

Документ подписан простой электронной подписью
Информация о владельце:
ФИО: Жуйкова Татьяна Валерьевна
Должность: Директор
Дата подписания: 17.06.2024 13:13:53
Уникальный программный ключ:
d3b1376ec5b9443731e8630f1e6d3515421163

Министерство просвещения Российской Федерации
Нижегородский государственный социально-педагогический институт
(филиал) федерального государственного автономного
образовательного учреждения высшего образования
«Российский государственный профессионально-педагогический
университет»

Н. Ю. Мочалова

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Учебное пособие

Нижний Тагил
2021

УДК 37.016:008
ББК 71я723-1
М864

Печатается по решению Ученого совета НТГСПИ (филиала) РГППУ (протокол № 5 от 24 декабря 2020 г.).

Мочалова, Н. Ю. Философия культуры: учебное пособие / Нижнетагильский государственный социально-педагогический институт (филиал) ФГАОУ ВО «Российский государственный профессионально-педагогический университет», 2021. – 150 с. – Текст: непосредственный.

ISBN 978-5-6044455-6-3

Рецензенты:

Ольховикова С. В., канд. филос. наук, доцент кафедры социологии и технологий ГМУ Института экономики и управления УрФУ им. первого президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург);

Олешкова А. М., канд. ист. наук, доцент социально-гуманитарного факультета (ФГАОУ ВО «Российский государственный профессионально-педагогический университет») (филиал в г. Нижний Тагил)

В пособии представлены учебные и информационные материалы по курсам «Философия», «Философия культуры», «Философская и культурная антропология», «Культурология». В пособии рассматриваются актуальные проблемы философской и культурной антропологии как основополагающие, формирующие образ человека в различных исторических эпохах. Огромной помощью в подготовке к практическим занятиям служат Приложения к историческим разделам философского знания, в которых содержится хрестоматийный материал, освещающий оригинальные тексты философов различных эпох, философских направлений и школ.

Пособие адресовано студентам высших учебных заведений, может представлять интерес для учителей истории и обществознания.

ISBN 978-5-6044455-6-3

Печатается в авторской редакции

©Мочалова Н. Ю., 2021.

© Нижнетагильский государственный социально-педагогический институт (филиал) ФГАОУ ВО «Российский государственный профессионально-педагогический университет», 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	4
Глава 1. Общая теория культуры.....	7
1.1. Определение и сущность культуры.....	7
1.2. Художественная культура как синтезирующая подсистема культуры.....	14
1.3. Толерантность как основа художественного взаимодействия.....	16
1.4. Художественная деятельность как пространство экспериментального творчества.....	22
1.5. Диалог культур в условиях глобализации.....	25
Глава 2. Философская антропология. Проблема человека в истории философии.....	37
2.1. Философия Древнего Востока о человеке.....	38
2.2. Проблема человека в философии Древней Греции.....	41
Практические задания к п. 2.2.	44
2.3. Образ человека в христианской философии Средневековья.....	55
Практические задания к п. 2.3.	57
2.4. Образ человека в эпоху Возрождения и Нового времени.....	63
Практические задания к п. 2.4.	68
2.5. Неклассическая философия о модусах человеческого бытия.....	87
Практические задания к п. 2.5.	98
2.6. Постмодернизм о современном человеке.....	137
Практические задания к п. 2.6.	139
Литература.....	147

ВВЕДЕНИЕ

Интерес к этой проблематике философии культуры обусловлен вопрошающими импульсами современной эпохи, именуемой постиндустриальной и постмодернистской. Философия культуры пытается найти новый тип рациональности, в которой бы соединились разумность и эмоциональность, знания и эмоции, выразимое и невыразимое, разумность и эмоциональность, индивидуальное и общественное, сокровенное и соборное.

Глубокие ценностные изменения современной жизни человека, духовно-ценностный нигилизм актуальной культуры заставляют не только научное сообщество, но и всех их современников по-новому относиться к наукам о культуре. Именно в современном историческом контексте культура выражает себя как способ осмысления и преодоления хаоса, кризиса, энтропии, попытка целостно соединить расколотые фрагменты мира и философски их осознать.

Содержание учебного пособия направлено на постижение сложного мира культуры как системного мироотношения, формируемого человеком и формирующего самого человека. Такой путь целостного осмысления культуры приобрел статус философии культуры.

По своему содержанию и структуре данная работа предназначена помочь студенту освоить первоначальные знания о культуре, предваряя и помогая в изучении сложных курсов культурологии, мировой художественной культуры, философии культуры, философии искусства, философской и культурологической антропологии.

Логика изложения предлагаемого пособия начинается с описания происхождения культуры, ее строения, функций и общих системных характеристик. Ядром функционирования культуры в целом является искусство как совокупность всех видов деятельности человека, «портрет» определенного типа культуры, ее образ. Только искусство способно целостно представлять образ культуры вообще, открывать логику творческого процесса, проявлять и наглядно демонстрировать уникальность культуры отдельных эпох, регионов, наций. Для культурологии искусство становится «зеркалом», самосознанием культуры, единственным способом ценностного постижения мира. В пособии описывается роль искусства в культуре, раскрываются основные понятия теории художественной культуры, «язык» различных видов искусства.

Такое осмысление художественного мира в последние десятилетия обрел статус теории художественной культуры или культурологии искусства. Размышления об искусстве вошли в поле актуального культурологического дискурса широкой аудитории, не только академической, потому необходимость понимания искусства, его места и роли в широком контексте культуры все чаще выступает как цель престижного культурологического и художественного самообразования публики. Культурно-воспитательная

миссия искусства заключается в том, чтобы расширить духовное пространство каждого человека, дополнить его реальное общение воображаемым общением с героями художественных произведений разных видов и жанров. Через вымышленные художественные образы человек выходит на уровень общения с создателями этих произведений, их современниками, раскрывая для себя культурный смысл различных исторических периодов.

Но эта задача художественного самообразования и воспитания станет реально осуществимой при условии адекватного восприятия содержания и формы художественного произведения. Зачастую при общении с искусством люди доверяют только голосу внутренней художественной интуиции, своему эстетическому вкусу, эмоциональной отзывчивости. Но одних только этих способностей недостаточно. Следует знать специфику различных видов искусства, их уникальных средств выразительности, особенности художественного образа в выразительных и изобразительных системах искусства. Понимание искусства, попытка расшифровать художественный «текст» – сложная задача, требующая когнитивных и эмоциональных усилий человека.

В предлагаемом пособии рассматриваются актуальные проблемы философской и культурной антропологии как основополагающие, формирующие образ человека в различных исторических эпохах. Попытка раскрыть человека как целостный феномен – традиционная задача философского дискурса. Но человек – не объективируем в культуре как завершённый предмет, он и не есть предмет, и не может быть объективируем в культуре «без остатка». Понимание человека и как объекта культуры и активного субъекта культуры возможно только через философский дискурс, способный раскрыть неочевидное, понять нелогичное, объяснить иррациональное. Раздел пособия о философских образах человека в культуре пропедевтически готовит к восприятию сложных проблем философской антропологии.

Огромной помощью для подготовки к практическим занятиям служат Приложения к историческим разделам философского знания, в которых содержится хрестоматийный материал, освещающий оригинальные тексты философов различных эпох, философских направлений и школ. Приложения предлагают выдержки из философских произведений мыслителей, дающие представления о работе в целом, излагающие основные, важные моменты философской позиции мыслителя или его решение проблемы. Изучение философских текстов в оригинальной подаче позволяет студентам осознать разнообразие стилей мышления, глубину аргументации, оценить гражданскую позицию мыслителей и составить верное представление о плюрализме подходов и решений вечных философских проблем человека и культуры.

Философия культуры как область гуманитаристики призвана помочь выпускникам педагогического вуза в их профессиональном становлении и

социальной реализации в современном сложном социокультурном пространстве. Философские знания о культуре и человеке помогут молодым специалистам грамотно ориентироваться во всем сложном многообразии проблем современного российского общества. основополагающие базовые ценности философии культуры – гуманизм, признание приоритетности личности в обществе, идеалы толерантности и диалогичности – должны стать принципами ценностного мировоззрения студентов педагогического вуза.

ГЛАВА I. ОБЩАЯ ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

1.1. Определение и сущность культуры

Само понятие «культура» родилось в Древнем Риме как оппозиция понятию «натура» – природа, и обозначало «возделывание», «обработка», «искусственное» в противоположность натуральному, естественному, первозданному. Атрибутивность «сверхприродного» как важнейшего свойства позволило собрать в понятие «культура» огромное число предметов, явлений, действий, отношений; в число этого сообщества попал и сам человек как существо социальное, деятельное, творческое.

Ни одно из понятий социально-гуманитарного знания не имеет такого числа определений, как искомое нами понятие «культура»; мировая сеть Интернет насчитывает сегодня уже около 500 определений. Это объясняется, прежде всего, сложностью самого феномена, его строением, разнообразностью отдельных феноменов культурного пространства, отсюда и разные подходы к определению культуры. Назовем некоторые из них: *описательные* – перечисляются отдельные элементы и проявления культуры, например, обычаи, верования, традиции, виды деятельности (заведомо неполные определения),

антропологические – связаны с совокупностью продуктов человеческой деятельности, мир искусственно сделанных вещей, противостоящий природе;

адаптивные – согласно им культура понимается как особый род деятельности, посредством которого человек приспосабливается к природным условиям;

нормативные – сводят содержание понятия «культура» к совокупности норм и правил, регламентирующих жизнь людей;

ценностные – сводят культуру к совокупности духовных и материальных ценностей, созданных человеком;

функциональные – культура определяется через совокупность своих актуальных функций;

семиотические – культура представлена как система знаков;

символические – через символы, действующие в культуре;

герменевтические – рассматривают культуру через множество текстов, которые интерпретируются и по-разному воспринимаются;

исторические – акцентируют внимание на преемственность поколениями людей накопленного опыта;

идеационные – сводят культуру к духовным проявлениям творчества, поток идей, развиваемых и передаваемых в исторической памяти человечества;

психологические – типы культуры связываются с особенностями проявления человеческой психики;

социологические – акцентируют внимание на культуре как факторе организации социальной жизни, как совокупности идей, принципов, социальных институтов, обеспечивающих совместную общественную жизнь людей [4, с. 10–11].

Каждое из указанных определений обозначает важные грани и существенные признаки культуры, но простое механическое перечисление пусть и важных сторон культуры, не может дать единого сущностного понимания сложного феномена. Важно учитывать историческую преемственность между ними, генетическую и логическую связь разнородных культурных проявлений.

История вопроса возвращает нас ко второй половине XVIII в., века Просвещения, когда и возникло понятие «культура» как научное. Историко-философский анализ западноевропейской литературы помогает установить содержательное значение термина «культура», фиксирующего специфику человеческого бытия, особенности человеческого образа жизни, с которым связано развитие способностей, сознания и духовного мира человека. Сфера культуры сосредоточила особенности человеческой природы, человеческого бытия, человеческого начала в человеке. Т.е. культура стала пониматься как средство возвышения человека, механизм совершенствования духовной жизни и нравственности людей, исправляющий пороки общества. Действия культуры направлялись на просвещение и воспитание людей, как это было в древнегреческой культуре – «пайдейя» (воспитание, обучение, образование).

Аксиологический взгляд на культуру сужает ее содержание, относя к ней только позитивные, положительные плоды человеческой деятельности. В рамках этого подхода невозможно объективное научное исследование реального состояния культурного процесса.

Но есть и иной подход к раскрытию содержания понятия «культура». Это исторически меняющийся и реально представленный образ жизни людей, опосредованный уровнем развития производства, науки, искусства, образования и воспитания. Культура понимается как объединяющий сегмент развития общества, отражающий как позитивные, так и негативные проявления человеческой деятельности. В антропологическом понимании культура включает в себя все, что создано людьми и характеризует их жизнь в определенных исторических условиях.

Обе трактовки культуры имеют поверхностный описательный характер, они только фиксируют различные проявления культуры, не объединяя их сущностно. В рамках антропологического и аксиологического подходов возможен феноменологический анализ эмпирического уровня, улавливающий и описывающий отдельные элементы культуры, но не раскрывающий связи этих разрозненных феноменов. Требуется обобщение фактологического эмпирического материала и его теоретический анализ.

На основе обобщения полученного материала и его методологического анализа создаются теоретические концепции культуры как фундаментального социального феномена. Основой сближения всех близких теоретических подходов к культуре служит **информационно-семиотическая концепция культуры**. Этой концепции придерживаются П. С. Гуревич [2], Ю. М. Лотман [5], Х. Гадамер [1], А. С. Кармин [4], М. С. Каган [3].

Информационно-семиотический подход выделяет следующие составные части в культуре.

1. Культура как мир артефактов.

Это близко адаптационной концепции культуры, согласно которой деятельность – способ существования человека, т. е. культура объединяет средства, способы и результаты человеческой разумной деятельности. Особенности собственно человеческого поведения являются: сознательная постановка цели деятельности, свободное целеполагание (которого нет у животных), создание и совершенствование средств деятельности, орудий труда. Вся сфера производства. В том числе производства средств производства – машин, техники, автоматизированных механизмов, есть, по сути «подготовительная фаза», где существует лишь промежуточная цель – создание средств для достижения конечной цели. На эту промежуточную цель – создание и совершенствование средств деятельности – направлен весь общественный труд людей, сама «заключительная фаза» – удовлетворение биологических потребностей – занимает гораздо меньше времени и сил у человека. Прогресс в культуре можно представить как постоянное превращение средств деятельности в ее цели, а целей – в средства. Цель достигается быстрее и проще, чем более эффективны средства деятельности. Весь специфический образ жизни человека – результат оборачивания средств в цели. Когда-то в древности человек научился действовать, трудиться, чтобы жить, а сегодня он живет, чтобы действовать [4, с. 23].

Отмеченные особенности человеческой деятельности позволяют понять возникновение и развитие культуры. Результаты и продукты человеческой деятельности – феномены и продукты, искусственно созданные человеком, называют артефактами (с лат. art – искусственный, factus – сделанный). Артефактами культуры являются не только сделанные человеком вещи и предметы, но и мысли, идеи, средства и способы мыслительной и предметной деятельности.

Итак, культура может быть понята как мир человеческой деятельности или мир артефактов, то, что является «второй природой», сотворенной человеком.

2. Культура как мир смыслов.

Явления естественной природы, рассматриваемые независимо от человека и его существования, обладают объективными характеристиками и свойствами: физическими параметрами, химическими и биологическими данными, которые есть у вещей изначально. Артефакты как предметы

культуры обладают двойственной определенностью: природной, естественной как объекты внешнего мира со своими размерами, параметрами, свойствами и субъективной определенностью – смыслом и значением для человека. Эта вторая ипостась артефактов определенно зависит от человека – именно он привносит чувства, смыслы, значения, желания, цели – это новая сверхприродная смысловая сторона предметов культуры.

Предметы, взятые сами по себе, никакого смысла не имеют. Смысл вещей существует не в них самих, а в культуре, которая их создала, через своих творцов, созидających новое, запечатливающих свои мысли, чувства, желания. Смысл создается и передается людьми от людей и для них. Смыслы субъективны, этим объясняется тот очевидный смысл, что одни и те же вещи, предметы обретают в разных культурах разные смыслы. Из культуры люди выбирают смысловые доминанты, придающие определенную аксиологическую ценность самой жизни.

Смыслы воплощаются в представлениях и понятиях, образах, порождающих новые образы-смыслы. Мир смыслов – продукт человеческой мысли, целая вселенная, которая постоянно расширяется, обновляется и обогащается в ходе исторического развития. Классификация смыслов включает в себя знания, ценности, регулятивы (нормы) [4, с. 27]. Знание – важная (когнитивная) часть культуры. Объем знаний в культуре постоянно возрастает. Овладение культурой предполагает усвоение разнообразных знаний. Современная культура является культурой современного знания в большей степени, чем в историческом прошлом.

Ценности культуры характеризуют отношения между объектом и человеком. Сам объект является только лишь носителем ценности, ибо ценностью обладает не сам по себе предмет, а его способность или свойство удовлетворять потребности человека. Если человек ничего не знает о предмете, он лишен для него ценности. Чтобы объект стал ценностью для человека, необходимо знание человеком свойств предмета, могущих удовлетворить его потребности (материальные, духовные). Способность оценивать объекты, т.е. устанавливать их ценность, связана с обретением ценностных установок в уме человека. Это представления о том, какими должны быть предметы, чтобы удовлетворить потребности людей. В высшей степени духовными эталонами ценностей являются идеалы. Существующие в действительности предметы, события, отношения никогда не совпадают с представлениями людей об идеалах; никогда еще в культуре ни одного народа не было такого общества, в котором были бы реализованы представления людей об идеалах. Такого «золотого века» как утопической мечты о социальном идеале не существует сейчас, не было и в прошлом.

Итак, культура – это мир смыслов, которые человек вкладывает в свои творения и действия. Человек живет не только в вещном мире, он формирует и духовный мир смыслов.

3. Культура как мир знаков.

Обработанные человеком (физически и духовно) явления, процессы, предметы становятся знаками. Знак – предмет, выступающий в качестве носителя информации о себе и других предметах, используемый как для хранения информации, так и для ее передачи и переработки. Знаки являются предметом изучения семиотики – науки о знаках и знаковых системах.

Знаковыми системами могут быть живые разговорные языки, искусственные языки (машинный язык, язык математической символики, язык химических формул и т.п.), системы сигнализации, языки различных видов искусства – живописи, театра, кино, музыки.

К знаковым системам относятся также правила этикета, религиозные символы и ритуалы, геральдические знаки, топографические, картографические изображения и многое другое. Любой предмет может стать знаком как носитель определенной информации. Мы живем не только в мире предметов, но и в мире знаков. Явление культуры следует понимать как мир знаков, как некие тексты, в которых «зашифрована» социальная информация, вложенная людьми содержание, значение, смысл [5, с. 94]. Поскольку предмет, явление, событие выступает в «качестве знака», символа, текста, его нужно не только наблюдать и воспринимать чувственно, но и осмысливать, расшифровывать, тем самым любой предмет и становится предметом культуры.

Один и тот же предмет может иметь разное знаковое значение для восприятия, скажем, найденные в древнем захоронении золотые вещи для археолога имеют значение как знаки определенного типа культуры, ему важна информация о технике изготовления украшения, качестве материала. Для злоумышленника эта социальная информация не имеет значения, важен вес находки и его стоимость.

Способность быть культурными феноменами, иметь знаковую природу обретают и природные явления, если они становятся предметами его духовной деятельности. Включая их в свой духовный мир, люди наделяют эти явления культурным (эстетическим, нравственным, религиозным, художественным) содержанием. Скажем, извержение вулкана – природное, стихийное явление, по ту сторону культуры. Но оно может стать знаком гнева богов или символом человеческого бессилия перед стихией природы (К. Брюллов «Гибель Помпеи»). Это придает природному явлению сверхприродный, культурный смысл.

Носителями культурного знакового содержания могут быть и живые люди, воспринимаемые не как обычные живые существа, а как кинодивы, звезды эстрады, политические лидеры, вожди оппозиционных течений, главы религиозных направлений и т.п.

Культура как мир знаков предстает в единстве материального и духовного, т.к. знак есть одновременно и чувственно воспринимаемый предмет и его значение, духовное содержание, смысл [4, с. 38].

Культура предстает как информационный процесс, которого не знает природа. В среде животных организмов информация передается нейродинамическими системами мозга. Передача информации осуществляется непосредственно генетическим путем или простым подражанием поведению других особей. Но при этом опыт, накопленный отдельной особью, не передается потомкам, каждое новое поколение осваивает мир заново, поэтому и общий объем информации не увеличивается от поколения к поколению.

У человека же программы деятельности не «закодированы» в его генах, а передаются от человека к человеку, от поколения к поколению новым механизмом «социального наследования», который вырабатывает культуру. Работа этого механизма состоит в том, что накапливаемый человеческий опыт отделяется от самих людей, обретает самостоятельное предметное существование, т. е. опредмечивается в вещах, произведениях науки, искусства, религии, философии. В этих произведениях «затвердевают» знания, умения, ценности, идеи людей, а затем они «осваиваются» другим поколением людей.

Мы получаем закономерную цепь культуры – ее движение от человека к человеку, опосредованное созданной им предметностью. Фигурально это не замкнутый круг, а спираль, разворачивающаяся в истории, от одной культуры к другой. Каждое новое поколение людей находится на более высокой ступени технологии, деятельности, творчества, чем предшествующее, поскольку оно осваивает переданное ему культурное наследие и приращает его тем, что создает само.

Следовательно, культура имеет три модальности:

- **человеческую**, в которой она предстает как культурный потенциал человека и человечества в целом, выступающего в качестве творца и ее творения:

- **процессуально-деятельностную**, в которой культура предстает как совокупность способов человеческой деятельности, – общения, опредмечивания и распредмечивания сущностных духовных сил человека:

- **предметную**, как многообразие материальных [6, с. 10]. Духовных и художественных творений (мир артефактов), образующих «вторую природу».

Историческая динамика культуры определяется взаимодействием внутренних и внешних сил. Внешними факторами по отношению к культуре могут быть изменения природы, общества и самого человека. Если изменения в природе при своей их катастрофичности (извержение вулкана, цунами, сели, оледенение), все же носят временный, а то и эпизодический характер, то изменения в социальном мире происходят достаточно быстро

и часто, преобразуя традиционные формы культуры. Меняются правовые и моральные нормы, вносятся изменения в политические формы взаимодействия людей и государств, обновляются ритуалы, нравы и даже суеверия.

Но следует учитывать в динамичном бытии культуры и ее собственные внутренние силы как источник преобразования. Культура, как всякая саморазвивающаяся система, обладает способностью и возможностью саморазвития, усложнения или упрощения своей структуры, обогащения своих средств. Внутренние потребности изменяют науку и технику, искусство и философию, мораль и право. Культура одного народа в течение столетий обновляясь, создает сложности для восприятия и понимания ее потомками. Мы видим разные образы своей отечественной культуры в период средневековья, петровской эпохи и модернизм начала прошлого столетия. Разные культуры, имеющие свои ценности, идеалы, манеру общения, традиции.

Таким образом, мы получаем, что **человеческая культура** – это надприродное образование, внегенетический механизм наследования, искусственная форма хранения и передачи информации. Это принципиально новый способ связи человека с миром и людьми. В отличие от биологической, социальная информация, выраженная в знаковых системах, не исчезает в связи со смертью ее создателя, она продолжает свое существование отдельно от человека, открытая для восприятия других людей. Это новый тип социальной наследственности, гарантирующий не только освоение имеющихся основ жизни через культурные артефакты и механизмы деятельности, но и приращение новых смыслов и объектов, т.е. механизм культуры обеспечивает ее прогресс.

Примечания:

1. Гадамер Х.- Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики: Пер. с нем. / Общая ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

2. Гуревич П. С. Философия человека. В 2 Ч. М.: ИФ РАН, 2001. 209 с.

3. Каган М. С. Философия культуры. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. 415 с.

4. Кармин А. С. Основы культурологи: морфология культуры. СПб.: Издательство «Лань», 1997. 512 с.

5. Лотман Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства / Предисл. С. М. Даниэля, сост. Р. Г. Григорьева. СПб.: Академический проект, 2002. 543 с.

6. Основы теории художественной культуры: Учебное пособие / Под общей ред. М. С. Мосоловой. СПб.: Издательство «Лань», 2001. 288 с. (Мир культуры, истории и философии).

1.2. Художественная культура как синтезирующая подсистема культуры

Искусство является самосознанием культуры – значит, оно воссоздает, отражает содержание каждого исторического этапа развития культуры в формах регионального, национального, религиозного, социального компонентов. История искусства как в зеркале отражает особенности развития определенного типа общества, его социальные связи, противоречия, особенности, ментальности, нравы, ценности, идеалы. Теоретическое и историческое изучение художественной культуры помогает понять то место, которое в культуре, взятой как целостная система, занимает искусство.

Художественная деятельность представляет собой особый вид деятельности, органично объединяющий все другие виды деятельности – познавательную, ценностно-ориентационную, преобразовательную и деятельность общения [3, с. 31, 47, 59]. Художественная деятельность в принципе не знает разделения на духовную и материальную ипостаси; ведь деятельность художника и материальна и духовна одновременно, здесь невозможно разграничить теоретическую и практическую стороны, они слиты в единую практически-духовную деятельность, «практику в духе», воспроизводя в художественных образах объективную реальность. Восприятие конкретного произведения искусства также требует синтезированной деятельности от реципиента – целостно-духовной – созерцание, переживание, осмысление, уподобление. При этом воспринимающий видит разницу между объективной действительностью и «художественной реальностью», миром подлинной жизни и миром вымысла и фантазии.

Синкретическая (нерасчлененная) целостность художественного сознания формируется в истории человеческого рода много раньше, чем конкретные виды человеческой деятельности. Ранним архаичным культурам был свойственен синкретизм мышления и деятельности, правда и вымысел, действительность и фантазии. Но если этот синкретизм был преодолен более развитыми, в сравнении с первобытной, культурами, то синтезирующий характер художественной деятельности так и остался ее сущностной характеристикой.

Искусство способно воспроизвести, отобразить, выразить все культурные феномены своего времени, особенности определенной эпохи, в которую оно создается. Искусство изоморфно культуре, оно отражает мир античной, средневековой, ренессансной культуры в точном портрете всех противоречий, отношений, связей как художественно-образная копия культуры [3; 4].

Искусство – эпицентр культуры, который как капля воды отражает все свойства огромного океана. Вспомним, как был оценен роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин» В. Г. Белинским – «энциклопедия русской жизни». Это тем более справедливо, если оценивать взаимоотношения между ис-

кусством и культурой не через деятельность отдельно взятых художников, а в совокупности творений всех видов и жанров искусства определенной эпохи и определенного народа, воплощающих полноту бытия художественной культуры в целом.

Будучи образной моделью, портретом, самосознанием культуры, которой искусство принадлежит и которую отражает, искусство понятно и доступно своим современникам, то диалог с другим типом культуры представляет значительные сложности. Необходимо знать язык искусства именно этой эпохи, уметь считывать знаки культуры, расшифровывать текст художественного произведения, правильно понимая сюжет, композицию, выразительные и изобразительные свойства художественного содержания произведения искусства [4, с. 232]. Незнание рождает непонимание, невозможность общения, связи, диалога.

Одной из важнейших закономерностей бытия культуры является связь каждого из типов культуры с другими, прошлыми и современными. Очевидно, что диалог между культурами Запада и Востока, Европы и Азии, Африки и Америки, равно как и понимание культурного наследия античности, средневековья, Древней Руси, модернизма эффективнее всего происходит посредством и благодаря искусству. Именно искусство является тем незаменимым, доступным, наглядным и эмоционально привлекательным средством, раскрывающим «чужую» культуру.

Самобытность, уникальность и неповторимость каждой культуры не являются достаточным основанием для ее становления и развития. Какой бы глубокой, наполненной и избыточной ни казалась культура, она не самодостаточна. Генеалогия любой самой замкнутой культуры сохраняет в своем теле следы «культурных обменов». Изолированность же, сосредоточение на собственном ментальном поле, обособленность от «Других» представляет собой деструктивный вариант существования культуры. «Культура есть там, где есть две культуры», она изначально интерактивна, позволяя создавать в результате этой интеракции «границу» (М. М. Бахтин). «Область перехода», рассмотренная в теоретической модели «своего» и «чужого» и есть область единства, которая соединяет свое, инаковое и различное, не синтезируя их.

Взаимодействие культур происходит, прежде всего, на уровне межчеловеческих отношений: «Взаимодействуют не культуры, а люди, принадлежащие разным культурам». Культурный диалог может происходить через самые разнообразные формы (религия, искусство, политика, право, наука). Вероятно, что в качестве одной из причин взаимодействия культур может выступать объективная необходимость в этом взаимодействии.

