разделяется на множество более мелких проблем, каждая из которых связана с культивированием и улучшением разнообразных сфер жизни. Такая стратегия кажется пред-

ставителям метафизики «страусиной политикой», которая уводит человека от смысложизненных проблем. Но на самом деле в ней есть свой резон. Вопрос о смысле жизни, связанный с идеалами добра и справедливости, вечной жизни и братской любви, должен решаться здесь и теперь каждым человеком в отдельности, живущим в тех или иных внешних условиях. С точки зрения религии и метафизики компромисс с действительностью искажает абсолютный идеал.

Идеал вечной справедливости и чистого добра не может быть реализован средствами насилия. Чистая справедливость бессильна, а сила несправедлива. Если вера в справедливость будет реализована средствами насилия, то она обернется репрессиями. Именно поэтому Иисус Христос отказывался стать мессией, защитником и руководителем еврейского народа в борьбе за свободу и справедливость. Провозгласив себя царем, Христос искажил бы суть собственного учения. Поскольку чистая справедливость не может пользоваться силой для своего исполнения, она оказывается нереализуемой в этом мире. Так получается в теории. Однако на практике происходит нечто иное. То «царство зла», которое отрицается верующими, моралистами и метафизиками, на самом деле претерпевает некоторые изменения в результате воздействия идеалов. Рассматривая эволюцию власти, мы можем заметить, что она от чистого насилия переходит в правовые формы. Оправдывая себя, сила вынуждена быть справедливой. Так называемая легитимация (узаконивание) власти имеет важные следствия: с одной стороны, происходит овладение справедливости силой, а с другой стороны, сила хочет казаться справедливой. Так на практике соединяются добро и зло. Поэтому при решении фундаментальных мировоззренческих вопросов человек должен спуститься с неба на землю.

Вопрос о смысле жизни — это не метафизическая проблема, а вопрос о жизненном ориентировании. Нередко в жизни приходится выбирать из двух зол меньшее и прибегать к компромиссу и даже обману для достижения добра. Принять это необычайно трудно. Как известно, русская интеллигенция остро переживала свое двойственное положение и обладала ярко выраженным комплексом вины перед народом: благородные сословия не производят материальных благ и живут за счет крестьян. История революций свидетельствует, что морализм оказывается ничуть не менее разрушительным, чем коммунизм. С точки зрения Толстого, наука, искусство, государственная власть и даже церковь отступают от принципа чистой справедливости, и поэтому должны быть устранены путем отказа людей от участия в их функционировании. Такая «религи-

озная революция» в форме непротивления и одновременно неучастия привела бы к исчезновению важнейших институтов культуры на том основании, что они поддерживают существующий репрессивный порядок. После редукции к догосударственным, донаучным нормам жизни встает вопрос: на основе чего регулируется естественный порядок, чем гарантирована свобода граждан от насилия и жестокости, которые несомненно, как в библейской истории об убийстве Каином Авеля, имели бы место.

Философско-религиозная проблема смысла жизни и ее бескомпромиссная постановка имеют определенные границы. Перенесение христианской морали на все сферы жизни привело бы к религиозному фанатизму, теократическому государству, в котором жилось бы ничуть не легче, чем в более либеральных, компромиссных устройствах. Эта проблема может быть поставлена применительно к собственной жизни, но ее последовательного решения нельзя требовать от другого, тем более насильственными средствами. Кто мог бы взять на себя смелость и сказать, что он знает, в чем состоит смысл жизни? Даже философы отказываются от прежних амбиций указывать человечеству, в чем состоит суть бытия. Этот вопрос не дан, а задан. Смысл жизни — не нечто готовое, что можно отыскать. Судя по опыту нравственных переживаний, человек всегда недоволен собой и, даже достигнув желаемого, думает о лучшей доле, что свидетельствует о том, что смысл жизни — бесконечное желание добра, справедливости, счастья, любви — это такое нравственное задание, которое постоянно возрастает по мере его выполнения. Например, если прочитать жития святых, то можно убедиться: чем более аскетический образ жизни они вели, тем больше грехов они у себя находили. С нашей точки зрения непонятно, в чем может быть грешен человек, живущий на узенькой скале или закопавшийся по плечи в землю. Это говорит о том, что планка их нравственных исканий была неизмеримо более высокой, чем наша. Но святые не безгрешны. Дело не в греховных желаниях. Человек, уходящий в монастырь или в пустыню, оставляет дело, семью, своих близких, за которых ответственен, он бросает мир на произвол судьбы, считая его местом зла, заботится о личном спасении, снимая с себя заботу о преображении мира.

С проблемой смысла жизни тесно связан вопрос о смерти. Смерть — неодолимое препятствие на пути веры в добро и вечную справедливость. Как можно их реализовать за короткое время, отпущенное человеку для жизни, как вообще можно оправдать смерть с точки зрения справедливости? Разве она не является окончательным опровержением всех тех

ценностей, которые разделяет человек, и подтверждением бессмысленности жизни? Вопреки этому наивному рационализму и морализму автономных индивидов смерть играет важную роль в культуре, и сама религия во многом обязана своим развитием этому фундаментальному феномену человеческого существования. Неудивительно, что смерть, страх перед нею всячески интенсифицируются в культуре. Это связано с тем, что старые формы власти имели репрессивный характер и опирались на право на смерть. Путем угрозы жизни власть управляла поведением людей. Страх смерти выступал также и фундаментом нравственности. Известная формула Достоевского «если Бога нет, то все позволено» опирается на допущение, что Бог спросит за грехи после смерти. Без такой кары поведение людей определялось бы исключительно прагматическими интересами.

Современная культура уже утратила многие черты репрессивности, присущие старым формам власти. В масс-медиа всячески прославляется жизнь, здоровье и молодость. Это вызвано тем, что сегодня власть управляет жизнью и определяет поведение людей рекомендациями, касающимися рационального и здорового образа жизни. Продление, экономия, рациональная организация жизни, получение от нее максимальных удовольствий — вот на что ориентируется современный человек, и ради этого он идет на сильные самоограничения, причем такие, которых не могла добиться репрессивная власть. Отсюда смерть воспринимается как неожиданность и несправедливость, как случайность, обрывающая жизнь человека, который мог бы еще жить и творить. Смерть стала врагом цивилизации, угрозой порядку. Поэтому она как бы замалчивается. Современный человек умирает не на виду, не в кругу близких, а в больнице; лицо смерти, мучительный процесс умирания скрывается, и даже мертвый камуфлируется под живого.

Смерть с философско-религиозной точки зрения обозначает предел человеческого существования. Она свидетельствует о двойственной природе человека: наличии физического тела, подчиненного биологическим законам, и души, сознания, разума, населенных вечными идеями. Поэтому вопросы о смысле жизни и смерти — это на самом деле вопросы о человеке, о том, как он определяет себя и свое положение в мире. Абсолютизируя душу или тело, отрывая их друг от друга, представляя их себе как два враждующих начала, человек неизбежно оказывается либо во власти идей и пренебрежительно относится к жизни, либо во власти телесных желаний и тогда предает свою вторую природу. Это переносится и на определение различия земной и небес-

ной жизни: Земля — это темница для человека, а божье царство — это райская жизнь.

На самом деле, по словам Христа, о божьем царстве нельзя сказать, что оно находится там-то и там-то: Царство Божие внутри вас есть. И не отдельный рай, а весь мир — царство бога. Жизнь — это дар, который нужно благоговейно хранить. Человек живет здесь и сейчас. Он должен ценить краткий, с точки зрения вечности, миг своего существования. Величайшим соблазном является представление о загробной жизни, ибо, претендуя на бессмертие, человек желает занять место Бога. Краткая земная жизнь, вера в Бога и бессмертие — это равноправные антропологические константы, в рамках которых и должен решаться вопрос о смысле жизни. Человек — это не Бог, и ему подобает терпение и смирение. Конечность и выявляет смерть в нашем существовании. Не замалчивать ее, не камуфлировать под жизнь и не утешаться иллюзией загробной жизни, а достойно встретить ее, смягчить муку умирания, сохранить умерших в своей памяти и не предать их дело — вот в чем состоит философское отношение к смерти. Философия не дает лекарства от смерти, а освобождает от иллюзий. Сама смерть — это тайна, но то, что говорят о ней люди, может быть подвергнуто критике.

3. Вера и знание

Боги как высшие существа моделируются на самых ранних уровнях развития человеческого сознания. Эти существа — наши создатели, защитники, стражники — достаточно экзотичны, и не каждому удастся пообщаться с ними. В некоторых религиях Боги наделены обликом сильных животных, в других они, как люди, только вечно молоды и красивы. Посредничество между богами и смертными осуществляют специальные избранные люди — жрецы, шаманы, церковнослужители, которые ссылаются на божественное откровение или на свидетельство чудес: им доступно то, чего не видят другие. При этом они не только отстаивают свои отличия от служителей других культов, но и утверждая истинность своих, отрицают значимость других. Так возникает серьезное сомнение в том, имеет ли идея Бога какое-либо объективное значение, существует Бог или не существует.

Можно выделить два направления в разрешении этого вопроса. Одно можно назвать верой-откровением, другое — верой-знанием. Чаше всего с религиозной верой отождествляют некое духовное состояние, обнаруживающее реальное существование того, чего никто не видел и что не

может быть рационально или эмпирически подтверждено или доказано. Наиболее радикальным вариантом веры-откровения является мистицизм. Мистик утверждает бытие Бога исключительно личным переживанием его присутствия. При этом он не доверяет словам, так как испытывает нечто непередаваемое. Речь идет о «внутреннем чувстве», о внутреннем просветлении, которое случается однажды и преображает человека. В восточных религиях таким состоянием характеризуется «высшее сознание». В православной религии оно достигается молитвой, которая помогает освободиться от внешних ощущений и сосредоточиться на возвышенных предметах. Вершина мистического экстаза — преодоление всех преград, отделяющих человека от Абсолюта.

При всей своей уязвимости мистическое переживание, по-видимому, дает необходимый первоначальный импульс для размышлений и поисков Бога. Как в мирских делах, так и в религии направление поисков чаще всего задается переживанием сильнейшего эмоционального состояния, энергия которого питает упорство и волю человека, занимается он техническими изобретениями, научными изысканиями или религиозными проблемами. Однако вера-откровение уязвима в том отношении, что она не может быть обоснована общепринятыми методами. Такими же недостатками обладает вера в чудо, которую нередко считают решающим свидетельством в пользу существования Бога. Однако чудо — это, по определению, нечто сверхъестественное, стало быть, выходящее за рамки порядка мира независимо от того, покоится он на собственных законах природы или на волевых решениях Бога. Поэтому то, что называют чудом, может происходить не от Бога, а от дьявола, или же должно быть признано не чудесным, а непонятным. Кстати, ни Христос, ни Мухаммед, ни Будда не злоупотребляли чудесами, которых так ждали от них наивные верующие. Чудеса — удел магов и волшебников.

Поэтому второй подход к уяснению веры связан с попытками ее рационального доказательства и обоснования, т. е. с использованием критериев знания. Вершиной этой программы несомненно является средневековая схоластика и богословие, в рамках которых были разработаны многочисленные доказательства бытия Бога. Так называемое «космологическое» доказательство опирается на допущение о причинной связи: если восходить по цепочке причин и следствий вверх, то мы неизбежно упрямся в некую Первопричину, которая и есть Бог. «Телеологическое» доказательство опирается на учение о цели и целесообразности и отождествляет Бога с высшей целью бытия. «Онтологическое» доказательство исходит из идеи Бога, которая является настолько ясной, очевид-

ной и совершенной, что не оставляет сомнений в своем существовании в качестве высшей реальности. Более поздние «нравственное» и «юридическое» доказательства восходят от норм и законов человеческого общежития к верховному законодателю, в качестве которого выступает Бог. Из этих первичных дедуктивно полученных аксиом выводятся другие предикаты Бога. В силу своего совершенства он существует необходимо и абсолютно; более того, он един и единственен, ибо совершенное может быть только одно. Бог также неизменен, безграничен и всемогущ в силу своей первоначальности и простоты. Он вечен, ибо если бы была причина его возникновения, то он не был бы первопричиной сущего.

Насколько убедительнее такие «доказательства» ссылок на откровение? В. Джеймс писал: «Религия есть частное явление, имеющее только индивидуальное значение и, как таковое, не подлежащее объективной формулировке»¹. Он полагал, что наука о религии невозможна, ибо ее основания сами покоятся на вере. Однако если бы кто-то сказал, что получил откровение от Бога, то это невозможно было бы ни доказать, ни опровергнуть. Даже если бы ему поверили, то не смогли бы узнать, правду или нет он утверждает. Таким образом, круг замыкается. Логическое доказательство и слепая вера в равной мере отсылают друг к другу: верующий должен убедить других и доказать им истинность своего религиозного переживания, а богослов, стремящийся найти точное знание и аргументы в пользу доказательства бытия Бога, исходит из этой веры. Если мы верим в Бога, то такие обоснования убедительны, а если нет, то они бессильны склонить нас к признанию бытия Бога. Действительно, в реальности не существует такого предмета, который соответствовал бы нашей идее Бога. Бог не является предметом опытного познания. Отсюда, если мы вступили на путь познания, то мы обречены на сомнения и не можем успокаивать себя наивной верой в чудо. Ссылки на первопричину, первоначало, первозакон по сути дела аннулируют Творца, так как все они могут быть приписаны природе самой по себе. Отсюда приходят к так называемому пантеизму (обожествлению, одушевлению природы) или к деизму (где Бог играет роль «пусковой причины» и не вмешивается в дела мира), но так невозможно доказать сложные религиозные доктрины искупления, воскресения, спасения и т. д.

Целесообразность, порядок и красота мироздания, хотя и вызывают у нас восхищение, не доказывают бытия Бога. Наоборот, природная закономерная и необходимая связь явлений в природе устраивает вопросы

¹ Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С. 342.

о разумности и целесообразности мироздания. В последнее время биология и космология вполне независимо друг от друга решают проблему целесообразности, и если кто-то из ученых думает, что организация природы установлена творцом мира, то это будет уже не знание, а вера.

Ни одна из рассмотренных программ в отдельности не может дать убедительного решения вопроса о Боге. Возникает вопрос, а не является ли грубой ошибкой сам замысел понять, объяснить, доказать бытие Бога? Ведь все эти процедуры постижения применимы к человеческому опыту восприятия и истолкования явлений. Бог — нечто непостижимое. Можно ли утверждать, что он первопричина или некое существо. Если он и существует, то несомненно как-то иначе, чем вещи или люди, обитающие в пространстве и времени: он не может входить в состав мира как его часть.