Культуры далеко не всегда желали взаимодействовать друг с другом, но существовала объективная тенденция к этому взаимодействию, необходимость вступления в межкультурный контакт. Межкультурные взаимодействия могут быть представлены такими формами, как взаимовлияние,

взаимообогащение и диалог. Первые две формы разнятся масштабами и качеством обменных процессов. Обогащение означает процесс качественного, позитивного возрастания ценностной наполненности, но в то же время, взаимовлияние «включает учет и отрицательного опыта».

Важность культурных различий для выстраивания диалогических контактов сложно переоценить. На этом настаивал М. М. Бахтин, отмечая, что именно различия формируют столь необходимую для диалога пограничность: «Культура вся расположена на границах, граница проходит повсюду, через каждый ее момент ...» [1]. Подобная граница необходима для сохранения культурой своей самости. Происходящее в процессе диалога взаимное обогащение его участников (то, что Х. Г. Гадамер называл «сплавлением горизонтов») [2, с. 39, 41–42, 510–514] не предполагает, однако, их слияние и утрату самостоятельности каждого.

«При диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и открытую целостность, но они взаимно обогащаются», – отмечает М. М. Бахтин [1, с. 279].

Примечания:

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров; М.: Искусство, 1979.

2. Гадамер Х.- Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики: Пер. с нем. / Общая ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

3. Каган М.С. Философия культуры. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 415 с.

4. Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства / Предисл. С. М. Даниэля, сост. Р.Г. Григорьева. СПб.: Академический проект, 2002. 543 с.

1.3. Толерантность как основа художественного взаимодействия

В аспекте художественного взаимодействия различных национальных систем, направлений, стилей, видовой и жанровой ориентированности художественной реальности таятся многие проблемы вкусовой размагниченности и внехудожественной обыденной оценки. Принцип толерантности в художественной практике является сущностно необходимым для гармоничного развития самых разнообразных художественных феноменов, отражающих плюральность художественных идей и методов творческого отражения жизни. Толерантное же сосуществование разных стилей, направлений, форм художественности как раз и подтверждает гуманность творческой деятельности именно в искусстве, где индивидуальное начало определяюще и самодостаточно [6, с. 34].

В бытии художественной культуры возникали и возникают актуальные, оппозиционные, контркультурные практики, отношение к которым как самих творцов, так и воспринимающих бывает самым противоречивым, и понятно, не всегда толерантным. Попытаемся рассмотреть некоторые аспекты художественных противоречивых оценочных мнений.

В каждом обществе функционируют социально *адаптированные* и *неадаптированные* формы художественного творчества, выступающие как «чужое», не принимаемое коллективом. Между освоенным и неадаптированным возникает напряжение. Такого рода «зазор» между всей полнотой художественной жизни и теми ее формами, которые допускает социум, есть следствие сосуществования в обществе разных социально-психологических и мировоззренческих ориентаций. Гетерогенность (разнородность, множественность) одновременно сосуществующих процессов художественного творчества – характерная черта культур именно в XX столетии [4]. Наряду с авангардным творчеством, описываемым в терминах модернизма и постмодернизма, в любом типе общества функционирует художественное наследие прошлых веков. При этом, как свидетельствуют прикладные социологические исследования, удельный вес произведений, являющих стилистику минувших эпох (высокая классика, популярные произведения жанра мелодрамы и детектива), многократно превышает интерес к творческой продукции, создаваемой современниками.

Так или иначе, общество вынуждено вступать в контакт и реагировать на то, что, по мнению его социальных институтов, выступает в качестве художественно чуждого мира. Желание считаться с тем, что в данный момент общество не разделяет, есть признак зрелой цивилизации, обладающей толерантным сознанием и набором способов совершенствования самой себя.

Новое искусство, как правило, всегда выступает источником беспокойства, нарушающим гармонию существования, разбивающим социальный гомеостаз (установившееся равновесие между элементами художественно-социального целого). Общества разных типов задают определенную норму отношения к новым художественным веяниям в искусстве. В одних случаях эта норма не имеет императивного значения (романтизм, сентиментализм, импрессионизм), в других она связана с жесткой регламентацией художественных вкусов (классицизм, соцреализм).

Баланс между общественным состоянием и мотивацией художественного творчества нестабилен. Трудность этой проблемы всегда была связана со смутным пониманием механизмов взаимосвязи социального и художественного. «Может ли отрицательная энергия общественных противоречий преобразовываться в художественно-продуктивную энергию? И напротив, способны ли произведения искусства, проникнутые духом нигилизма, приводить к оздоровлению общественной атмосферы?», – заостряет проблему социального бытия искусства О. И. Кривцун [2, с. 141]. Кривцун

ссылается на слова патриарха американской социологии Льюиса Мемфорта: «Когда общество здорово – художник усиливает его здоровье, когда общество больно – художник усиливает его болезнь [2, с. 142].

Эта позиция устанавливает роль художника в обществе лишь как транслятора общественного состояния, которому дано его выразить, пусть полно, художественно совершенно, но лишь отразить то, что наличествует, уже существует, отказывая художнику в способности художественного предвидения, предчувствия, предзнания, предсказания. Креативность мышления художника не берется во внимание, искусство выполняет роль проповедника – пропагандиста, штатного служащего государственных интересов. Вот почему художник вынужден уйти с проторенной дороги, заняв свою нишу удобного самостийного творчества, мотивация которого не совпадает с социально-одобряемыми ценностно-нормативными установками.

С того времени, когда искусство рассталось с мифопоэтическим сознанием в качестве своей непосредственной и спонтанной почвы, оно уже не выступает единственным фактором формирования картины мира, держит свои «мифопоэтические приемы» в запасниках, используя их с целью достижения тех или иных красок как средств художественной выразительности. Западные социологи страстно хотят заполучить искусство в целях политики, требуя от него таких способов разрешения социальных конфликтов, которые не выходят за пределы функционирования наличных социально-культурных структур. Вследствие этого творческие функции искусства нередко ограничиваются доминантными характеристиками цивилизации и ее ситуативными возможностями.

В качестве основного конфликтного узла, формулируемого социологией искусства, выступало, таким образом, *противоречие между безграничными, по сути, возможностями искусства и их социально-прагматичным использованием*. Разработка этой проблемы представляла особую важность не только для понимания процессов, развернувшихся в тоталитарных обществах, но и во всех иных типах обществ XX столетия.

Речь идет о формах насилия и эксплуатации, которые современное общество научилось осуществлять во многом скрытыми способами, исподволь. В осмыслении этой проблемы Теодор Адорно рассматривает историю европейской культуры и цивилизации с гомеровских времен вплоть до наших дней как историю сумасшествия разума. Т. Адорно [1] разрабатывал теорию насилия, опираясь на анализ большого историко-социологического и историко-художественного материала. Ученый утверждал, что в обществе не только тоталитарного, но и демократического типа проблема затаенных, скрытых повседневных форм социального насилия оказывается чрезвычайно значимой. Сначала людям не без помощи искусства навязывается определенный тип поведения, затем, по мнению Адорно, он становится привычным и естественным влечением, а позже, уже

апеллируя к этому искусственно вызванному влечению, индустрия увековечивает его, производя соответствующую продукцию. Массовое искусство становится для человека индивидуальной потребностью.

Рациональность классической науки обернулась против человека, наполняясь антигуманным содержанием. Особенно остро человеческая деятельность обнаружила свое тупиковое положение и беспомощность в нынешнем веке. «Европейская культура с ее абсолютами и ценностями, – писал Т. Адорно, – пришла к концу, это подтверждает то, что она продемонстрировала свою полную несамостоятельность перед лицом фашистского варварства. Освенцим в этой связи – необходимый и единственно возможный, самый непосредственный итог такого развития буржуазной культуры, которая развивалась лишь за счет подавления человеческого в человеке» [1, с. 76]. И число подобных констатаций огромно.

Чего стоят классические произведения культуры, искусства, философии, науки, этики, если они не смогли предотвратить варварские действия человека в XX столетии? Трудно по инерции продолжать восхвалять мировую культуру, если мы убедились в том, что она *недействительна*, мертва, представляет собой не что иное, как *музейные ценности*; это – кладбище с проржавевшими жестяными досками на памятниках, способными вызвать лишь смущенную ухмылку. Такой итог, по мнению Адорно, есть результат *максимального возделывания рациональности*, безусловно, способствующей развитию техники, материальных условий жизни человека, но делающей его эгоистичным, бездушным, бесчувственным. Сарказм в отношении культуры абсолютно разделял его соотечественник О. Шпенглер, связывающий расцвет материализованной цивилизации со смертью духовной культуры.

Сам факт восхваления рациональности Т. Адорно [1] и О. Шпенглер [7] сопрягают с процессом подавления и убиения человеком самого себя. Они писали, что люди, привыкшие к подавлению природы в самих себе, т.е. к самоподавлению, неизбежно становятся послушным орудием подавления других (и даже испытывают от этого бессознательное удовольствие). Так, агрессия, направленная вовнутрь, оказывается подходящим инструментом внешней агрессии. Кто хочет сегодня спрятаться за так называемые «вечные ценности», за классическое художественное наследие, тот желает укрыться в своем провинциализме от реальных процессов истории. Кто высказывается за сохранение этой «радикально виновной и паршивой культуры», тот превращается в ее сообщника. Нацисты, уничтожившие культуру, только приводили в исполнение приговор, уже вынесенный ей историей, – считал Адорно [1, с. 126]. Если культура существует сегодня только как музей, то это значит, что она уже умерла собственной смертью, а мы этого даже не заметили.

Что в такой ситуации способно сделать искусство? Наиболее адекватными современному общественному состоянию тенденциями ху-

дожественного творчества Адорно считает, в частности, *экспрессионизм*, который, по его мнению, помогает освободить сознание индивида, оказавшегося одиноким в очерствевшем мире, от «последних пут изолгавшейся культурной традиции».

По этой причине немецкий социолог выступает апологетом авангардистского искусства. Именно оно, «искусство тотального отрицания», – единственно возможное живое явление в XX столетии. Авангардистское искусство должно повернуться против культуры в традиционном смысле, ибо последняя стала идеалистической, целиком превратилась в мифологию, а значит, предстает ложной и идеологичной. Классическое искусство, по Адорно, идеологично уже потому, что без устали умиротворяет и усыпляет человека, уводит его от остроты социальных проблем. По этой причине классическое искусство всегда на руку правящей верхушке, любым политикам. Укоры классике как беззубой размагниченной толерантности звучат у него безапелляционно [1].

Решительным отказом от художественного опыта прошлого стал экспрессионизм, зародившийся в Германии в 40–50-е гг. XX в. Война избавила от иллюзорной веры в гуманизм и рациональность. Тоталитарные режимы разрушили гармонию, красоту, ясность и логичность. Искусство не может быть логичным! Пустотность общекультурного контекста заполняет психоанализ: художники изливают в художественном образе свое бессознательное, сверхсознательное, подсознательное, интуицию или инстинкт.

Интеллект разрушает правду образа, он сдерживает подлинное творчество, загоняя его в проторенную колею академической традиции. Это еще одна попытка уйти от диалога с признанными художественными предпочтениями. Живость на полотне получалась как результат спонтанных, случайных движений, оценивающихся как знак экзистенциальных откровений художника-демиурга, но ни коем образом не результат разумного замысла. Сюрреалистическая техника автоматического письма отключает сознание, освобождая из-под его контроля психическую энергию, пробуждая творческое «Я» художника. Средства воздействия выбирались самые разные: алкоголь, синтетические стимуляторы, гипноз, практики шаманства, вводящие в транс. Становящаяся навязчивой потребность транса приводила к саморазрушающей одержимости и психозу. Художественный невроз, чрезмерная экспрессивность воспринимались не только родимым пятном гениальности, но и становились модным образом жизни художественной элиты.

Оборотная сторона одной медали: абстракционисты молились на интеллект, экспрессионисты его убивали.

Героический марафон экспрессионизма был начат в середине XX в. Творец – не кабинетный гений, а человек – машина, производительность которой неограниченна. Измерить труд художника-экспрессиониста можно было погонными метрами холста и ведрами вылитой краски. Картины

культовых художников (яркий пример – творчество Джексона Поллака) скупались прямо «у станка», еще сырыми, не всегда законченными.

Культ мастерства, филигранного изящества, уважения к хорошему ремеслу как освоенной игре красок, слов, полутонов, намеков на скрытый глубокий подтекст пошел под откос. Ведь каждая очередная выставка требовала от художника новизны, искусство менялось как мода от сезона к сезону. Не было ни желания, ни времени создавать монументальные по форме и смыслу произведения, отражающие общечеловеческие смыслы и ценности.

Современное искусство может и должно вполне внятно обращаться к социальной проблематике; художник может и должен оставаться мыслителем, способным в рамках традиционного реалистического крыла современной литературы и искусства разрабатывать образ исторически ответственного человека, стараться противостоять деформирующим его тенденциям. Безусловно, следует иметь в виду тот факт, что трагические коллизии, происшедшие с человеком в наше время, воплотившись в разных формах искусства, не могли не оказать и обратного – продуктивного – социально-художественного воздействия. Это влияние не очевидно, оно не прямое, а контекстуальное, так или иначе, формирует внутренние установки человека, его глубинные смысложизненные позиции.

В определенной мере подобные реакции социальной психологии характерны и для новейшей российской истории. Как воздействует на функционирование и судьбы искусства нынешнее состояние деидеологизации? – Двойственно. Если проанализировать тенденции отечественного художественного творчества 1990-х гг., обращают на себя внимание две особенности: резкое увеличение числа музыкальных и театральных коллективов, художественных галерей, отражающих калейдоскопичность социально-психологических предпочтений своего адресата – публики. Одновременно налицо очевидное падение профессионализма почти во всех видах искусств – в литературе, музыке, театре; оскудение стилевых форм, которые имели бы общезначимое влияние, были бы провозвестниками новых путей в художественном творчестве. Возникает парадоксальный вывод: *при не-свободе искусство плодоносило, при свободе искусство молчит.*

Наблюдения за современным художественным процессом как будто бы подтверждают ставшие уже классическими идеи Т. Адорно о благотворном влиянии на художественное творчество «продуктивной напряженности», существующей между социальными институтами и искусством. Действительно, когда цензурное натяжение ослабло и деидеологизация социальных отношений сообщает свое равновесие искусству *извне*, оказывается, что такое положение нейтрализует собственные творчески преобразующие возможности искусства. И наоборот, если в обществе существует разрыв между должным и сущим, между идеальным и реальным, то открывается простор для художественных новшеств, брожений, ярких худо-

жественных оппозиций. Выходит, искусство нуждается в борьбе, преодолении сопротивления, неприятия, хулы [1].

Исследователи, изучающие историю русского искусства советской эпохи и пытающиеся объяснить, как в условиях жесткой советской идеологии возникли и состоялись такие значительные фигуры, как А. А. Ахматова, М. А. Булгаков, Б. Л. Пастернак, Д. Д. Шостакович, А. А. Тарковский, склонны считать, что *определенная степень внутренней напряженности в структуре отношений идеального и реального, официального и внутренне-человеческого* в какой-то степени была необходима для того, чтобы искусство было способно на своей территории создавать особые смыслы и свой говорящий язык.

Сама по себе ситуация противостояния между легализованным и табуированным чрезвычайно продуктивна для развития разных форм художественного иносказания: углубленной метафоричности, эзопова языка, скрытых подстрочных и контекстуальных смыслов.

Художественный конфликт в литературе, театре, музыке мог совпадать с допускавшимися официальной цензурой коллизиями, но его невидимая часть содержала в себе нечто большее и порой совсем другое. «Душу приходилось зажимать основательно и при этом хотелось сохранить себя как независимого художника», - исследуя конфликт в 30-е гг. между МХАТом и М. Булгаковым, утверждает А. Смелянский [5, с. 13]. Ушедшая свобода творчества, не подчиненная никаким партийным задачам и политическим давлениям, отразилась прежде всего на художественной стороне. Нельзя было не только не высказаться, нельзя было и отмолчаться. Под коллективными и индивидуальными откликами на судебные процессы 30-х годов стоят подписи честнейших писателей, включая Б. Пастернака, А. Платонова, И. Бабеля, Б. Пильняка, Ю. Тынянова и многих-многих других. Кого обольстили, кого сломали, кого убедили, кого запугали, кто сам поверил, кто был сам предрасположен к абсолютной несвободе и с радостью совместил свой внутренний настрой с тенденцией эпохи. Одни сочиняли оды Сталину с веревкой на шее (как О. Мандельштам в 1937 г.), из других «выжимали» положительные стихи мощнейшим прессом заложничества, как положено террористам: так долгие годы держали в тюрьме сына А. Ахматовой. «Я под крылом у гибели все тридцать лет жила», – запишет она в «сожженную тетрадь» [5, с. 34].

Подписи М. А. Булгакова нет нигде. Однако давление «общественного мнения» было очень велико. Советы друзей «перекраситься» идут рефреном через все 30-е гг. Как уберечь себя и не вписаться в хор «Славься!»

Расплата подписями под обвинительными заключениями против «врагов народа», честным именем была, конечно, страшной ценой. Не менее страшной была расплата своим искусством, своим голосом.

Н. А. Ястребова, посвятившая анализу этой проблемы ряд работ, обращает внимание на *полисемантику функционирования искусства в тоталитарном обществе*.

литарном обществе. «Революционная эпопея «Тихого Дона» обращивалась к концу повествования таким художественным итогом, какой критика предпочитала замалчивать. В симфонических маршах Шостаковича становилось невозможным распознать, который из мифов («наш» – «не наш») гонит эту топчущую стихию по историческому пространству века». Жутковатость и фантазмагоричность Москвы 1930-х гг. в «Мастере и Маргарите» также давали толчок «неадаптированным» художественным ассоциациям [8, с. 57].

История искусства сохраняет множество примеров тому, как «продается вдохновенье», где четко обозначена линия возможного и должного. Безусловно, в ущерб художественности как качественному уровню искусства. Природа искусства обладает, что понятно, особой автономией. Художник зависит от языка, на котором пишет, слова имеют свою совесть и гнуть их как угодно, без ощущения внутренней правоты опасно, а то и губительно для писателя. Н. Я. Мандельштам оставила классическую запись того, как в январе 1937 г. в воронежской ссылке Осип Эмильевич пытался «прогнуться» под социальный заказ, сработать под профессионала и на одном мастерстве сочинить «Оду» И. В. Сталину. На голом ремесле «вымолить прощение». Однако ничего не получалось, он бегал по комнате, взрывался, впадал в нервное расстройство, стихия поэзии боролась в нем с «рогатой нечистью» [5, с. 35]. Искусство и жизнь зачастую переплетаются смертельным жгутом.

Вместе с тем было бы неверно сводить все многообразие стимулов искусства советской эпохи к механизму «продуктивного напряжения». Рассогласование действительности и идеала побуждало не только к критике действительности, но и к страстному утверждению красоты идеала. В этом заключается утверждающая сила художественной реальности.

Проблема толерантного художественного сознания должна рассматриваться в нескольких разновекторных направлениях: взаимодействие с внешними (социальными, политическими, идеологическими, правовыми) аспектами и внутренними противоречиями самой художественной реальности, частью которой и является творчество художника. Второй внутренний аспект художественной деятельности может быть также конфликтным, интолерантным, и не только по отношению к художественному сообществу, наличному социально-одобряемому художественному продукту, но и по отношению к динамике собственного творчества также. Художник постоянно находится в борьбе с самим собой, в напряженном поиске адекватной формы, точности стиливого выражения, гармонии соответствия внутреннего содержания и его оформленности. Именно это мучительное противоречие и выступает внутренним мотивационным ядром творческого процесса в искусстве; оно не только не тормозит процесс сотворения художественно нового, но и имманентно необходимо для него. Отталкивание от себя, от уже наличествующего, существующего в традиции, каноне, по-

буждает разбуженное сознание к интуитивному поиску нового. Художник менее всего конформист, по сути, он не может и не должен идти на компромисс с собой, с декларируемыми идеалами, нормами, ценностями; его внутренний призыв творить подчинен логике художественного материала, внутренней правде образа.

Именно в этом аспекте призывы к толерантности безуспешны, порочны и вредны. Художник как субъект творчества обречен на интолерантность. Вероятно, что и внутренний космос художественной реальности как сфера бытия различных направлений, стилей, форм существует по своим, не всегда умиротворяющим принципам, побуждающим в борьбе за зрителя, слушателя, читателя идти на эксперименты, эпатажирующие выходки, сокрушающие баланс и меру наличного художественного бытия.

Однако, этот революционный порыв в разрушении канонов, образцов и тем более идеалов, должен иметь границы. Традиция как единственный механизм, связующий исторические эпохи, стили, направления, этапность динамики разных видов и жанров искусства, требует уважительного к себе отношения. Традиция – это мейнстрим художественного бытия, отказ или отторжение от нее должны быть исторически оправданы; одного желания художника быть революционно модным явно недостаточно. Мера утвержденного нового в искусстве, сменяющего наличествующее искусство, должна быть выше или на этом же уровне качественного художественного целого. Мир искусства должен принять эти претензии как абсолютно убедительные, внутренне вызревшие в социальной практике художественной деятельности, и только в этом случае стать толерантным новаторским решением [3, с. 19].

Принимая искусство как сферу свободного личного самовыражения внутреннего мира, традиционно искусство должно быть нейтрально к сфере политико-идеологических официально существующих догм. В искусстве камертоном деятельности является искренность внутренних импульсов миропереживания художника, но не политический заказ. Приемы художественного творчества должны эволюционировать не под влиянием политических и социальных факторов, а под влиянием имеющегося художественного опыта.

Примечания:

1. Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003. 374 с.
2. Кривцун О. И. Эстетика: Учебник. М.: Аспект Пресс, 2000. 349 с.
3. Мочалова Н. Ю. Взаимодействие «нового» и «старого» как механизм развития искусства // Актуальные проблемы современного социально-гуманитарного знания: Материалы IX Всероссийской НПК. Нижний Тагил: НТГСПИ, 2015. С. 12–20.

4. Олех Л. Г. Толерантность в контексте модернизации // Толерантность и полисубъектная социальность. Материалы конференции. Екатеринбург 18–19 апреля 2001. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2001. С. 43.

5. Смелянский А.М. Уход (Булгаков, Сталин, «Батум»). М.: Издательство «Правда», 1988. 48 с.

6. Шалин В.В. Толерантность (культурная норма и политическая необходимость). Ростов н/Д.: РИО, 2000. 19 с.

7. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Образ и действительность / пер. с нем. Н. Ф. Гарелин. Минск: ООО «Попурри», 1998. 688 с.

8. Ястребова Н. А. Формирование эстетического идеала и искусство. М.: Искусство, 1976. 314 с.

1.4. Художественная деятельность как пространство экспериментального творчества

Среди всех форм общественного влияния на конкретную личность только искусство является той единственной формой общественно-регламентируемой деятельности, где ненавязчиво достигается непосредственный контакт с индивидуальным духовным мироотношением. Попытаемся обозначить основные социокультурные доминанты бытия современной духовной культуры, которые определяют ее статус и задачи художественного и эстетического творчества.

Искусство рождается на уровне взаимодействия природы и культуры. Воссоздавая «природные» явления, художник одновременно обнажает их «метафизику»: в его сознании возникает пульсация видимого и сокрытого, чувственного и смыслового, сиюминутного и вечного, указывая на внутреннее онтологическое единство сущего как природного, так и духовного.

Стремление выразить внутреннее через внешнее, дух через плоть, субъективное через объективное, чувственно-рефлексивное через вещественно-структурное – есть реализуемая человеком потребность в самоидентификации, самоощущенности, самопроясненности, бытовании.

Художественное восприятие лишено случайности, художник концентрируется на «своем» фрагменте реальности, и через эту вещественность, побуждающую к работе чувства и затем мысли, осуществляет познание себя. Происходит узнавание себя во внешнем, через внешнее, благодаря внешнему – процесс самонаблюдения как акт самоощущенности, самоидентификации. Всякий творческий акт художника можно понимать как определенный этап пути, точку осмысления себя как неокончательный вариант, отвергающий устойчивые неизменные идентификации.

Создаваемая художником художественная реальность содержит экзистенциальный компонент субъективности ее создателя. Уникальное исследование

дование специфической художественной онтологии провел Л.А.Закс, усматривая бытие и функционирование искусства в рождении художественной реальности как «таинственно-чудесного единства ее бытийности и художественности» [2, с. 8]. По мысли автора, парадоксальность исследования искусства заключается в том, что «в искусстве, в его специфическом художественном идеальном «пространстве» художественность и бытийность (онтологичность) функционально сопряжены, «системны», взаимоплагают друг друга и, самое главное, имеют общие корни, так что чисто феноменологически невозможно мыслить их порознь или по традиционной каузальной схеме «причина – следствие»» [2, с. 21].

Действительно, по сути, идеальный мир художественного произведения воспринимается и переживается нами как художественный только при условии его «бытийного воздействия», имеющего идентичную нашей самобытную и самодвижущуюся реальность, которая, при всей ее онтологической иллюзорности, способна создать эффект подлинно художественного восприятия и переживания.

В своем «бытии для нас» художественная реальность при всей ее «вымышленности», «культурной сделанности», «искусственности» должна восприниматься как абсолютно естественное, подлинное, непреднамеренное, органичное живому человеческому, природному бытию явление. «Эффект реальности» как существенный признак бытия художественного мира должен быть осмыслен двояко. Прежде всего, это «узнавание» чужого-своего, иллюзия признания, самотождественности через художественную условность, укорененность своей самости в чужой идентичности. Но, независимо от непосредственного акта художественного восприятия, «эффект реальности» гарантирует особый статус самозаконного существования художественной реальности, обладающей своими уникальными пространством, временем, самодвижением, логикой, закономерностями, системностью и целостностью. Это самодостаточное художественное «бытие в себе и для себя», обладающее собственной органикой существования, неподвластной даже силе авторского сознания.

В этом аспекте художественный мир не только «явлен», представлен, нейтрально зафиксирован в своей данности художественным сознанием воспринимающего, но и субъективно оценен и осмыслен им настолько созвучно-искренне, интимно-доверительно, что происходит вещественное физическое уплотнение условно-вымышленной виртуальной реальности до реально ощутимой и чувственно воспринимаемой. Это и есть экзистенциальное бытие активного художественного сознания воспринимающего; «идеальная жизнь образов в сознании оборачивается в искусстве духовно-душевно-телесной «жизнью в образе». Бытийствуют через художественные образы и те, кто их творит, и те, кто их воспринимает. В этом заключается онтологическая общность бытия художественной реальности между

разными субъектами (художником и реципиентом), вовлеченными в магическое поле художественного.

Художественно-онтологическая проблема самоидентичности художественной личности, условий реализации идентичности художника в творчестве и посредством бытия в искусстве требует рассмотрения многих онтологических аспектов системы «творец – творение». Многоплановая активность субъекта художественного творчества может быть осмыслена как междисциплинарная проблема, требующая интеллектуальных усилий эстетики, антропологии, психологии, культурологии, искусствоведения, семиотики.

Существует ли некая инвариантная программа художественной деятельности творца, и если таковая существует, выполняет ли она системообразующую роль в его деятельности?

Согласившись с идеей целостности и интегративности художественного мироотношения, исследователь неизбежно встает перед задачей обнаружения конкретных форм воплощения авторской идентичности художника как уникального художественного феномена. Формой выражения целостного своеобразия художественного творчества конкретного художника становится категория стиля. Будучи репрезентативной формой самоидентичности авторский стиль как попытка самоопределения испытывает давление со стороны объективных механизмов реализации индивидуальной программы творчества, подчинения культурным формам и мифологемам. И тогда выбор определенной авторской стратегии творчества не может быть абсолютно произвольным.

Не согласившись с идеей целостности и интегративности художественного творчества как атрибутивных характеристик последнего, исследовательский интерес перенаправляется в сторону размагничности, отсутствия интенционального ядра творческих усилий художника, смене парадигм деятельности. В подобной ситуации анализа деятельности художника исследователь неизбежно должен определиться относительно критериев персональной идентичности – формальных (стилевых) или содержательных (идея, тема). Что определяет и настойчиво воздействует на творческое кредо художника, каковы механизмы воплощения авторских интенций?