Византийское богословие по-своему решило проблему: вместо утомительных «доказательств», на которые тратила силы западная схоластика, была представлена икона, которой нужно молиться и которая обладает чудодейственной силой. Икона как бы снимает вопрос о «реальном» существовании Бога. При этом она наделяется магической способностью воздействовать на ход событий: перед иконой не только стоят на коленях и вызывают о помощи, ее выносят (Крестный ход) на поля сражений и пахоты с надеждой на заступничество. Но главным медиа-каналом, обеспечивающим обмен информацией между Богом и человеком, христианское богословие считает Евангелие. Подлинность этого сообщения покоится на том, что оно доставлено Иисусом Христом, который был посланником Бога и посредством лона Девы Марии воплотился в человеческом виде как Сын Бога. Непонятное преследование евреев, религия которых близка христианской, объясняется тем, что евреи сомневались, что Христос является подлинным посланником.

По мере развития буржуазной цивилизации представления о Боге существенно изменяются. Это можно заметить на примере церковной живописи: Дева Мария все чаще изображается как портрет молодой женщины с ребенком на руках. Против этого протестовал ортодоксальный философ П. Флоренский, который отстаивал необходимость старых принципов иконописи: лицо на византийской иконе привлекает не собственной красотой, оно отсылает к божественному лику. В каком бы месте храма ни стоял верующий, взгляд Бога, изображенного на иконе, находит его. Русский религиозный философ С.Л. Франк писал: «Бог есть вообще нечто иное, чем все остальное, что мы знаем, — чем всякое тво-

рение; его нельзя подвести под определенный род реальности, потому, что он объемлет их все, есть источник их всех. Уже по этому одному непостижимое и всеобъемлющее существо Бога не может быть точно определено и исчерпано тем, что мы называем его “личностью”, не может быть “подведено” под понятие личности»².

Напротив, В. Соловьев отстаивал понимание Бога как Перволичности: человек не может любить Бога, если он остается абстрактным принципом философов или богословов. Трактовка Бога как непостижимого приводит не только к его абсолютной недоступности, но и к конструированию новых, все более сложных процедур понимания. В принципе, это способствует углублению идеи Бога. Однако попытка оторвать богосознание от чувств и переживаний простых верующих выглядит бесперспективной. Она позволяет критиковать суеверия, но в случае абсолютизации грозит отрывом от непосредственного религиозного опыта, который состоит в переживании добра, истины, красоты окружающего мира. Бог не некое холодное существо, находящееся вне мира и наблюдающее за ним с целью подсчета грехов людей. Это нечто живущее внутри человека как его высшие цели и идеалы. Они не могут быть доказаны в обычном смысле, ибо сами определяют и направляют рациональность. Но тем не менее они не являются результатами слепой веры, а подлежат исследованию на предмет того, при каких условиях они выполняются и к чему это приводит.

Если иметь в виду цельное познание мира, то вера и знание связаны друг с другом и дополняют друг друга. Даже если обратиться к сфере научного познания, то легко убедиться, что в ее составе есть множество недоказуемых утверждений, которые тем не менее признаются всеми учеными и могут быть названы научной верой. В число таких утверждений входят не только познавательные, но и ценностные, в частности, этические предпосылки. Что касается противопоставления науки и веры, то в нем много надуманного. Если наука познала какие-то необъяснимые прежде связи или явления, которые использовались для «доказательства» бытия Бога, то это означает, что данная «территория» должна быть оставлена теологией. Но это не означает ее поражения, так как остается множество неразрешимых проблем. Некоторые историки науки полагают, что христианская теология оказалась стимулом для вхождения в науку идей бесконечности, становления и динамики. Современные дискуссии вокруг так называемого «антропного принципа» обнару-

² Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 256.

живают, что креационизм становится методологическим принципом, способствующим лучшему пониманию эволюции.

В свою очередь прогресс познания крайне важен для решения религиозных проблем. Религия часто бывает «ангажирована» и используется для угнетения людей. Только критика и социальное познание могут отделить действительные функции науки от мнимых и точно так же они могут способствовать эмансипации религии. Зная, какую роль в действительной политической практике играют религиозные суеверия людей и как они используются в явно несправедливых целях, верующие могут критичнее относиться к традиционным верованиям и искать новые, более эффективные формы для выражения своего религиозного опыта.

Пройдя стадии сомнения, социальной критики и философской рефлексии, религия может более эффективно способствовать преобразованию людей. Так, верующие могли бы активнее вмешиваться в общественные дискуссии и влиять на политику в сфере культуры, образования и воспитания. Конечно, царство божие внутри нас и каждый человек должен в себе обрести веру в высшие ценности, но Христос, укрепившись в вере, не остался в пустыне, а деятельно проповедовал свое учение. Поэтому и мы должны не только хранить в душе, но и попытаться активно реализовать свои идеалы.

Глава 12. ЧЕЛОВЕК, ГОСУДАРСТВО И БОГ В РУССКОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Современные общества организованы как сложные развивающиеся системы, состоящие из нескольких самостоятельных подсистем. Их организация становится все более сложной, а порядок все более искусственным. Отсюда возникает потребность в легитимации. Она реализуется двумя путями: либеральный ориентируется на волю к власти, социальный — на общественный договор. Однако ни тот, ни другой не способен уравновесить общество. Это понимание блокируется тем, что общество либо создает некоторые «слепые зоны», о которых не принято говорить, либо переносит решение парадокса в будущее, когда тождество утопизируется: единства пока нет, но оно наступит в будущем.

Важнейшим завоеванием цивилизации является разделение государства и общества. Власть связывается правом, ограничивается управленческими задачами, а при переходе к свободному рынку покрывает свои потребности благодаря налоговым поступлениям. Исторический успех национального государства связан с эффективностью его аппарата, обеспечивающего защиту суверенитета и внутренний правопорядок. «Государство» и «нация» определяются в основном в политико-юридических терминах на основе таких признаков, как суверенитет, территория и народонаселение.

Процессы глобализации представляют собой новый вызов истории, на который человечество должно дать новый результативный ответ, но уже не в национально-государственных рамках или общепринятым доныне способом заключения соглашений между суверенными государствами. Естественным ответом на уже давно начавшиеся и стремительно ускорившиеся за последние годы процессы интеграции мирового сообщества стали такие организации, как ООН, Европейский парламент, Международная комиссия по правам человека, Международный трибунал и др. В последние годы стало ясно, что гораздо большее влияние на мировое сообщество оказывают не политические, а экономические и информационные структуры, такие, как Всемирный банк, Межбанковская валютная биржа, Всемирная торговая организация. Современные формы глобализации уже не подлежат политическому контролю и, более того, подрывают основы существования национального государства. Вопрос о том, как относиться к этой угрозе, далеко не простой. Имеются весьма основательные соображения в пользу необходимости сохранения национального государства и столь же убе-

дительные аргументы в пользу космополитической модели мирового сообщества.

1. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского

Задумаемся: что мы — просвещенные люди XX в. можем сказать о таких религиозных феноменах, как первородный грех, искупление, преображение. Все эти истории оказались переформулированными нами так, что попали под морально-юридические нормы. Но в результате происходит искажение первоначальных религиозных и философских дискурсов. Разрушительные последствия рационализма проявились на примере эволюции религии. Христианство ничуть не менее, а может быть даже более радикально, чем античная философия. И если учесть, что религия имеет значительно большее воздействие на народные массы, чем философия, то легко представить себе последствия функционирования ее в виде противоречивых и непонятных историй и пророчеств. Неудивительно, что число людей, комментирующих древние писания, все увеличивалось, и, наконец, в форме протестанства религия превратилась в какое-то морализирование и политическую экономию, когда накопление и обращение капитала, экономия, расчет, самодисциплина и сдержанность стали основными религиозными аскетическими действиями.

Кьеркегор был одним из первых, кто восстал против рационалистической и моралистической интерпретации религии. На примере реконструкции легенды об Аврааме и Исааке он показал, что вера выходит за ординар социума и требует безмерного. В работах российских философов Соловьева, Несмелова, Трубецкого, Франка, Бердяева также были предприняты попытки преодоления социальных противоречий на основе духовных практик.

Рассмотрим для примера бунт Достоевского и критику христианской морали Ницше. «Легенда о Великом Инквизиторе» поражает тем, что в ней отрицается не Бог, а мир Божий. Тварь не отрицает Творца, она отрицает его творение и тем самым самое себя, остро переживая разлад замысла творения с тем, как она фактически сотворена. «Я должен сделать одно признание, — говорит Иван Карамазов. — Я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних». И далее он делает признание: я ненавижу человечество, но люблю маленьких детей. Карамазов говорит о том, что невинные дети страдают за отцов, но он, понимая это, не может принять их страдания. Далее Достоевский описывает страдания ни в чем не повинных детей так, как умеет делать только он: точно нож проникает в дрожащее от боли и ужаса тело, а слезы и кровь

жгут руку убийцы. «Выражаются иногда про зверскую жестокость человека, но это страшно несправедливо и обидно для зверей: зверь никогда не может быть жесток так, как человек... Человек в жестокость свою влагает какую-то утонченность, тайное и наслаждающееся злорадство». Все эти рассказы о насилии и убийствах, совершаемых людьми, приводят Ивана к выводу: «Я думаю, что если дьявол не существует и, стало быть, создал его человек, — то создал он его по своему образу и подобию». После истории о том, как крепостной мальчик ушиб лапу собаке барина и был затравлен собаками, Иван спрашивает брата, что бы он сделал, и Алеша ответил: расстрелял бы. Затем он поправляется, ибо это несовместимо с христианским прощением. Но Иван продолжает тему и говорит о необходимости страданий и отсутствии виновных. Он восклицает: «Что мне в том, что виновных нет и что я это знаю, — мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя». И далее знаменитая фраза о том, что он не желает быть навозом для будущих поколений и желает сам присутствовать при акте прощения, когда «зарезанный встанет и обнимется с убившим его». Но даже если бы он узнал, зачем все это было, и увидел своими глазами прощение, то не принял бы его. «Когда мать обнимется с мучителем, растерзавшим псами сына ее, и все трое возгласят со слезами: прав Ты, Господи,... Но вот этого-то я и не могу принять». Иван отказывается от «гармонии», ибо слезы ребенка остались неискупленными. Такая гармония требует слишком высокой цены — отказа от мщения, и Иван не в силах ее заплатить, поэтому «возвращает билет» на вход в рай заранее. Это бунт.

Не отрицая Бога, не сомневаясь в конечном воздаянии за муки, Иван не принимает ни Божьего царства, ни воздаяния. Оскорбленное чувство справедливости поднимает бунт против Бога. Как Он мог допустить греховность, доходящую до истязаний ближнего, и одновременно вложил любовь к людям? Страдания превысили чашу терпения. Так произошло еще одно самоотрицание религии — внутри ее самой, в самом ее сердце — в вере.

Религия дает высший синтез, то, что Ницше называл Смыслом. Зная его, легче переносить жизнь в частностях. Религия дает три опорные точки восстановления смысла, которому постоянно угрожают страдания и муки людей. Грехопадение объясняет наказание и примеряет со страданием. Искупление дает надежду на спасение. Воскресение и страшный суд дают веру в окончательную победу правды. Пока есть эти точки, человек будет жить и возрождаться. Смерть, мучения, труд, несправедливость и обиды — все это переносимо, если есть вера. Но без

них, даже при наличии благоприятных условий, человек погибнет или вырождается. Таким образом, Достоевский понимал смерть Бога как самое ужасное несчастье: «Если Бога нет, то все позволено». Почему же тогда сам Достоевский сотрясает эти устои? Достоевский расшатывает веру в Бога тем, что пытается вернуть человеку право на справедливость. Чувство справедливости, возможно, самое древнее и одновременно самое близкое и достоверное для человека. Именно на его основе и одновременно для ограничения и контроля за ним, собственно, и сформировалось понятие христианского Бога — заступника слабых и обиженных и одновременно строгого судьи, берущего на себя право осуществлять акт справедливого возмездия.

Справедливым является только Бог, а человек должен смиренно терпеть и переносить несправедливость, надеясь на будущее возмездие со стороны Бога. Но от чувства справедливости нельзя избавиться. В нем есть что-то мистическое. Именно оно восстает против божьего мира, который не удовлетворяет критерию справедливости, и человек отказывается от этого мира. Но что будет? И. Волгин в своей книге «Последний год жизни Достоевского» на основе анализа различных архивных материалов выдвинул предположение, что писатель хотел сделать Алешу в последней незаконченной части «Братьев Карамазовых» не монахом, а революционером-террористом. Несомненно, в диалектике Достоевского есть что-то сатанинское. Пытаться разрушить ее, — как подметил В.В. Розанов, — очень трудное предприятие: «Ею подкапываются опоры бытия человеческого, и это сделано так, что невозможно защищать их, не вызывая в человеке горького чувства оскорбления. Он сам невольно вовлекается в защиту своей гибели, не временной или частной, но всеобщей и окончательной»¹.

Розанов пытается возразить Достоевскому, используя психоаналитический аргумент: всякий раз, когда страдание слишком велико, в душе пробуждается стремление не расставаться с ним. Незаслуженное страдание вызывает особое наслаждение. Поэтому человек предпочитает остаться неотомщенным и страдать, ибо отомстив сам или приняв возмездие, человек вновь утратит смысл, окажется перед лицом выбора, а этот выбор приведет к такому действию, как преступление Раскольникова. Именно поэтому чтобы парализовать желание отмщения, Розанов пытается спасти идеи первородного греха в отношении невинных детей: беспорочность и невинность детей явление кажущееся, на са-

¹ Розанов В. Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 113.

мом деле в них скрыта порочность отцов. Страдание имеет очищающее значение: мы несем в себе множество грехов и ощущение их тяготит нас, поэтому нам нужно и мы ждем страдания, чтобы искупить греховность. По мнению Розанова, Достоевский абсолютизировал страдания детей. Он считал виновником их страданий Бога. Кто же может искупить это? С таким вопросом мы переходим, собственно, к самой Легенде, где Достоевский подвергает сомнению евангельскую часть Христианства.

Смысл возражения Достоевского состоит в том, что никакого искупления не было, была лишь ошибка, и религия держится на этом обмане. Более того, человеку необходим этот обман, чтобы жить на земле. «Легенда» переносит читателя в XVI столетие, когда разгорелась борьба между различными религиозными идеологиями. На землю возвращается Спаситель, вероятно, с целью инспектировать результаты распространения своего учения, и все узнают Его, ибо по-прежнему ждут от него облегчения страданий. Мать недавно умершей девочки бросается к его ногам с просьбой воскресить дитя, и Бог не может отказать ей. Воскресение ребенка вызывает ужасное смятение в народе, и Инквизитор приказывает арестовать виновного. Между ними происходит значительный разговор. Инквизитор спрашивает: зачем Ты пришел, ведь Ты знаешь, что пришел мешать, я сожгу Тебя. До Спасителя как бы начинает доходить то, чего он на самом деле не знал. Он пришел на землю с самыми благими намерениями, а человек — эта «дрожащая тварь» — открывает ему ужасную тайну. Он понимает неуместность своего присутствия: его новое появление было чудом, которое вносило в историю принуждение и отнимало у людей свободу выбора. Но Инквизитор на этом не останавливается. Свобода уже отнята, и отнята во имя Бога и для блага людей. «Только теперь, когда мы победили свободу, стало возможным помыслить в первый раз о счастье людей». Далее Инквизитор говорит, что земная жизнь управляется законом страдания, и между ним и Истиной, которую проповедовал Христос, лежит бездна.