Эта художественная дилемма свидетельствует не столько о принципиальной сложности процесса художественного творчества, сколько о внутренней погруженности искусства в мир как таковой, порой внехудожественный, подминающий под себя творческие интенции автора. Об этой немаловажной стороне творческого бытия в мире современного искусства хотелось бы и остановиться.

Сегодня в культуре наглядно проявляется принципиальная перефокусировка, перенастройка в интеллекте, психике, менталитете с глобального, глубинно-культурно-исторического на маргинальное, случайное, обитающее вне культуры. Для современной социокультурной ситуации характерно

рен принципиальный отказ от традиционных базовых культурных ценностей – этических, эстетических, религиозных, правовых. Им на смену пришли психосоматические и утилитаристские ценностные категории: удовольствие, развлекательность, телесность, коммерция, бизнес, цена, рынок, вещизм, потребление, соблазн, монтаж, конструирование.

Растрянность многих исследователей культуры завершается пессимистическим умозаключением; суррогат массовой культуры и технического универсума вымещает из культуры ее подлинность. «Как показывает опыт развития современной эстетики, – пишет Б. В. Орлов, – она с трудом справляется не только с общими вызовами XXI века, но и с реалиями современного искусства. То есть она все больше и больше отстает в своем развитии от актуального бытийствования и перестает быть действительно современной и значимой в этой связи» [5, с. 201]. Одна из причин указанного пессимизма заключается в том, что прежние маркированные границы теоретического осмысления художественного опыта уже не соответствуют духу времени, они устарели, «тут-и-сейчас» требуются новые проективные практики.

Экспериментальный дух теоретического (эстетического) осмысления искусства должен идти не вслед за ним, пост-, фиксируя созданные артефакты, а опережая художественный процесс, осмысленно воспринимая знакомое художественное русло. Эстетика, как и другие феномены интеллектуального осмысления актуальной культуры, должна эмотивно принять, ценностно слиться с реалиями повседневного бытийствования и современности.

Не разделяя тотального пессимизма, все же следует в оценках культурного статуса бытия придерживаться четкого понимания того, что культура вообще начинается с развития индивидуального творческого начала. Исчезновение творческой индивидуальности опровергает само существование культуры, поэтому всеобщность не должна доминировать над единичностью. Опасения, что суррогат массовой культуры и технического универсума вытеснят из культуры подлинность, не оправданы. Как сложная самоорганизующаяся система культура подключает механизмы самоочищения и фильтрации, которые, в конечном счете, гармонизируют систему общественных вкусов, оценок, идеалов; наносное, случайное, общественно-вредное и бесполезное «смывается» со временем.

Новая информационная среда Интернета, стирая национальные и языковые барьеры, уничтожает тем самым границы между высокой и низкой культурами, безусловно, в пользу последней. Репродуцированная массовая культура – типичный продукт глобального информационного пространства. Распространенность массовой культуры имеет объективные основания. Сила массовой культуры в ее демократизме, доступности, оправданности личных ожиданий, внимании к человеку, обращенности к его фундаментальным чувствам, представлениям и переживаниям. Соответственно ока-

зываются востребованными те художественные произведения, в которых эти социальные ожидания заявлены и представлены в привлекательной художественной форме.

Трудно согласиться с утверждением Г. Маркузе, что массовая культура – это порабощение сознания и удовлетворение ложных потребностей. Для Маркузе одним из последствий современного техногенного процесса является появление «одномерного человека» как продукта массовой культуры, чьим сознанием легко манипулировать [1, с. 129,141]. С подобными характеристиками массовая культура не смогла бы стать системообразующим социальным феноменом, способным гармонично ассимилировать явления как элитарной, так и альтернативной контркультуры. То, что сначала воспринимается как альтернатива массовым вкусам и потребностям, постепенно осваивается публикой, входит в иерархию ее предпочтений, преобразуется под ее вкусы и запросы, а в конечном счете, способствует укреплению социального целого.

Массовая культура – это, прежде всего, зона релаксации, а не решения «вечных проблем». Массовая культура сегодня – современный мейнстрим. Элитарная культура, фольклор, авангард, контркультура – культуры меньшинства. Потому следует развивать и культивировать лучшие образцы массовой культуры. По сути, массовая культура – современный маркер для обозначения мотивационной ситуации в социокультурной среде, высвечивающий обостренные проблемы и противоречия в ней.

Искусство сегодняшнего дня, ища «своего» потребителя, ориентируясь на его уровень художественных запросов и интересов, все более и более упрощается как по форме, так и содержанию. Реципиент ждет от искусства не криптограмм, замысловатой сложности художественного языка, а «отдохновения от художественности». Фильм, картина, спектакль, роман должны быть заведомо понятны, созвучны «своим домашним», освоенным, состояниям сознания и психики.

Искусство пробивается к человеку не через классическое потрясение, катарсис, а через узнавание, успокоение, обещающее состояние штиля. Традиционные эстетико-художественные модификации прекрасного, возвышенного, трагического, комического наполняются обыденным эстетическим опытом личности, перестают соответствовать классическим репрезентативным моделям эстетических рефлексий искусства. К концу столетия начали реализовываться мечты художников начала века – «искусство» устремилось в массы и овладело ими. Только вот вопрос в том, какое искусство.

Постепенно переходя в сферу услуг, искусство боится стать невостребованным, ненужным, а потому и некупаемым. Роль оракула, провидца уходит на второй план в ситуации утраты четкой аксиологической грани в современном искусстве, отсутствия в нем сакрального ядра; для актуаль-

ного искусства важно прежде всего выжить, сохраниться в новых художественных формах.

Художник, существуя в контексте современной массовой культуры, принуждается ею стать понятным, адекватным «усредненному спросу на искусство». Явно смещаются социальные приоритеты в художественной сфере; не формировать идеал личности, ведя ее за собой «в прекрасное далеко», а идти за нею, даже не рядом, пытаясь угодить в ее нелегком пути. На смену классическим функциям эстетизма, художественной просветительности, коммуникативности и познания приходит функция гедонизма. Прагматика и гедонизм стандартизирующей массовой культуры формирует у современного человека так называемую «точку зрения жизни» [3, с. 76, 97, 139], сообразно которой природное, естественное выше культурного.

Меняются и сами формы репрезентации, оставаясь все менее художественными. Многие радикальные современные арт-практики полностью отказывают своим объектам и в целом современному искусству в эстетизме. Искусства перестают быть носителями эстетического, что в той или иной мере было свойственно им изначально. Когда на экспозициях современной арт-продукции мы созерцаем инсталляции из рваной холстины, замасленной поношенной одежды, ржавого железа и проволоки, фото с изображением живой милостивой девушки, чье лицо облеплено роем наземных мух, последние надежды на поиск эстетического в подобном «художественном» нас оставляют.

От современного воспринимающего ждут инновационных художественных реакций, далеких от культурно-образованного ума. Сегодняшние всевозможные перформансы и публичные акции живописцев, скульпторов в своей основе, увы, безусловно замешаны на рациональной стратегии, на приоритете идеи над собственно пластическим мышлением. Многим из такого рода произведений не откажешь в изобретательности, они эпатируют, демонстрируют власть парадокса, ищут поэзию в алогизмах, в табуированных сторонах сознания и культуры. Потрясение, шок – становятся для многих художников желаемым результатом. Осуществляется ли при этом художественная коммуникация, предполагающая обмен информацией между творцом и реципиентом? Вряд ли.

Суть таких акций как перформанс, хепенинг, клубная и институциональная практики заключается в преодолении традиционного понимания и восприятия произведения искусства как совокупности феноменов, отдаленных от творца в капсуле самодостаточной формы. Становится важным представить любое произведение как процесс, некую длящуюся перманентность события, противостоящую застывшей предметности. Воспринимающий неявно для него самого втягивается в процесс псевдохудожественной коммуникации.

Искусство при этом теряет свою референтную связь с действительностью, но не отказывается от нее полностью. Оно само становится референтом, посредником многообразных коммуникативных взаимодействий. Художественная акция приобретает не свойственную ей социальную функциональность. Организация массовых шоу, зрелищных мероприятий, массового неутилитарного досуга активно вовлекает в действие самого реципиента.

Описывая современные арт-проекты и художественные практики, многие теоретики констатируют факт онтологической несостоятельности современного искусства, проявляющейся в дефиците собственно пластической образной системы и дефиците традиционной художественности как критерия оценки качества произведения [1; 3]. Такие художественные вещи не попадают в разряд вечных, вневременных произведений, преодолевающих барьер «здесь и теперь». Искусство по-прежнему будет сохранять устойчивую монументальность и классичность, если сумеет преодолеть «соблазн прагматики» и ограниченной функциональности, сосредоточившись на адекватном образно-символическом отражении ценностей и смыслов человеческого существования.

В последние десятилетия в искусстве превалируют не творчески-созидательные виды искусства (литература, изобразительные искусства), а исполнительско-артистические (музыка, балет, опера, драма, кино, телевидение), новое поколение художников представляет искусство в виде процессуального, творческого действия.

На сегодняшний день нет иных рецептов культурного выживания, как согласование разума и души, техницизма и гуманизма, душевности и прагматизма. Коэволюция естественного и искусственного, социального и художественного миров – единственно возможный выход из культурного тупика. Речь идет о диалоге ценностей не в ущерб каждой составляющей (духовной или прагматичной), а об их взаимодополнении, воспитании потребностей в обеих аксиологических ипостасях, гармонизирующих индивидуальное культурное бытие. Искусство должно научиться осваивать новое пространство живой подлинности, бытовой, прагматичной, но актуальной для культуры. Новая культура нынешнего века «не хуже» и «не лучше» прежней, она такова, каково новое бытие человека. Идеал художественности лишается ореола элитарности, классичности, но такова концепция бытия, и если искусство рассчитывает быть нужным и востребованным, оно неизбежно будет работать с этими новыми актуальными контентами, ища в этой реальности новую художественность и ценность.

Следует сохранить уверенность в том, что торжество прагматики и намеренной окупаемой рациональной стратегичности не специфично для художественного творчества. Главной чертой художественного мироотношения является его неутилитарный характер [2, с. 13]. В условиях же современного актуального искусства все чаще возникает дилемма двух конку-

рирующих принципов художественного творчества: желание вписаться в законы художественного рынка и нравиться публике или желание соответствовать высоким требованиям художественного вкуса.

На общем фоне функционирования художественной деятельности появляется достаточно жесткая альтернатива: творчество для денег или творчество для души. В данном случае прагматика, выходящая на первый план, доминирующая в творчестве, вторгается уже в самую суть творчества, что может стать губительным как для самого творца, так и для тенденции развития художественной деятельности и искусства в целом.

Свобода творчества (и такие ее характеристики как органичность, непосредственность, непреднамеренность), проявляющаяся в желании выразить себя, быть и оставаться – в любых условиях – самим собой, слушаясь только своего внутреннего зова, – эта черта определяется в самосознании искусства как принцип свободы творчества. Художник не столько как исполнитель, а, прежде всего, как творец, не должен потакать ожиданиям толпы, его поведение в той или иной мере не должно угодить массовому сознанию и потому подчиняться механизмам упрощения, вульгаризации, снижения планки художественного идеала.

Иной идеологии сосуществования культура пока еще не изобрела.

Примечания:

1. Басин Е.Я. Художник и творчество. М.: Гуманитарий, 2008. 198 с.
2. Закс Л.А. Проблемные поля онтологии искусства // Онтология искусства: Сборник научных статей. – Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2005. С. 6–33.
3. Кривцун О.А. Творческое сознание художника. М.: Памятники исторической мысли, 2008. 376 с.
4. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе; Пер. с англ., послесл., примеч. А.А. Юдина; Сост., предисл. В.Ю. Кузнецова. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 526, [2]с. – (Philosophy).
5. Орлов Б.В. Значимость инновационных проектов в локальной и глобальной эстетике: международный электронный глоссарий по философии современного искусства // Философия в XXI веке: вызовы, ценности, перспективы: Сб. науч. ст. / науч. ред. А. В. Логинов, отв. ред. О.Н. Томюк. Екатеринбург: Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо». 2016. С. 201–211.

1.5. Диалог культур в условиях глобализации

Среди всех процессов современного столетия глобализация как процесс глубинной взаимосвязи и взаимозависимости различных культур за-

нимает лидирующее место. Принудительная необходимость совместного взаимозависимого бытия требует нового осознания глобального целого мира, формирования новой психологии общения. Этот факт с непреложной необходимостью требует переосмыслить значение и роль этнокультурных стереотипов, формирующих мировоззрение и мировосприятие отдельной национальной группы, мир ценностей, осознание настоящего, формируемого восприятием и осмыслением прошлого. Связующей нитью взаимодействия ментальных миров является феномен «диалога» [1].

Самобытность, уникальность и неповторимость каждой культуры не являются достаточным основанием для ее становления и развития. Какой бы глубокой, наполненной и избыточной не казалась культура, она не самодостаточна. Генеалогия любой самой замкнутой культуры сохраняет в своем теле следы «культурных обменов». Изолированность же, сосредоточение на собственном ментальном поле, обособленность от «Других» представляет собой деструктивный вариант существования культуры. В результате возникает «область культурного перехода», новый симбиоз, некая семиотическая культурная система, внутренне имеющая родство со своими предшественниками [3, с. 6].

Взаимодействие культур происходит, прежде всего, на уровне межчеловеческих отношений: Культуры далеко не всегда желали взаимодействовать друг с другом, но существовала объективная тенденция к этому взаимодействию, необходимость вступления в межкультурный контакт. Мы уже отмечали, что межкультурные взаимодействия могут быть представлены тремя формами: взаимовлияние, взаимообогащение и диалог. Первые две формы разнятся масштабами и качеством обменных процессов. Взаимообогащение означает процесс качественного, позитивного возрастания ценностной наполненности, но в тоже время, взаимовлияние «включает учет и отрицательного опыта» [4, с.82].

На этом настаивал М.М. Бахтин: «При диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и открытую целостность, но они взаимно обогащаются» [1, с. 324].

Совершенно очевидно, что в ситуации современного глобализма могут и существуют самые разнообразные формы диалога между политическими, религиозными, этническими субъектами, размывающие картину мирного взаимообогащения и гармоничного взаимодействия. Обогащают предложенные М. Бахтиным диалог-спор и диалог-согласие новые формы культурного взаимодействия, сформированные парадигмой мультикультурализма – «вызов – вызов» и «вызов – столкновение», развивающиеся на общем фоне конфликтности.

Вопреки тенденции универсального глобализма и свободного существования вне архаичных национальных границ, консервативно сохраняющих нормы и ценности в устойчивых стереотипах, мы не можем не замечать и явно выраженную тенденцию национальных культур к ксенофобии,

неприязненному отношению к иному миру ценностей. Важно, чтобы символическая самобытность народа и патриотическая привязанность к его историческому прошлому покоилась не на мифологических сказках о героическом прошлом своих предков, а на действительных (не всегда приятных) исторических фактах о прошлом народа.

Как этническая, так и национальная принадлежность человека определяется его самосознанием, а не подлинным генетическим происхождением [5]. Более значимо чувство внутренней причастности человека к национальной культуре, к ее знаково-мифологической системе. Человек идентифицирует личную судьбу через систему этнокультурных стереотипов, которые сущностно ему близки. Этим объясняется расхождение в современную эпоху этнического и национального самосознания у человека [6].

Активные процессы миграции вынуждают жить в иной, чужой этнической среде и, не меняя своей этнической принадлежности, воспринимать чужую культуру как свою, свободно ассимилируясь в новую семиотическую систему [4, с. 48].

Являясь важной составляющей национального самосознания, этнокультурные стереотипы способствуют объединению и самоутверждению народа, зачастую идеализируя психические особенности, черты, образ жизни. Стереотипы часто окрашены симпатиями и антипатиями, в зависимости от которых один и тот же факт, событие, поведение получает разную оценку. Именно отсутствие объективности и бесстрастной достоверной оценки стереотипов мышления делает этот фактор восприятия исторической действительности весьма уязвимым.

В ситуации современного исторического развития мы все являемся свидетелями переосмысления исторического прошлого в сторону искажения очевидных исторических фактов, нарушения объективности логики социального бытия. Эти процессы, конечно, должны быть оценены и с точки зрения исторической правды и общечеловеческой нравственности.

Традиционная деятельность средств массовой информации должна быть направлена на формирование объективной достоверной картины действительности при обязательной опоре на факты. Говорить же о независимых СМИ, независимых от их принадлежности государственным или коммерческим структурам, от политической ориентации бессмысленно; сам выбор интересующей информации, ее тематики, угол освещения проблемы или события, версии трактовки предлагаемых событий, и, в конечном счете – оценки происходящего, – все это создает технологии осознанного и неосознанного манипулирования общественным мнением.

В преддверии юбилейной даты окончания Второй мировой войны обескураживающее нагло используется диверсионная деятельность средств пропаганды, политических источников и СМИ. Сегодня как никогда прежде является настоятельной необходимостью медиапросвещения населения, формирования феномена медиаграмотности, способности распо-

знавать ложь и дезинформацию. Роль мифов в истории трудно переоценить. Мифы и создаются для того, чтобы управлять людьми, их сознанием и поведением.

Конечно же, любые ошибочные и ложные (но не заведомо лживые) суждения можно дискредитировать при опоре на здравый смысл, точное знание исторических фактов, при сравнении различных источников информации. Но следует справедливо признать, что большая часть аудитории не желает или не может проводить столь сложную аналитическую деятельность. Сами же СМИ благодаря социальным сетям, блогам и другим интернет ресурсам начинают сознательно и тенденциозно искажать историческую реальность, очевидные факты, ее формирующие, тем самым манипулируя общественным мнением. В качестве достоверной в последнее время используется технология «вброса» заведомой дезинформации в социальные сети. Изучение мифов, их развенчивание, воздействие на культурные стереотипы происходит при изучении реальной истории своего государства и мировых процессов, политологии, социологии.

Неизбежная множественность точек зрения на современные научные, политические, религиозные, экономические проблемы приводит не столько к желаемому плюрализму мнений в рамках объективно научного дискурса, сколько к переосмыслению оснований для адекватной диалоговой коммуникации в целом.

Диалог как форма коммуникации становится отражением существующих в обществе проблем непонимания между различными социальными группами со всеми вытекающими из этого групповыми интересами. Понимание как таковое невозможно без должного уважения, как социальной позиции оппонента, так и его профессиональной ангажированности.

В пространстве гуманитарных наук такое понимание связано, прежде всего, с проблемой толерантности. Этика толерантности становится актуальной темой социально-гуманитарного познания в современном научном дискурсе, поскольку позволяет рассмотреть специфику диалоговой коммуникации в рамках социально-гуманитарной экспертизы научного знания.

Согласно парадоксальной мысли Ричарда Рорти, проблема этики толерантности с точки зрения прагматизма, разделяемого им как единственного нравственного принципа, приобретает одно интересное свойство. Следует на первое место поставить принципы «корпоративной этики» «своего сообщества», в котором есть свои герои и свои монстры. Нравственный императив такого рода субъектов зиждется на полном или частичном отрицании общих и универсальных принципов взаимодействия. Все, что нужно ученому, политику, историку, государственному деятелю – это истоиво отстаивать интересы своей группы и отчасти (хотя бы в глазах своих соратников) он уже оправдан. А то, что всегда будут несогласные, противники и оппоненты – неизбежное условие плюрализма мнений в рамках этики толерантности [7, с.162].

Несмотря на то, что различия культурных форм составляют онтологическое основание диалога, нельзя не учитывать и внутреннее единство диалогизирующих начал. Диалог возможен не только в случае наличия различного, но так же предполагает и нечто принципиально схожее, «общие рамки диалога», общее «проблемное поле, которое явно и скрыто постоянно присутствует в диалоге как внешняя среда, или же внутренняя направленность субъектов, обстановка их контактов, общий предмет их забот», «общие проблемы и боли» [2].

Следует так же подчеркнуть важность исторического контекста в выстраивании и понимании специфики диалогических отношений. Именно историзм во многом «высвечивает» контекстуальность диалога, интересующую, полемизирующие стороны, проблемность.

Примечания:

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. – 445 с.

2. Библер В.С. Культура XX века и диалог культур (Тезисы с краткими комментариями) // Диалог культур: Материалы научной конференции «Випперовские чтения – 1992». Выпуск XXV. / Под. общ. ред. И.Е. Даниловой. М., 1994.

3. Гусейнов А. А. Диалог культур: возможности и пределы // Вопросы культурологии. 2008. № 9. С. 6 – 9.

4. Кокшаров В.Н. Диалог культур в условиях глобализации: XI Международные Лихачевские научные чтения, 12–13мая 2011 г. Т. 2.: Материалы. СПб.: СПбГУП, 2011. 188 с.

5. Кармин А.С. Основы культурологии: морфология культуры. СПб.: Издательство «Лань», 1997. 512 с.

6. Кемеров В. Е., Коновалова Н.П. Восток и Запад: судьба диалога. Екатеринбург, Изд-во «Урал–НАУКА»,1999. 159 с.

7. Рорти, Р. Прагматизм без метода / Пер. Р. Хестанова // Логос. 1996. № 8. С. 155–172.

ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Философская антропология является актуальной дисциплиной в пространстве социально-гуманитарного познания. Проблема человека всегда была актуальной темой многих философских исследований. Однако, несмотря на большое количество литературы в данной сфере, многие важные вопросы остаются без должного внимания. Методологические и концептуальные основания философской антропологии до сих пор находятся в стадии становления. Исследования в данной области не только определяют картину гуманитарного знания в целом, но также служат формированию нового мировоззрения информационного общества.

Также следует учитывать то обстоятельство, что философская антропология является неотъемлемой частью философии в целом, поэтому данное учебно-методическое пособие можно использовать в качестве вспомогательного материала при подготовке к экзамену по дисциплине «Философия».

В настоящем разделе термин «философская антропология» употребляется в широком смысле, давно утвердившемся как в зарубежной, так и отечественной философской литературе. В частности, «антропология» означает учение о человеке, а «философская антропология», соответственно, — философское учение о человеке, или, другими словами, философия человека.

Проблема человека является одной из самых важных для всей философии, но особенно актуальна она в переломные периоды развития истории, когда наиболее остро встает вопрос о смысле и цели существования не только отдельного индивида, но и всего общества. Именно такой период переживает отечественная история. Однако, чтобы полнее осознать сегодняшнее состояние философской антропологии, необходимо ознакомиться с историческим очерком ее развития.

В истории западноевропейской философии проблема человека имеет особое значение. Многие ученые и философы склоняются к необходимости ее всестороннего изучения. Именно человек, его жизнь, его чувства, мысли и поступки представляют особый интерес для каждого мыслящего человека. Принцип «познай самого себя» звучит актуально и для современного человека, живущего в век информации и бурного технического развития человечества.

Философы древности и современные аналитики с неизбежностью возвращаются к проблеме человека, поскольку она не имеет окончательного решения. Это связано, как с противоречивой и двойственной «природой» самого человека, так и с несовершенством методов такого изучения. Тем не менее, важность поставленных проблем требует от философов и ученых

поиска решений, и этот поиск не может не закончиться производством новых оригинальных концепций и идей.

Это замечание необходимо сделать, поскольку в современной философии существует особое направление, которое также носит название «философская антропология». В этом случае данный термин употребляется в узком смысле. Он означает преимущественно немецкое философское течение в философии XX в., берущее свое начало у М. Шелера и получившее развитие у Г. Плеснера, А. Гелена, Э. Ротхакера и др. Основная задача философской антропологии в этом узком смысле сводится к изучению и обоснованию сущности собственно человеческого бытия и человеческой индивидуальности, попытке объяснить из человека не только его собственную природу, но и смысл окружающего мира. В этой связи Шелер полагал, что все центральные проблемы философии можно, по существу, свести к проблеме человека [18].

2.1. Философия Древнего Востока о человеке.

Древнеиндийская философия человека представлена, прежде всего, в памятнике древнеиндийской литературы – Ведах, в которых выражено одновременно мифологическое, религиозное и философское мировоззрение. Повышенный интерес к человеку наблюдается в примыкающих к Ведам текстах – Упанишадах. В них раскрываются проблемы нравственности человека, а также пути и способы освобождения его от мира объектов и страстей. Человек считается тем совершеннее и нравственнее, чем больше он достигает успеха в деле такого освобождения. Последнее, в свою очередь, осуществляется посредством растворения индивидуальной души (атмана) в мировой душе, в универсальном принципе мира (брахмане). Упанишады полны таких вопросов: «Откуда мы произошли?», «Где мы живем?», «Куда мы движемся?» и т. д.

Важной составляющей частью Упанишад является концепция круговорота жизни (сансара), с которой тесно связан закон воздаяния (карма). В учении о сансаре человеческая жизнь понимается как определенная форма бесконечной цепи перерождений. Такое понимание берет свое начало в анимистических представлениях людей. Закон кармы предполагает включение индивида в постоянный круговорот перерождений и предопределяет будущее рождение человека, которое является результатом всех деяний предшествующих жизней. Поэтому лишь тот, кто в прошлом совершал достойные поступки и благие действия, рождается в качестве представителя высшего сословия (варны): священнослужителя (брахмана), воина или представителя племенной власти (кшатрия), земледельца, ремесленника или торговца (вайшья). Тот же, кто вел неправедный образ жизни, в будущем рождается как член низшей варны – шудры (масса непо-

средственных производителей и зависимого населения) или его атман попадет в тело животного. При этом не только варна, но и все, с чем сталкивается человек в жизни, определено кармой.

Анимизм (от лат. *anima*, *animas* – дух, душа) – совокупность фантастических представлений о наличии души как независимого начала у человека, животных, растений и других предметов. Человек в философии Древней Индии мыслится как часть мировой души. В учении о переселении душ граница между живыми существами (растениями, животными, человеком) и богами оказывается проходимой и подвижной. Но важно заметить, что только человеку присуще стремление к свободе, к избавлению от страстей и пут эмпирического бытия с его законом сансары-кармы. В этом пафос Упанишад.

Упанишады оказали огромное влияние на развитие всей философии человека в Индии. В частности, велико их влияние на учения джайнизма, буддизма, индуизма, санкхьи, йоги. Это влияние сказалось и на взглядах известного индийского философа М.К. Ганди.

Философия Древнего Китая создала также самобытное учение о человеке. Одним из наиболее значительных ее представителей является Конфуций, в литературе чаще всего, именуемый Кун-цзы – учитель Кун. Исходной для него можно считать концепцию «неба», которая означает не только часть природы, но и высшую духовную силу, определяющую развитие мира и человека. Но в центре его философии находится не небо, не природный мир вообще, а человек, его земная жизнь и существование, т.е. она носит антропоцентристский характер.

Обеспокоенный разложением современного ему общества, Конфуций обращает внимание, прежде всего, на нравственное поведение человека. Он писал, что наделенный небом определенными этическими качествами человек обязан поступать в согласии с моральным законом – дао и совершенствовать эти качества в процессе обучения. Целью обучения является достижение уровня «идеального человека», «благородного мужа» (цзюнь-цзы), концепцию которого впервые разработал учитель Кун. Чтобы приблизиться к «цзюнь-цзы», каждый должен следовать целому ряду этических принципов. Центральное место среди них принадлежит концепции жэнь (человечность, гуманность, любовь к людям), которая выражает закон идеальных отношений между людьми в семье и государстве в соответствии с правилом «не делай людям того, чего не пожелаешь себе». Это правило в качестве нравственного императива в разных вариантах будет встречаться потом и в учениях «семи мудрецов» в Древней Греции, в Библии, у Канта, у Вл. Соловьева и др. Особое внимание Конфуций уделяет принципу сяо (сыновняя почтительность и уважение к родителям и старшим), являющемуся основой других добродетелей и самым эффективным методом управления страной, рассматриваемой как «большая семья». Зна-

чительное внимание он уделял также таким принципам поведения, как ли (этикет) и синь (справедливость) и другим.

Наряду с учением Конфуция и его последователей, в древнекитайской философии следует отметить и другое направление – даосизм. Основателем его считается Лсю-цзы. Исходной идеей даосизма является учение о дао (путь, дорога) – это невидимый, вездесущий, естественный и спонтанный закон природы, общества, поведения и мышления отдельного человека. Человек должен следовать в своей жизни принципу дао, то есть его поведение должно согласовываться с природой человека и Вселенной. При соблюдении принципа дао возможно бездействие, недеяние, приводящее тем не менее к полной свободе, счастью и процветанию [5].

Тот же, кто не следует дао, обречен на гибель и неудачу. Вселенную, так же как и индивида, нельзя привести к порядку и гармонии искусственным образом, для этого нужно дать свободу и спонтанность развития их природным внутренним качествам. Поэтому мудрый правитель, следуя дао, не делает ничего (соблюдает принцип недеяния), чтобы управлять страной; тогда она и ее члены процветают и находятся в состоянии спокойствия и гармонии. В дао все вещи равны между собой и все объединяется в единое целое: Вселенная и индивид, свободный и раб, урод и красавец. Мудрец, следующий дао, одинаково относится ко всем и не печалится ни о жизни, ни о смерти, понимая и принимая их неизбежность и естественность.

Характеризуя древневосточную философию человека, отметим, что важнейшей частью ее является ориентация личности на крайне почтительное и гуманное отношение как к социальному, так и к природному миру. Вместе с тем эта философская традиция ориентирована на совершенствование внутреннего мира человека. Улучшение общественной жизни, порядков, нравов, управления и т.д. связывается прежде всего с изменением индивида и приспособлением его к обществу, а не с изменением внешнего мира и обстоятельств. Человек сам определяет пути своего совершенствования и является своим богом и спасителем. Нельзя при этом забывать, что характерной чертой философского антропологизма является здесь трансцендентализм – человек, его мир и судьба непременно связываются с трансцендентным (запредельным) миром [5].

Философия человека Древнего Востока и такие течения, как буддизм, конфуцианство, даосизм, оказали огромное влияние на последующее развитие учений о человеке, а также на формирование образа жизни, способа мышления, культурных образцов и традиций стран Востока. Общественное и индивидуальное сознание людей в этих странах до сих пор находится под воздействием образцов, представлений и идей, сформулированных в тот далекий период.

2.2. Проблема человека в философии Древней Греции.

Античная Греция положила начало западноевропейской философской традиции вообще и философской антропологии в частности. В древнегреческой философии первоначально человек не существует сам по себе, а лишь в системе определенных отношений, воспринимаемых как абсолютный порядок и космос. Со всей своей природной и социальной средой, соседями и полисом, неодушевленными и одушевленными предметами, животными и богами он живет в едином, нераздельном мире. Даже боги, также находящиеся внутри космоса, являются для людей реальными действующими лицами. Само понятие космоса имеет здесь человеческий смысл, вместе с тем человек мыслится как часть космоса, как микрокосм, являющийся отражением макрокосмоса, понимаемого как живой организм. Именно таковы взгляды на человека у представителей милетской школы, стоящих на позициях гилозоизма, т.е. отрицавших границу между живым и неживым и полагавших всеобщую одушевленность универсума.

Поворот к собственно антропологической проблематике связан с критической и просветительской деятельностью софистов и создателем философской этики Сократом. Исходный принцип софистов, сформулированный их лидером Протагором, следующий: «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют». В концепции софистов следует обратить внимание, прежде всего, на три момента. Во-первых, на их релятивизм и субъективизм в понимании таких этических феноменов, как благо, добродетель, справедливость и т. д. Во-вторых, они вводят человека в бытие как главное действующее лицо. Наконец, они впервые процесс познания наполняют экзистенциальным смыслом и обосновывают экзистенциальный характер истины.

Для Сократа основной интерес представляет внутренний мир человека, его душа и добродетели. Он впервые обосновывает принцип этического рационализма, утверждая, что «добродетель есть знание». Поэтому человек, познавший, что такое добро и справедливость, не будет поступать дурно и несправедливо. Задача человека как раз и состоит в том, чтобы всегда стремиться к нравственному совершенству на основе познания истины. И прежде всего она сводится к познанию самого себя, своей нравственной сущности и ее реализации. Всей своей жизнью Сократ старался реализовать нравственный пафос своей философии человека, а сама его смерть, когда он ради утверждения справедливости отказался от жизни, явилась апофеозом его нравственной философии.

Демокрит – представитель материалистического монизма в учении о человеке. Человек, по Демокриту, – это часть природы, и, как вся природа, он состоит из атомов. Из атомов же состоит и душа человека. Вместе со смертью тела уничтожается и душа. В отличие от такого вульгарноматериалистического взгляда на душу человека, его этическая концепция

носит более деликатный характер. Цель жизни, по нему, – счастье, но оно не сводится к телесным наслаждениям и эгоизму. Счастье – это прежде всего радостное и хорошее расположение духа – эвтюмия. Важнейшее условие ее – мера, соблюсти которую помогает человеку разум. Как утверждал Демокрит, «желать чрезмерно подобает ребенку, а не мужу», мужественным же человеком является тот, кто сильнее своих страстей.

В отличие от Демокрита Платон стоит на позиции антропологического дуализма души и тела. Но именно душа является субстанцией, которая делает человека человеком, а тело рассматривается как враждебная ей материя. Поэтому от качества души зависит и общая характеристика человека, его предназначение и социальный статус. На первом месте в иерархии душ находится душа философа, на последнем – душа тирана. Это объясняется тем, что душа философа наиболее мудрая и восприимчива к знанию, а это и является главным в характеристике сущности человека и его отличия от животного.

Человеческая душа постоянно тяготеет к трансцендентному миру идей, она вечна, тело же смертно. Это учение о двойственном характере человека оказало влияние на средневековое религиозное учение о нем. В единстве и противоположности души и тела заключен, по Платону, вечный трагизм человеческого существования. Телесность ставит человека в животный мир, душа возвышает его над этим миром, тело – это материя, природа, душа же устремлена в мир идей. Позднее этот трагизм станет одним из существенных моментов русской религиозной философской антропологии.

В концепции Аристотеля человек рассматривается как существо общественное, государственное, политическое. В известном трактате «Политика» Аристотель определяет человека как политическое животное. В «Политике» мы встречаем: «человек в большей степени существо общественное, чем муравьи и пчелы». И эта социальная природа человека отличает его и от животного, и от «недоразвитых в нравственном смысле существ», и от «сверхчеловека». По этому поводу он пишет, что «тот, кто не способен вступать в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством». Еще один отличительный признак человека – его разумность, «человек и есть в первую очередь ум». Таким образом, человек, по Аристотелю, – это общественное животное, наделенное разумом. Социальность и разумность – две основные характеристики, отличающие его от животного.

К этому следует добавить, что Аристотель вплотную подходит к формулировке положения о деятельностной сущности человека. Он, в частности, пишет, что добродетельная жизнь человека имеет проявление в деятельности, в которой заключена и единственная возможность самореализации личности. Добрые качества и благие намерения остаются необнаруженными и не дают результата в том случае, когда человек спит или как-то

иначе бездействует, «подобно тому, как на олимпийских состязаниях: венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвует в состязании».

В плане соотношения общества и личности позиция Аристотеля приемыкает к методологическому коллективизму, т. е. он признает приоритет социального целого над индивидом. «Первичным по природе, – пишет он, – является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части». Однако он выступает за экономический индивидуализм, являясь сторонником частной собственности, и этический индивидуализм, утверждая, что прежде всего «следует любить больше всего самого себя». Хотя такое себялюбие не исключает самопожертвования ради других и отечества, более того, составляет его нравственную основу. Другими словами, здесь мы сталкиваемся с концепцией нравственного, или, как позже будет сказано, разумного эгоизма.

Новая сторона философского антропологизма обнаруживается в эпоху разложения древнегреческого общества. На первый план выступают проблемы человека, связанные с социальным и нравственным укладом, утратой экзистенциальных ценностей и смысла жизни людей. Особенно ярко она выражена в учении Эпикура, который утверждал, что подобно тому, как медицина помогает лечить тело человека, философия должна помогать лечить его душу. В плане соотношения индивида и общества Эпикур стоит на позициях методологического и социально-этического индивидуализма. Исходный пункт рассмотрения общества и человека – это индивид. Социум – это лишь средство для удовлетворения потребностей отдельного человека, его желаний и блага.

В заключение отметим, что древнегреческая философская антропология, как и древневосточная, несет на себе печать мифологии и религии и развивается в непосредственном диалоге с ними. Но философия человека в Древней Греции является более разнородной по своим школам, направлениям и позициям. Одно из основных отличий ее от восточной философии состоит также в том, что человек тут в большей степени открыт миру и занимает более активную позицию по отношению к обществу и его изменению. А типичным способом мышления и психики является экстравертивная ориентация индивида, связанная со стремлением к его объективизации. Кроме того, в философском антропологизме здесь более, чем в восточной философии, обнаруживается принцип рационализма.

Так же, как древневосточная философия человека оказала огромное влияние на все последующее ее развитие в рамках восточной традиции, древнегреческая философская антропология является началом и источником западноевропейской традиции в философии человека.

Практические задания к п. 2.2.

Платон (428/7–347 гг. до н. э.).

«Имя Платона является не просто известным, значительным или великим. Тонкими и крепкими нитями философия Платона пронизывает не только мировую философию, но и мировую культуру... Конструктивно-логические принципы, проповедь самоотверженного служения идее, пафос мировой гармонии, принципиальный антисистематизм и антидогматизм, беспокойный драматический диалог и язык – вот в чем разгадка тайны тысячелетней значимости Платона».

Мы предлагаем вашему вниманию отрывки из сочинений Платона. Следуя своему учителю Сократу, Платон свои мысли излагал в форме диалога. Благодаря этому, спустя более, чем два тысячелетия, мы ощущаем живой эмоциональный тон мыслительной работы, энергию живой совершающейся мысли. В своих сочинениях Платон не просто ставит и решает те или иные философские проблемы, он дает нам чистый образец того, что есть философское рассуждение само по себе, что за мир открывается философу, и каково значение обращения души человека к миру умопостигаемого.

Природа души и ее свойства. Мир идей и его познание.

Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому и приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться и служить источником и началом движения для всего остального, что движется. Начало же не имеет возникновения. Из начала необходимо возникает все возникающее, а само оно ни из чего не возникает. Если бы начало возникло из чего-либо, оно уже не было бы началом. Так как оно не имеет возникновения, то, конечно, оно и неуничтожимо. Если бы погибло начало, оно никогда не могло бы возникнуть из чего-либо, да и другое из него, так как все должно возникать из начала. Значит, начало движения – это то, что движет само себя. Оно не может ни погибнуть, ни возникнуть, иначе бы все небо и вся Земля, обрушившись, остановились и уже неоткуда было бы взяться тому, что, придав им движение, привело бы к их новому возникновению.

Раз выяснилось, что бессмертно все движимое самим собою, всякий без колебания скажет то же самое о сущности и понятии души. Ведь каждое тело, движимое извне, – неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, – одушевлено, потому что такова природа души. Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна.

Уподобим душу соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего. У богов и кони, и возничие все благородны и происходят от благо-

родных, а у остальных они смешанного происхождения. Во-первых, это наш повелитель правит упряжкой, а затем, и кони-то у него – один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а другой конь – его противоположность и предки его – иные. Неизбежно, что править нами – дело тяжкое и докучное.

Попробуем сказать и о том, как произошло название смертного и бессмертного существа. Всякая душа ведаёт всем неодушевленным, распространяется же она по всему небу, принимая порой разные образы. Будучи совершенной и окрыленной, она парит в вышине и правит миром, если же она теряет крылья, то носится, пока не натолкнется на что-нибудь твердое, – тогда она вселяется туда, получив земное тело, которое благодаря ее силе кажется движущимся само собой; а что зовется живым существом, – все вместе, то есть сопряжение души и тела, получило прозвание смертного.

О бессмертном же нельзя судить лишь по одному этому слову. Не видя и мысленно не постигнув в достаточной мере бога, мы рисуем себе некое бессмертное существо, имеющее душу, имеющее тело, причем они нераздельны на вечные времена. Впрочем, тут, как угодно богу, так пусть и будет и так пусть считается.

Мы же коснемся причины утраты крыльев, почему они отпадают у души. Причина здесь, видимо, такая: крылу от природы свойственна способность поднимать тяжелое в высоту, туда, где обитает род богов. А изо всего, что связано с телом, душа больше всего приобщилась к божественному – божественное же прекрасно, мудро, доблестно и так далее; этим вскармливается и возвращаются крылья души, а от всего противоположного – от безобразного, дурного – она чахнет и гибнет.

Великий предводитель на небе Зевс, на крылатой колеснице едет первым, все упорядочивая и обо всем заботясь. За ним следует воинство богов и гениев, выстроенное в одиннадцать отрядов; одна только Гестия не покидает дома богов, а из остальных все главные боги, что входят в число двенадцати, предводительствуют каждый порученным ему строем.

В пределах неба есть много блаженных зрелищ и путей, которыми движется счастливый род богов; каждый из них свершает свое, а [за ними] следует всегда тот, кто хочет и может, – ведь зависть чужда сонму богов.

Отправляясь на праздничный пир, они поднимаются к вершине по краю поднебесного свода, и уже там их колесницы, не теряющие равновесия и хорошо управляемые, легко совершают путь; зато остальные двигаются с трудом, потому что конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле и удручает своего возничего, если тот плохо его вырастил. От этого душе приходится мучиться и крайне напрягаться.

Души, называемые бессмертными, когда достигнут вершины, выходят наружу и останавливаются на небесном хребте; они стоят, небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, что за пределами неба.

Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспоем по достоинству. Она же вот какова (ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души – уму; на нее-то и направлен истинный род знания.

Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самую справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание – не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии. Насладившись созерцанием всего того, что есть подлинное бытие, душа снова спускается во внутреннюю область неба и приходит домой. По ее возвращении возничий ставит коней к яслям, задает им амброзии и вдобавок поит нектаром.

Такова жизнь богов. Что же до остальных душ, то у той, которая всего лучше последовала богу и уподобилась ему, голова возничего поднимается в занебесную область и несется в круговом движении по небесному своду; но ей не дают покоя кони, и она с трудом созерцает бытие. Другая душа то поднимается, то опускается – кони рвут так сильно, что она одно видит, а другое нет. Вслед за ними остальные души жадно стремятся кверху, но это им не под силу, и они носятся по кругу в глубине, топчут друг друга, напирают, пытаясь опередить одна другую. И вот возникает смятение, борьба, от напряжения их бросает в пот. Возничим с ними не справиться, многие калечатся, у многих часто ломаются крылья. Несмотря на крайние усилия, всем им не достичь созерцания [подлинного] бытия, и, отойдя, они довольствуются мнимым пропитанием. Но ради чего так стараются узреть поле истины, увидеть, где оно? Да ведь как раз там, на лугах, пастбище для лучшей стороны души, а природа крыла, поднимающего душу, этим и питается. Закон же Адрастеи таков: душа, ставшая спутницей бога и увидевшая хоть частицу истины, будет благополучна вплоть до следующего кругооборота, и, если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой. Когда же она не будет в силах сопутствовать и видеть, но, постигнутая какой-нибудь случайностью, исполнится забвения и зла и отяжелеет, а, отяжелев, утратит крылья и падет на землю, тогда есть закон, чтобы при первом рождении не вселялась она ни в какое животное. Душа, увидевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви; вторая за ней – в плод царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья – в плод государственного деятеля, хозяина, добытчика;

четвертая – в плод человека, усердно занимающегося упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или человека, причастного к таинствам; шестой пристанет подвизаться в поэзии или другой какой-либо области подражания; седьмой – быть ремесленником или земледельцем; восьмая будет софистом или демагогом; девятая – тираном. Во всех этих призваниях тот, кто проживет, соблюдая справедливость, получит лучшую долю, а кто ее нарушит – худшую.

Но туда, откуда она пришла, никакая душа не возвращается в продолжение десяти тысяч лет – ведь она не окрылится раньше этого срока, за исключением души человека, искренне возлюбившего мудрость...: эти души окрыляются за три тысячелетних круговорота, если три раза подряд избежут для себя такой образ жизни, и на трехтысячный год отходят. Остальные же по окончании своей первой жизни подвергаются суду, а после приговора суда одни отбывают наказание, сошедши в подземные темницы, другие же, кого Дике облегчила от груза и подняла в некую область неба, ведут жизнь соответственно той, какую они прожили в человеческом образе. На тысячный год и те и другие являются, чтобы получить себе новый удел и выбрать себе вторую жизнь – кто какую захочет. Тут человеческая душа может получить и жизнь животного, а из того животного, что было когда-то человеком, душа может снова вселиться в человека; но душа, никогда не выдавшая истины, не примет такого образа, ведь человек должен постигать [ее] в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным. И так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, большинство, конечно, станет увещевать его, как помешанного.

Вот к чему пришло все наше рассуждение о четвертом виде неистовства: когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а, окрылившись, стремится взлететь; но, еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу, – это и есть причина его неистового состояния. Из всех видов исступленности эта – наилучшая уже по самому своему происхождению, как для обладающего ею, так и для того, кто ее с ним разделяет. Причастный к такому неистовству любитель прекрасного называется влюбленным. Ведь, как уже сказано, всякая человеческая душа по своей природе бывала созерцательницей бытия, иначе она не вселилась бы в это живое существо.

Припоминать то, что там, на основании того, что есть здесь, нелегко любой душе: одни лишь короткое время созерцали тогда то, что там; другие, упав сюда, обратились под чужим воздействием к неправде и на свое несчастье забыли все священное, виденное ими раньше. Мало остается таких душ, у которых достаточно сильна память. Они всякий раз, как увидят что-нибудь, подобное тому, что было там, бывают поражены и уже не владеют собой, а что это за состояние, они не знают, потому что недостаточно в нем разбираются. В здешних подобиях нет вовсе отблеска справедливости, воздержности и всего другого, ценного для души, но, подходя к этим изображениям, кое-кому, пусть и очень немногим, все же удастся, хотя и с трудом, разглядеть при помощи наших несовершенных органов, к какому роду относится то, что изображено.

Сияющую красоту можно было видеть тогда, когда мы вместе со счастливым сонмом видели блаженное зрелище, одни – следуя за Зевсом, а другие – за кем-нибудь другим из богов, и приобщались к таинствам, которые можно по праву назвать самыми блаженными и которые мы совершали, будучи сами еще непорочными и не испытавшими зла, ожидавшего нас впоследствии. Допущенные к видениям непорочным, простым, неколебимым и счастливым, мы созерцали их в свете чистом, чистые сами и еще не отмеченные, словно надгробием, той оболочкой, которую мы теперь называем телом и которую не можем сбросить, как улитка – свой домик.

Благодаря памяти возникает тоска о том, что было тогда, – вот почему мы сейчас подробно говорили об этом. Как мы и сказали, красота сияла среди всего, что там было; когда же мы пришли сюда, мы стали воспринимать ее сияние всего отчетливее посредством самого отчетливого из чувств нашего тела – зрения, ведь оно самое острое из них. Но разумение недоступно зрению, иначе разумение возбудило бы необычайную любовь, если бы какой-нибудь отчетливый его образ оказался доступен зрению; точно так же и все остальное, что заслуживает любви. Только одной красоте выпало на долю быть наиболее зримой и привлекательной. Человек, очень давно посвященный в таинства или испорченный, не слишком сильно стремится отсюда туда, к красоте самой по себе: он видит здесь то, что носит одинаковое с нею название, так что при взгляде на это он не испытывает благоговения, но, преданный наслаждению, пытается, как четвероногое животное, покрыть и оплодотворить; он не боится наглого обращения и не стыдится гнаться за противоестественным наслаждением. Между тем человек, только что посвященный в таинства, много созерцавший тогда все, что там было, при виде божественного лица, хорошо воспроизводящего [ту] красоту или некую идею тела, сперва испытывает трепет, на него находит какой-то страх, вроде как было с ним и тогда; затем он смотрит на него с благоговением, как на бога, и, если бы не боялся прослыть совсем неистовым, он стал бы совершать жертвоприношения своему любимцу, словно кумиру или богу....

Восприняв глазами истечение красоты, он согревается, а этим укрепляется природа крыла: от тепла размягчается вокруг ростка все, что ранее затвердело от сухости и мешало росту; благодаря притоку питания, стержень перьев набухает, и они начинают быстро расти от корня по всей душе – ведь она вся была искони пернатой. Пока это происходит, душа вся кипит и рвется наружу. Когда прорезываются зубы, бывает зуд и раздражение в деснах – точно такое же состояние испытывает душа при начале роста крыльев: она вскипает и при этом испытывает раздражение и зуд, рождая крылья.

Цит. по: Платон. Федр // Платон. Избранные диалоги / Платон. М.: Рипол Классик, 2002. С. 287–294.

Задание:

1. Как Платон доказывает бессмертие души? С каким понятием (свойством) связано в рассуждениях Сократа свойство бессмертия? Как различается одушевленное и неодушевленное?

2. Какой образ использует Платон для описания природы души? Как этот образ используется в дальнейших рассуждениях?

3. В чем причина утраты душой крыльев? Что способствует росту крыльев? Какие аналогии этим процессам вы находите в человеческом существовании? Какой смысл имеет в русском языке глагол «окрыляться»?

4. Какие определения дает Платон устами Сократа «занебесной области»? Развитие каких способностей необходимо, чтобы постичь ее содержание? Найдите в речи Сократа рассуждение о взаимодействии чувств и разума. Как соотносятся подлинное бытие и земной мир?

5. Раскройте смысл платоновской концепции познания как припоминания. Как в процессе взаимодействия чувств и разума познание раскрывается как припоминание? Чем, согласно Сократу и Платону, определяются разные наклонности людей? Кто из смертных имеет преимущества в познании истины?

Теоретическое знание и философское познание.

Символ пещеры. Диалог Сократа и Главкона.

– После этого, – сказал я (Сократ) – ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию. ...Представь, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, представь, невысокой сте-

ной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

– Это я себе представляю, – сказал Главкон.

– Так представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

– Станный ты рисуешь образ и странных узников!

– Подобных нам. Прежде всего, разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

– Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?

– Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов.

– Это совершенно неизбежно.

– Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх – в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную проходящую перед ним вещь и заставят отвечать на вопрос, что это такое? Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит, и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

– Конечно, он так подумает.

– А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза и не отвернется он поспешно к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?

– Да, это так.

– Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем – на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом – на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет.

– Несомненно.

– И, наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других ему чуждых средах.

– Конечно, ему это станет доступно.

– ...Вспомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и сотоварищей по заключению, разве не сочтет он блаженством перемену своего положения и разве не пожалеет своих друзей?

– И даже очень.

– А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится, и глаза не привыкнут – а на это потребовалось бы немалое время, – разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?

– Непременно убили бы.

– Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, – это подъем души в область умопостигаемого. Если ты все это допустишь, то постигнешь мою заветную мысль – коль скоро ты стремишься ее узнать, – а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, идея блага – это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она – причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.

– Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

Цит. по: Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / Платон. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 295–298.

Задание:

1. Состояния человека, о которых говорит Платон, это жизненные или познавательные ситуации? В какой мере они связаны?

2. Подберите близкие Вам ассоциативные образы к платоновскому образу пещеры.

3. Как в контексте платоновских размышлений о познании мы можем определить такие понятия как «иллюзия» и «реальность»? Насколько, на Ваш взгляд оправдано подобное представление об иллюзии?

3. В чем смысл образа Солнца? Почему этот образ сопоставим с понятием подлинного бытия? В связи с чем, раскрывается цель мыслительной деятельности и способ ее осуществления? Требуется ли желание мыслить отречения от жизни?

Аристотель (384 – 322 гг. до н. э.)

О философии.

Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому – влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих.

Способностью к чувственным восприятиям животные наделены от природы, а на почве чувственного восприятия у одних не возникает память, а у других возникает. И поэтому животные, обладающие памятью, более сообразительны и более понятливы, нежели те, у которых нет способности помнить.

Другие животные пользуются в своей жизни представлениями и воспоминаниями, а опыту причастны мало; человеческий же род пользуется в своей жизни также искусством и рассуждениями. Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно, многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта... А наука и искусство возникает у людей через опыт. Ибо опыт создал искусство..., а неопытность – случай. Появляется же искусство тогда, когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы.

В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевает больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием, но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство – знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному... Поэтому, если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается... Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет. В самом деле, имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают «почему», т.е. знают причину. Поэтому мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается. А ремесленники подобны предметам: хотя они и делают то или другое, но делают это, сами того не зная; неодушевленные предметы в

каждом таком случае действуют в силу своей природы, а ремесленники – по привычке. Таким образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины.

Далее, ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, хотя они и дают важнейшие знания о единичном, но они ни относительно чего не указывают «почему», например, почему очень горяч, а указывают лишь, что он горяч.

Естественно поэтому, что тот, кто сверх обычных чувственных восприятий первый изобрел какое-то искусство, вызвал у людей удивление не только из-за какой-то пользы его изобретения, но и как мудрый и превосходящий других. А после того как было открыто больше искусств, одни для удовлетворения необходимых потребностей, другие – для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды.

Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах.

Так как мы ищем именно эту науку, то следует рассмотреть, каковы те причины и начала, наука о которых есть мудрость... Во-первых, мы предполагаем, что мудрый, насколько это возможно, знает все, хотя он и не имеет знания о каждом предмете в отдельности. Во-вторых, мы считаем мудрым того, кто способен познать трудное и нелегко постижимое для человека (ведь восприятие чувствами свойственно всем, а потому это легко и ничего мудрого в этом нет). В-третьих, мы считаем, что более мудр во всякой науке тот, кто более точен и более способен научить выявлению причин, и, в-четвертых, что из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы, а в-пятых, та, которая главенствует, в большей мере, чем вспомогательная, ибо мудрому надлежит не получать наставления, а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему – тот, кто менее мудр...

Из указанного здесь знание обо всем необходимо имеет тот, кто в наибольшей мере обладает знанием общего, ибо в некотором смысле он знает все подпадающее под общее. Но, пожалуй, труднее всего для человека познать именно это, наиболее общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий. А наиболее строги те науки, которые больше всего занимаются первыми началами: ведь те, которые исходят из меньшего числа предпосылок, более строги, нежели те, которые приобретаются на основе прибавления... Но и научить более способна та наука, которая исследует причины, ибо научают те, кто указывает причины для каждой вещи. А знание и понимание ради самого знания и понимания более всего присущи науке о том, что наиболее достойно познания, ибо тот, кто предпочитает знание

ради знания, больше всего предпочтет науку наиболее совершенную, а такова наука о наиболее достойном познания. А наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается, все остальное, а не они через то, что им подчинено. И наука, в наибольшей мере главенствующая и главнее вспомогательной, – та, которая познает цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще – наилучшее...

И теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу подвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например, о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы. Сам ход вещей подтверждает это; а именно: когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение. Ясно поэтому, что мы ищем его ни для какой другой надобности. И также как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя.

Цит. по: Аристотель. Метафизика / Аристотель // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 65–70.

Задание:

1. В какой мере представление Аристотеля о мудрости согласуется с более ранними ее трактовками? Что принципиально нового вносит в понимание мудрости Аристотель?

2. На основе прочитанного попробуйте охарактеризовать взаимоотношения философии с другими науками. Как бы Вы прокомментировали следующее высказывание Аристотеля: «И учение о природе, и математику следует считать лишь частями мудрости»?

3. Соответствует ли действительности суждение Аристотеля о самоценности теоретического знания? Насколько оправдано, на Ваш взгляд, предположение Аристотеля о приоритете теоретического знания над практическим?

2.3. Образ человека в христианской философии Средневековья

Религия являлась господствующей идеологией феодального общества в средние века как на Западе, так и на Востоке. Церковь в этот период была крупнейшим феодалом. К тому же и политически она была наиболее централизованной организацией. Духовенство фактически было единственным образованным классом. Юриспруденция, естествознание, философия – все их содержание было приведено в соответствие с догматами церкви. Характерной чертой средневековой философии является теоцентризм – обращение к Богу, его сущности, как первопричины и первоосновы мира. Человек понимается как бытие, сотворенное богом. Человек не обладает ни бесконечностью, ни безначальностью, ни всемогуществом божественным.