Можно отметить существенное отличие «Записок из подполья» и «Легенды». В «Записках» речь идет об «активном нигилисте» — ретроградном господине, который, глядя на вырождающийся мир порядка и обмена, мир скучный и рациональный, говорит: «А что, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу ногой?» В «Легенде» человеческий мир изображается уже не как удобный хрустальный дворец, выстроенный по последнему слову науки, а как юдоль скорби, где и сами бунтовщики измучены страданиями до предела.

Достоевский протестует против религиозного мифа. Он пытается восстановить те три искушения Дьявола, которым был подвергнут Спаситель в пустыне: 1) Преврати камни в хлеб (на что Сын Божий ответил: не хлебом единым сыт человек). 2) Прыгни с крыши Храма, и пусть Бог спасет тебя (на что Христос ответил: не искушай Господа Бога твоего). 3) Откажись от Бога, поклонись Дьяволу и получишь власть над миром (на это Спаситель ответил: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему Единому служи). Инквизитор говорит Пришельцу: Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков для их счастья. Эти силы: чудо, тайна и авторитет. Ты отверг и то, и другое, и третье, ибо поиял, что нельзя искушать Господа и веру в Него. Итак, искупление и искушение. Как их связал Достоевский? Он не верит в искупление и утверждает силу искушения.

И в самом деле, нужда и горе, голод и холод стали движущими силами европейских революций. Голодная толпа — вот кто выступил на арену истории. Хлебные бунты перечеркнули надежды религиозных утопистов на веру в Бога. Как же можно управлять коллективным телом толпы, если надежды на разум и веру не помогают? Деятели Французской революции пытались управлять им гильотинами и митингами. На самом деле победил культ государства и машины, способных утолить вековечный голод. Достоевский пользуется языком «Откровения» для описания эпохи прогресса как власти Зверя на земле. Инквизитор говорит: нет ни преступления, ни греха, а есть только голодные. Накорми и тогда спрашивай с них добродетели... Ты знал, Ты не мог не знать эту основную тайну природы человеческой; но Ты отверг единственное абсолютное знамя, которое предлагалось Тебе, чтобы заставить всех преклониться перед Тобою бесспорно, — знамя хлеба земного, и отверг во имя свободы хлеба небесного... Говорю Тебе, что нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается. Но овладевает свободой людей лишь тот, кто успокоит их совесть... Вместо того чтобы овладеть свободой людей, Ты увеличил им ее еще больше... Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода совести, но нет ничего и мучительнее. Человек отвергает идею Бога, поскольку он стоит перед неразрешимыми на ее основании проблемами: учение, пришедшее спасти мир, погубило его. Точнее, это учение даровало спасение лишь избранным, но оно оставило без поддержки безвинно слабых.

Далее Инквизитор раскрывает смысл своего исправления акта искупления на основе учета всех трех искушений: «Мы исправили подвиг

Твой и основали его на чуде, тайне и авторитете... Зачем же Ты пришел мешать нам?» Таким образом, в советах могучего и умного Духа, искушавшего Иисуса в пустыне, заключались тайна всемирной истории и ответ на потребности человеческой природы; советы эти преступны, но сама человеческая природа извращена. И нет средства иначе как через преступление ответить на ее требования, нет возможности другим способом сохранить племя этих извращенных существ, как приняв само это извращение за основу, т. е. ответить ложью идеи на ложь человеческой природы. Вероятно, большего отчаяния и грусти нет в мировой литературе. Ложь разоблачается, но и правды не видно. Поэма завершается тем, что Узник целует Инквизитора и тихо уходит.

2. Европейский нигилизм

Известно, что Ницше читал Достоевского (во всяком случае «Бесы»). Но что он там, собственно, воспринимал, что было близким ему у русского писателя, еще не получившего того всемирного признания, которое завоевали Толстой и Тургенев? Несомненно, их роднит критическое отношение к Христианству, хотя у нас обычно считают, что Достоевский искал Христа, а Ницше нашел Антихриста. Но на самом деле тезис Ницше «Бог мертв» может быть даже ближе к подлинному Христианству, чем наивная вера в Заступника и Спасителя. Поэтому представляется перспективным сопоставить версии «русского» и «европейского» нигилизма, как они представлены Ницше и Достоевским. Оба мыслителя как бы подвергают проверке на прочность сложившиеся, ставшие привычными и рутинными представления о Боге. Ведь с Богом современный гражданин заключил, по словам Паскаля, некое беспроектное пари: он на всякий случай ходит в церковь — ведь нагрузка-то небольшая, а выгода — вдруг загробный суд свершится — огромная. Но так не бывает. Великий закон сохранения равного (переформулируем предмет поисков Ницше) приводит к тому, что упадок энергии и воли в поисках Бога неминуемо приводит и к вырождению человечества.

Вопреки прежнему мнению о «физиологических» причинах декаданса Ницше не считает причиной нигилизма нужду или вырождение. Нигилизм — это мироистолкование, вытекающее из христианского морализма. Христианство гибнет от своей морали, ибо она обращается против христианского Бога: честность и правдивость, ею воспитанные, восстают против изолганности и фальшивости всех христианских истолкований истории. Итак, решающим является скепсис по отношению к морали, которая автономизировалась и забыла об источнике своего авторитета.

Отсюда «невозможность провести до конца толкование мира, на которое была потрачена огромная сила, вызывает сомнение, не ложны ли все истолкования мира»². Современную эпоху нигилизма Ницше характеризует как своеобразный «буддизм»: наука саморазлагается в скепсисе и релятивизме, искусство и история в романтизме, политика в анархизме. «Недостает искупляющего сословия», — меланхолически замечает Ницше. Это значительное замечание. Чувство греховности и необходимость искупления — очень живучие силы. У самых разных авторов XX в. можно найти следы христианского искупления. Мы видим их у В. Беньямина, который готов принять фашизм как искупление за грехи демократии, то же самое мы находим у русских философов-эмигрантов, воспринимавших коммунизм как расплату за прежнее беззаботное отношение к российской государственности. Возможно, все они, и прежде всего Ницше, понимали, что новая духовная сила приходит как результат страдания. Точно так же, как за правом стоит жуткая «мнемотехника» власти, история наказания, и за прочими высшими ценностями должны стоять не конвенции и теории, а практический опыт страдания, который только и убеждает в ценности ценностей.

В «Генеалогии морали» Ницше в основном негативно оценивает христианскую мораль, разоблачает ее как форму власти слабых над сильными. При этом мораль выглядит в его описании как некая «бесчестная» власть. Право сильного имеет безусловный авторитет, и вместе с тем любой другой свободный и сильный человек может вступить в свободную игру сил и победить. Такая борьба, будь она реальная или символическая, обеспечивает сохранение сильных личностей, способных выполнять свои обещания и угрозы. Это делает порядок хотя и жестоким, но устойчивым. Христианская мораль направлена на ограничение власти сильных. Она сформировалась в сознании рабов, которые завидовали сильным и мечтали о мести. Будучи слабыми и трусливыми, они надеялись на заступника-мессию, который хотя бы на том свете восстановит справедливость, и тогда униженные и оскорбленные на этой земле смогут насладиться страданиями своих сильных обидчиков. Постепенно христианская мораль рабов овладевает господами. Как и Гегель, Ницше опирается на своеобразную диалектику господства и рабства, в результате которой происходит опосредование и примирение. Но он испытывает чувство возмущения от того, что рабское сознание овладело и господином. Все в мире стало измеримым и все потеряло настоящую

² Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 37.

ценность. Жизнь потеряла смысл. Единственный способ вернуть ее состоит в возвращении воли к власти, в интерпретации познания и морали как инструментов власти. Ницше пытается разобраться в ценности христианской морали:

1) она придавала ценность человеку, обещала ему вечную жизнь, вырвала из цепи случайных порождений и уничтожений;

2) она служила адвокатом Бога, оправдывая его замыслом все происходящее, в том числе и так называемое «зло»;

3) она полагала в человеке знание высших ценностей, имеющих абсолютное значение;

4) она охраняла человека от презрения к себе, от протеста и отчаяния.

Но среди тех сил, которые взрастила мораль, была правдивость, и эта последняя уничтожила мораль, ибо открыла в ней волю к власти. Здесь Ницше несомненно критически относится к своему разоблачению морали. Его «просвещение» имело отрицательные последствия. Возникает противоречие: мораль необходима как средство выживания, но она основана на неправде: «не ценить того, что мы познаем, и не быть более вправе ценить ту ложь, в которой бы мы хотели себя уверить, вызывает процесс разложения»³.

Ницше выписывает подробную схему разрушения всех ценностей. Человек предпринял попытку обретения смысла бытия, приписывая ему «цель», «единство» и, наконец, «истину», однако все эти попытки провалились в результате маниакальной правдивости: все основывалось на истине, но что является основанием самой истины? Преодоление нигилизма связано прежде всего с поиском новой «идеи», которая указала бы новое ценностное основание культуры. «Самый общий признак современной эпохи: невероятная убыль достоинства человека в собственных глазах. Долгое время он вообще сосредоточен и трагический герой бытия; затем он озабочен по меньшей мере тем, чтоб установить свое родство с решающей и ценной в себе стороной бытия; так поступают все метафизики, желающие удержать достоинство человека верою в то, что моральные ценности суть кардинальные ценности»⁴. Этот отрывок наводит на размышления. Итак, человек не был центром в греческой культуре, где приоритет отдавался бытию, а человек должен был познавать и исполнять его порядок. Он не был центром в средневековом мирозер-

³ Там же. С. 37.

⁴ Там же. С. 43.

циации, которое высшим авторитетом считало Бога. Он стал центром мироздания в эпоху науки и морали как субъект познания и оценки. Но осталась старая вера в «истину» и «авторитет», в «смысл и «цель», которые имели сверхчеловеческий характер. И хотя ни бытие, ни Бог уже не были такими авторитетами, люди все-таки искали чего-то безусловного. Возникает авторитет «совести» и «разума». Но сегодня и эти авторитеты пали под напором нигилизма.

Ницше выделяет два вида нигилизма: активный и пассивный. Первый является показателем силы протеста против мнимых авторитетов. Это и есть «философствование молотом» и не просто критика, а действительное ниспровержение. Будучи достоянием сильных умов, активный нигилизм выражается в действии уничтожения. «Возможна некоторая цель, ради которой без колебания приносят человеческие жертвы»⁵. По-настоящему опасен пассивный нигилизм как неверие в силу духа, и это расплата за то, «что целых два тысячелетия мы были христианами: мы потеряли устойчивость, которая давала нам возможность жить»⁶. Здесь можно отметить соприкосновение Ницше с Розановым. Его критика Христианства, так ошеломившая русскую общественность, как раз связана с осознанием опасности Христианства, подавлявшего телесность и интенсифицировавшего духовность.

Активный пессимизм — признание переоценки и пафос поиска новых ценностей. «Мир имеет, быть может, несравненно большую ценность, чем мы полагали, мы должны убедиться в наивности наших идеалов и открыть, что мы, быть может, в сознании, что даем миру наивысшее истолкование, не придали нашему человеческому существованию даже и умеренно соответствующей ему ценности»⁷.

Итак, нигилизм — это утрата смысла жизни. Длительность существования без смысла и цели — вот что парализует современного человека. «Продумаем эту мысль в самой страшной ее форме: жизнь, как она есть, без смысла, без цели, но возвращающаяся неизбежно, без заключительного “ничто”: “вечный возврат”»⁸. Можно ли, изгнав представление о цели, сказать «да» процессу, спрашивает Ницше. Да, такие люди находились, но и они предполагали некую природную или историческую «необходимость», в подчинении которой видели смысл. Но эта внешняя не-

⁵ Ницше Ф. Воля к власти. С. 43.

⁶ Там же. С. 47.

⁷ Там же. С. 49.

⁸ Там же. С. 62.

обходимость все-таки недостоверна. В самом себе человек должен найти силу. Поэтому необходимо продумать, что отрицала мораль, и попробовать переоценить ее отрицание. «Мораль, следовательно, учила глубже всего ненавидеть и презирать то, что составляет характернейшую особенность властителей: их волю к власти»⁹. Ницше разоблачает само это презрение как форму воли к власти. «Жизнь не имеет иных ценностей, кроме степени власти, если мы предположим, что сама жизнь есть воля к власти. Мораль ограждала неудачников, обездоленных от нигилизма, приписывала каждому бесконечную ценность, метафизическую ценность. Указывая им место в порядке, не совпадающем ни с мирской властью, ни с иерархией рангов: она учила подчинению, смирению и т. д. Если предположить, что вера в эту мораль погибнет, то неудачники утратят свое утешение и погибнут»¹⁰.

Не стоит торопиться трактовать это высказывание в духе «подтолкни слабого». На самом деле речь идет о том, что христианская мораль выступает механизмом производства и воспроизводства как угнетенных, так и угнетателей. Ей нужны те и другие. Как без греха нет покаяния, так и без страдания нет спасения. Если понять критику Ницше как указание на гигантскую машину производства положительных и отрицательных ценностей, которая в результате своего функционирования к тому же привела к явному перепроизводству всех тех, кому нужно спасение, то станет ясным замысел Ницше. Он понимает «гибель» как «форму самооборечения на гибель»¹¹, выражающуюся в саморазрушении неудачников путем «самовивисекции», отравления, опьянения, романтизма. Нигилизм — это симптом того, что неудачникам нет больше утешения, что они уничтожают, чтобы быть уничтоженными, что они тоже хотят власти, принуждая властвующих быть их палачами. Это яркая характеристика состояния нашей эпохи, эпохи самоуничтожения. Никто никого уже не отправляет в концентрационные лагеря. Войны протекают как «внутренние конфликты», где нет захватчиков, смерть становится результатом курения или пьянства, процветают проституция и наркомания, и все это — хитроумная машина саморазрушения, которая сегодня окончательно вышла из-под контроля.

Ницше делает ставку на идею вечного возвращения одного и того же. История — это не рост блага, не приближение к цели, не открытие все более полной истины. Количество добра и зла в ней примерно одинаково,

⁹ Там же. С. 63.

¹⁰ Там же. С. 64.

¹¹ Там же.