Человек в этой системе ценностей занимал нишу «божьей твари», существо, созданное по образу и подобию божьему. Бог передал человеку две своих способности – различать добро и зло и способность высказывать суждения о мире. От неверного выбора первых людей Адама и Евы, совершивших грехопадение, природа людского рода оказалась испорченной. Христианские мыслители акцентируют внимание на раздвоенности человеческой природы («болезнь души» у Августина Блаженного) – неспособность ее управлять собою, подверженность грехам и земным соблазнам. Отсюда постоянная опека человека со стороны церкви в ожидании божественной помощи.

История существования человеческого рода понимается как сотворенная богом, спасенная Христом и предназначенная к новому восхождению к Богу. Грехопадение ввергло общество в регресс, отчуждение от божественной благодати, но шанс на спасение, возвращение к Богу спасает человечество от бездны небытия. Миссия церкви и истории заключается в спасении, искуплении, назидании, исправлении, заложенных в промысле божьем. Провиденциализм как важнейший принцип средневековой философии истории утверждает, что человеческая история предопределена божьим замыслом, и в воле человека содействовать реализации этого плана, жить во спасение души по божьим заповедям. Отделение от бога, желание жить по своим законам, принципам и нормам, жизнь в субъективном мире желаний и хотений составляет сущность грехопадения.

Богоуподобление или жизнь с Богом требует полного самоотречения, уход от себя в полное подчинение Богу. Единственно спасительной формой бытия становится Вера.

Как установка сознания вера отождествляется христианскими философами с религиозной верой. Вера из индивидуальной психологической позиции укрупняется и становится имманентной, сверхъестественной, глупинной установкой индивида, предшествующей рациональным усилиям

человека. Как утверждал Климент Александрийский: «Не уверуете, то и не уразумеете». Познание посредством веры – наидостовернейшее [5].

Итак, Вера становится формой единения человека с Богом, каналом, через который Бог воздействует на сознание человека, исправляя и направляя его в сторону спасения. Идея радикальной несамостоятельности и зависимости человека порождает учение о божественной благодати. Согласно этому учению разум человека познает мир не благодаря собственным когнитивным способностям, а с помощью света божественной премудрости, просветляющей природу вещей и процессов. Божественный свет благодати имеет важное символическое значение для мистической направленности христианской философии. По учению Августина Аврелия (354 – 430 гг.), весь мир пронизан разумом, логосом, светом, идущим от Бога. Ни предметы внешнего мира, ни душа человека не имеют в самих себе света. Все становится видимым и реальным благодаря лучам божественного света. Свет сотворенный позволяет познать телесные вещи, свет разума – интеллигибельные предметы, свет благодати – истины откровения.

В православной традиции учение мистицизма развивали Иоанн Богослов, Василий Великий, Григорий Нисский, в католической – Бонавентура (Джованни Фиданца). Мистики даруют веру человека в «спасение», в возможность возвращения в прежний световой духовный облик. Это преобразование требует от человека очищения от чувственных страстей и телесных зависимостей, просветление души мудростью божественных истин, что готовит душу к мистическому озарению в слиянии с Богом.

Огромным влиянием в средневековой философии пользовалась схоластика (от лат. *Chola*, или школа). Это философия для обучения людей основам христианского мировоззрения. Схоластика сформировалась в период абсолютного господства христианской идеологии во всех областях общественной жизни, когда «догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты приобрели в суде силу закона», по выражению Ф. Энгельса. Схоластика унаследовала традиции христианской апологетики и патристики, создала стройную систему христианского мировоззрения, на вершине которой располагалась церковь.

Самым характерным признаком схоластического мышления является авторитаризм, одобрение церкви как главного авторитета. Схоластов не интересовало происхождение тех или иных положений церковного учения, для них было важнее прояснение и систематизация неизменных положений веры, приведение их в логический порядок для удобства обучения.

Развитие философии шло в рамках формально-логического схематизма в рамках аристотелево-стоической логики. Содержание мысли приносится в жертву форме. Процедура точных определений, поиск правильных дефиниций выхолащивает познавательный интерес к окружающему миру и человеку. Словесная кружевная механика подменяет свежесть мысли и оригинальность ее выражения.

Заслуживают внимания социально-философские воззрения Фомы Аквинского. Он утверждал, что личность – это «самое благородное во всей разумной природе» явление. Она характеризуется интеллектом, чувствами и волей. Интеллект обладает превосходством над волей. Однако познание Бога он ставит ниже, чем любовь к нему, т.е. чувства могут превосходить разум, если они относятся не к обычным вещам, а к Богу. В своем сочинении «О правлении государей» он рассматривает человека, прежде всего как социальное существо, а государство как организацию, заботящуюся о благе народа. Сущность власти он связывает с нравственностью, в частности, с добром и справедливостью, и даже (правда, с некоторыми оговорками) говорит о праве народа выступать против тиранов, которые отказывают людям в справедливости.

Фома Аквинский предлагает к рассмотрению и проблему о двух законах: «естественном законе», который Бог вложил в умы и сердца людей, и «божественном законе», который определяет превосходство церкви над государством и гражданским обществом, ибо земная жизнь – это только приготовление к будущей духовной жизни. Власть государя должна быть подчинена высшей – духовной власти. Во главе ее на небе – Христос, а на Земле – Папа Римский. Рассматривая те же формы политической власти, что и Аристотель, Фома Аквинский отдавал предпочтение монархии. Все виды власти, в конечном счете, идут от Бога.

Философия Фомы Аквинского стала с XIV в. идеологией доминиканских схоластов, а с XVI в. усиленно насаждалась иезуитами, которые комментируют и модернизируют философскую систему Фомы Аквинского. Со второй половины XIX в. его учение становится основой неотомизма, который является одним из мощных течений в современной философской мысли.

Практические задания к п. 2.3.

О философии.

Августин Аврелий.

Тянули меня к себе ... те занятия, которые считались почтенными: я мечтал о форуме с его тяжбами, где бы я блистал, а меня осыпали бы похвалами тем больше, чем искуснее я лгал. Такова слепота человеческая: слепотою своею люди хвалятся. Я был первым в риторской школе: был полон горделивой радости и надут спесью.

Я в тогдашнем моем неустойчивом возрасте изучал книги по красноречию, желая в целях предосудительных и легкомысленных, на радость человеческому тщеславию стать выдающимся оратором. Следуя установленному порядку обучения, я дошел до книжки какого-то Цицерона, языку которого удивляются все, а сердцу не так. Книга эта увещевает обратиться к философии и называется «Гортензий». Эта вот книга изменила состояние

мое, изменила молитвы мои и обратила их к Тебе, Господи, сделала другими прошения и желания мои. Мне вдруг опротивели все пустые надежды; бессмертной мудрости желал я в своем невероятном сердечном смятении... Не для того, чтобы отточить свой язык ... взялся я за эту книгу: она учила меня не тому, как говорить, а тому, что говорить.

Как горел я. Господи, как горел я улететь к Тебе от всего земного. Я не понимал, что Ты делаешь со мною. «У Тебя ведь мудрость». Любовь к мудрости по-гречески называется философией; эту любовь загло во мне это сочинение.

Есть люди, которые вводят в заблуждение философией, которые прикрашивают и прихорашивают свои ошибки этим великим, ласковым и честным именем; почти все такие философы, современные автору и жившие до него, отмечены в этой книге и изобличены. Тут явно спасительное предупреждение, сделанное Духом Твоим через Твоего верного и благочестивого раба: «Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустыми обольщениями по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно».

Цит. по: Августин Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий // Лабиринты души. Симферополь: Реноме, 1998. С. 43.

Философией называется не самая мудрость, а любовь к мудрости; если ты к ней обратишься, то хотя и не будешь мудрым, пока живешь, ибо мудрость у Бога, и человеку доступна быть не может, однако, если достаточно утвердишь себя в любви к ней и очистишь себя, то дух твой после этой жизни, т.е. когда престанешь быть человеком, несомненно, будет владеть ею.

Августин Аврелий. Против академиков / Августин Аврелий // Антология мировой философии: в 4 т. М.: Мысль, 1972. Т. 1, часть II. С. 592–594.

Фома Аквинский

...Для спасения человеческого было необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, которые основываются на человеческом разуме, существовала некоторая наука, основанная на Божественном откровении; это было необходимо прежде всего потому, что человек соотнесен с Богом как с некоторой своей целью. Между тем цель эта не поддается постижению разумом... Между тем должно, чтобы цель была заранее известна людям, дабы они соотносили с ней свои усилия и действия.

Притом даже и то знание о Боге, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно было быть преподано человеку через Божественное откровение: ибо истина о Боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом с примесью многочисленных заблуждений, между тем как от обладания этой истиной целиком

зависит спасение человека, каковое обретается в Боге. Итак, для того чтобы люди достигли спасения и с большим успехом, и с большей уверенностью, необходимо было, чтобы относящиеся к Богу истины Богом же и были преподаны в откровении.

...Итак, было необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают свое знание от разума, были дополнены наукой, священной и основанной на откровении.

Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от Бога через откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам, подобно тому как теория архитектуры прибегает к служебным дисциплинам или теория государства прибегает к науке военного дела. И само то обстоятельство, что она все-таки прибегает к ним, проистекает не от ее недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания: последнюю легче вести от тех предметов, которые открыты естественному разуму, источнику прочих наук, к тем предметам, которые превыше разума и о которых трактует наша наука (теология).

Цит. по: Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский // Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения. М.: Олма-пресс, 2001. С. 201–202.

Задание:

1. В чем видят ценность философии Августин и Фома? Какое место отводят христианские мыслители философскому знанию?
2. О каком единственно возможном соотношении философского знания и истин Откровения говорят мыслители и почему?
3. Дайте определение истины в свете религиозной философии; сравните понимание истины у античных авторов и у христианских мыслителей.

Поиск бога и доказательство его бытия.

Августин Аврелий

...А что же такое этот Бог? Я спросил землю, и она сказала: «Это не я»; и все, живущее на ней, исповедало то же. Я спросил море, бездны и пресмыкающихся, живущих там, и они ответили: «Мы не Бог твой; ищи над нами». Я спросил у веющих ветров, и все воздушное пространство с обитателями своими заговорило: «Ошибаешься ...я – не Бог». Я спрашивал небо, солнце, луну и звезды: «Мы не Бог, которого ты ищешь», – говорили они. И я сказал всему, что обступает двери плоти моей: «Скажите мне о Боге моем – вы ведь не Бог, – скажите мне что-нибудь о Нем». И они

вскричали громким голосом: «Творец наш, вот Кто Он». Мое созерцание было моим вопросом; их ответом – их красота.

Тогда я обратился к себе и сказал: «Ты кто?». И ответил: «Человек». Вот у меня тело и душа, готовые служить мне; одно находится во внешнем мире, другая – внутри меня. У кого из них спрашивать мне о Боге моем, о Котором я уже спрашивал своими внешними чувствами, начиная с земли и до самого неба, куда только мог послать за вестями лучи глаз своих? Лучше, конечно, то, что внутри меня. Все телесные вестники возвестили душе моей, судье и председательнице, об ответах неба, земли и всего, что на них; они гласили: «Мы – не боги; Творец наш, вот Он». Внутреннему человеку сообщил об этом состоящий у него в услужении внешний; я, внутренний, узнал об этом, – я, душа, через свои телесные чувства.

...Потеряла женщина драхму и разыскивала ее со светильником; если бы она не помнила о ней, она бы не нашла ее. И откуда бы она знала, найдя ее, что это та самая драхма, если бы она ее не помнила? Я помню, как я искал и находил потерянное. Я знаю, что когда я что-нибудь искал и мне говорили: «это не то?», «а это не то?», я до тех пор отвечал «нет», пока мне не показывали то, что я искал. Если бы я не помнил, что это за предмет, я не мог бы его найти, потому что не узнал бы его, хотя бы мне его и показали. Так бывает всегда, когда мы ищем и находим что-то потерянное. Если какой-то предмет случайно исчез из вида, но не из памяти (любой, воспринимаемый зрением), то образ его сохраняется в памяти, и его ищут, пока он не появится перед глазами. Найденное узнается по его образу, живущему в нас.

...Как же искать мне Тебя, Господи? Когда я ищу Тебя, Боже мой, я ищу счастливой жизни. ...Как же искать мне счастливую жизнь? Ее нет у меня, пока я не могу сказать: «Довольно! Вот она». А тогда следует рассказать, как я ее искал: по воспоминанию ли, – как человек, который ее забыл, но о том, что забыл, хорошо помнит – по стремлению ли узнать ее, неведомую: то ли я о ней никогда не знал, то ли так о ней забыл, что и не помню, что забыл. Но разве не все хотят счастливой жизни? Никого ведь нет, кто бы не хотел ее! Где же о ней узнали, чтобы так ее хотеть? ...И все-таки, не знай и они каким-то образом о ней, они бы так не хотели быть счастливыми; а они хотят, это несомненно. Не знаю, каким образом они узнали о ней, и не знаю, какие у них о ней сведения. Я и бьюсь над этим вопросом: если это воспоминание, то, значит, мы все были когда-то счастливы (каждый в отдельности или в том человеке, который первым согрешил и в котором мы все умираем, и от которого все рождается в скорби, – об этом я сейчас не спрашиваю), – я спрашиваю, не живет ли в нас воспоминание о счастливой жизни? Мы не любили бы ее, если бы не знали. Мы слышали эти слова – и признаемся, что мы все, все стремимся к тому, что они обозначают; ведь не звук же слов доставляет нам удовольствие, когда грек услышит их по-латыни, они не доставят ему никакого удовольствия,

потому что он их не поймет, а нам доставят, как и ему, если их сказать по-гречески: счастливая жизнь не связана ни с Грецией, ни с Римом, но к ней жадно стремятся и греки и римляне, и люди, говорящие на других языках. Она, следовательно, известна всем, и если бы можно было спросить всех, хотят ли они быть счастливы, все, не колеблясь, ответили бы, что хотят. Этого не могло бы быть, если бы у всех не сохранилось воспоминания о том, что обозначается словами «счастливая жизнь».

Вот сколько бродил я по своей памяти, ища Тебя, Господи, и не нашел Тебя вне ее. И ничего не нашел, чего бы не помнил о Тебе с того дня, как узнал Тебя. С того же дня, как я узнал Тебя, я не забывал Тебя. Где нашел я истину, там нашел я и Бога моего, самое Истину, и с того дня, как узнал ее, я ее не забывал. С того дня, как я узнал Тебя, Ты пребываешь в памяти моей, и там нахожу я Тебя, когда о Тебе вспоминаю и радуюсь в Тебе.

Цит. по: Августин Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий // Лабиринты души. Симферополь: Реноме, 1998. С. 129–131, 137–140.

Фома Аквинский

Бытие Божие может быть доказано пятью путями. Первый и наиболее очевидный путь исходит из понятия движения. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенциальном состоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку оно находится в акте: ведь сообщать движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт.

Следовательно, невозможно, чтобы нечто было одновременно, в одном и том же отношении и одним и тем же образом и движущим, и движимым, иными словами, было бы само источником своего движения. Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущий предмет и сам движется, его движет еще один предмет, и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а следовательно, и никакого иного двигателя... Следовательно, необходимо дойти до некоторого перводвигателя, который сам не движется ничем иным; а под ним все разумеют Бога.

Второй путь исходит из понятия производящей причины. В самом деле, мы обнаруживаем в чувственных вещах последовательность производящих причин; однако не обнаруживается и невозможен такой случай, чтобы вещь была своей собственной производящей причиной; тогда она предшествовала бы самой себе, что невозможно. Нельзя помыслить и того, чтобы ряд производящих причин уходил в бесконечность... Устраняя причину, мы устраняем и следствия. ...Но если ряд производящих причин уходил

бы в бесконечность, отсутствовала бы первичная производящая причина; а в таком случае отсутствовали бы и конечное следствие, и промежуточные производящие причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют Богом.

Третий путь исходит из понятий возможности и необходимости и сводится к следующему. Мы обнаруживаем среди вещей такие, для которых возможно и быть, и не быть; обнаруживается, что они возникают и гибнут, из чего явствует, что для них возможно и быть, и не быть. Но для всех вещей такого рода невозможно вечное бытие; коль скоро нечто может перейти в небытие, оно когда-нибудь перейдет в него. Если же все может не быть, когда-нибудь в мире ничего не будет. Но если это истинно, уже сейчас ничего нет, ибо не-сущее не приходит к бытию иначе, как через нечто сущее. ...Итак, не все сущее случайно, но в мире должно быть нечто необходимое. ...Между тем невозможно, чтобы ряд необходимых сущностей, обуславливающих необходимость друг друга, уходил в бесконечность.... Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую самое по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но самое составляющую причину необходимости всех иных; по общему мнению, это есть Бог.

Четвертый путь исходит из различных степеней, которые обнаруживаются в вещах. Мы находим среди вещей более или менее совершенные, или истинные, или благородные; и так обстоит дело и с прочими отношениями того же рода. Но о большей или меньшей степени говорят в том случае, когда имеется различная приближенность к некоторому пределу; так, более теплым является то, что более приближается к пределу теплоты. Итак, есть нечто в предельной степени обладающее истиной, и совершенством, и благородством, а следовательно, и бытием... Но то, что в предельной степени обладает некоторым качеством, есть причина всех проявлений этого качества... Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всяческого совершенства; и ее мы именуем Богом.

Пятый путь исходит из распорядка природы. Мы убеждаемся, что предметы, лишённые разума, каковы природные тела, подчиняются целесообразности. ...Отсюда следует, что они достигают цели не случайно, но будучи руководимы сознательной волей. Поскольку же сами они лишены разума, они могут подчиняться целесообразности лишь постольку, поскольку их направляет некто одаренный разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем Богом.

Цит. по: Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский // Антология мировой философии: в 4 т. М.: Мысль, 1972. Т.1, часть II. С. 828–831.

Задание:

1. Какие пути избирают философы для познания Бога? В чем их различие?
2. Какой из данных текстов представляется Вам наиболее аргументированным и почему?
3. Сравните доказательства и поиски Бога христианскими мыслителями с философскими теориями Платона и Аристотеля.

2.4. Образ человека в эпоху Возрождения и Нового времени

Объективно эпоха Возрождения характеризуется как эпоха Перехода, некий мост к эпохе Нового времени. Сам термин «возрождение» направляет нас в прошлое, к ценностям и идеалам античности. Но эта трактовка весьма условна; это не столько реставрация прошлого, сколько поиск новых путей развития. С другой стороны, для эпохи Возрождения важно наследие средневековой культуры. Возрождение справедливо рассматривать как развитие предшествующей христианской культуры. Родословная новой эпохи связана и с античностью, и со средневековьем.

В области экономики идет распад феодальных отношений и развитие зачатков капиталистического производства; развиваются богатейшие города-республики в Италии. Одно за другим следуют крупнейшие открытия: первые печатные книги; огнестрельное оружие; Колумб открывает Америку; Васко да Гама, обогнув Африку, нашел морской путь в Индию; Магеллан своим кругосветным путешествием доказывает шарообразность Земли; возникают география и картография как научные дисциплины; вводятся символические обозначения в математике; появляются научная анатомия и основы физиологии; возникает медицинская химия, стремящаяся к познанию химических явлений в человеческом организме и к изучению лекарств; развивается анатомия (создаются точные атласы строения человеческого тела), огромных успехов достигает астрономия. Но самое главное – была сломлена диктатура церкви. Именно это явилось важнейшим условием расцвета культуры в эпоху Возрождения. Огромное влияние на развитие идей гуманизма оказали замечательные итальянские живописцы, скульпторы и архитекторы Леонардо да Винчи и Микеланджело Буонарроти. Свои творения – произведения живописи, скульптуры и архитектуры, работы по математике, биологии, геологии, анатомии Леонардо да Винчи посвящает человеку, его величию. Как автор «Тайной вечери», «Джоконды» и ряда других всемирно известных шедевров, он оказал могучее влияние на гуманистические принципы эстетики эпохи Возрождения. Мике-

ланджело Буонарроти в своих полотнах «Оплакивание Христа», в росписи свода Сикстинской капеллы в Ватикане, в статуе «Давид» утверждал физическую и духовную красоту человека, его безграничные творческие возможности.

Важнейшая черта мировоззренческой направленности эпохи Возрождения – ориентация на человека, его светскую жизнь (в отличие от природной и религиозной), его способности и возможности. Светские интересы, полнокровная земная жизнь человека были противопоставлены феодальному аскетизму, «потустороннему» призрачному миру. Поэтому философское мышление этого периода характеризуется как антропоцентрическое. Центральный вектор нового мироздания смещается от Бога к Человеку. Бог – начало всех вещей, человек – центр всего мира. Эпоха Возрождения подняла самосознание человека на высокий уровень: гордость, уверенность в собственных силах и таланте, свободомыслие и самоутверждение. Общеизвестна характеристика Ф. Энгельса людей этой эпохи как титанов «по силе мысли, страстности и характеру, по многосторонности и учености». Всесторонняя образованность, сильная воля, огромная энергия и целеустремленность характеризует выдающихся индивидуальностей того времени, крайне редки в общественной жизни случаи личностей посредственных.

Мировоззрение людей эпохи Возрождения носит выраженный гуманистический характер. Человек воспринимается как свободное существо, творец самого себя и всего мира. Это не противоречило идее сотворения мира Богом-отцом, он сотворил и мира и человека, наградив его свободой воли, самостоятельности в творчестве, возможности творить свою судьбу.

«Я создал тебя существом не небесным, но и не только земным, не смертным, но и не бессмертным, чтобы ты, чуждый стеснений, сам себе сделался творцом и сам выковал окончательно свой образ. Тебе дана возможность пасть до существа животного, но также и возможность подняться до существа богоподобного – исключительно благодаря своей собственной воле», – так говорит Адаму Бог в трактате «О достоинстве человека» итальянского гуманиста Пико дела Мирандола [См. Практическое задание]. В этих словах сжат весь духовный заряд эпохи Возрождения, сдвиг в сознании людей. Человека неудовлетворенного, жаждущего недостижимой справедливости, знала эпоха христианского средневековья. Человека волевого, интеллектуального, творца самого себя и своей судьбы создала эпоха Возрождения, эпоха бурного творческого подъема, свободная от гипноза средневековой схоластики.

Мыслители эпохи Возрождения не могли быть атеистами, они верили в бога, признали его как первотворца, но на этом функции деятельностного вмешательства Бога в судьбу человека завершались, это позиция – деизма в философии. Утверждается новый критерий оценки общественных отношений – человеческий. Гуманизм эпохи Возрождения выступил как свет-

ское свободомыслие, противостоящее средневековой схоластике и духовному господству церкви.

В мировоззрении эпохи Возрождения происходит реабилитация человеческого тела, плоти. Человек обладает не только душой, но и телом, которое уже более не «оковы души», тянущие вниз, обуславливающие греховные помыслы и побуждения. Телесная жизнь приносит человеку радость, чувственные наслаждения, счастливые моменты полноты бытия. С новым восприятием телесности связан Культ Красоты. Прекрасная живопись, скульптура воспевают прелести человеческого тела, его мощь, силу, грацию, гармонию, целомудрие.

В сфере научных знаний становится крайне важным объективное изучение природы, рациональный взгляд на мир. Философия в эпоху Возрождения воспринималась, прежде всего, как натурфилософия, философия природы. Изобретение компаса, книгопечатания, самопрялки, пороха, доменно-металлургического процесса, активизировался интерес к физике, астрономии, анатомии, физиологии – все это укрепляло власть человека над природой, расширяя его кругозор и сферу практического освоения мира. Математическое обоснование гелиоцентрической системы польским ученым Н. Коперником, разрушило прежнюю средневековую геоцентрическую модель мира. Коперник опроверг представления об исключительности положения Земли, что позволило предположить существование бесконечного количества других небесных тел, подобных Земле и Солнцу.

Взаимоотношения Бога и мира утрачивают откровенно теистический характер. На смену теизму приходит пантеизм («бог во всем»). Христианский Бог утрачивает надприродный, трансцендентный характер, он сливается с миром, растворяясь в нем, в силу чего сам мир становится божественным - мудрым, красивым, совершенным.

Философ Николай Кузанский (1401–1464), немец по происхождению, был сориентирован на традиции неоплатонизма. (Возврат к философии Платона объяснялся антисхоластической, а значит, и антиаристотелевской направленностью философии).

Центральное понятие неоплатонизма – понятие «Единого». Н. Кузанский утверждает, что Единое есть все. Это стало центральной установкой для пантеистического мировоззрения. Раз у Единого нет противоположности, значит, оно тождественно беспредельному, бесконечному. Бесконечное – то, больше чего ничего не может быть – это максимум, единое же – минимум. Учение Н. Кузанского о совпадении противоположностей, абсолютных минимума и максимума, позволило представить по-новому сам образ божества. Бог заключает в себе все в том смысле, что все в нем, он проявляет развитие всего, он сам есть во всем.

Идеи Н. Кузанского и Н. Коперника развил Дж. Бруно (1548–1600). Единство и бесконечность мира, его несотворимость и неуничтожимость, беспредельность и вечность – исходные предпосылки революционного

мировоззрения Бруно. Он открыто спорит с геоцентрической концепцией мира, утверждая, что движущаяся вокруг своей оси и вокруг Солнца Земля – лишь ничтожная пылинка в бесконечном мироздании. Существуют бесчисленные Земли, вращающиеся вокруг своих Солнц. Свой философский труд он назвал «О бесконечности, Вселенной и мирах». Вскоре после выхода этой книги Дж. Бруно был арестован инквизицией и по ее приговору был сожжен на костре.

Идеи Н. Кузанского и Джордано Бруно заложили основание для развития философии и естествознания Нового времени.

Новоевропейская картина мира.

«Распад космоса» означал коренное изменение мировидения, оно выразилось целым комплексом признаков, среди которых: выделение человека из космического порядка; возвеличивание разума (рождение нового субъекта – *self-mademan*, способного доверять своей интеллектуальной интуиции, и формирования рационализма как основы мировидения, где разум диктует законы природе); лишение качественности вещей.

Круг замкнулся. В античной ментальности космос являлся источником гармонии и порядка. В средние века – все сообразно Богу, в рационализме Нового времени источником феноменального миропорядка стал человек, Бог «остался ответственным» за сферу нравственности (ноуменальный порядок). Природа же, лишившись внутренней гармонии и живых красок, окончательно «испустила дух». Кстати, «обездушенность» природы выразилась в художественном видении XVI – XVII вв. в жанре натюрморта, «*nature morte*» – мертвая природа.

К семнадцатому столетию в западноевропейской культуре формируется образ мира как механизма. Для того чтобы механистическая картина мира утвердилась, потребовалось, как видим, немало времени, около двух столетий происходили грандиозные изменения в культуре, в ходе которых было коренным образом пересмотрено представление о природе. Для Парацельса природа – все еще внешний человек, но благодаря деятельности Галилея, Декарта, Бэкона и др., природа все чаще начинает рассматриваться сквозь призму технического эксперимента, и сама становится машиной. Природа как часовой механизм – таков принятый в классической науке образ природы. Измерение понимается как новый тип научной рациональности, формируется чисто количественное, «калькуляторское» видение сущего: то, чего нельзя измерить, взвесить, то и не существует. В отличие от аристотелевской физики, Галилеем учит, что природу нельзя «преодолеть», она ничего не делает «даром», ее невозможно обмануть, но ее можно измерить, «книга природы написана языком математики». Так рождается знаменитая декартовско-галилеевская модель мира.

Укрепившееся в менталитете убеждение в том, что природа проста и ничего не делает понапрасну, легло в основу научной картины мира, ос-

новые положения которой таковы: природой управляют неизменные от сотворения мира законы, физические тела состоят из инертной, косной материи, физические тела не могут мыслить.