да и само различие между ними проводится властью. Кризис — это и средство очищения. Слабые погибнут, а сильные выздоровеют. «Кто же окажется при этом самыми сильными? Самые умеренные, те, которые не нуждаются в крайних догматах веры, те, которые не только допускают добрую волю случайности, бессмысленности, но и любят ее, те, которые умеют размышлять о человеке, значительно ограничивая его ценность, но не становясь, однако, от этого ни приниженными, ни слабыми; наиболее богатые здоровьем, те, которые легче переносят всякие невзгоды, и поэтому их не слишком боятся, люди, уверенные в своей силе и с сознательной гордостью олицетворяющие достигнутую человеком мощь»¹². Эти слова Ницше в заключении раздела о «Вечном возвращении» начисто отвергают любые попытки «фашистского» прочтения. На самом деле речь идет именно о достоинстве человека, который осознал «великое», «возвышенное», «моральное» и т. п. как такую часть символической машины, которая с необходимостью производит и свои противоположности. Умеренный человек Ницше — это существо, не желающее экзальтации, потому что чем выше идеалы на небе, тем глубже ямы на земле.

Ницше, выдвинув лозунг современной эпохи «Бог умер», подводит итог: с погребением этой веры должно рухнуть все воздвигнутое на ней и прежде всего наша европейская мораль, предстоит череда обвалов.

3. Ницше в России

Вопрос о том, насколько радикально повлиял Ницше на формирование философии в России в XX в., является спорным. Одни¹³ утверждают, что Ницше воспринимался как «самый русский» и одновременно подлинно христианский среди западных мыслителей. Другие столь же категорично это отрицают¹⁴. Подобная постановка вопроса о влиянии Ницше на развитие философии не только в России, но и в других странах Восточной и Западной Европы, Америки и Азии, является весьма распространенной¹⁵.

¹² Ницше Ф. Воля к власти. С. 65.

¹³ Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Россия и Германия: Опыт философского диалога. М., 1993. С. 45.

¹⁴ Густарнаков В. Ф. Был ли когда-нибудь Фридрих Ницше «самым русским» из западных философов? // Ф. Ницше и философия в России. СПб., 1999.

¹⁵ См. материалы международных конференций в Америке: Nietzsche in Russia / Ed. by B. Rosental. Princeton University Press, 1986; Nietzsche and Soviet Culture: Ally and adversary / Ed. by B. Rosental. Cambridge University Press, 1994.

Парадоксальность рецепции работ Ницше в России состоит в том, что даже те, кто не мог принять его жестоких истин, и прежде всего Толстой, как бы простили его, более того, усвоили его манеру письма. Причиной тому, с одной стороны, является прочтение Ницше через Достоевского. Это характерно как для начала, так и для конца XX в. В.В. Розанов писал: «Впервые в истории западноевропейский властитель дум и прославленный философ во весь голос повторял то, что уже было добыто русской мыслью в лице Достоевского»¹⁶. Примерно так же думает один из современных талантливых переводчиков и комментаторов Ницше К. Свастьян: «Впечатление нередко таково, что в последних произведениях Ницше философствуют разные герои Достоевского»¹⁷. С другой стороны, имморализм не принимался всерьез и прощался Ницше как творческому и к тому же пораженному неизлечимой болезнью человеку.

Хотя многие современные авторы считают, что созвучность идей Ницше и Достоевского служит чуть ли не главным доказательством близости отечественного и европейского типов ментальности¹⁸, тем не менее изучение первых работ о Ницше показывает, что большинство пишущих неверно понимали и во многом произвольно использовали его высказывания. Возможно, самое поразительное состоит в том, что идеи Ницше положительно воспринимались именно представителями русской религиозной философии. Ницше и на самом деле не является атеистом и тем более «богоубийцей». У многих философов и теологов назрело убеждение, что современному поколению подобает иной образ Бога, нежели тот, что создан приходскими священниками для утешения старушек и устрашения слишком игривых мужчин и ветреных женщин. Лев Толстой отказывался принимать причастие, ибо не верил в то, что можно вкушать Кровь и Плоть Христовы. В России даже заговорили о «Третьем завете» и о новом приходе Спасителя. Отсюда понимание «Сверхчеловека» как нового Христа.

Философская истина в России воспринималась как ответ на вызов жизни, как то, за что страдает и умирает человек. Страдание как бы создает нимб (свет вокруг головы мученика) святости. И сегодня пишущие о Ницше не могут удержаться — одни в качестве оправдания,

¹⁶ Розанов В.В. Сумерки просвещения. М., 1990.

¹⁷ Свастьян К.А. Примечания // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. С. 798.

¹⁸ В. Страда использовал гетевское понятие «избирательное сродство». См.: Страда В. Между Марксом, Ницше и Достоевским // Страна и мир. 1989. № 2. С. 141–147.

другие в качестве последнего критического аргумента — от того, чтобы не сказать, что он заплатил жизнью за свои великие или грешные мысли. «Ницше, — писал В. Соловьев, — искупительная жертва за грехи новых времен»¹⁹. Современный автор Т. А. Кузьмина начала свою критику Ницше, опираясь на статью М. Хайдеггера «Слова Ницше “Бог мертв”», и пришла к выводу, что и сам Ницше, и наше поколение, судьбу которого он пророчески предвидел, — это расплата за «убийство Бога»²⁰.

Оригинальные и смелые высказывания Ницше не остались незамеченными ни одним русским мыслителем и так или иначе повлияли на интеллектуальное развитие российской интеллигенции. Первая серьезная дискуссия о Ницше началась с очерка В. Преображенского²¹. Автор увидел в учении Ницше критику как буржуазного общества, так и уравнил идеалов социализма, и положительно оценил преодоление альтруистической морали на основе приоритета жизни. На страницах журнала «Вопросы философии и психологии» развернулась дискуссия, в ходе которой Н. Грот, Л. Лопатин критиковали «антихристианский индивидуализм» Ницше и отвергали «мрачные и беспощадные ко всему святому» взгляды немецкого писателя. Напротив, Н. Михайловский позитивно оценил его отрицание исторического детерминизма и пафос свободы личности.

Е. Трубецкой, автор критического очерка о Ницше, предлагает вслед за Ницше отказаться от «фальшивых кумиров» и «на развалинах воздвигнуть новую святыню». В.П. Шестаков, написавший одну из первых современных статей о своеобразии восприятия Ницше в России, почему-то считает, что Трубецкой подверг Ницше уничтожающей критике за отвращение к человеку, оправдание рабства, за противоречивость его по сути религиозного атеизма²². На самом деле Трубецкой расценивает философию Ницше как заслуживающую самого пристального внимания попытку рассчитаться с прошлым. Он выставил самые серьезные возражения против современного человека и современной культуры.

¹⁹ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 838.

²⁰ Кузьмина Т.А. «Бог умер»: личная судьба и соблазны секулярной культуры // Ф. Ницше и русская философия. СПб., 1999. С. 156.

²¹ Преображенский В.П. Фридрих Ницше: критика морали альтруизма // Вопросы философии и психологии. 1892. № 15. С. 115–160.

²² Шестаков В.П. Ницше и русская мысль // Россия и Германия: Опыт философского диалога. М., 1993. С. 290.

И если даже мы не придем к соглашению относительно «переоценки всех ценностей», то во всяком случае лучше можем научиться отделять зерна от сорняков: «ценности мнимые не выдержат философской критики и опадут; то же, что есть ценного ... получит более глубокое и прочное обоснование»²³. Он также расценивает Ницше не только как критика современности, но и как пророка будущего: «На рубеже двух столетий философия Ницше звучит как мрачное пророчество»²⁴. Страдания Ницше воспринимаются Трубецким как симптом общественного недуга.

Публикация Лу Саломе²⁵ посвящена объяснению эволюции Ницше к «позитивизму» («Человеческое слишком человеческое», «Веселая наука») под влиянием П. Рэ и повороту к «Заратустре» и «Генеалогии морали». Лу Саломе зафиксировала и проблематику стилей и масок Ницше, которая стала актуальной сегодня, когда попытки «понять» Ницше «кавалерийским налетом» оказались несостоятельными. Саломе считала, что не следует понимать Ницше буквально, ибо с масками связано притворство, и особенно Ницше любил маски глупости, ужаса, богоборчества. Она связывает маски Ницше с его уединенностью: «в своей философской мистике последнего периода Ницше погружается постепенно в то последнее уединение, в тишину которого мы уже не можем следовать за ним»²⁶. За маской скрывается его пустыня, его неприступный рубеж. Впрочем, может быть в этом буквальном понимании «Навеки утраченный» — так подписал Ницше одно из своих писем (от 8 июля 1881 г. из Сильс-Мария) — и состоит та деликатность, с которой следует подходить к интерпретации Ницше. Резкие перемены, даже скачки в его творчестве во многом определяются не столько его физическими страданиями, сколько «заболеваниями и выздоровлениями в области мысли». Не осталась незамеченной догадка Л. Саломе о «религиозном гении» Ницше, обращенном на познание самого себя, а не высшей силы, лежащей вне его. Именно религиозной аффективностью она объясняет жестокость Ницше по отношению к самому себе. Она подтверждает ее цитатой: «Всякий, кто когда-нибудь строил новое небо, находил силу для этого лишь в собственном аду».

²³ Трубецкой Е. Фридрих Ницше: Критический очерк // Фридрих Ницше и религиозная философия. Минск, 1996. С. 170.

²⁴ Там же. С. 171.

²⁵ Andreas-Salome Lou. Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Wien, 1894. На русском появилась в 1896 г. в журнале «Северный вестник».

²⁶ Andreas-Salome Lou. Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Wien, 1894. S. 472.

Таким образом, понимание Ницше она предлагает основать на «психологии религиозного чувства»²⁷.

Ницше осваивается поэтами-символистами, его идеи оказываются созвучными ранним произведениям М. Горького, Л. Андреева и М. Арцыбашева. Ницше в этот период способствовал преодолению декадентских настроений среди интеллигенции и формированию неоидализма, боровшегося за новые абсолютные ценности. Обострение эстетической чувствительности, религиозные искания, интерес к мистике и оккультизму не способствовали адекватному пониманию Ницше, но назлектризованная ожиданием перемен духовная атмосфера того времени несомненно стала благоприятной средой для распространения его идей. В некрологе, опубликованном в траурном выпуске «Мира искусства» — главном органе отечественных модернистов — было написано: «Нам, русским, он особенно близок. В душе его происходила борьба двух богов или двух демонов — Аполлона и Диониса, — та же борьба, которая вечно совершается в сердце русской литературы, от Пушкина до Толстого и Достоевского»²⁸.

Среди множества работ этого периода наиболее значительными представляются работы С. Франка (1902 г.), который увидел в Ницше «этического идеалиста», сформулировавшего новое «евангелие для людей творчества и борьбы»²⁹.

Л. Шестов в 1894–1895 гг. прочитал «По ту сторону добра и зла» и «Генеалогию морали», которые, по его словам, до глубины души потрясли и совершенно опрокинули его мировосприятие. Он написал две интересные работы, в которых сравнивал Ницше с Толстым и Достоевским («Добро и зло в учении гр. Толстого и Ницше: философия и проповедь», «Достоевский и Ницше: философия трагедии»³⁰. Работа Л. Шестова «Апофеоз беспочвенности» по форме и содержанию напоминает работы Ницше. Она вызвала бурные дискуссии, в ходе которых осуждение перемешивалось с восхищением. И в поздних работах Шестов разоблачал скрытые недостатки морализма и рационализма и указывал на то, какой ценой были оплачены победы разума. Вместе с тем заключительные слова из книги «Добро в учении гр. Толстого и Ницше»: Ницше

²⁷ *Andreas-Salome Lou. Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Wien, 1894. S. 486.*

²⁸ *Мир искусства. 1900. Кн. 4. С. 47.*

²⁹ *Франк С.Л. Ф. Ницше и этика «любви к дальнему» // Соч. М., 1990.*

³⁰ Данные работы в Германии изданы в 1923–1924 гг., после чего Шестов был избран в состав президиума Nietzsche-Gesellschaft в Мюнхене.

открыл путь. Нужно искать то, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога, — являются ключом к пониманию всех его произведений. Неверно трактовать приведенные слова как поворот, как преодоление искушения. На самом деле Бог Шестова, как и Сверхчеловек Ницше, непостижим мерками обывательской морали и позитивистской учености. В последних работах Шестов указал на разрушительные последствия эллинизации Христианства и настаивал на возвращении к иудейским истокам религии³¹.

В.В. Розанова, как и К. Леонтьева, нередко называют «русским Ницше». И это не случайно. Хотя Розанов в своей критике христианской морали не во всем соглашается с Ницше, он следует его стилистике, а в поздних произведениях вообще переходит на язык «Заратустры».

В. Иванов развивал в России идеи «Рождения трагедии»: «братский союз» Аполлона и Диониса он интерпретировал как единство центробежного и центростремительного движения в культуре. По его мнению, трагедия Ницше в том, что он сам не уверовал в открытого им Бога, остановился на эстетической ступени развития и не дошел до религиозной. Иванов считает, что когда Ницше подписался «распаятым Дионисом», он осознал значение страдания и родство Диониса и Христа³².

Д. Мережковский, как и Леонтьев, увлекался «цезаризмом» и видел в Ницше союзника в борьбе с «грядущим хамом». Он был увлечен идеей сверхчеловека, которую в России яростно критиковали Л. Толстой и Н. Федоров. Вместе с В. Ивановым Мережковский подхватил и развил языческие мотивы наследия Ницше, но в отличие от последнего в позднем периоде своей жизни он пришел к Христианству³³.

Философы Серебряного века видели в Ницше антрополога и моралиста и даже защитника Христианства от его современного опошления, хотя именно он высказывал мысль, что человек — это то, что нужно

³¹ Поскольку при обсуждении европейской идентичности ссылка на Иерусалим становится все более популярной, нельзя удержаться от замечания, что иудейство подверглось, как свидетельствует уже Иосиф Флавий, не меньшей эллинизации, чем Христианство.

³² *Иванов В. Ницше и Дионис // Фридрих Ницше и русская религиозная философия. Минск, 1996.*

³³ См.: *Коренева М.Д. Мережковский и немецкая культура: Ницше и Гете, притяжения и отталкивания // На рубеже 19–20 веков. Л., 1991.*

преодолеть, превозмочь, а общечеловеческую альтруистическую мораль отбросить как в высшей степени опасную для самосохранения людей³⁴.

Популярность Ницше с начала 1910-х гг. начинает угасать. На смену его учения приходит увлечение антропософией (Р. Штейнер) и психоанализом. Лозунг Ницше, что человек — это то, что нужно преодолеть, оказался непопулярным, и в качестве реакции на дегуманизацию жизни философы обратили надежды на гуманизм, антропологию и «русскую идею». В период первой мировой войны В. Эрном, С. Булгаковым и Е. Трубецким был выдвинут славянофильский тезис о тождестве германского империализма и немецкой культуры, и Ницше начали связывать с немецким милитаризмом. Против этого выступили С. Франк и Н. Бердяев, который писал: «Я не знаю ничего более чудовищного по своей внутренней неправде».

Новое оживление вокруг Ницше возникает среди революционно настроенной интеллигенции. Особенно часто обсуждается сходство и различие Маркса и Ницше. Г. Струве, А.Е. Трубецкой высказывались о важных точках их соприкосновения³⁵. В истории отечественной мысли отмечено духовное движение, называемое «ницшеанским марксизмом», к представителям которого относят М. Горького, А. Луначарского, А. Богданова и С. Вольского. Они пытались соединить идеалы социальной справедливости и индивидуальной «заботы о себе»³⁶. Впрочем, ницшеанский период у будущих видных деятелей партии был недолгим, он вскоре сменился «богоискательством». В искусстве того времени особенно у М. Горького, А. Куприна, Л. Андреева появляются герои ницшеанского типа. Некоторые исследователи находят это и у С. Эйзенштейна. В послереволюционной России влияние Ницше сохранилось в философии культуры, развиваемой В. Ивановым, Ф. Зелинским, В. Вересаевым, А. Лосевым.

На ницшеанские мотивы у Маркса и особенно у Ленина, а также Горького, Луначарского, Белого, Блока и других «сочувствующих» указывали американские советологи. В частности, А. Игнатов оценивает идеи

³⁴ См.: *Мотрошилова Н.В.* Дискуссии о философии Ф. Ницше в России серебряного века // *Ф. Ницше и философия в России.* М., 1999; *Синеокая Ю.В.* Восприятие идей Ницше в России: основные этапы // Там же.

³⁵ *Струве Г.Е.* Современная анархия духа и ее философ Ф. Ницше. Харьков, 1900.

³⁶ См.: *Луначарский А.В.* Русский Фауст // *Вопросы философии и психологии.* 1902. № 63.

Достоевского и Ницше как гениальные пророчества тоталитаризма: «В середине самодовольного, близорукого, верящего в свои иллюзии буржуазного 19 века они почувствовали нечто проявившееся только в нашем столетии, — тот новый, неизвестный ранее, но повсеместный опыт человечества, который позже был назван “тоталитаризмом”»³⁷. В отечественной и зарубежной литературе уже неоднократно отмечалась концептуальная связь Достоевского с социализмом, а Ницше — с национал-социализмом. При этом Достоевский критикует социалистическую идею общества-муравейника, где царит равенство рабов, и экспериментирует в образах Раскольникова, Кириллова и Ивана Карамазова относительно возможностей личности, осознавшей, что «все позволено». Ницше также абсолютный противник социализма, противопоставивший равенству концепцию «сверхчеловека». «“Новый человек” Достоевского и “сверхчеловек” Ницше не боятся смерти, хотя не верят ни в Бога, ни в бессмертие; они сами себя чувствуют Богом»³⁸.

Ницше писал сочинения не для будущих клерков-комментаторов или теоретиков-систематизаторов, стратегии которых он охарактеризовал в присущей ему иронической манере письма весьма точно. Вопрос о стиле — это не чисто филологическая проблема и даже не вопрос о том, какой сегодня должна быть философская проза. Делез увидел значение Ницше в том, что он открыл своего рода философский театр и сложными полифоническими сочинениями преодолел недостатки вагнеровской музыки. И все-таки остаются сомнения: зачем менять привычный академический стиль философствования на псевдолитературный, стоит ли чрезмерно расширять философию, пытаться сделать ее красивой, «литературной»? Если философ протестует против метафизической претензии раскрывать абсолютный смысл и указывать всем место, то он не может пользоваться ни квазинаучным, ни квазилитературным языками, которые тоже пропитаны метафизикой. Как философия может сохранить свое хотя и скромное, но вместе с тем нужное место? Очевидно, Ницше, как критик метафизики, не мог бы опуститься до ее эстетического приукрашивания. При всей противоречивости, несистемности и даже несерьезности существовали и принципиальные вещи, и поэтому вопрос о стиле не решается ссылками на необходимость придания философии литературно-художественного вида.

³⁷ *Игнатов А.* Достоевский и Ницше: предчувствие тоталитаризма // *Россия и Германия: Опыт философского диалога.* С. 248.

³⁸ Там же. С. 266.

На вопрос, как он писал свои книги и как их читать, Ницше не без иронии ответил в «Ессе Ното». Какой должна быть философская проза, если она является медиумом не сознания, а жизни, природы, настроений, орудием воли, а не разума? Ясно, что ее язык — это не язык сообщений и передачи информации, не нарратив, а перформатив. Тексты Ницше неклассичны. Классическое представление о письме включает понимание его как медиума истины и связывает его действенность с репрезентацией сущности и смысла. Посредством речи или письма до сознания читателя доводится истина, организующая его поведение. По Ницше, язык как орудие власти работает по-другому. Первоначально истинная речь — это речь сильных. Наиболее важно не *что* или *о чем* говорится, а *кто* говорит. И хотя субъектом речи постепенно становились те или иные социальные институты, от имени которых выступает священник, ученый или судья, тем не менее неверно думать, что эти институты, в отличие от своевольных индивидуумов, опираются на знание истины. На самом деле все наоборот: наука, право, политика институционально поддерживают свои «истины», которые никого бы не убеждали, если бы им не помогали «огнем и мечом».

Язык, тем более философский, никогда не был простым нарративом. Например, Декарт, который предлагал усомниться во всем, отбросить авторитет любых властных инстанций (церкви, государства, словом, любой «почвы») и опираться только на истину, тем не менее с какой-то холодной силой утверждал: «Мыслю — следовательно существую». Дело не в том, чтобы заменить *cogito* на *dasein*, а в том, что и экзистенция может стать добычей философов-клерков, которые готовы препарировать все что угодно, и наоборот, познание может выполняться на пределе возможностей и быть целью и опорой существования.

Если говорить о «понимании» текстов Ницше, то оно должно основываться на теории перформативных актов, а не на ссылках на гениальность или иные демонические способности, тем более болезнь философа, благодаря которой он будто бы обладал свойством видеть и слышать то, чего не видят и не слышат другие. Отождествление себя с Заратустрой, речь от имени сверхчеловека, апелляция к природе и воле к власти как к более авторитетным инстанциям, чем разум и мораль, — все это такие «стили», которые являются речевыми действиями. Именно благодаря пластике своего письма, благодаря владению многообразными стилями Ницше находил в себе способность иронизировать по поводу кажущихся самыми сокровенными мыслей и таким образом избегать дилеммы, например, между фашизмом и социализмом, в ловушки которых снова хотят загнать нас некоторые современные «ницшеанцы».

«Апоретическая логика» Ницше оказывается решением этической проблемы. Вряд ли можно назвать свободой выбор между двумя (или более) кандидатами, каждый из которых очевидно опасен. Сложившаяся система различий толкает нас к решению проблемы человека или на основе природы, или на основе социума. Однако сверхчеловек Ницше — это не животное, имеющее облик привлекательного белокурого юноши, но и не стадное животное, прирученное к альтруистической морали. Люди — будь то дикие или прирученные животные — одинаково несовершенны. Осознавая это, Ницше вряд ли мог советовать преодолевать культуру возрождением природы. Да, он использует язык физиологии для критики морали, которая приводит к вырождению людей, и вместо теоретических аргументов в третьей части «Генеалогии морали» раскрывает некую «нозологию» (историю болезни) тел моралистов. Болезни последних гораздо хуже и опаснее медицинских, которые в «Ессе Ното» воспринимаются как аномалии, способствующие творчеству. Ницшевская диагностики болезней моралистов: «верноподданические кишки», которые перемалывают все, что в них попадает, или близорукость, когда видят или слышат слово «женщина», раскрывают систему искусственных органов, которые создает культура для выведения нужного ей типа человеческого тела. В этих условиях бессмысленно апеллировать к «природе человека» и тем более к «чистоте расы», ибо все это без помощи «евгеники» заменяется «пластической хирургией» современной культуры протезами.

О Достоевском Михайловский как-то сказал, что его произведения скорее вредны, чем полезны. Как и в сочинениях Ницше, в работах Достоевского находят немало темного и злого. Но может быть Достоевский писал о зле, чтобы ни он сам, ни другие не совершали дурных поступков. Хотя в его сочинениях мы не увидим, как у Толстого, морального обличения злодеев, чаще всего являющихся героями, однако с уверенностью можно сказать, что тот, кто прочитал (конечно, остается главный вопрос: как читать?) «Преступление и наказание», не станет совершать убийство. Поскольку Ницше избрал «художественную» форму философствования (философский театр), то и он использовал больше эстетические, чем этические ресурсы. Отсюда и ответ на вопрос, почему мы продолжаем читать Ницше: чтобы не совершать зла, а поскольку это невозможно (например, пошел в лес на прогулку и, размышляя о возвышенном, раздавил ногами множество муравьев), стараться причинить наименьшее зло. Ницше раскрывает нам оборотную сторону гума-

низма. Люди, искренне озабоченные страданиями других людей, стремятся искоренить зло во всех его формах. В отдельных социальных пространствах, например в школах и университетах, удается отбелить стены, приручить и цивилизовать молодых людей, однако это парадоксальным образом ведет к их «физиологическому» вырождению, состоящему в том, что они не способны «противостоять злу силою». Хуже того, стерильное общество само начинает производить новые формы зла. Ницше помогает нам осознать высокую цену «гуманизма» и «демократии». Мы не можем утешаться, что все равно нет ничего лучше. Наша бесконечная задача — преодолевать самих себя, переоценивать ценности, изменять традиции.

Современный человек активно и стремительно освобождается от всего, что прежде было судьбой: философы говорят о смерти Бога, Государства, Семьи, Собственности, наконец, самого Человека, а на уровне повседневности речь идет об устранении нищеты и голода, болезней, войн, о борьбе за права человека, преодолении национальных границ и т. п. Апофеозом свободы считается Интернет и даже пластическая хирургия, изменяющая то, от чего раньше было просто немислимо отказаться — лицо и пол. Раз нет ни зла, ни судьбы, то и Ницше не нужен. Но если есть нечеловеческое, то тут нужна религия. Таким образом, если мыслить противоположностями, то Ницше останется проблемой и в нынешней фазе его нового ренессанса.

Как известно, Гоголь в последние годы жизни глубоко страдал от того, что не может создать положительного героя. Многие современные русские мыслители предъявляют такую претензию к Ницше. После того, как Ницше воплотил трагическое и комическое в театре идей, было бы наивно ожидать от него после критики построения позитивного проекта. Культура, как и природа, имеет механизмы самосохранения, раскрытые Ницше как свободная игра сил. Возможно, в этом и состоит ответ на вопрос, почему в «философском театре» Ницше срываются маски со всего «возвышенного» и демонстрируется созидательная сила того, что считается «злым» и «ужасным»: человек произошел от нечеловеческого, моральное от неморального — такова «генеалогия» Ницше. Ответ на этот дерзкий вызов сегодня дают не столько талантливые «режиссеры», сколько «имиджмейкеры», моделирующие индивидуальное искусство «заботы о себе». Таким образом апокалиптическая драма борьбы Добра и Зла, человеческого и нечеловеческого будет переведена на язык «либерального ироника», терпимо относящегося к любителям как пива, так и кефира. Становимся мы терпимее к Ницше или по-прежнему спо-

рим о том, кто он: новый Мессия или, наоборот, Антихрист — вот где решается главная проблема российской рецепции его наследия.

4. Миссия России

В статье «Старый и новый национальный мессианизм» Е. Трубецкой показывает, как выворачивается русская идея и какова ее обратная сторона. При последовательном проведении русской идеи она неожиданно переходит в свою противоположность. Эта логика состоит в том, что в поисках идеи озабоченные ею мыслители проглядели реальное своеобразие России.

Национальный мессианизм всегда выражался в утверждении русского Христа, и Бердяев совершенно правильно считает его признаком утверждения исключительной близости и первенства какого-либо народа к Христу. Классическим выражением национального мессианизма является ветхозаветный мессианизм, утверждающий богоизбранность еврейского народа. Однако в Новом Завете рисуется картина предательства Христа Иудой и утверждается вселенский характер Христианства.

Относительно русского мессианизма, настаивавшего на исключительности русского религиозного сознания, можно сказать, что он постепенно трансформировался. В.О. Ключевский характеризовал этот мессианизм как притязание на собственного русского Бога, который остался неведом другим народам. Эти утопии были прерваны петровской модернизацией. Новая, славянофильская его форма, представленная Хомяковым, также опирается на веру в Россию как единственную спасительницу остальных народов и подстановку на место вселенского — православного, а на место православного — русского. Достоевский еще более усилил эту идею своим утверждением, что Европа проповедует не Христа, а антихриста, что единственным народом-богоносцем остался русский народ.

В.С. Соловьев не соглашался с тем, что католическая и протестантская церкви уклонились в язычество, однако выдвинул мысль о теократии, призванной утвердить Царство Божие на земле в форме святого российского государства. Соловьев в конце концов согласился с Гегелем, который считал такое государство фанатическим или, как бы мы сказали сегодня, «фундаменталистским». В «Трех разговорах» Соловьев так классифицирует Христианство: католическое основано на авторитете апостола Петра, протестантское — апостола Павла, русское — апостола Иоанна.

С.Н. Булгаков указывал на несовместимость миссионизма (вера в исключительную миссию русского народа представлять Христианство) и

вселенского характера христианской религии. Напуганный тем, с какой легкостью мессианизм переходит в национализм, Булгаков предложил идею «национального аскетизма», согласно которой следует приостанавливать веру в богоизбранность и культивировать чувство ответственности. Вместе с тем быть ограниченным мессианистом также невозможно, как быть «чутьочку беременной». Булгаков замечает, что вера в «русского Христа» предполагает релятивизм и порождает веру в немецкого, французского Христа.

Эту проблему пытался решить еще Б. Спиноза, который нашел выход в различении национальных церквей, вынужденных приспосабливать веру к народным обычаям, и истинного Христианства, опирающегося на разум. Народная по форме и вселенская по содержанию христианская религия, по Булгакову, находит свое осуществление в России. Но этот вывод не кажется логичным. Булгаков так или иначе вынужден допускать особые преимущества русского народа, которые он видит в «совершенно особом восприятии божественной плеромы». Но уж если речь идет о «плероме», то преимуществом в ее восприятии должен быть не частный, а универсальный горизонт. Этой точки зрения на национальное не как обособленное, а универсальное, входящее в синтез с другими народами, придерживался и Е. Трубецкой: подлинный Христос соединяет вокруг себя в одних мыслях и в одном духе все народы.