Природа мыслилась как машина, ее законы рассматривались как постижимые техническими средствами, опытом. Именно в эксперименте познается природа, сущность которой рассматривается в свете полезности для человека. Инструмент, орудие становится формой обнаружения сути природы, ее самораскрытия. Уильям Томпсон, один из ведущих физиков конца девятнадцатого столетия, заметил: «Вопрос о том, понимаем ли мы или не понимаем природный процесс, сводится, как мне кажется, к другому вопросу, именно: способны ли мы построить механистическую модель, которая воспроизводила бы процесс во всех его частях».

Не случайно этимологически слово «опыт» сродни слову «пытать». Познавательное отношение к природе формировалось в значительной степени под влиянием метафизики и эпистемологии Канта, у которого природа подобна свидетелю, допрашиваемому на судебном заседании «именем априорных принципов». Ученый этой эпохи, не мудрствуя лукаво, ничем иным, как силой (вспомним Бэкона: «Знание – само по себе сила»), извлекает из природы ее тайны. И природа, в своем дорациональном прошлом «мать-прародительница», обернулась теперь настоящим оборотнем, давая под пытками любые на вкус показания. Модель постепенно вытесняла эйдос. Гете с горечью констатировал: вместо того чтобы становится между природой и субъектом, наука пытается встать на место природы и постепенно делается столь же непонятной, как последняя.

Механистические модели мира довольно разнообразны. Образ природы как часового механизма сменил образ паровой машины, затем позднее – кибернетической, но все равно машины. Заметим, что модель механизма – это наиболее традиционное видение природы с семнадцатого века по девятнадцатый.

Однако в этот исторический период существовали и иные представления по поводу природы, хотя они были, скорее, исключением, чем правилом: прежде всего, отличное от механистического представление о природе давали естественные науки, такие, как геология, астрономия, биология. В них, начиная с восемнадцатого столетия, складывалось историческое видение естественных процессов. Картины реальности, рисуемые разными научными дисциплинами, не складывались в целостное мозаичное полотно. Одним из первых критику механистического мировидения начал Анри Бергсон, показавший, что механистическая наука подобна кинематографической установке, которая крутит пленку, смонтированную режиссером, по своему вкусу отобравшему и склеившему кадры. То, как интерпретирует данные наблюдений ученый, зависит от его теоретической и мировоззренческой ориентации. В этом смысле механистическая наука, вырывающая

отдельные тайны природы – фрагменты, не способна дать целостного и полного описания мира.

Практические задания к п. 2.4.

Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494)

Речь о достоинстве человека.

Я прочитал, уважаемые отцы, в писаниях арабов, что, когда спросили Абдаллу Сарацина, что кажется ему самым удивительным в мире, он ответил: ничего нет более замечательного, чем человек. Этой мысли соответствуют и слова Меркурия: «О, Асклепий, великое чудо есть человек!». Когда я размышлял о значении этих изречений, меня не удовлетворяли многочисленные аргументы, приводимые многими в пользу превосходства человеческой природы: человек есть посредник между всеми созданиями, близкий к высшим и господин над низшими, истолкователь природы в силу проницательности ума, ясности мышления и пытливости интеллекта, промежуток между неизменной вечностью и текущим временем, узы мира.

Все это значительно, но не главное, что заслуживает наибольшего восхищения.

Уже Всевышний Отец, Бог-Творец создал по законам мудрости мировое обиталище, которое нам кажется августейшим храмом Божества. ... Но, закончив творение, пожелал мастер, чтобы был кто-то, кто оценил бы смысл такой большой работы, любил бы ее красоту, восхищался ее размахом. Поэтому, завершив все дела, ... задумал наконец сотворить человека. Но не было ничего ни в прообразах, откуда Творец произвел бы новое потомство, ни в хранилищах, что подарил бы в наследство новому сыну... Уже все было завершено; все было распределено по высшим, средним и низшим сферам. ... Тогда согласился Бог с тем, что человек – творение неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал: «Не даем Мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных Нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого Я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочитаешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные». ... О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, кем хочет! ... В рождающихся людей Отец вложил семена и зародыши разнородной жизни, и соответствен-

но тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. Возделает растительные, – будет растением, чувственные, – станет животным, рациональные, – сделается небесным существом, интеллектуальные, – станет ангелом и сыном Бога. (...)

Цит. по: Пико делла Мирандола Д. Речь о достоинстве человека / Д. Пико делла Мирандола // Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения. М., Олма-пресс, 2001. С. 318.

Задание:

1. Сформулируйте принципиально новые характеристики человека ренессансной эпохи.
2. В чем разница религиозных взглядов средневековых философов и автора этого трактата.

Никколо Макиавелли (1469–1527)

Государь

Глава XV. О том, за что людей, в особенности государей, восхваляют или порицают

Теперь остается рассмотреть, как государь должен вести себя по отношению к подданным и союзникам. [...]. Имея намерение написать нечто полезное для людей понимающих, я предпочел следовать правде не воображаемой, а действительной – в отличие от тех многих, кто изобразил республики и государства, каких в действительности никто не знал и не видел. Ибо расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо, так как, желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности.

Если же говорить не о вымышленных, а об истинных свойствах государей, то надо сказать, что во всех людях, а особенно в государях, стоящих выше прочих людей, замечают те или иные качества, заслуживающие похвалы или порицания. А именно: говорят, что один щедр, другой скуп..., – один расточителен, другой алчен; один жесток, другой сострадателен; один честен, другой вероломен; один изнежен и малодушен, другой тверд духом и смел;.. и так далее. Что может быть похвальнее для государя, нежели соединять в себе все лучшие из перечисленных качеств? Но раз в силу своей природы человек не может не иметь одни добродетели, ни неуклонно им следовать, то благоразумному государю следует избегать тех пороков, которые могут лишить его государства, от остальных же – воздерживаться по мере сил, но не более.

Рене Декарт (1596–1650)

Научное познание: методология рационализма.

Глава I. Соображения, касающиеся наук.

Здравомыслие есть вещь, справедливее всего распространенная в мире: каждый считает себя настолько им наделенным, что даже те, кого всего труднее удовлетворить в каком-либо другом отношении, обыкновенно не стремятся иметь здравого смысла больше, чем у них есть. При этом невероятно, чтобы все заблуждались. Это свидетельствует скорее, что способность правильно рассуждать и отличать истину от заблуждения, – что собственно и составляет, как принято выражаться, здравомыслие, или разум, – от природы одинакова у всех людей. А также о том, что различие наших мнений происходит не оттого, что один разумнее другого, а только оттого, что мы направляем наши мысли различными путями и рассматриваем не те же самые предметы. Ибо недостаточно только иметь хороший разум, но главное это хорошо применять его.

Однако не побоюсь сказать, что я имел, по моему мнению, счастье с юности попасть на некоторые пути, которые привели меня к соображениям и правилам, позволившим мне составить метод, с помощью которого я могу, как мне кажется, постепенно увеличивать мои знания и довести их мало-помалу до высшей степени, которую позволяет достигнуть посредственность моего ума и краткий срок жизни. С помощью этого метода я собрал уже многие плоды, хотя в суждении о самом себе стараюсь склоняться более к недоверию, чем к самомнению.

Таким образом, мое намерение состоит не в том, чтобы научить здесь методу, которому каждый должен следовать, чтобы хорошо направлять свой разум, а только в том, чтобы показать, каким образом старался я направлять свой собственный разум. Кто берется давать наставления другим, должен считать себя искуснее тех, кого наставляет, и если он в малейшем окажется несостоятельным, то подлежит порицанию.

С детства я был обучен наукам, и так как меня уверили, что с их помощью можно приобрести ясное и надежное познание всего полезного для жизни, то у меня было чрезвычайно большое желание изучить эти науки. Но как только я окончил курс учения, завершаемый обычно принятием в ряды ученых, я совершенно переменил свое мнение, ибо так запутался в сомнениях и заблуждениях, что, казалось, своими стараниями в учении достиг лишь одного: все более и более убеждался в своем незнании.

О философии скажу одно: видя, что в течение многих веков она разрабатывается превосходнейшими умами и, несмотря на это, в ней донныне нет положения, которое не служило бы предметом споров и, следовательно, не было бы сомнительным, я не нашел в себе такой самонадеянности, чтобы рассчитывать на больший успех, чем другие. И принимая во внимание, сколько относительно одного и того же предмета может быть разных мне-

ний, которые могут быть поддержаны учеными людьми, тогда как истинным среди этих мнений может быть только одно, я стал считать ложным все, что было не более чем только правдоподобным.

Далее, что касается других наук, то поскольку они заимствуют начало от философии, я полагал, что на столь слабых основаниях нельзя построить ничего прочного.

Вот почему, как только возраст позволил мне выйти из подчинения моим наставникам, я совсем оставил книжные занятия и решил искать только ту науку, которую мог обрести в самом себе или же в великой книге мира, и употребил остаток моей юности на то, чтобы путешествовать, увидеть дворы и армии, встречаться с людьми разных нравов и положений и собрать разнообразный опыт, испытать себя во встречах, которые пошлет судьба, и повсюду поразмыслить над встречающимися предметами так, чтобы извлечь какую-нибудь пользу из таких занятий.

Правда, в то время, когда я изучал нравы других людей, то не находил в них ничего, на что бы мог опереться, так как заметил такое же разнообразие, как ранее усмотрел во мнениях философов. Самое важное приобретение, полученное мною, было то, что я научился не придавать особой веры тому, что мне было внушено только посредством примера и обычая, так как видел, как многое из того, что кажется нам смешным и странным, оказывается общепринятым и одобряемым среди других великих народов. Так я мало-помалу освободился от многих ошибок, которые могут заслонить естественный свет и сделать нас менее способными слышать голос разума. После того как я употребил несколько лет на такое изучение в книге мира и приобрел некоторый запас опыта, я принял в один день решение изучить самого себя и употребить все силы ума, чтобы выбрать пути, которым я должен следовать. Это, кажется, удалось мне в более значительной степени, чем если бы я никогда не удалялся из моего отечества и от моих книг. [...].

Глава II. Главные правила метода.

К тому же думал я: так как все мы были детьми, прежде чем стать взрослыми, и долгое время руководились нашими склонностями и нашими наставниками, часто противоречившими один другому и, возможно, не всегда советовавшими нам лучшее, то почти невозможно, чтобы суждения наши были так чисты и прочны, какими бы они были, если бы мы владели всей полнотой нашего разума с самой минуты рождения и руководствовались бы всегда только им.

Однако, что касается мнений, приобретенных мною до того времени, я не мог предпринять ничего лучшего, как избавиться от них раз и навсегда, чтобы заменить их потом лучшими или теми же, но после согласования с требованиями разума. И я твердо уверовал, что этим способом мне удастся провести жизнь гораздо лучше, чем если бы я строил ее только на старых основаниях и опирался бы только на те начала, которые воспринял в своей

юности, никогда не подвергнув сомнению, истинны ли они или нет. Мое намерение не простиралось дальше преобразования моих собственных мыслей и построения на участке, полностью принадлежащем мне. [...].

Но я еще на школьной скамье узнал, что нельзя придумать ничего столь странного и невероятного, что не было бы уже высказано кем-либо из философов. Затем, во время путешествий я убедился, что люди, имеющие понятия, противоречащие нашим, не являются из-за этого варварами или дикарями, и многие из них так же или даже более разумны, чем мы. Но при всем том большинство голосов не является доказательством, имеющим какое-нибудь значение для истин, открываемых с некоторым трудом, так как гораздо вероятнее, чтобы истину нашел один человек, чем целый народ. По этим соображениям я не мог выбрать никого, чьи мнения должен был бы предпочесть мнениям других, и оказался как бы вынужденным сам стать своим руководителем.

Но как человек, идущий один в темноте, я решился идти так медленно и с такой оглядкой, что если и мало буду продвигаться вперед, то по крайней мере буду обеспечен от падения. Я даже не хотел сразу полностью отбрасывать ни одно из мнений, которые прокрались в число моих убеждений помимо моего разума, до тех пор, пока не посвящу достаточно времени на составление плана предпринимаемой работы и на разыскание истинного метода для достижения познания всего того, к чему способен мой ум.

И подобно тому, как обилие законов доставляет нередко повод к оправданию пороков, и государство лучше управляется, если их не много, но они строго соблюдаются. Так и вместо большого числа правил, составляющих логику, я заключил, что было бы достаточно четырех следующих, только бы я принял твердое решение постоянно соблюдать их без единого отступления.

Первое: не принимать за истинное что бы то ни было, прежде чем не признал это несомненно истинным, т.е. старательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму так ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению.

Второе: делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, на сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить.

Третье: руководить ходом своих мыслей, начиная с предметов простейших и легко познаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном порядке вещей не предшествуют друг другу.

И *последнее:* делать всюду настолько полные перечни и такие общие обзоры, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено.

Таким образом, если остерегаться принимать за истинное что-либо, что таковым не является, и всегда соблюдать порядок, в каком следует выво-

дить одно из другого, то не может существовать истин ни столь отдаленных, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть. [...].

Что больше всего удовлетворяло меня в этом методе – это уверенность в том, что с его помощью я во всем пользовался собственным разумом, если не в совершенстве, то, по крайней мере, как мог лучше. Кроме того, пользуясь им, я чувствовал, что мой ум привыкает мало-помалу представлять предметы отчетливо и отдельно, и хотя свой метод я не связал еще ни с каким определенным вопросом, я рассчитывал столь же успешно применить его к трудностям других наук, как это сделал в алгебре.

Цит. по: Декарт Р. Рассуждения о методе // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. / Р. Декарт. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 250–296.

Задание:

1. В чем Декарт усматривает причины заблуждений? Почему люди, от природы наделенные разумом, придерживаются множества противоречивых мнений и не владеют истиной?

2. Какое место в познании мира занимает философия? Как Декарт определяет ее недостатки, и каким образом предлагает их исправлять?

3. Объясните ключевой принцип картезианской философии – принцип сомнения.

4. Какие правила метода формулирует Декарт для достижения истинного знания?

Интеллектуальная интуиция.

...Заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасения принять ее за первый принцип искомой мною философии.

...И, заметив, что в истине положения, *Я мыслю, следовательно, я существую* меня убеждает единственное ясное представление, что для мышления надо существовать, я заключил, что можно взять за общее правило следующее: все представляемое нами вполне ясно и отчетливо – истинно. Однако некоторая трудность заключается в правильном различении того, что именно мы способны представлять себе вполне отчетливо.

...Ведь полагать, что мыслящая вещь в то самое время, как она мыслит, не существует, будет явным противоречием. А посему положение *Я мыслю, следовательно, существую* – первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования.

...В нас имеется только четыре способности, которыми мы для этого можем воспользоваться, а именно разум, воображение, чувство и память. Конечно, один лишь разум способен к постижению истины, однако он

должен прибегать к помощи воображения, чувства и памяти, с тем, чтобы мы случайно не оставили без внимания нечто находящееся в нашем распоряжении.

...Нас отвлекает от истинного познания множество предрассудков; очевидно, мы можем избавиться от них лишь в том случае, если хоть раз в жизни постараемся усомниться во всех тех вещах, в отношении достоверности которых мы питаем хотя бы малейшее подозрение.

Но это сомнение должно быть ограничено лишь областью созерцания истины.

Под словом «мышление» я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что и мыслить.

Цит. по: Хрестоматия по философии: учебное пособие для высших учебных заведений. Ростов-н/Д.: Феникс, 1999. С. 173–189.

Задание:

1. Как соотносятся в метафизике Декарта бытие и мышление?
2. Что служит для Декарта критерием истины? Что можно принять в качестве достоверного источника знания: чувства, разум или воображение?

Френсис Бэкон (1561–1626)

Цель познания природы.

...Наиболее серьезная из всех ошибок состоит в отклонении от конечной цели науки. Ведь одни люди стремятся к знанию в силу врожденного и беспредельного любопытства, другие – ради удовольствия, третьи – чтобы приобрести авторитет, четвертые – чтобы одержать верх в состязании и споре, большинство – ради материальной выгоды и лишь очень немногие – для того, чтобы данный от бога дар разума направить на пользу человеческому роду.

...Наша цель состоит в том, чтобы найти и предоставить интеллекту необходимую помощь, благодаря которой он сможет преодолеть все трудности и раскрыть тайны природы... Именно это мы и собираемся сделать: к подобной цели и направлены все наши усилия: с помощью особой науки сделать разум адекватным материальным вещам, найти особое искусство указания и наведения..., которое раскрывало бы нам и делало известным остальные науки, их аксиомы и методы.

...Пусть никто не надеется, что он сможет управлять природой или изменять ее, пока должным образом ее не поймет и не узнает...

Те, кто занимался науками, были или эмпириками, или догматиками. Эмпирики, подобно муравью, только собирают и довольствуются собранным. Рационалисты, подобно паукам, производят ткань из самих себя.

Пчела же избирает средний способ: она извлекает материал из садовых и полевых цветов, но располагает и изменяет его по своему умению. Не отличается от этого и подлинное дело философии. Ибо она не основывается только или преимущественно на силах ума и не откладывает в сознание нетронутый материал, извлекаемый из естественной истории и из механических опытов; но изменяет его и перерабатывает в разуме. Итак, следует возложить добрую надежду на более тесный и нерушимый (чего до сих пор не было) союз этих способностей – опыта и рассудка.

...Мы же не воздвигаем какой-либо Капитолий или пирамиду в честь человеческого высокомерия, но основываем в человеческом разуме священный храм по образцу мира. И мы следуем этому образцу. Ибо то, что достойно для бытия, достойно и для познания, которое есть изображение бытия.

...Подлинная же и надлежащая мета [цель] наук не может быть другой, чем наделение человеческой жизни новыми открытиями и благами.

Для наук же следует ожидать добра только тогда, когда мы будем восходить по истинной лестнице, по непрерывным, а не прерывающимся ступеням – от частных к меньшим аксиомам и затем средним, одна выше другой, и, наконец, к самым общим.

Ведь только пустой и ограниченный ум способен считать, что можно создать и предложить некое с самого начала совершенное искусство научных открытий, которое затем остается только применять в научных исследованиях. Но люди должны твердо знать, что подлинное и надежное искусство открытия растет и развивается вместе с самими открытиями, так что если кто-то, приступая впервые к исследованиям в области какой-нибудь науки, имеет некоторые полезные руководящие принципы исследования, то после того, как он будет делать все большие успехи в этой науке, он может и должен создавать новые принципы, которые помогут ему успешно продвигаться к дальнейшим открытиям.

Хрестоматия по философии: учебное пособие для высших учебных заведений. Ростов-н/Д.: Феникс, 1999. С. 173–189.

Задание:

1. В чем, по мнению Бэкона, заключена ценность научного познания?
2. Опишите те способы познания, которые выделяет Бэкон. Какого метода рекомендует придерживаться мыслитель и почему?
3. Прокомментируйте следующее высказывание Бэкона: «мы собираемся ... сделать разум адекватным материальным вещам».
4. Существует ли единственно возможный, раз и навсегда установленный метод познания истины?

Экспериментальный метод научного познания.

Знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие. Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется причиной, в действии представляется правилом.

Два пути существуют и могут существовать для отыскания и открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путем и пользуются ныне. Другой же путь: выводит аксиомы из ощущений и частных, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный. [...].

Разум, предоставленный самому себе, вступает [первый] путь... Ибо дух стремится подняться к наиболее общему, чтобы там успокоиться, и слишком скоро начинает пренебрегать опытом. ...Разум, предоставленный самому себе, если это ум трезвый, терпеливый и упорный (особенно, если ему не мешают усвоенные ранее учения), пытается отчасти идти по второму, истинному пути, но с малым успехом. Ибо разум, если им не управляют и не помогают ему, бессилён и вовсе не способен преодолеть темноту вещей.

Оба эти пути исходят из ощущений и частных и завершаются в высших общностях. Но различие их неизмеримо. Ибо один лишь бегло касается опыта и частных, другой надлежащим образом задерживается на них. Один сразу же устанавливает некие общности, абстрактные и бесполезные, другой постепенно поднимается к тому, что действительно сообразно природе. [...].

Тщетно ожидать большого прибавления в знаниях от введения и прививки нового к старому. Должно быть совершено обновление до последних основ, если мы не хотим вечно вращаться в круге с самым ничтожным движением вперед. [...].

Мы должны привести людей к самим частностям, к их рядам и сочетаниям. Пусть люди на время прикажут себе отречься от своих понятий и пусть начнут свыкаться с самими вещами. [...].

Идолы и ложные понятия, которые уже пленили человеческий разум и глубоко в нем укрепились, так владеют умом людей, что затрудняют вход истине, но, если даже вход ей будет дозволен и предоставлен, они снова преградят путь при самом обновлении наук и будут ему препятствовать, если только люди, предостереженные, не вооружатся против них, насколько возможно.

Есть четыре вида идолов, которые осаждают умы людей. Для того чтобы изучать их, дадим им имена. Назовем первый вид *идолами рода*, второй – *идолами пещеры*, третий – *идолами площади* и четвертый – *идолами театра*.

...*Идолы рода* находят основание в самой природе человека, в племени или самом роде людей, ибо ложно утверждать, что чувства человека есть мера вещей. Наоборот, все восприятия как чувства, так и ума, покоятся на аналогии человека, а не аналогии мира. Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде.

Идолы пещеры суть заблуждения отдельного человека. Ведь у каждого помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя особая пещера, которая ослабляет и искажает свет природы. Происходит это или от особых прирожденных свойств каждого, или от воспитания и бесед с другими, или от чтения книг и от авторитетов, перед какими кто преклоняется, или вследствие разницы во впечатлениях, зависящей от того, получают ли их души предвзятое и предрасположенное или же души хладнокровные и спокойные, или по другим причинам. Так что дух человека, смотря по тому, как он расположен у отдельных людей, есть вещь переменчивая, неустойчивая и как бы случайная. Вот почему Гераклит правильно сказал, что люди ищут знаний в малых мирах, а не в большом, или общем мире.

Существуют еще идолы, которые происходят как бы в силу взаимной связанности и сообщества людей. Эти идолы мы называем, имея в виду порождающие их общения и сотоварищества людей, *идолами площади*. Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум. Определения и разъяснения, которыми привыкли вооружаться и охранять себя ученые люди, никоим образом не помогают делу. Слова прямо насилуют разум, смешивая все, и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям.

Существуют, наконец, идолы, которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств. Их мы называем *идолами театра*, ибо мы считаем, что, сколько есть принятых или изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры. ...При этом мы разумеем здесь не только общие философские учения, но и многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры и беззаботности. [...].

Разум человека все привлекает для поддержки и согласия с тем, что он однажды принял, – потому ли, что это предмет общей веры, или потому, что это ему нравится. Каковы бы ни были сила и число фактов, свидетельствующих о противном, разум или не замечает их, или пренебрегает ими... Таково основание почти всех суеверий – в астрологии, в сновидениях, в повериях, в предсказаниях и тому подобном. Люди, услаждающие себя подобного рода суетой, отмечают то событие, которое исполнилось, и без внимания проходят мимо того, которое обмануло, хотя последнее бывает гораздо чаще. [...].

Человеческий разум не сухой свет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает. Он отвергает трудное – потому что нет терпения продолжать исследование; трезвое – ибо оно неволит надежду; высшее в природе – из-за суеверия; свет опыта – из-за надменности и презрения к нему, чтобы не оказалось, что ум погружается в низменное и непрочное; парадоксы – из-за общественного мнения. [...].

Чувство само по себе слабо и заблуждается, и немногое стоят орудия, предназначенные для усиления и обострения чувств. Всего вернее истолкование природы достигается посредством наблюдений в соответствующих, целесообразно поставленных опытах. Здесь чувство судит только об опыте, опыт же – о природе и о самой вещи. [...].

Самое лучшее из всех доказательств есть опыт, если только он коренится в эксперименте. Ибо если он переносится и на другое, что считается сходным, и это перенесение не производится должным образом, то опыт становится обманчивым. Но тот способ пользоваться опытом, который люди теперь применяют, слеп и не разумен. И потому, что они бродят и блуждают без всякой верной дороги и руководствуются только теми вещами, которые попадают навстречу, они обращаются ко многому, но мало продвигаются вперед. ... На истинном же пути опыта, на приведении его к новым творениям должны быть всеми взяты за образец божественная мудрость и порядок. Бог в первый день творения создал только свет, отдав этому делу целый день и не сотворив в этот день ничего материального. Подобным же образом прежде всего должно из многообразного опыта извлекать открытие истинных причин и аксиом и должно искать светоносных, а не плодоносных опытов. Правильно же открытые и установленные аксиомы вооружают практику не поверхностно, а глубоко и влекут за собой многочисленные ряды практических приложений. [...].

Истинный же метод опыта сначала зажигает свет, потом указывает светом дорогу: он начинает с упорядоченного и систематического опыта, отнюдь не превратного и отклоняющегося в сторону, и выводит из него аксиомы, а из построенных аксиом – новые опыты; ведь и божественное слово не действовало на массу вещей без распорядка! [...].

И потому пусть люди перестанут удивляться тому, что путь наук еще не пройден, ибо они вовсе сбились с дороги, решительно оставив и покинув опыт или путаясь и блуждая в нем, как в лабиринте. Правильно же построенный метод неизменной стезей ведет через леса опыта к открытию аксиом.

Указанное зло достигло устрашающих размеров, выросши из некоего укоренившегося исстари надменного и вредоносного мнения, или суждения. Оно состоит в том, что достоинство человеческого разума будет умалено, если он долго и много будет обращаться к опыту и частным вещам, подлежащим чувству и определенным в материи, тем более что вещи этого

рода требуют прилежного искания и они слишком низменны для того, чтобы о них размышлять, слишком грубы, чтобы о них говорить, слишком не изящны для того, чтобы ими пользоваться, бесконечны по количеству и недостаточны по совершенству. И вот, дело дошло до того, что истинная дорога не только покинута, но даже закрыта и заграждена, а опыт находится в совершенном пренебрежении, не говоря уже о том, что он оставлен или дурно управляем.

Цит. по: Бэкон Ф. Новый Органон: Афоризмы об истолковании природы и царстве человека / Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Бэкон. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 12–23, 34–35, 45.

Задание:

1. Какие трудности возникают на пути ученого к достижению истинного знания? Возможно ли их преодоление?
2. Какую характеристику познавательных способностей человека (разума и чувств) дает Бэкон?
3. В чем суть индуктивного метода? Какова его основная цель?
4. Как мыслитель определяет научный опыт? В чем он видит преимущество опытного познания перед чистым умозрением? Какое заблуждение господствует в философии относительно рационального и опытного познания?
5. В чем философ усматривает критерий истинности знания? Сравните концепции истины Декарта и Бэкона.

Теория «общественного договора».

XVII–XVIII вв. стали поворотным пунктом в развитии европейской цивилизации – это время создания социально-политических учений, изменивших гражданское и правовое сознаний наций. Позитивное право (государственное законодательство) осмысляется как система договорных отношений, существующая в обществе и призванная поддержать порядок не только в межличностных отношениях, но и в отношениях индивид – власть. Так постепенно закладываются основы демократии и гражданского общества – общества, активно участвующего в создании, разработке, изменении существующей в государстве правовой системы.

Томас Гоббс (1588–1679)

О естественном состоянии человеческого рода.

Природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей. [...]. Из-за равенства проистекает взаимное недоверие. Из этого равенства способностей возникает равенство надежд на достижение целей. Вот почему, если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами.

На пути к достижению их цели (которая состоит главным образом в сохранении жизни, а иногда в одном лишь наслаждении) они стараются погубить или покорить друг друга. Таким образом, выходит, что там, где человек может отразить нападение лишь своими собственными силами, он, сажая, сея, строя или владея каким-нибудь приличным именем, может с верностью ожидать, что придут другие люди и соединенными силами отнимут его владение и лишат его не только плодов собственного труда, но также жизни или свободы. А нападающий находится в такой же опасности со стороны других.