Бердяев проводил «мистическую» точку зрения на национальное. Даже если народ, нация перестают быть социальными реальностями и превращаются в гражданское общество, все-таки мифический остаток «нации» оказывается достаточно действенным, чтобы влиять на политику. Например, сегодня, развивающиеся страны стремятся встать на общецивилизационный путь развития и при этом яростно отстаивают свое национальное своеобразие. Заслуга Бердяева состоит в указании на антиномичность религиозного, национального, культурного, государственного (имперского) мессианизма. Трубецкой упрекает его за попытку соединить несоединимое и вместе с тем полагает, что национальная гордость и готовность служить другим народам (идея «религиозного интернационала» В.С. Соловьева) вполне соединимы. Правда, он поясняет, что речь идет о «царственном достоинстве» по отношению к низшему и о смирении по отношению к высшему. Однако нет никакого ясного и универсального алгоритма утверждения своего и признания другого, идет ли речь о «высшем» или о «низшем». Эта антиномия не решается «любовью». На самом деле другое можно только переносить, и это требует культивации способности терпеть другого в его инаковости и воз-

держиваться от его «понимания» или иных форм колонизации, даже таких, как любовь.

Трубецкой видит выход из тупика мессианизма в миссионизме, который предписывался Христом как необходимость «учить и крестить все народы». При этом Трубецкой мечтает об объединении народов. Он указывает на то, что у русских мессианистов на первый план выходило универсальное и затенялось особенное. Он предлагает найти такую форму единства, в которой, наоборот, могло бы существовать и особенное. Нельзя видеть русское только в том, что это истинная форма универсального. Когда такие притязания развенчиваются, то наступает, как у Чаадаева, отчаяние. Как говорил Соловьев: Россия — или народ-богоседец, или колосс на глиняных ногах. Таким образом, то, что Россия не похожа на Божье царство, не должно стать парализующей мыслью, а напротив, должно стимулировать поиски своего пути к нему. Однако на деле такого объединения не происходит. Сегодня право учить узурпировано Европой, которая инвестирует свой культурный капитал во все страны мира, и это приносит ей высокую прибыль.

5. Россия и Европа

Слово «Россия» произошло от греческого «рос», которое, как отмечает П. Миллюков, было ошибочным переводом с древнееврейского на греческий слова «голова» в Ветхом Завете. Таким образом, как и у европейцев, самоназвание русских сложилось как конституирование «главенства», «капитальности», «верховенства». Русский, как и европеец, — это не национальность. Среди разнообразных представлений славянофилов о своеобразии России одной из интересных идей является описание ее как «ризомы». Употребление этого современного биологического термина не является натяжкой. Действительно, речь идет о силах, медленно вызревающих в глубине и вдруг вырывающихся на поверхность. Если на поверхность России наносится европейский грим, то глубина остается самобытной, и когда она вырывается наружу, то смывает маску.

Картина прошлой Европы, нарисованная Деррида, в общем и целом совпадает с той, что представляли славянофилы и Данилевский. Они давно заметили ориентацию Европы на умопостигаемые идеи, которые становились опорными точками (капами) в сфере теории и практики. Смелый, решительный, предприимчивый, умеющий прокладывать курс «капитан» — руководитель отряда, корабля — является образцом европейца. Во всех сферах культуры подобные люди вступали в конкуренцию и добивались успеха.

Совпадают и оценки европоцентристской установки у славянофилов и у Деррида. Они смотрят на европейца — рожденного властвовать и быть свободным, рискующего и выигрывающего, способного концентрировать силы и неутомимо-деятельного — глазами другого, того, кто на себе испытывает его воздействие. С точки зрения другого, история Европы оказывается историей завоеваний и репрессий, нетерпимости и враждебности, насилия и колонизации. Деррида, как европеец, говорит об ответственности за это «ужасное» прошлое, ищет способ остаться верным традиции. Тем не менее, будучи мыслителем, который немало усилий приложил для борьбы и разоблачения тоталитаризма, он видит в современности новые формы реализации Европы в виде символического капитала и пытается указать границы такого способа развития, когда основная активная установка не меняется, а лишь переносится в другие сферы.

Сходным образом оценивал историю Европы и Данилевский, который, исходя из постулирования насилия (это не просто умозрительное допущение, а некое «историческое априори» для России), показал, как эта агрессивность проявляется в главных точках европейской истории. Она пронизывает историю католической религии, политики и войн, колонизации и революции, производства и торговли. Однако Данилевский не замечает тех изменений, которые происходят при этом. Напротив, Деррида, который считает вопрос об ответственности одним из важнейших, показывает изменения, которые происходили по мере развертывания всех этих «кампаний». Как реакция на воинственность католической церкви, которая превратилась в государственную религию, возникло протестанство, межнациональные войны привели к закреплению основных прав и свобод, колонизация вызвала реакцию в форме борьбы против рабства и т. п. Можно еще обратить внимание на то, какую цену платит Европа за свою «завоевательную» установку.

Чтобы сохраниться, Европа должна лидировать. Никто из европейских мыслителей, пишущих на тему европейской идентичности, не видит иного пути, как найти новую, неосвоенную область влияния. Сегодня борьба переносится в культурную плоскость. Европа хочет управлять посредством науки и философии, она хочет управлять смыслообразованием. Но сфера не только интеллигентного («капитального», главного, головного) и дискурсивного, но и фигуративного (визуальность) и телесного (желания) также имеет приоритет для европейской культуры. «Приклеить» европейские культурные смыслы к производимым европейской промышленностью вещам и экспортировать их во все страны

мира — это значит выиграть в вечной борьбе с другим, это значит освоить и присвоить его как свое. Возникают новые ориентиры, новые области борьбы. Сегодня — это борьба за производство и контроль над сетями циркуляции символического капитала, т. е. масс-медиа.

Не является ли сейчас российская ризома, описываемая от Киреевского (народ-богоносец) до Бахтина (народ как первичный автор), мифом? Как бы то ни было, мы не можем ее отбросить. Она живет, и не только в памяти интеллектуалов, ибо не является ни сущностью, ни смыслом, ни теоретическим понятием, вырабатываемыми за письменным столом. Народ с его специфическими настроениями, переживаниями, оценками, работой и повседневностью представляет собой некую разновидность объективной реальности, которую, конечно, можно не принимать во внимание, но которая независимо от отношения к ней интеллектуала детерминирует, определяет и ограничивает этот народ прежде всего тем, что он думает и пишет на родном языке, в котором откладывается своеобразный опыт восприятия и освоения мира как способ жизни.

Поскольку самопонимание русской интеллигенции основано на идее служения народу или государству, отечественные мыслители, как это ни странно, мало доверяют именно разуму. Для примера можно сравнить позиции Э. Гуссерля и А. Блока, которые являются радикально отличающимися реакциями на одинаковые события. Европейский мыслитель считал причиной кризиса Европы тот факт, что разум заплутал на своих собственных путях, оказался игрушкой в руках техники и политики. Ответственность интеллектуалов Гуссерль видел в возрождении понятия «теории», как она понималась в древнегреческой философии, которая дистанцировалась от практики и даже морали, чтобы оценивать жизнь с точки зрения чистой истины. Он негодовал оттого, что необразованные люди, ссылаясь на свое «чутье», смеют принимать решения о том, кто и что имеет право говорить с университетской кафедры. А. Блок в статье «Интеллигенция и революция» писал об ответственности перед народом. Испытывая смешанные чувства от лицемерия пьяньего матроса (один из них был вселен в его квартиру), сожалел о библиотеке, которую сожгли крестьяне, он принимал их приговор, ибо считал истину продуктом не умозрения, а почвы, традиции и жизни.

Если следовать герменевтике фактичности Хайдеггера, то повседневный жизненный опыт и естественный язык должны стать для российского философа основой, составляющей фундамент метафизики. Между тем, мы заимствуем первичные понятия из трудов западных метафизиков. Если мы вводим систему образования, где осуществляется обуче-

ние наукам, искусству, философии, то не ведет ли это, что бы мы ни говорили (и даже пытались создать нечто вроде «народной биологии» или «социалистического реализма»), к вестернизации? Итак, реализация самобытности, если такая задача вообще ставится, возможна лишь в рамках основных установок и достижений европейской цивилизации. Так что по мере исторического прогресса тезис славянофилов и Данилевского о существовании российского или славянского культурно-исторического типа оказывается мифологемой, которая должна быть объяснена как необходимый тезис в общем и в целом западного мышления. Остается единственный выход — перехватить инициативу и самим стать полномочными представителями, продуктивными творцами европейской культуры. Вопрос о Европе интересует всех. Это, действительно, всемирный вопрос. Никто не может забыть или закрыться от Европы, если он хоть раз ее видел, пользовался благами цивилизации. К природной, языческой жизни может стремиться только рафинированный европеец, но при этом он, как Робинзон, уже оснащен необходимыми знаниями и умениями, а главное, установками цивилизации.

Вопрос о Европе интересует русских и китайцев, но ставится ими по-разному. Даже если Европа заинтересована в существовании другого и даже если она примет во внимание его резон, то это будет опосредование и освоение. Напротив, в обсуждении вопроса о Европе другими не только происходит присвоение европейского наследия, но и прокладывается новый курс последнего. Европейский культурный капитал отличается от финансового тем, что хотя он и принадлежит Европе, однако может использоваться любым другим и в любом объеме. В этом есть и опасность. Дар Европы может быть использован во вред как дающему, так и берущему. Берущий может потерять себя, стать рабом, поденщиком на европейском рынке труда.

Для России вхождение в Европу означает пока малопривлекательную перспективу стать сырьевой страной или быть потребителем второсортной продукции, производить, как страны третьего мира, подделки товаров европейских фирм. Подделка — особая форма дара, которой присущи свои достоинства и недостатки, заслуживающие отдельного разговора: сначала японские, потом корейские, а теперь китайские подделки проникли на Запад, но самое поразительное, что некоторые из подделок оказались настолько искусными, что стали законодателями качества. Может быть это и есть пример реализации «самобытности»: Европа создается сегодня в Гонконге?

Заключение

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Многие современные философы указывают на опасность, подстерегающую демократические общества — размягчение телесной, природной субстанции культуры, отрыв от корней, утрата не только почвы, но и тела. Человек, живущий в стерильной обстановке (общество стало гигантским профилакторием), утратил способность сопротивляться вирусам. Стали исчезать люди, способные переживать чувство ответственности за происходящее.

Большие опасения вызывает глобализация, которая состоит не столько в осмыслении экологических последствий промышленного развития, сколько в тенденции отдельных подсистем общества занять универсальную позицию. Это по-настоящему тревожно. Все знают об опасности подчинения экономики политике. Но только после Перестройки начали понимать опасность подчинения экономики и политики морали. Нарушение сложившегося в мире баланса сил по моральным соображениям привело к падению уровня жизни, к всплескам национализма и этническим конфликтам, росту терроризма и иных форм зла. Хуже того, «права человека» и «экологическая этика» стали своеобразными дубинками для наказания государств, отстающих в развитии демократии и современного производства.

К не менее разрушительным последствиям приводит глобализация экономики. Традиционно она имела национальный характер и ее развитие связывалось с природными ресурсами, трудолюбием, бережливостью и культурой народов. Сегодня транснациональные кампании и мировые финансовые рынки разрушили связь денег с трудом и ресурсами национальных государств. Курсы валют уже не определяются трудолюбием и бережливостью народа. Точно так же глобализация информационных потоков — образование крупных межгосударственных издательств и транснациональных масс-медиа — стирает национальные особенности, обеспечивает свободу прессы от государства и вместе с тем создает новые формы цензуры, закабаляющие людей липко и незаметно.

Почему же сегодня интеллектуалы на Западе подвергают критике демократию и рынок, которые они защищали как опору личной свободы? Вероятно, рынок — революционное по отношению к храму и другим моральным пространствам начало — становится по-особенному

консервативным. По-особенному — это значит стимулирует кипучую деятельность, ускоряет обращение товаров и денег, но утрачивает связь с тем, ради чего все, собственно, должно двигаться. Рынок стимулирует движение ради движения. Рыночная экономика порождает мобильного индивида, который осваивает весь мир в поисках выгодных сделок. Он приводит в движение товары, деньги и идеи. Но сегодня такое движение похоже на то, как мотор начинает работать вразнос: выключено зажигание и прервана связь с трансмиссией, однако топливо сгорает в результате перегрева стенок цилиндров. Так и рынок начинает работать сам на себя и буквально все оценивать скоростью циркуляции. Он уже не регулируется даже законом стоимости, и мало кто понимает причины скачков индекса Доу Джонса, потому что никто не знает, сколько стоит доллар на «самом деле». Товары продаются по принципу «дороже, чем дорого», а деньги, утратившие связь с материальным обеспечением, становятся чисто спекулятивным знаком, символическим капиталом. Вспоминается описание А. Толстым процесса спекуляции во время первой мировой войны: торговец достает мешок сахара и перепродает его другому, тот третьему и т. д. И так, в наличии всего один мешок сахара, и он не увеличивается (тем более что перепродается накладная), но деньги растут как снежный ком.

Все превращается в знаки, даже то, что раньше приносило непосредственное удовольствие. Удовольствия как чисто человеческой непосредственной радости не стало совсем. Оно само стало знаком. На место материальности вещей и идеальности ценностей пришла новая семиотика мира. Промышленность и рынок, искусство и наука — буквально все сферы производства нынче создают исключительно символические ценности, а точнее, знаки. Поначалу это казалось важным, ибо в единстве материального и символического открывалась интересная возможность. Вещь создается не только руками, но и воображением, причем воображением как творца, так и последующего владельца вещи, который, купив ее, не просто пользуется ею, но думает, что обладает при этом еще и некой символической значимостью.

Однако затраты на производство символического капитала, к тому же все более спекулятивного, оторванного от реального назначения вещей, стали явно превышать труд, направленный на действительное преобразование мира, человека, общества. Раньше символическое будило воображение и стимулировало изменение внешнего. Сегодня создается нечто утопическое, которое без особых усилий, благодаря тому, что современные масс-медиа и реклама овладевают образами, формами, цве-

тами, воплощаются на экране и создают иллюзию реальности. Процесс симуляции зашел так далеко, что утратилось само различие фантазии и реальности¹. Реклама — это настоящая действительность, даже если ты никогда не сможешь реально купить то, что рекламируется. На рекламных щитах вещи выглядят более совершенными, чем на самом деле. Зачем же тогда тратить усилия на их производство и приобретение, использование и обслуживание?

И раньше любые вещи имели символическое значение. Но, пожалуй, только сегодня во многом благодаря рекламе внутренние качества вещей, их строение и полезность оказываются стертыми. Не случайно в современных каталогах новых моделей автомобилей все меньше места уделяется описанию их технических достоинств и все шире рекламируются «мифологические» значения: купите наш автомобиль и Вы станете вездесущим, неуловимым, свободным, как птица. То же происходит в рекламе мебели, которая как бы стирается, становится невидимой, встроенной, начиненной электроникой и вместе с тем обещающей и заменяющей всю вселенную. Воплощается идеал барокко — комната без окон, стены которой отражают все происходящее в мире. Современная мебель и бытовая техника образуют нечто вроде монады Лейбница. Благодаря соединению телевизора, компьютера, факса отпадает нужда ходить не только в библиотеки, театры и музеи, но и в магазины, все популярнее становится надомный труд. И так, внешний мир доступен нам с экрана монитора. Он весь у наших ног, точнее, перед нашими глазами, но, превращенный в аудиовизуальный дискурс, он одновременно исчез как таковой в своей вещественной плотности, хотя и стал при этом даже более ярким и красивым, чем на самом деле. Виртуальная реальность — это одновременно гиперреальность.

Мир и война превратились в знаковую, виртуальную реальность. Нынешнее поколение прожило жизнь без войны, но страх военной угрозы был самой настоящей реальностью. И раньше люди боялись войны, поскольку ни одно поколение не обходилось без того, чтобы так или иначе быть ею затронутым. Этот страх отсылал к совершенно реальным событиям — смерти, разрушению, голоду, пленению.

Парадокс современности в том, что страх войны является, может быть, более значимым, чем сама война. Здесь интересны два момента. С одной стороны, разрабатывается концепция «звездных войн», и таким об-

¹ Гройс Б. Утопия и обмен. М., 1993. С. 114.

разом война переносится с территорий Земли в звездное пространство. С другой стороны, нарастает эскалация страха, который выступает важной формой сохранения режима власти и порядка. Работа военной промышленности не имела бы внутреннего оправдания без угрозы агрессии. Эти кажущиеся противоречивыми тенденции, ибо перенос войн в космическое пространство снижает интенсивность страха, являются тем не менее взаимодополняющими. Война остается незыблемым оправданием существования государства и одновременно оказывается виртуальной реальностью. Кино заменяет настоящую войну. Это только кажется, что мы живем в мире. На самом деле каждый день на экранах телевизоров разворачиваются великие сражения, разрушаются города, льется людская кровь.

Глубочайшие изменения произошли в сфере искусства. Бросается в глаза смещение форм и стилей. Вместо дискуссий между представителями различных непримиримых направлений в искусстве сегодня царит полное отсутствие интереса к различиям, и они воспринимаются как само собой разумеющееся, встречающееся буквально на одном полотне, одна половина которого может быть выполнена в классической, а другая — в постмодернистской манере. Искусство перестало творить идеальные образы, выражающие идеалы красоты. Оно всегда с чем-то соотносилось: с «самими вещами» или с вечными ценностями. Во всяком случае, оно отличалось от повседневности и уводило в мир прекрасного. Поэтому у него была своя территория: картинная галерея, музей, наконец, место в комнате, где человек отвлекался от «злобы дня», где взор его отдыхал, созерцая красивые изображения. Современное искусство формировалось как протест против резкого разделения прекрасного и безобразного, культурного и некультурного. Первый шок вызвала картина, изображающая писсуар. Кажется парадоксальным, что сегодня стоимость этой картины достаточна для строительства десятков этих нужных заведений. Почему же за не вызывающие удовольствия произведения искусства люди платят такие большие деньги?

Наряду с растворением вещей в искусстве происходит растворение искусства в вещах. Перечеркнув границу утопии и реальности, оно исчезает само. Таким образом, есть какая-то связь дизайнера и акций авангардистов, протестовавших против производства прекрасных произведений, которыми может наслаждаться утомленный повседневными делами человек, против места и времени, отведенных искусству: выставочных залов и музеев, театров и концертов, которые посещают в свободное от работы время. Как бы высокомерно мэтры современного ис-

кусства ни относились к дизайнерам и модельерам, они делают общее дело — воплощают эстетические каноны в реальность и этим способную исчезновению как реальности, так и искусства. Более того, эстетическое теперь уже ничего не выражает ни вне человека, ни внутри его. Оно соотносится само с собой и тоже становится похожим на работающий вразнос механизм. Циркуляция стилей и форм, смена моды заменяют проблему оправдания и обоснования, которая раньше соотносила изменения в искусстве с изменениями социально-культурных парадигм, ломкой мировоззрения и самопонимания человека.

СПИД, биржевой кризис, электронные вирусы, терроризм — все это связано и переходит одно в другое. СПИД — разновидность и следствие кризиса сексуальных ценностей, компьютеры играют роль вирусов на биржах. Такие кризисы имеют не только внутрисистемный характер, они прорываются наружу. Это проявляется прежде всего в катастрофах. Знаки кризисов подобного рода уже давно очевидны: СПИД приобрел эпидемическую форму, биржевые крахи с 1929 г. повторяются периодически, электронные сбои также имеют давнюю историю.

Хотя терроризм несопоставим со СПИДом и компьютерными взломами, однако он столь же непостижим, как и они. Программисты ведущих фирм создают программы, а взломщики их распрограммируют, подкладывают нечто вроде бомбы. Точно так же биржевые игроки — кажется, что они действуют против предпринимателей, ибо наживаются на их трудностях. Все эти действия протекают по модели терроризма, который может быть перенесен на понимание СПИДа, электронных вирусов и падения или повышения курсов акций на биржах.

Отмеченные процессы обладают своего рода дружелюбностью, которая проявляется в том, что они создают некий единый вихревой поток. Интеллектуалы, как защищающие традиционные культурные, научные и моральные ценности, так и великолепно владеющие оружием интеллектуального опровержения этих весьма эгоистично используемых в жизни заповедей, стремятся получить удовольствие от иронии и критики по поводу новых опасностей — вирусов, технических катастроф и кризисов. Это можно объяснить тем, что они проявляются не как действительные несчастья, а как некие виртуальные события².

Все данное от природы меняется: лицо, пол, дата рождения, точнее, система ее отсчета. Благодаря популярности астрологии звездные знаки задают новый стиль жизни. Даже данный нам природой пол, эту часть

² См.: Baudrillard J. La Transparence du Mal. Paris, 1990.

судьбы, которая нам определена, этот минимум фатальности и инакости, также можно изменять. Хирургия прекрасного не знает жалости, проникает в природу, гены, историю (которую она подчиняет правам человека). Все должно быть соразмерено и подогнано друг к другу. Поэтому мы повсюду наталкиваемся на нечеловеческую формализацию лица, речи, пола, тела, воли, общественного мнения.

Немногие историки, и среди них Якоб Бурхгард, признавали неизбежность и даже пользу зла в человеческой истории и тем самым сумели выйти за рамки моральной оппозиции. Среди философов Мандевиль в «Басне о пчелах» указал на позитивную энергию зла — насилия, лжи, роскоши, эксцесса. Моральное равенство и справедливость приводят к застою. Общество живет за счет энергии зла. Макиавелли, которого причисляют к философам зла, стоит на более умеренной позиции: указывая на неизбежность зла, он наряду с ним отмечает и проявления добра. Того и другого примерно одинаково в любом периоде истории, и они часто порождают друг друга. Добродетельные поступки могут оказаться причиной плохих последствий, например, если помощь оказывается дурному человеку, злобность которого проявляется и усиливается по мере того, как он встает на ноги. И наоборот, зло рождает ответную реакцию — мужественную борьбу, решительность, сострадание и поддержку, а они укрепляют жизнеспособность общества.

Запад тщательно и всесторонне разработал меры, препятствующие проникновению зла в свою замкнутую общественную систему. Голод, болезни, неравенство, эксплуатация, воровство и тем более насилие и убийство — не просто осуждаются: создана мощная техника борьбы с проявлениями зла. Медицина в борьбе с инфекционными заболеваниями принимает настолько радикальные профилактические меры, что стремится избавить нас от воздействия любых патогенных микробов, разрабатывает эффективные препараты для очищения организма от разного рода отходов. И несмотря на это болезни не только не отступают, на место прежних проказы, чумы и сифилиса приходят новые заболевания. Теперь уже ясно, что они вызваны ослаблением иммунной системы, которое, в свою очередь, произошло во многом из-за того, что организм оказался в искусственной профилактической среде и утратил способность самостоятельно справляться с вирусами.

Настигающая нас катастрофа состоит не в исчерпании ресурсов. Энергии во всех ее формах все еще много и ее хватит на обозримое будущее. Атомная энергия, энергия солнца, потоков воды и воздуха и даже природных катастроф и вулканов, вращения Земли — неисчерпаемы, если дове-

рять техническим расчетам. Драматична лишь динамика неравновесности, из-за которой несвязанная энергия может привести к катастрофе. Все цепные реакции, будь то вирусы или деление частиц — потенциально катастрофичны. Нет никакой защиты ни от эпидемии, ни от атомного оружия. Общая система преобразования мира на основе энергии, кажется, неизбежно включает эту эпидемическую фазу, ибо по своей сути энергия есть трата, падение напряжения, различие, неравновесность, миниатюрный взрыв, который производит позитивный эффект, но имеет тенденцию выйти из-под контроля и разразиться в форме катастрофы.

Согласно английским моралистам, источником энергии общества могут быть эксцессы, зло, пороки. Такое утверждение противоречит экономическому постулату, в соответствии с которым израсходованное должно возмещаться трудом. Мы наблюдаем обратное: чем больше расход, тем больше энергии в обществе. Поэтому следует учитывать именно энергию катастрофы, а не экономический расчет. Определенная доза преувеличения, свойственная духовным процессам, позволяет, таким образом, подходить и к материальным процессам. Людей тоже нельзя понять исходя из принципа эквивалентности. Свою энергию жители мегаполисов черпают из зачумленного воздуха, скорости, паники, страха, из нечеловеческих условий существования. Сюда можно добавить наркотики и связанные с ними формы обмена. Всякое представление о нормальном функционировании опровергается. Всё взаимодействует в общем потоке преувеличения, от которого все получают импульс жизни и вновь тратят полученное как одержимые, с холодной страстью оставшихся в живых.

Может ли тотальный бог экологии справиться с ускорением техники и энергии в направлении непредсказуемого конца, или может быть мы имеем дело с разновидностью игры, правила которой нам неизвестны? Очевидны перверсивные последствия всех наших мер предосторожности и контроля. Кто знает, к каким опасным последствиям приведут профилактики в экономической, социальной, медицинской, политической сферах: под знаком безопасности может установиться эпидемический террор. Ясно одно: комплексность исходных данных, непредсказуемость всех возможных эффектов не оставляют никаких сомнений относительно ограниченности научных прогнозов. Процессы, в которых как индивиды, так и коллективы выступают своеобразными актерами, дают возможность различения добра и зла только в маленьких ограниченных сферах. В сложных же, комплексных процессах, где имеет место непредусматриваемая вероятность катастрофы, невозможно требовать, чтобы счастье существовало без несчастья, а добро без зла. Однако прин-

цип зла реализуется не в критической, а в криминальной форме. Ее оправдание невозможно в современном либеральном обществе. Позиция, защищающая злое и бесчеловечное, отвергается обществом на Севере и на Юге, на Западе и на Востоке.

Исламский терроризм противопоставил всему миру с его политическими, милитаристскими, экономическими тотальными противоположностями единственное оружие: принцип зла. Он отверг западные ценности прогресса, рациональности, политической морали и демократии. Он отрицал универсалистский консенсус относительно всех этих благ, ввел в действие силы зла, энергию проклятия, блеск и силу аттракторов. Только он имеет сегодня слово, ибо противопоставил манихейским позициям свое право говорить зло и устанавливать террор. Что заставило его это сделать, в сущности, не так уж важно. Важно его абсолютное превосходство перед Западом, где больше нет возможностей изрекать зло и где все негативное заглушается виртуальным консенсусом. Даже наша политическая власть стала тенью этой функции, она существует только благодаря символическому обозначению другого, чужого, врага.

Если происходит разрушение перегородки между двумя пространствами, необходимо, как показывают в кино, срочно заткнуть дыру, чтобы снова разделить различные миры. Терроризм, захват заложников — это и есть акт проделывания таких брешей, угрожающих существованию нашего искусственного универсума. Актуальный ислам, с которым средневековый ислам не имеет ничего общего и который должен восприниматься не в моральных или религиозных, а в стратегических понятиях, ставит своей задачей методическое проделывание брешей в оболочке западного мира, чтобы выпустить его ценности в пустоту. Ислам не предпринимает каких-либо революционных наступлений на западный мир, он вообще не стремится к его покорению и завоеванию: достаточно дестабилизировать его посредством инфекций — агрессии зла, которому Запад ничего не может противопоставить. Эти дыры, выпускающие последние остатки западных ценностей в пустоту, представляют собой самую серьезную угрозу.

После падения СССР советник Белого Дома Фукияма успокоил мировую общественность тезисом о конце истории: история кончилась, потому что больше нет альтернатив европейскому пути развития. Наступила эра глобализации, которая характеризуется не только новыми формами и масштабами взаимосвязей людей, но и признанием ее как безусловного блага, как эры мирного сотрудничества на почве общечивилизационных ценностей и достижений. Акции террористов вновь об-

наружили утопический характер надежд на достижение единства путем экспансии европейской цивилизации. После падения СССР исламские фундаменталисты перехватили знамя борьбы с Западом, причем не только с его колониалистской идеологией, но и с цивилизацией. Исламисты вовсе не считают ее идеальной формой жизни и противопоставляют демократии и комфорту совсем иные ценности. Арабские террористы — это не представители «мирового зла», а камикадзе другого мира, в котором сама жизнь понимается по-другому, не так, как в Европе. Многие снова говорят о конфликте цивилизаций и призывают к тому, чтобы и цивилизованный мир стал другим. Чтобы сохраниться и выжить в борьбе с «варварами», он вынужден вернуться в свое «ужасное» прошлое и противопоставить брутальной силе свое оружие. Так, на место демократических переговоров на сцену истории вновь выходят боевые действия и вновь создается угроза мировой войны, о возможности которой в предыдущие полстолетия говорили как о конце истории, причем не в переносном смысле, а буквально.

Если подвести некоторые итоги, то можно сказать, что теоретики поспешно заявили о смерти богов, этносов, наций, государств, классов и т. п. И все-таки было бы опрометчиво утверждать, что возвращается ужасное прошлое с его насилием и войнами. На самом деле ничего не возвращается. Сравнение современных конфликтов с прошлыми, а главное, способы их разрешения, позволяют сделать вывод, что они вовсе не определяются человеческой природой. Совершенно не достаточно сказать, что человек зол или добр по природе, что есть полноценные и неполноценные расы. На самом деле как учение о расах, так и теория цивилизаций являются во многом идеологическими мифами. Различия людей задаются не столько природными или этническими, сколько культурными, социальными, экономическими, коммуникативными факторами.

Перечисленные выше теоретические трудности, вкуче с нарастанием этнических и даже цивилизационных конфликтов, заставляют нас задать себе вопрос: не заблудился ли разум на своих собственных дорогах, не способствует ли он окончательной деструкции традиционных форм солидарности людей? Прежде всего, вызывает сомнение миф о том, что цивилизация начинается там и тогда, где и когда «отсталые» народы вступают на европейский путь развития. На самом деле так называемые «дикие», «варварские» народы ищут и находят эффективные способы сдерживания человеческих аффектов, и если сравнить их с нашими нормами поведения, то, возможно, варварами окажемся мы, а не они.