Вследствие этого взаимного недоверия нет более разумного для человека способа обеспечить свою жизнь, чем принятие предупредительных мер, т.е. силой или хитростью держать в узде всех, кого он может, до тех пор пока не убедится, что нет другой силы, достаточно внушительной, чтобы быть для него опасной. Эти меры не выходят за рамки требуемых для самосохранения и обычно считаются допустимыми. Так как среди людей имеются такие, которые ради одного наслаждения созерцать свою силу во время завоеваний ведут эти завоевания дальше, чем этого требует безопасность то и другие, которые в иных случаях были бы рады спокойно жить в обычных условиях, не были бы способны долго сохранять свое существование, если бы не увеличивали свою власть путем завоеваний и ограничили бы только обороной. Отсюда следует, что такое увеличение власти над людьми, поскольку оно необходимо для самосохранения человека, также должно быть позволено ему.

Таким образом, мы находим в природе человека три основные причины войны: во-первых, соперничество; во-вторых, недоверие; в-третьих, жажду славы. Первая причина заставляет людей нападать друг на друга в целях наживы, вторая - в целях собственной безопасности, а третья - из соображений чести. Люди, движимые первой причиной, употребляют насилие, чтобы сделаться хозяевами других людей, их жен, детей и скота; люди, движимые второй причиной, употребляют насилие в целях самозащиты; третья же категория людей прибегает к насилию из-за пустяков вроде слова, улыбки, из-за несогласия во мнении и других проявлений неуважения, непосредственно ли по их адресу или по адресу их родни, друзей, их народа, сословия или имени.

При отсутствии гражданского состояния всегда имеется война всех против всех. Отсюда видно, что, пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех.

В подобной войне ничто не может быть несправедливым. Состояние войны всех против всех характеризуется также тем, что при нем ничто не может быть несправедливым. Понятия правильного и неправильного, справедливого и несправедливого не имеют здесь места. Там, где нет общей власти, нет закона, а там, где нет закона, нет несправедливости. Сила

и коварство являются на войне двумя основными добродетелями. Справедливость и несправедливость не являются ни телесными, ни умственными способностями. Если бы они были таковыми, они, подобно ощущениям и страстям, должны были бы быть присущи и человеку, существующему изолированно. Но справедливость и несправедливость есть качества людей, живущих в обществе, а не в одиночестве. Указанное состояние характеризуется также отсутствием собственности, владения, отсутствием точного разграничения между моим и твоим.

Каждый человек считает своим лишь то, что он может добыть, и лишь до тех пор, пока он в состоянии удержать это. Всем предыдущим достаточно сказано о том плохом положении, в которое поставлен человек в естественном состоянии, хотя он имеет возможность выйти из этого положения - возможность, состоящую отчасти в страстях, а отчасти в его разуме.

Страсти, склоняющие людей к миру. Страсти, делающие людей склонными к миру, суть страх смерти, желание вещей, необходимых для хорошей жизни, и надежда приобрести их своим трудолюбием. А разум подсказывает подходящие условия мира, на основе которых люди могут прийти к соглашению. Эти условия суть то, что иначе называется естественными законами.

Цит. по: Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. / Т. Гоббс. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 50–52.

О причинах, возникновении и определении государства

Цель государства – главным образом обеспечение безопасности. Конечной причиной, целью или намерением людей (которые от природы любят свободу и господство над другими) при наложении на себя уз (которыми они связаны, как мы видим, живя в государстве) является забота о самосохранении и при этом о более благоприятной жизни. Иными словами, при установлении государства люди руководствуются стремлением избавиться от бедственного состояния войны, являющегося необходимым следствием естественных страстей людей там, где нет видимой власти, держащей их в страхе и под угрозой наказания, принуждающей их к выполнению соглашений и соблюдению естественных законов.

Естественные законы (как справедливость, беспристрастие, скромность, милосердие и (в общем) поведение по отношению к другим так, как мы желали бы, чтобы поступали по отношению к нам) сами по себе, без страха перед какой-нибудь силой, заставляющей их соблюдать, противостоят естественным страстям, влекущим нас к пристрастию, гордости, мести и т.п. А соглашения без меча лишь слова, которые не в силах гарантировать человеку безопасность. Вот почему, несмотря на наличие естественных законов (которым каждый человек следует, когда он желает им следовать, когда он может делать это без всякой опасности для себя), каждый

будет и может вполне законно применять свою физическую силу и ловкость, чтобы обезопасить себя от всех других людей, если нет установленной власти или власти достаточно сильной, чтобы обеспечить нам безопасность. И везде, где люди жили маленькими семьями, они грабили друг друга; это считалось настолько совместимым с естественным законом, что, чем больше человек мог награть, тем больше это доставляло ему чести. В этих делах люди не соблюдали никаких других законов, кроме законов чести, а именно они воздерживались от жестокости, оставляя людям их жизнь и сельскохозяйственные орудия. Как прежде маленькие семьи, так теперь города и королевства, являющиеся большими родами для собственной безопасности, расширяют свои владения под всяческими предлогами: опасности, боязни завоеваний или помощи, которая может быть оказана завоевателю. При этом они изо всех сил стараются подчинить и ослабить своих соседей грубой силой и тайными махинациями и, поскольку нет других гарантий безопасности, они поступают вполне справедливо, и в веках их деяния вспоминают со славой.

[...] Для установления общей власти необходимо, чтобы люди назначили одного человека или собрание людей, которые явились бы их представителями; чтобы каждый человек считал себя доверителем в отношении всего, что носитель общего лица будет делать сам или заставит делать других в целях сохранения общего мира и безопасности, и признал себя ответственным за это; чтобы каждый подчинил свою волю и суждение воле и суждению носителя общего лица. Это больше чем согласие или единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал другому: я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия. Если это совершилось, то множество людей, объединенное таким образом в одном лице, называется государством, по-латыни – *civitas*. Таково рождение того великого Левиафана или, вернее (выражаясь более почтительно), того смертного Бога, которому мы под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой. Ибо благодаря полномочиям, отданным ему каждым отдельным человеком в государстве, указанный человек или собрание лиц пользуется такой огромной сосредоточенной в нем силой и властью, что внушаемый этой силой и властью страх делает этого человека или это собрание лиц способным направлять волю всех людей к внутреннему миру и к взаимной помощи против внешних врагов. В этом человеке или собрании лиц состоит сущность государства, которая нуждается в следующем определении: государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество лю-

дей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты.

Для достижения верховной власти имеются два пути. Один – это физическая сила, например, когда кто-нибудь заставляет своих детей подчиниться своей власти под угрозой погубить их в случае отказа или когда путем войны подчиняют своей воле врагов, даруя им на этом условии жизнь. Второй – это добровольное соглашение людей подчиниться человеку или собранию людей в надежде, что этот человек или это собрание сумеет защитить их против всех других. Такое государство может быть названо политическим государством, или государством, основанным на установлении, а государство, основанное первым путем, государством, основанным на приобретении.

Последствия подобного установления. Из этого установления государства производятся все права и способности того или тех, на кого соглашением собравшегося народа перенесена верховная власть.

1. Подданные не могут изменять форму правления. Во-первых, так как народ заключает соглашение, то следует разуметь, что он не обязался каким-либо предыдущим соглашением к чему-нибудь противоречащему данному соглашению.

Следовательно, те, кто уже установил государство и таким образом обязался соглашением признавать как свои действия и суждения одного, неправомерны без его разрешения заключать между собой новое соглашение, в силу которого они были бы обязаны подчиняться в чем-либо другому человеку. Поэтому подданные монарха не могут без его разрешения свергнуть монархию и вернуться к хаосу разобщенной толпы или перевести свои полномочия с того, кто является их представителем, на другого человека или другое собрание людей, ибо они обязались каждый перед каждым признавать именно его действия своими и считать себя ответственными за все, что их суверен будет или сочтет уместным делать, и, таким образом, если бы хоть один человек не дал своего согласия, все остальные нарушили бы свои обязательства по отношению к нему, что несправедливо, а так как, кроме того, каждый из них отдал верховную власть носителю их лица, то, свергая его, они отнимают у него то, что ему принадлежит по праву, что опять-таки является несправедливостью. Кроме того, если тот, кто покушается на власть своего суверена, был бы им убит или наказан за эту попытку, то наказуемый был бы сам виновником своего наказания согласно обязательству, взятому на себя при установлении государства: признавать как исходящее от него самого все то, что его суверен будет делать. А так как для всякого человека является несправедливостью делать что-нибудь, за что он, по собственному признанию, заслуживает наказания, то покушение на права суверена уже и на этом основании является несправедливостью. А если некоторые люди ссылались в оправдание неповиновения своим суверенам на новое соглашение, заключенное не с людьми, а с

Богом, то и это неправильно, ибо соглашение с Богом может быть заключено лишь при посредстве лица, представляющего личность Бога, каковым может быть лишь наместник Бога, обладающий верховной властью под владычеством Бога. Однако эта претензия на соглашение с Богом – столь очевидная ложь даже перед собственной совестью этих людей, что она не только является низким и несправедливым поступком, но и свидетельствует о немужественном характере.

2. Верховная власть не может быть потеряна. Во-вторых, так как право представлять всех участвовавших в соглашении дано тому, кого делают сувереном путем соглашения, заключенного лишь друг с другом, а не сувереном с кем-нибудь из участников, то не может иметь место нарушение соглашения со стороны суверена, и, следовательно, никто из его подданных не может быть освобожден от подданства под предлогом того, что суверен нарушил какие-либо обязательства.

Власть суверена в государстве должна быть абсолютной. Таким образом, как доводы разума, так и Священное писание ясно свидетельствуют, на мой взгляд, что верховная власть независимо от того, принадлежит ли она одному человеку, как в монархиях, или собранию людей, как в народных и аристократических государствах, так обширна, как только это можно себе представить. И хотя люди могут воображать, что такая неограниченная власть должна вести ко многим дурным последствиям, однако отсутствие таковой власти, а именно беспрестанная война всех против всех, ведет к значительно худшим последствиям. Состояние человека в этой жизни никогда не будет свободно от невзгод, но наибольшие невзгоды, которые имеют место в каком-либо государстве, всегда проистекают из-за неповиновения подданных и из-за нарушения договоров, от которых государства берут свое начало. А если кто-либо, полагая, что верховная власть слишком обширна, пожелает ограничить ее, то он должен будет подчиниться власти, могущей ее ограничить, т.е. признать над собой большую власть.

Цит. по: Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. / Т. Гоббс. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 69–78.

Джон Локк (1632–1704)

Естественное состояние человечества.

Для правильного понимания политической власти и определения источника ее возникновения мы должны рассмотреть, в каком естественном состоянии находятся все люди, а это – *состояние полной свободы* в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они считают подходящим для себя в границах закона природы, не испрашивая разрешения у какого-либо другого лица и не завися от чьей-либо воли.

Это также *состояние равенства*, при котором вся власть и вся юрисдикция являются взаимными, – никто не имеет больше другого.

Но хотя это есть *состояние свободы*, это тем не менее не состояние своеволия; хотя человек в этом состоянии обладает неограниченной свободой распоряжаться своей личностью и собственностью, у него нет свободы уничтожить себя или хотя бы какое-либо существо, находящееся в его владении, за исключением тех случаев, когда это необходимо для более благородного использования, чем простое его сохранение. *Естественное состояние* имеет закон природы, которым оно управляется и который обязателен для каждого; и разум, который является этим законом, учит всех людей, которые пожелают с ним считаться, что, поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого....

...Все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом; все они – слуги одного верховного владыки, посланы в мир по его приказу и по его делу; они являются собственностью того, кто их сотворил, и существование их должно продолжаться до тех пор, пока ему, а не им это угодно; и, обладая одинаковыми способностями и имея в общем владении одну данную на всех природу, мы не можем предполагать, что среди нас существует такое подчинение, которое дает нам право уничтожать друг друга, как если бы мы были созданы для использования одного другим, подобно тому как низшие породы существ созданы для нас.

...Закон природы... требует мира и *сохранения всего человечества*...

И на этом основан великий закон природы: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека». И Каин настолько был убежден в том, что каждый обладает правом уничтожить такого преступника, что после убийства своего брата он восклицает: «Всякий, кто встретится со мною, убьет меня», настолько ясно было это запечатлено в сердцах всего человечества.

Естественная свобода человека заключается в том, что он свободен от какой бы то ни было стоящей выше его власти на земле и не подчиняется воле или законодательной власти другого человека, но руководствуется только законом природы.

В естественном состоянии каждый обладает исполнительной властью, вытекающей из закона природы. ...Каждый обладает правом наказания нарушителей этого закона в такой степени, в какой это может воспрепятствовать его нарушению. Ведь закон природы оказался бы, как и все другие законы, касающиеся людей в этом мире, бесполезным, если бы в этом естественном состоянии никто не обладал властью проводить в жизнь этот закон и тем самым охранять невинных и обуздывать нарушителей; и если в этом естественном состоянии каждый может наказывать другого за любое содеянное тем зло, то каждый может так и поступать.

Часто выдвигают в качестве сильнейшего возражения вопрос: «Где *находятся* или когда-либо находились *люди в таком естественном состоянии?*» На это в настоящее время достаточно ответить, что поскольку *все государи* и правители *независимых* государств во всем мире находятся в естественном состоянии, то совершенно очевидно, что никогда не было и даже не будет такого положения, когда множество людей в мире не находилось бы в этом состоянии. ... Дело в том, что не всякое соглашение кладет конец естественному состоянию между людьми, но только то, когда люди взаимно соглашаются вступить в единое сообщество и создать единое политическое тело: люди могут давать друг другу обязательства и заключать другие соглашения и все же оставаться по-прежнему в естественном состоянии.

Если мы не можем предположить, что люди когда-либо были в естественном состоянии лишь на том основании, что мы мало об этом слышали, то мы в равной мере можем предположить, что солдаты армий Салмансара и Ксеркса никогда не были детьми, потому что мы мало слышали о них до того, как они стали взрослыми мужчинами и составили армии.... Люди только тогда начинают интересоваться историей основателей своего государства и ищут его источник, когда из их памяти уже изгладилось воспоминание о нем. Ведь с государствами происходит то же, что и с отдельными лицами: они обычно не имеют никакого представления о своем рождении и младенчестве. А если им что-либо и известно о происхождении их государства, то обязаны они этим случайным записям, которые велись другими. Что же касается записей, которыми мы располагаем о появлении какого-либо государства в мире, ... то все они либо являются очевидными примерами такого начала, о котором я говорил, либо по крайней мере в них имеются явные следы его.

Цит. по: Локк Д. Два трактата о правлении / Локк Д. Сочинения: в 3 т. / Д. Локк. М.: Мысль, 1985. Т. 3. С. 263–265, 320.

Задание:

1. Чем, с Вашей точки зрения, вызвано введение понятия «естественного состояния человечества»:

- а) историческими фактами,
- б) необходимостью обоснования изначальности, неотчуждаемости некоторых прав человека?

2. Какую смысловую нагрузку несет у Локка понятие «закон природы»? Имеется ли в общественной жизни реальность, именуемая в работе «законом природы», если да, то какая?

3. Постарайтесь, встав на позиции Локка, отвести возражение следующего характера: «Науке не известны факты существования естественного

состояния ни в прошлом, ни в настоящем». Сравните свои соображения с аргументами автора.

2.5. Неклассическая философия о модусах человеческого бытия

Классическая рациональная философия рассматривала человека как существо разумное, логичное, практически деятельностное. Классик немецкой философии Г. Гегель представил человеческую сущность как некое производное от мирового разума, созависимое от его интенций. В рамках позитивной рациональной философии доминирует идея превосходства объективизма, лишённого человеческой субъективности, количественный анализ фактов реальности, строгая причинно-следственная связь явлений, событий, фактов. Однозначная причинно-следственная связь, выражающая лишь количественную разницу в исследуемых процессах не вскрывает причины, мотивацию происходящего, видя в данной постановке проблемы неуловимую пристрастность, субъективизм, неясное поле для научного анализа. Наука должна быть позитивной, рациональной, доступной для доказательности, выраженной в системе однозначных фактов. Аксиологическая (ценностная) позиция вредит науке, уводя ее от фактичности в мир представлений и грез. Подлинно объективный анализ, который несовместим с какими-либо личностными и другими пристрастиями.

Неоидеализм (новый идеализм) представляет собой философскую реакцию на классическую немецкую философию, с одной стороны, и позитивизм – с другой. Он формируется, начиная с 40-х гг. XIX в. Традиционно это течение философской мысли называют иррационализмом, т. е. учение о том, что основой миропонимания является не разум, а такие формы человеческого сознания, как представление, воображение, воля, переживания, а также бессознательные элементы сознания (инстинкты, «озарения» и др.). Для иррационализма объектом философского исследования становится внутренняя жизнь человека, которая объясняет и интерпретирует различные общественные явления культуры, человека, власти, религии, морали и искусства. Основными представителями этого философского течения являются Артур Шопенгауэр (1788–1860). Серен Кьеркегор (1813–1855), Фридрих Ницше (1844–1900).

А. Шопенгауэр – выдающийся немецкий философ и писатель-эссеист, автор книг «Мир как воля и представление», «Об основе морали», «Афоризмы житейской мудрости» и др. В своем творчестве он предвосхищает ту радикальную «переоценку ценностей» европейской культуры, с которой позднее выступил Ф. Ницше: он подверг критике рационалистические концепции мира, человека, истории, которые господствовали в философии на протяжении XVII – первой половины XIX вв. Сравнивая философские взгляды А. Шопенгауэра с идеями французских просветителей или немец-

ких философов (Канта, Гегеля), с их рационализмом и социальным оптимизмом, можно сказать, что учение Шопенгауэра содержит в себе совершенно иное видение мира и человека. Вашему вниманию предлагаются фрагменты из книги «Афоризмов житейской мудрости» А. Шопенгауэра, содержащей глубокие, а подчас ироничные и злые замечания по поводу человека, каков он есть сам по себе, а также своеобразные рекомендации о том, как надлежит вести себя в различных житейских обстоятельствах.

В рамках иррационализма (неоидеализма) появляются методы познания, отличные от тех, которые предлагает классический позитивизм. Так, А. Шопенгауэр считает, что познание возможно лишь на основе человеческих представлений. С. Кьеркегор выдвигает метод «уровненного понимания мира» человеком, а для Ф. Ницше важнейшим методом раскрытия сущности общественного явления оказывается переход человеческого в природное и др. Основным исходом познания мира является либо чувства, эмоции, бессознательное, волевое, интуитивное, но только не рационально-разумное начало.

А. Шопенгауэр писал о том, что мир невозможно понять вне эмоционально-волевых структур человеческого бытия. Мир – это мир человека – таков исходный пункт философии Шопенгауэра. Мир – это мой мир, мой в том смысле, что я его вижу таким, каким мне позволяют видеть его мои представления. Шопенгауэр полагает, что воля проявляется в каждой действующей силе природы. Она имеет свои формы – пространство, время, причинность. Низшие свойства объективации воли – тяжесть, непроницаемость, твердость, упругость, электричество, магнетизм, химические свойства и др. Все уровни неживой и живой природы пронизывают полярные, противоречивые силы воли. В мире животных и в человеческом роде – везде проявляется «воля к жизни» через борьбу за жизнь. Мир как воля – это вечное становление, бесконечный поток инстинктивных проявлений.

Но мир отнюдь не только мой мир, он еще независим от меня, самостоятелен, объективен. Картина мира как представления, считает философ, двойственна, противоречива: в ней все упорядочено, но одновременно и условно, призрачно. Фактичность мира объективна, бесспорна, у него есть своя история, в которой нас не было и в свое время не будет.

Шопенгауэр восстает против господства над индивидами законов и норм. Он не принимает категорического императива И. Канта, который связан с «правами» разума, так как утверждает преимущество воли над разумом, иррационального над рациональным. Разум, по его мнению, дает лишь внешнее знание о мире. А вот воля позволяет постичь мир изнутри, через нее человек связан с космической первоосновой мира. Не воля подчиняется разуму, а разум – воле. Добродетельность и разумность, по Шопенгауэру, – разнородные понятия. Он полагает, что в голосе сердца больше истины, чем в философских силлогизмах [Мир как воля и представление], См. Практические задания с п. 2.5.].

Философ считает, что существуют три основные пружины человеческих поступков, и только через возбуждение их действуют все, какие только возможно, мотивы. Эти «пружины»:

- эгоизм, который хочет собственного блага (и он безграничен);
- злоба, которая хочет чужого горя (доходит до самой крайней жестокости);
- сострадание, которое хочет чужого блага (доходит до благородства, бескорыстия и великодушия).

Место законопослушного гражданина в творчестве А. Шопенгауэра занял живой, страдающий, стремящийся к счастью индивид. Страдания же человека – в высшей степени серьезная вещь, задающая меру познания. Мотивы, которые руководят людьми, по Шопенгауэру, это: 1) собственное благо; 2) чужое зло; 3) чужое благо.

Исследует Шопенгауэр и проблему свободы. Он отмечает, что понятие «свобода» при ближайшем рассмотрении отрицательно: как отсутствие преград, помех. Отсюда он называет три «подвида» свободы: физическая, интеллектуальная, моральная. А. Шопенгауэр акцентировал внимание на проблемах человека, его свободы и нравственности, их непосредственном индивидуально значимом содержании.

Удовлетворение он получает при изучении моральной стороны мира, глубин Я. Человек – это произведение собственной воли. Поэтому Я лучше всего постигается при изучении повседневности. Истинный философ не боится смерти, ибо он знает, что в своей повседневности он «ничто». Добродетели нельзя научиться, но вот «безусловному долгу» можно, подчеркивает Шопенгауэр. Среди всех проблем «безусловного долга» центральной является проблема смерти. Воля – слепой, неудержимый порыв к жизни. Однако природа дорожит лишь родом, а не индивидом. А поэтому важно понять, что значит для человека жизнь. В прошлом она – греза, воображение и время отживших миллионов. Настоящее – это удел страданий и скуки, хотя человек и тянется к благополучию. В работе «Об основе морали» А. Шопенгауэр подчеркивает главное в человеке – это эгоизм, т. е. «влечение к бытию и благополучию», а также злоба, целью которой является чужое горе и страдание. Морально ценные поступки имеют исток в сострадании. Они совершаются ради другого, его блага. Полное же отсутствие сострадания налагает пятно бесчестности. Тот, кто жесток к животным, не может быть добрым человеком.

Решает он эти проблемы с позиций иррационализма: «все, что для человека существует и случается, непосредственно существует все-таки лишь в его сознании». Личность зависит в основном от «своей морали», а не от внешних обстоятельств, так же как жизнь человека является тем, что он «имеет в самом себе». Отсюда А. Шопенгауэр приходит к выводу, что и негативные социальные явления, а также зло или добро определяются человеком «изнутри». Это относится и к человеческому счастью. Все зависит

от человеческой индивидуальности: «если же индивидуальность – плохого качества, то все наслаждения подобны превосходным винам, попавшим в рот, где побывала желчь». Даже если человеку беды несут внешние условия, замечает Шопенгауэр, то природа человека их корректирует своей «твердостью», «способной головой», «здоровым телом», «счастливым нравом» и т.п. А поэтому самый веселый путь к счастью – «веселое настроение». Рассуждения А. Шопенгауэра о человеке как о биопсихическом существе очень интересны. Его интересует и здоровье тела, и здоровье духа. Поэтому люди всегда спрашивают друг друга о здоровье и взаимно высказывают пожелание доброго здоровья. Поэтому величайшей глупостью является жертвовать своим здоровьем ради чего бы то ни было: наживы, чинов, учености, славы, не говоря уж о сластолюбии и мимолетных наслаждениях.

Поворот от рационализма классической немецкой философии к иррационализму был осуществлен и датским философом Сереном Кьеркегором. Философское творчество С. Кьеркегора автобиографично: внутренние переживания философ описывал в произведениях. Кьеркегор за свою короткую творческую жизнь издал 12 томов сочинений и оставил 20 томов дневников. Его трудно назвать философом в строгом смысле слова: он не создал философской системы, все рассматриваемые им проблемы – эстетические, религиозные, этические, гносеологические – переходят у него друг в друга, много расплывчатости в изложении мыслей. Однако религиозно-этические проблемы анализируются Кьеркегором оригинально, при этом он опирается на новые философские подходы.

Кьеркегор избрал Гегеля главным объектом своей критики, хотя в молодости, как и все его сверстники, был всецело его поклонником. Он говорил, что философия Гегеля «парит в воздухе», она далека от реальной жизни. Возражал он и Декарту: «Мое собственное существование» дано не в мышлении, как у Декарта, а в самой жизни, в чувстве, в переживании. В 1843 г. вышло его произведение «Или – или», в котором он утверждал, что для человека важно найти истину, во имя которой он будет жить и готов будет умереть.

Кьеркегор, утверждая роль веры, считал, что: чем меньше человек мыслит, тем более существует. Встреча с собственным подлинным существованием происходит в риске, через выбор. Как нравственное существо человек не удовлетворен общими разговорами, он должен знать, что конкретно ему делать, и выбор определяет его конкретное существование и индивидуальность. Выбрав свое Я, человек открывает, что это Я вмещает в себе бесконечное многообразие: это Я имеет свою историю, тождественную с историей самого человека. Этот метод самопознания своего внутреннего существа Кьеркегором представлен через «уровни исследования человека».

На первом, низшем эстетическом уровне человек обращен к внешнему миру, погружен в мир чувства (символ – Дон Жуан). Он стремится испытать все виды наслаждения – от чувственного до высоко интеллектуального (музыка, театр, женщины). Этот уровень в то же время есть не что иное, как гедонизм – учение о счастье как спокойствию духа и наслаждении.

На втором этическом уровне – человек освобождается от игры чувств и добровольно подчиняется нравственному долгу. Человек выбирает себя как нравственное существо, осознающее различие между добром и злом, знающее себя греховным и сознательно вступающее на истинный путь (символ – Сократ; законный брак). Выбирать человеку приходится на каждом шагу: поехать на транспорте или пойти пешком: выпить чаю или молока; выкурить сигарету или папиросу и т. п. Но для Кьеркегора не этот выбор главный: главным является тот или иной жизненный путь, и если позиция эстетика – смотреть на мир, «добру и злу внимая равнодушно», то для этического выбора – человек обрел себя самого, стал свободной личностью. Выбирая, я выбираю Абсолют, т.е. становлюсь личностью.

Религиозный уровень является высшим, третьим уровнем внутреннего выбора в самостановлении. Здесь человек вступает в общение с божеством как духовным абсолютom (символ Авраам). Известно, что Авраам услышал голос Бога, который повелевал принести ему в жертву любимого сына – Исаака. Ужас овладел Авраамом (у Кьеркегора есть работа «Страх и трепет») – ведь нравственный закон гласит: отец должен оберегать своих детей, но нельзя и не повиноваться Богу (трепет). Авраам – верующий и нравственный человек. Но Кьеркегор утверждает: общее правило нравственности не обязательно для меня, если оно не принимается Богом. Люди осудят убийство Исаака Авраамом. Но Авраам делает свой выбор – он верит Богу. И Бог воздает ему должное: сохраняет сына и веру в Бога. Для Кьеркегора Я – это индивидуальность, а истина – субъективна: в ее основе лежит выбор на основе веры, к тому же человек в экстремальной ситуации должен сам найти выход (его мнение должно быть свободным).

Для Кьеркегора вера превыше всего, и Авраам должен прислушаться к голосу религиозного чувства. Кьеркегор разрабатывает своеобразную диалектику экзистенциального толка, когда ужас, страх могут заставить сделать выбор. Многие идеи Кьеркегора используются современным экзистенциализмом.