Античное определение человека как политического животного акцентирует обстоятельство, что человек ведет общую жизнь с другими. Что означает здесь предикат «политическое»? По-видимому, он характерен не только для человеческих ассоциаций, так как Аристотель перечисляет и других животных, особенно среди насекомых, которые живут сообща. Таким образом, «политическое» применимо не только к человеческим, но и к животным объединениям, и вовсе не нацеливает на полис и иные формы социальной жизни. Оно указывает на то, что с самого начала человек живет не один, а вместе с другими, и причем не только с целью продолжения рода или трудовой кооперации.

Хотя оседлость является сравнительно поздним состоянием человека, однако, будучи кочевником, он обитал не в бесконечном универсуме, а в том, что мы сегодня называем окружающей средой, или «бытием-в-мире». Он перемещался в своих ареалах не как изолированный автономный индивид, находившийся в конкурентных отношениях с другими индивидами, а в рамках спаянного телесными связями коллектива, который в собственном смысле и образовывал то, что можно назвать местом обитания человека, наполненное знаками, образами, звуками и ароматами, издаваемыми окружающими его людьми и предметами.

Место как особое коммуникативное пространство еще не устранено окончательно науками, вышвыривающими человека в бесконечный космос, и сохраняется как атмосфера человеческих взаимоотношений, основанных на телесной близости и душевном доверии. На основе господствующей индивидуалистической идеологии весьма трудно представить себе этот способ единения людей. С точки зрения индивидуализма общество вторично, оно возникает как продукт общественного договора. Напротив, позиция Аристотеля о том, что люди живут обществом по природе, в корне отличается от теории Гоббса, у которого утрачена догадка о нередуцируемости человеческой общности. Теория общественного договора затеняет роль сильных взаимосвязей в антропологическом исследовании. Сегодня мы вообще не понимаем, что за «дело» заставляет индивидов жить сообща, что за априорное стремление тянет живые существа друг к другу? На этот вопрос можно отвечать как с микрологической, так и макрологической позиции. Первая опирается на анализ внутреннего тела, которое формируется в лоне матери и всегда ищет своего двойника, родного брата, которого любят преданно и безрассудно. Вторая исходит из того фундаментального факта, что на протяжении всей своей эволюции от каменного века до современности именно внутренние когерентные связи каждодневно связывали людей

воедино. Имеративной формой жизни людей всегда являлся коллектив, в котором принадлежность к группе определялась именно сильными связями, гораздо более сильными, чем те, что описывает теория коммуникации, и даже романтические, коммунитаристские и организационные теории взаимодействия.

Так же как в христианской теологии единство троицы не поддерживалось никакими стенами, единство членов первобытной общины не нуждалось в вале или рве для своего сохранения. Городская ограда не только задерживала врагов, но и исключала бегство своих. В древности стены были не нужны, потому что никто не хотел убежать. Долгое время древние поселения не нуждались в ограде для манифестации своего радикального желания быть вместе. В то время, когда люди не огораживались стенами, каждая группа, образуя эндогенное единство, формировала ландшафт сообразно собственной форме. И без массивных архитектурных скреп каждая мы-группа закрепляла и сохраняла себя специфическим гештальтом, для которого были характерны центростремительные силы и движения, сохраняющие целостность. Все первичные культурные единства могут быть поняты как себя воспроизводящие морфогенетические процессы.

Что моя мысль составляет мое личное внутреннее переживание, которое скрыто и недоступно для других, что мои знания и идеи принадлежат исключительно мне, что содержание книг и других текстов раскрывается благодаря рефлексии познающего субъекта — все эти важные современные идеи вряд ли могли иметь в прошлом хоть какое-нибудь значение. Древний человек был гораздо больше озабочен окружающим миром, чем собственными переживаниями, и представление о приватности идей не имело смысла ни для его собственного опыта, ни тем более для общества, в котором он жил. Долгое время он вообще не имел в социальном пространстве своего отдельного места и даже не мечтал о нем. В небольших коллективах дело одного является делом, мыслью и заботой остальных.

Представление о внутреннем Я, куда имеет вход только сам субъект, возникает не раньше античности, когда появились мудрецы, называвшие себя философами. По их мнению, только собственная мысль может быть истинной. Лоном для таких людей является собственная голова: свободная мысль приходит неожиданно, вынашивается в пещере своего сознания, а не формируется совместно с другими. В дифференцированном обществе психотерапевты вынуждены тратить значительные усилия на то, чтобы привести чувства и мысли людей хоть в какое-то соот-

ветствие, иначе патогенные микробы создадут угрозу существования общества. Я не являюсь творцом и собственником мысли, ибо она является продуктом сотворчества с другими. Тезисы «я могу мыслить» и «я хочу мыслить» также неразделимы.

Церебральному индивидуализму противостоит вера в то, что мозг работает только в игре с другим, т. е. если укоренен в ансамбль. Один мозг — лишь медиум того, что делает другой мозг. Только в отношении с другим я могу обнаружить собственное своеобразие, только резонируя с ним эмоционально, я могу мыслить. Если алфавитная коммуникация основана на дистанции, то эмоциональная — на близости мозгового и нервного коммуитаризма. Книга, как и отшельничество, требует одиночества, тишины, пустыни. Эмоциональная коммуникация предполагает наличие другого, близкого и родного человека. Процесс цивилизации имеет место там и тогда, где и когда они оказываются взаимосвязанными (например, в эпоху книг и лекций возникает «республика ученых», основанная на дружбе).

В «круге первом» нашего бытия, когда мы уютно покоились в плаценте и благодаря пуповине, связывающей нас с матерью, постоянно подпитывались ее кровью, не только отсутствовало разделение на субъект и объект, но и любое другое деление: лоно матери — это и есть первоначальная коммуна, о восстановлении которой мы все время мечтаем. Выход на свет, разрезание пуповины, первый глоток воздуха и громкий плач — вот что характеризует наше рождение. Мы всю жизнь хотим оставаться сосущими младенцами, ибо оральная связь — это самая интимная связь, и единство кормящей матери и ребенка — это самое прочное единство. Отношения с другими так или иначе строятся на этой основе.

Номадический человек идентифицировался по матери, лоно которой и было вратами в мир и также символом возвращения обратно. Кто ты, откуда ты произошел, к какому колену, роду ты принадлежишь? Такими вопросами осуществлялась идентификация у древних людей. Оседлость и собственность на землю дали новые критерии идентичности: из каких земель ты пришел, на какой территории ты вырос, как называется твой город, кто правит твоей страной — вот новые вопросы, которые задавали незнакомому человеку в эпоху неолита. Утрата матери произошла в эпоху, когда сложился обмен женщинами, которые стали первым товаром.

Тоска по единству утоляется голосом, который напоминает нам о волшебном шопоте матери, дарующей свое молоко. Наконец, магнето-

патия, завораживающие глаза другого, воздействие его взгляда также связаны с первоначальным взглядом любящей матери. Так мы можем объяснить значение лица. Какие бы социальные конструкции лица мы ни брали, они должны сохранять связь с тем лицом, которое склонялось над нами в детстве.

Как формируются лица родного и чужого? Почему одни лица кажутся нам привлекательными, а другие отталкивающими? Можно предположить, что окружающие нас после рождения лица матери, отца и родственников задают некие эталоны если не красоты, то дружелюбности. Существует даже теория импринтинга, согласно которой эталоны восприятия ребенка задаются картинками, которые рассматривает мать во время беременности. Концепция восприятия окружающего мира как родного и теория импринтинга не вполне согласуются. Первая замкнута на семью, этнос, а вторая предполагает возможность воздействия на наше зрение культурных образцов. Например, если мать окружена иконами, то изображенные на них Христос, Богородица и святые становятся эталонами для селекции. Точно такими же фильтрами могут стать портреты вождей, символы империи и иные знаки власти. Биоэстетики рекомендовали молодым мамам для формирования хорошего эстетического вкуса ребенка рассматривать художественные альбомы. Наше восприятие, если всерьез принимать теорию импринтинга, скорее всего, формируется окружающей рекламой и другой массовой видеопродукцией.

Солидарное единство сохраняется как пение и восприятие музыки. Здесь также трудно провести черту между субъективным и объективным, ибо мы не можем сказать, где звучит музыка — вне или внутри меня. Правильнее сказать, что мы растворяемся в ней. Продолжая мысль Ницше о роли дионисийского начала в культуре, можно высказать предположение, что именно желание раствориться, слиться в первоначальное единство, которым мы были связаны в эмбриональном состоянии, влечет молодых на дискотеки. Только там автономные изолированные городские индивидуалисты могут удовлетворить свою жажду контакта.

Далеко не все племена и первобытные орды достигли того состояния, которое называется «народом», и тем более полисной или даже имперской формы, которую вслед за Шпенглером и Тойнби можно назвать «миром». Мир — это не просто собрание всего, что есть, а именно форма, которая ставит границы. Интегративным символом такого единства, которое зовется миром, может служить гомеровский образ океана,

охватывающего ойкумену. Аналогичным символом у китайцев является небо, охватывающее и ограничивающее поднебесное царство.

Основой современных философских и научных представлений о бесконечной Вселенной, просторы которой покоряют космические корабли, является новый тип коммуникации, медиумом которой являются уже не книги, а сигналы — носители информации, подлежащей расшифровке и истолкованию на основе научного метода. Информационная революция привела к созданию единого коммуникативного пространства. Особенно благодаря Интернет можно свободно пересекать границы национальных государств и практически мгновенно связаться с любым жителем Земли, если, конечно, он является владельцем персонального компьютера, подключенного к «всемирной паутине». Вместе с тем, наша макросфера оказывается холодной и современный человек переживает своеобразный морфологический стресс. Нельзя сказать, что социосфера полностью глобализировалась, но противоречия между ее подсистемами нарастают и грозят разрушить ее «автопойзис». Очевидно, что для укрепления общества и преодоления фрустрации индивидов недостаточно одних переговоров и необходимо приложить усилия для рекультивации традиционных форм солидарности.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение. Идея человека в постантропологическую эпоху	5
Глава 1. Бытие и человеческое существование	20
1. Постановка проблемы бытия	—
2. Бытие и небытие	21
3. Теоретическое и практическое постижение бытия	24
4. Бытие и Бог	26
5. Проблема бытия в классической философии	29
6. Первоначала бытия	31
7. Единство мира	38
8. Пространство, время и длительность	44
9. Научно-технический разум и бытие	50
10. Поворот к бытию человека в мире	52
Глава 2. Онтология, гнесеология, аксиология	56
1. Онтологическая парадигма	—
2. Гнесеологическая парадигма	60
3. Аксиологическая парадигма	66
4. Бытие, истина и ценность	75
Глава 3. Антропологический поворот в философии	81
1. Проблема человека в философии XX века	82
2. Природа человека	86
3. Философская антропология после «смерти человека»	91
4. Философия и антропология	102
Глава 4. Человек в зеркале своей мысли	106
1. Забота о себе в античной философии	—
2. Сократовский диалог	110
3. Истина и удовольствие	112
4. Человек как политическое животное	113
5. Политическая антропология Н. Макиавелли	123
6. Процесс цивилизации	126

Глава 5. Сознание	131
1. Рассудок и разум	—
2. Страсти души	137
3. Феноменология и проблема сознания	143
4. Сознание и познание	146
5. Сознание и жизнь	149
6. Сознание и бессознательное	153
7. Стадия зеркала	156
8. По ту сторону знания, власти и сексуальности	158
9. Транссексуальность	161
Глава 6. Человек и язык	164
1. Философия и язык	165
2. Знак и значение	167
3. Аналитическая философия языка	172
4. Информация и общество	175
5. Человек и компьютер	181
Глава 7. Познание и истина	185
1. Проблема познания: история и современность	—
2. Структура познания, его виды и формы	190
3. Научное познание	196
4. Цивилизация и наука	206
5. Герменевтический проект в современной философии	211
6. Понимание и объяснение	216
7. Что такое истина?	223
Глава 8. Человек в обществе	229
1. Человек как социальное существо	230
2. Типы социальной общности	232
3. Человек как существо политическое	238
4. Гендер: мужское и женское	242
Глава 9. Личность и право	247
1. Практическая философия Канта	—
2. Свобода и опыт признания у Гегеля	253
3. Личность и общество	257
4. Личность и право	259
5. О природе права	262
6. Право и справедливость	264
Глава 10. Гуманизм и мораль	269
1. Гуманизм	270
2. Дискурсивная этика	274
3. Мораль и этика	280

Глава 11. Идея Бога в жизни человека	286
1. Страдание и сострадание	—
2. Религия о смысле жизни	291
3. Вера и знание	297
Глава 12. Человек, государство и Бог в русской и европейской философии	303
1. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского	304
2. Европейский нигилизм	309
3. Ницше в России	314
4. Миссия России	325
5. Россия и Европа	327
Заключение. Философская антропология и глобальные проблемы человечества	331

Учебное издание

Борис Васильевич Марков

ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие

Редакционная подготовка:
Марина Юдович, Галина Чередниченко

Художественное оформление:
Елена Соловьева

Оригинал-макет:
Ирина Иванова

Подписано в печать с оригинала-макета 06.03.2003. Формат 60×88/16.
Печать офсетная. Печ. л. 22,0. Тираж 1000 экз. Заказ № 113.

Издательство «Бельведер».
199034, Санкт-Петербург, наб. Лейтенанта Шмидта, 11, к. 410.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГИПП «Искусство России».
198099, Санкт-Петербург, ул. Промышленная, д. 38, к. 2.



Издательство выпустило в 2001–2002 гг. следующие книги:

Яров С. В. Российская история: 1917–2000. Пособие для школьников и абитуриентов. 340 с.

Петрова Т. Э. Социология студенчества в России: Этапы и закономерности становления. 244 с.

Клейн Л. С. Принципы археологии. 152 с.

Бурова И. И. Две тысячи лет истории Англии. 544 с.: ил.

Стефан Цвейг. Триумф и трагедия Эразма Роттердамского; Совесть против насилия. Кастеллио против Кальвина; Монтень / Сост., перевод, комментарии и примечания Л. М. Миримова. (Сер. «Человек и его время».) 600 с.: ил.

Юрьева Т. С. История американского портрета XVIII века. 104 с.: ил.

Чернышева М. Мане. 120 с.: ил.

Переписка Сильвестра и Аполлона Щедриных. Италия – Россия. 1827–1830 / Сост., автор редакции текстов, вступ. статьи и комментариев М. Ю. Евсевьев. 180 с.

Олесич Н. Господин студент Императорского Санкт-Петербургского университета. 208 с.: ил.

Восточная Пруссия глазами советских переселенцев: Первые годы Калининградской области в воспоминаниях и документах / Авт. кол. под руков. Ю. В. Костяшева. 272 с.: ил.

Жизнь в оккупации: Дневник Люси Хордикайнен. 160 с.: ил.

Чирцов А. С. Концепции современного естествознания. Учебное пособие. 280 с.