Фридрих Ницше (1844 – 1900) – немецкий философ, чьи знаменитые слова «Бог умер» стали диагнозом эпохи, обозначив «слом преемственности» европейской культуры и «духовный порог» (К. Ясперс) XX в. Пережив «смерть Бога» в личном трагическом опыте, Ницше решился на «переоценку всех ценностей», критический расчет с Европой как своей духовной родиной. Стремясь предотвратить катастрофы, ожидающие человечество, которое утратило прежние опоры своего существования, философ предложил новую интерпретацию мира – «проект бытия как воли к вла-

сти». В этом проекте (созданном как альтернатива христианству) ключевую роль играли идеи вечного возвращения и сверхчеловека, призванного перенять у Бога господство над Землей и радикально преобразить человеческое существование. Идеи Ницше послужили источником ведущих философских течений XX века и оказали всеобъемлющее влияние на европейскую культуру. Фридрих Ницше был не только представителем философии неоиdealизма, но одним из основателей «философии жизни», развитие которой приходится на XX в. В его творчестве обычно выделяют три периода:

1) 1871–1876 гг. («Рождение трагедий из духа музыки», «Несвоевременные размышления»);

2) 1876–1877 гг. («Человеческое, слишком человеческое», «Пестрые мнения и изречения», «Странник и его тень», «Веселая наука») – период разочарований и критичности, трезвый «взгляд на действительную человеческую жизнь»;

3) 1887–1889 гг. («Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Сумерки кумиров», «Антихрист», «Ницше против Вагнера»).

Форма изложения философских идей у Ницше – это афоризмы, мифы, проповеди, полемика, декларации. Он высказывал свою позицию, не заботясь об аргументации, логической доказательности. Его философские взгляды – это его собственное бытие. «Переоценка ценностей», о чем часто писал Ницше, была его естественным состоянием. Поэтому знакомство с сочинениями Ф. Ницше – это знакомство с его личностью.

У мира есть главный принцип – воля к власти. В мире существует «иерархия царств»: неорганическое, органическое, социальное, где проявляет себя воля. Для Ницше познание – это интерпретации, истолкования, органически связанные с внутренними переживаниями человека, он справедливо отмечает, что один и тот же текст допускает многочисленные интерпретации, так как мысль – это знак, имеющий множество смыслов. Он отвергает традиционную трактовку истины в смысле адекватности образа объекту, считает, что надо к истине подойти с точки зрения субъекта, а он разный: толпа, герой, «людское стадо», «сверхчеловек» и др., значит, у каждого из них свое понимание мира, своя истина.

Ницше утверждает, что человек – это «болезнь Земли», вряд ли «во Вселенной можно было бы найти что-нибудь отвратительнее человеческого лица», человек – мимолетен, он «в своей основе есть нечто ошибочное»; но надо создать подлинного, «нового» человека – «сверхчеловека», который придает цель историческому развитию, он победитель «бытия и ничто» и должен быть честным, но эту честность необходимо «сохранять прежде всего перед самим собой». «Ложь – неперемный спутник и условие жизни», – отмечает Ницше. «Быть правдивым при условии, что тебя поймут»; «Справедливость относительна: то, что справедливо для одного, вовсе не может быть справедливо для другого». Но по причине «лживости

жизни» «справедливость» не только относительна, но и вообще сомнительна. «Уравнительную справедливость» он называет «ужасной справедливостью». Вместе с тем его способ размышлять парадоксален: «нелогичное необходимо», «несправедливость необходима», «заблуждение о жизни необходимо для жизни» и т. д.

Проблемы человека, его сущности и природы – это проблема его духа. «Три превращения духа называю я вам: как дух становится верблюдом, львом верблюд и, наконец, ребенком становится лев», – пишет Ф. Ницше в работе «Так говорил Заратустра». Что есть дух? – спрашивает Ницше. Это и выносливость (верблюд), и отвага со свободой (лев) и утверждение своей воли (ребенок) – размышляет философ.

Конечной целью стремлений человека является не польза, не удовольствия, не истина, не христианский Бог, а жизнь. Жизнь космична и биологична: она воля к власти как принцип мирового бытия и «вечного возвращения». Возрождение заново есть признание жизни, какой бы она ни была — «не смеяться, не плакать и не ненавидеть, но понимать». Воля к жизни должна проявить себя не в жалкой борьбе за существование, а в битве за власть и превосходство, за становление нового человека.

Однако понятие «нового человека», или «сверхчеловека», стало основой фальсификации в фашистской Германии всей ницшевской философии. Борьба за его философский архив разгорелась после смерти философа в 1900 г., когда стал вопрос о подготовке полного собрания его сочинений, в которое Элизабет Ферстер-Ницше, сестра философа, решила включить огромное количество его неопубликованных рукописей. Она «перекроила» идеи Ницше, выдав их за подлинные. Особенно пострадала работа «Воля к власти», ибо была подготовлена в духе нацифицированного ницшеанства. В 1934 г. А. Гитлер (после вручения ему сестрой Ф. Ницше на память трости брата) обратил свое внимание на философа, признав в нем идеолога национал-социалистического движения. Попала в ряд «предтеч» национал-социализма и работа Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». Сегодня фальсифицированной, оболганной теории Ницше пришел конец: восстановлена ее подлинная сущность.

Иррационализм XX в. представлен не только «философией жизни» Ф. Ницше (1844–1900), В. Дильтея (1833–1911), Г. Зиммеля (1858–1918), А. Бергсона (1859–1941), но и психоаналитической философией З. Фрейда (1856–1939), К. Г. Юнга (1875–1961), А. Адлера (1870–1937), К. Хорни (1885–1952), Э. Фромма (1900–1980); экзистенциализмом, о котором речь пойдет ниже.

Психоаналитическая философия вызвала огромный интерес не только у философов-профессионалов, но и у широких слоев интеллигенции. Первым обратился к исследованию явлений бессознательного, их природы, форм и способов проявления австрийский психолог, невропатолог, психиатра Зигмунд Фрейд. Основные работы З. Фрейда, содержащие философ-

ские идеи и концепции, – «Массовая психология и анализ человеческого "Я"», «По ту сторону принципа удовольствия», «"Я" и "Оно"», «Психология бессознательного», «Неудовлетворенность в культуре», «Цивилизация и анализ человеческого "Я"» и др. Фрейд выдвинул гипотезу об исключительной роли сексуальности в возникновении неврозов. Затем последовало утверждение о роли бессознательного и возможности его познания через толкование сновидений. З. Фрейд уточнил, что психическая деятельность бессознательного подчиняется принципу удовольствия, а психическая деятельность подсознательного – принципу реальности. Сообразуясь с реальностью внешнего мира, подсознательное вытесняет обратно в бессознательное неприемлемые желания и идеи (сексуальные, эгоистические, асоциальные), сопротивляется их попыткам проникнуть в сознание. Ключевой для философии З. Фрейда становится идея о том, что поведением людей управляют иррациональные психические силы, а не законы общественного развития, что интеллект – аппарат маскировки этих сил, а не средство активного отражения реальности. Исследует З. Фрейд роль важнейшего, по его мнению, двигателя психической жизни человека – «либидо» (полового влечения), определяющего противоречия человека и социальной среды, человека и культуры, человека и цивилизации. Инстинктивный импульс может быть или разряжен в действии, или неразряженным вытеснен обратно в бессознательное, или лишен своей энергии посредством реактивных образований (стыд, мораль) и сублимации (переключение энергии с неприемлемых целей и объектов на приемлемые). Через призму сублимации З. Фрейд рассмотрел формирование религиозных культов и обрядов, появление искусства и общественных институтов, возникновение науки и, наконец, саморазвитие человечества. З. Фрейд ввел также понятия космических «первичных позывов» – «Жизнь» и «Смерть».

Как философ З. Фрейд дает свое осмысление человека и культуры. Культура выступает у него как «Сверх-Я», она основана на отказе от удовлетворения желаний бессознательного и существует за счет сублимированной энергии либидо. В работе «Неудовлетворенность в культуре» З. Фрейд приходит к выводу о том, что прогресс культуры уменьшает человеческое счастье, усиливает у человека чувство вины из-за ограничения его природных желаний. При рассмотрении социальной организации общества Фрейд концентрирует внимание не на ее надындивидуальном характере, а на природной склонности человека к агрессии, разрушению, которая может быть обуздана культурой.

Карл Густав Юнг – швейцарский психолог, культуролог, философ, ближайший соратник З. Фрейда, начал свою деятельность как популяризатор его идей. К 1913 г. произошел его разрыв с З. Фрейдом, а также пересмотр его идей о происхождении творчества человека и развития человеческой культуры с точки зрения «либидо» и «сублимации», вытеснения сексуальности и всех проявлений бессознательного через «Сверх-Я». «Ли-

бидо», согласно трактовке Юнга, это не просто некое половое влечение, а поток витально-психической энергии. Поэтому все феномены бессознательной и сознательной жизни человека рассматриваются Юнгом в качестве различных проявлений единой энергии либидо. Эта энергия либидо под влиянием непреодолимых жизненных препятствий способна «поворачиваться вспять», вести к репродукции в сознании человека образов и переживаний, которые не связаны с опытом данного индивида, а являются первичными формами адаптации к миру всего человеческого рода. Согласно К. Г. Юнгу, бессознательное включает в себя не только индивидуальное и субъективное, вытесненное за порог сознания, но прежде всего, это «коллективное» и безличное психическое содержание, уходящее корнями в глубокую древность. Эти коллективно-бессознательные образы Юнг называл архетипами. Архетипы не поддаются сознательному осмыслению и выражению в языке.

Архетипы выполняют функции фундаментальных структур человеческой психики и памяти, обеспечивающих априорную (доопытную) готовность к восприятию и осмыслению мира. К. Г. Юнг называет следующие архетипы коллективного бессознательного: Младенец и Дева, Мать и Возрождение, Дух и Трикстер (образ злобного субъекта, оборотень). Так, Младенец – это возможное будущее; он и Бог, и герой; он одинок и незащищен, но развивается в направлении независимости и непобедимости. Младенец-Христос, младенец-Будда, младенец-Зевс, младенец-Гермес и т. д. и т. п. Архетип младенца имеет в своей основе типическую природу, уходящую в мир далекой древности. Юнг считает, что духовная жизнь личности несет в себе архетипический отпечаток древних времен, но у каждого человека наполняется конкретным содержанием. Архетипы структурируют понимание мира, себя и других людей. Они лежат в основе творчества и способствуют внутреннему единству человеческой культуры, делают возможным взаимосвязь различных эпох развития и понимания людей.

Ведущим представителем неотрейдизма выступил Эрих Фромм (1900–1980). Основные работы: «Бегство от свободы», «Человек как он есть», «Концепция Маркса о человеке», «Искусство любви», «Революция надежды», «О гуманистической технике», «Кризис психоанализа», «Иметь и быть», «Человек для самого себя».

Популярность Э. Фромма во многом объясняется тем, что он на протяжении всего своего философского творчества сохранил верность антропологической теме, рассматривая проблемы природы и сущности человека, формы его существования. Отвергнув биологизм З. Фрейда, Э. Фромм пересматривает феномен бессознательного, смещая акцент с подавленной сексуальности на конфликтные ситуации, обусловленные социально-культурными причинами.

В более классическом виде сегодня представлен экзистенциализм (от позднелат. *exsistentia* – существование), или философия существования. Он проявился в работах К. Ясперса, М. Хайдеггера, Ж. П. Сартра, А. Камю, которые привлекают своей актуальностью.

Философской реакцией на позитивизм явилась философия существования – экзистенциализм. Эта философия возникает как антропологическая по своей направленности. Ее центральной проблемой является проблема бытия человека в раздираемом противоречиями мире. Экзистенциалисты пытаются дать ответ на данный вопрос, для чего обращаются к предшествующей философской мысли и к изучению современных форм человеческого бытия, культуры, к исследованию переживаний субъекта, его внутреннего мира [5].

Экзистенциализм возникает изначально как пессимистическое философское мировоззрение. Экзистенциализм возникает в период мировых войн (немецкий – после Первой мировой войны, французский – во Вторую мировую войну) – это философское отражение драматизма эпохи XX в., самочувствия человека, поставленного между жизнью и смертью, бытием и небытием. Главная его проблема – отчуждение индивида от других людей и общества. Экзистенциализм понимает отчуждение многосторонне: противостояние человека и социальных институтов, человека и властных структур, идеологии, невозможность самому регулировать процессы творчества, общения, социального взаимодействия, совместного труда. Пристальное внимание экзистенциализм уделяет анализу субъективных переживаний, отчуждения личности от внешнего мира: это чувство апатии, одиночества, равнодушия, страха, ненависти, восприятия явлений действительности, как противостоящих и враждебных человеку.

Экзистенциализм привлекает своей озабоченностью, глубокой искренностью чувств и личностных оценок мира, в котором оказывается индивид, а также анализом самочувствия человека, помещенного в различные социальные ситуации, в том числе в «пограничные»: между жизнью и смертью, здоровьем и болезнью, верностью и предательством, любовью и ненавистью, обретением близких и их потерей, свободой и несвободой. Согласно Хайдеггеру, страх, тревога, забота и т. д. составляют субъективное бытие человека или «бытие-в-мире», которое он считает «первичным». Эта первичность «бытия-в-мире» обусловлена, по мнению Хайдеггера, самим «настроением» индивида, его сознанием.

Таким образом, Хайдеггер считает, что бытие внешнего мира формируется через бытие мира внутреннего, личностного. Существование предшествует сущности. В работе «Бытие и время» Хайдеггер вводит термин «экзистенциал», обозначающий различные выражения состояний бытия отдельного индивида. Он выстраивает целую систему экзистенциалов: «бытие-в-мире», «бытие-с-другими», «бытие-здесь, выражающие оттенки су-

ществования в определенный момент времени. Ведь именно время создает внешнее бытие [5].

Чтобы понять смысл любой формы бытия, человек должен отрешиться ото всех практических целевых установок, осознать свою смертность, временность бытия в мире, принять эту «бренность». Обретение смысла личного бытия возможно лишь потому, что обретение бытия идет от человека, через поиски его собственного Я.

У К. Ясперса смысл личного бытия изначально не задан человеку, он всякий раз формируется в процессе коммуникации, общения. Ясперс создает вариант религиозного экзистенциализма. Он требует относиться к человеку как к экзистенции, выражающий глубинный сокровенный уровень бытия личности. Человеческая экзистенция связана с надчеловеческой трансценденцией, божественным миром сущего, наполняющим миросуществование отдельной личности. Поскольку поведение предопределено Богом, бессмертной душой и свободой воли, то подлинная сущность как обретенная свобода возможна лишь в «пограничных ситуациях»: в борьбе за жизнь, между смертью и жизнью, в осознании греха, вины, предательства, в переломные моменты на жизненном пути, на границе бытия и небытия. В эти судьбоносные моменты не действуют внешние регламентации, человек обретает свободу внутреннего поступка как экзистенцию, наступает озарение внутреннего мира через сближение в подлинности бытия с Богом.

Французские экзистенциалисты, философы, писатели, драматурги, художники также поднимали проблемы подлинности человеческого существования в «пограничных ситуациях». А. Камю в своих художественных произведениях: «Чума», «Праведные», «Осадное положение», «Миф о Сизифе», «Изгнание и царство», «Падение» задает общий вопрос, – стоит ли жизнь того, чтобы жить? И писатель приходит к выводу, что человеческая жизнь абсурдна. Единственная правда в жизни – это непокорство. Так, Сизиф, хорошо осознавая всю абсурдность своего труда, превращает свой тяжкий труд в обвинение богам. Камю видит выход из абсурда в предельной форме сопротивления ему – в самоубийстве. Позднее, в годы Второй мировой войны А. Камю, когда он принимал участие во французском Сопротивлении, все же считал, что в мире «кое в чем» смысл есть. Например, в спасении человека. Камю пишет об одиночестве и безысходности человека в «абсурдном мире» в произведении «Чума». «Зачем тешить себя сказками о победах Разума, в то время как, находясь рядом с вулканом Истории, он готов ввергнуть Землю в трагедию» – бьет он тревогу в «Чуме». «Зачем добиваться добра, люди идут по пути обмана, убийств». «Зачем, барахтаясь в грязи и лжи, они выдают это за пребывание в истине?»

Камю, Сартр, Марсель экзистенциальные понятия относят не только к отдельному индивиду, но и ко всему человечеству: все человечество находится в «пограничной ситуации», охвачено чувством страха перед глобальными катастрофами. Задача философии экзистенциализма – помочь

человеку, который неотделим от человечества, пересмотреть ценности своей жизни. Изменить свое сознание о мире и себе.

Экзистенциализм оправданно исходит из того, что «пограничные ситуации» действительно заставляют людей задумываться о смысле и содержании своей жизни, переоценивать свои ценности, менять мировоззрение.

Практические задания к п. 2.5.

А. Шопенгауэр. О том, что есть индивид.

...Аристотель разделил блага человеческой жизни на три класса: внешние, душевные и телесные. По-моему же, то, что обосновывает разницу в жребии людей, можно подвести под следующие три основные определения:

Прежде всего то, каков сам человек, то, что в нем есть, – следовательно его личность в обширнейшем смысле слова. Сюда относятся здоровье, сила, красота, темперамент, нравственный характер, умственные способности и их выработка и образование.

Во-вторых, то, что человек имеет, т. е. имущество и собственность в каждом смысле.

В-третьих, то, человек представляет, т.е. то, чем он является в представлении других людей, – каким они себе его представляют. Сюда относятся, таким образом, их мнение о нем, – почет, ранг, слава.

Разница между людьми, рассматриваемая в первой рубрике, есть та разница, которую полагает сама природа. Уже из одного этого можно заключить, что влияние ее на счастье или несчастье человека будет гораздо существеннее и глубже, чем влияние различия, вытекающего из людских определений и подведенного под две следующие рубрики. Между истинными личными преимуществами великого ума или великого сердца и всеми прочими преимуществами ранга богатства и рождения хотя бы и самого высокого, существует такое же отношение, как между действительными королями и театральными.

Во всяком случае, для благополучия человека и даже для целого образа его существования, главным делом несомненно является то, что состоит или происходит в нем самом. Здесь именно лежит непосредственный источник его внутреннего довольства или недовольства, являющихся результатом его чувствования, хотения и мышления; тогда как все вне лежащее имеет на это лишь непосредственное влияние. Потому-то одни и те же внешние события или отношения действуют на каждого человека совершенно иначе и, при одинаковой обстановке, каждый живет в другом мире, ибо каждый непосредственно имеет дело со своими представлениями, чувствами и с движениями собственной воли: внешние вещи имеют на него только влияние, поскольку они вызывают эти впечатления. Мир, в котором

мы живем, прежде всего зависит от того, как каждый воспринимает и понимает, следовательно, разнообразится, смотря по различию голов.

Сообразно с этим, для одного он будет бледен, пошл и беден; для другого – богат, интересен и полон значения. Так, например, иной завидует рассказчику в том, что он постоянно наталкивался в жизни на интересные события, а между тем, он скорее должен бы был завидовать тому дару восприятия, который придал интерес и значительность описанию этих событий. Ибо то же самое событие, которое в щедро одаренной голове рисуется столь интересным, воспринятое пошлою дюжиною головою, явилось бы плоскою сценою из будничного мира...

Все это основано на том, что каждая действительность, т. е. каждое наполненное настоящее, состоит из двух половин, субъекта и объекта, хотя и слитых между собою так же необходимо и тесно, как водород и кислород в воде. Для двух людей, при совершенно одинаковой объективной половине, но различной субъективно, равно как и наоборот, наличная действительность будет совершенно иная. Прекраснейшая и наилучшая объективная половина, при плохой и тупой субъективной, может дать только плохую действительность и наличность, подобную живописной местности в дурную погоду или при отражении в плохой камере-обскуре.

То же самое и в жизни. Различия ранга и богатства дают играть каждому свою роль, но этой роли отнюдь не соответствует внутреннее различие счастья и довольства. Здесь также в каждом человеке тот же самый горемыка, со своей нуждою и мукой, которые по своему материалу у каждого иные, но по форме, т.е. по существу, почти у всех одни и те же, хотя с различием степеней, которое тоже отнюдь не соответствует положению и богатству, т. е. роли. Ибо как раз все, что существует и совершается для человека, всегда и непосредственно существует только в его сознании и совершается для сознания. Таким образом, прежде всего самым существенным являются несомненно свойства самого сознания, и в большинстве случаев дело зависит гораздо больше от самого сознания, чем от образов, которые в нем изображаются. Всякие прелести и наслаждения, отраженные в смутном сознании недалекого человека, окажутся бедны и бледны перед сознанием Сервантеса, когда он, сидя в жалкой тюрьме, писал «Дон Кихота».

Объективная половина настоящего и действительности находится в руках судьбы и потому изменчива. Субъективная – мы сами, почему она в существенном неизменна. Согласно с этим, жизнь каждого человека, несмотря на все внешние превратности, носит сплошь один и тот же характер и может быть сравнена с рядом вариаций на одну тему. Никто не может вылезть из своей индивидуальности.

Цит. по: Шопенгауэр. А. Афоризмы и максимы / А. Шопенгауэр. СПб., 1900. С. 3–8.

Задание:

1. Как Шопенгауэр определяет роль субъективных и объективных факторов в восприятии жизненных событий?
2. Какому из названных моментов восприятия реальности (субъективному или же объективному) философ приписывает решающее значение?
3. Насколько, на Ваш взгляд, предположения Шопенгауэра соответствуют действительности?

О нашем поведении относительно миропорядка и судьбы

Какую бы форму не принимала человеческая жизнь, в ней всегда будут одни и те же элементы, и потому в своих существенных чертах она всюду одинакова, проходит ли она в хижине или при дворе, в монастыре или в армии. Как бы ни были разнообразны все происшествия, приключения, счастливые и несчастные события, о ней все-таки можно сказать то же, что о кондитерском печенье. Здесь много всякого рода причудливых и пестрых фигур, но все это приготовлено из одного теста; и то, что случается с одним, гораздо белее похоже на то, что постигло другого, чем последний думает, слушая рассказ о случившемся. Содержание нашей жизни подобно также рисункам в калейдоскопе, где мы при каждом повороте видим что-нибудь другое, хотя, собственно все время имеем перед глазами всегда одно и то же.

Существуют три мировые силы, – говорит очень удачно один автор: ... – мудрость, сила и счастье. Мне кажется, последняя из них – самая могущественная. Ибо наш житейский путь подобен бегу корабля. Судьба ...играет роль ветра, быстро и на далекое расстояние подвигая нас вперед или отбрасывая назад, причем наши собственные труды и усилия имеют лишь мало значения. Именно – они как бы представляет собой весла: когда, через многие часы медленной работы, нам удастся с их помощью пройти некоторое расстояние, внезапный порыв ветра настолько же отбросит нас вспять. Если же он нам попутен, то мы получаем от него такое содействие, что не нуждаемся в веслах.

Если мы обернемся на свой житейский путь, обозрим его «запутанный, как в лабиринте, ход», и перед нами откроется столько упущенного счастья, столько навлеченных на себя бед, то упреки по собственному адресу легко могут оказаться чрезмерными. Ведь наше житейское поприще вовсе не дело исключительно наших рук, – это продукт двух факторов, причем, оба этих ряда постоянно друг с другом переплетаются и друг друга видоизменяют. Сюда присоединяется еще, что в обоих рядах наш горизонт всегда бывает очень ограничен, так как мы не можем уже заранее предсказывать своих решений, а еще того менее способны предвидеть события: и те, и другие становятся нам известны тогда лишь, когда они переходят в наличную действительность. По этой причине, пока еще наша цель далека,

мы никогда не можем плыть прямо на нее, а направляем свой путь к ней лишь приблизительно и с помощью предположений, то есть часто принуждены бываем лавировать. Именно: все, что в наших силах, – это постоянно сообразовывать решения с личными обстоятельствами в надежде, что они будут удачны и приблизят нас к главной цели. Таким образом, по большей части, события и наши основные стремления можно сравнить с двумя в разные стороны направленными силами, – возникающая отсюда диагональ и представляет собой наш житейский путь. Теренций сказал:

«Людская жизнь – что в кости, все равно, играть,
Чего желаешь больше, то не выпадет,
Что выпало – исправь, да поискуснее».

Короче, можно сказать так: судьба тасует карты, а мы играем. Но чтобы выразить то, что я хочу здесь сказать, удобнее всего было бы такого рода сравнение. Жизнь – это как бы шахматная игра: мы составляем себе план, однако исполнение его зависит от того, что заблагорассудится сделать в шахматной игре противнику, в жизни же – судьбе. Изменения, каким подвергается при этом наш план, бывают большей частью настолько велики, что узнать его в исполнении едва можно только по некоторым главным чертам.

Впрочем, в нашей житейской карьере содержится еще нечто такое, что не подходит ни под один из указанных элементов. Именно: тривиальна и слишком уж часто подтверждается истина, что мы во многих случаях бываем глупее, чем нам это кажется; но, что мы нередко мудрее, чем сами себя воображаем, это – открытие, которое делают только те, кто оправдал это на деле, да и то лишь, много спустя. В нас существует нечто более мудрое, нежели голова. Именно: в важные моменты, в главных шагах своей жизни, мы руководствуемся не столько ясным пониманием того, что надо делать, сколько внутренним импульсом, можно сказать – инстинктом, который исходит из самой глубины нашего существа. Лишь потом переоцениваем мы свое поведение сообразно отчетливым, но вместе с тем малосодержательным, даже заимствованным понятиям, общим правилам, чужому примеру и т. д., не считаясь в достаточной мере с тем, что «одно не годится для всех»; тогда-то мы легко бываем несправедливы к себе самим.

Быть может, упомянутый внутренний импульс бессознательно для нас направляется пророческими снами, которые, проснувшись, мы забываем, ибо они именно сообщают нашей жизни равномерность тона и драматическое единство, которое не могло бы дать ей столь часто колеблющееся и блуждающее, так легко сбываемое с толку мозговое сознание и благодаря которым, например, человек, призванный к великим подвигам какого-нибудь определенного рода, от юности своей скрыто чувствует это внутри себя и работает в этом направлении, как пчелы трудятся над постройкой своего улья. Для каждого же импульс этот заключается в том, что Бальтасар Грасиан называет ...великой инстинктивной самозащитой, без которой

человек обречен на гибель. Поступать по *абстрактным принципам* трудно и удастся только после большого упражнения, да и то не всякий раз, к тому же они часто бывают недостаточны. Напротив, у каждого есть известные врожденные *конкретные принципы*, вошедшие ему в кровь и в плоть, так как это результат всего его мышления, чувствования и волнения. Большею частью он не знает их *in abstracto* и лишь при ретроспективном взгляде на свою жизнь замечает, что он постоянно их держался и что они влекли его, подобно какой-то невидимой нити. Сообразно своим свойствам они направляли его к счастью или несчастью.

Цит. по: Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости / А. Шопенгауэр / Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 268–278.

Задание:

1. Сравните рассуждения философа с идеями просветителей XVIII в., немецких философов-классиков и определите отношение А. Шопенгауэра к рационалистической традиции новоевропейской философии.

2. Какое место в жизни человека занимает судьба? Кто задает «правила игры» в жизни человека – он сам или слепой рок?

Ф. Ницше. «Смерть бога».

Я знаю свой жребий. Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном – о кризисе, какого никогда не было на земле, о самой глубокой коллизии совести, о решении, предпринятом *против* всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что считали священным. Я не человек, я динамит. – И при всем том во мне нет ничего общего с основателем религии – всякая религия есть дело черни, я вынужден мыть руки после каждого соприкосновения с религиозными людьми... Я не *хочу* «верующих», я полагаю, я слишком злобен, чтобы верить в самого себя, я никогда не говорю к массам... Я ужасно боюсь, чтобы меня не объявили когда-нибудь *святым*; вы угадаете, почему я *наперед* выпускаю эту книгу: она должна помешать, чтобы в отношении меня не было допущено насилия... Я не *хочу* быть святым, скорее шутком... Может быть, я и *есмь* шут... И не смотря на это или, скорее, несмотря – на это – ибо до сих пор не было ничего более лживого, чем святые, – устами моими глаголет истина. – Но моя истина *ужасна*: ибо до сих пор *ложь* называлась истиной. – *Переоценка всех ценностей* – это моя формула для акта наивысшего самознания человечества, который стал во мне плотью и гением. Мой жребий *хочет*, чтобы я был первым *приличным* человеком, чтобы я признавал себя в противоречии с ложью тысячелетий... Я первый открыл истину через то, что я первый ощутил – *вынюхал* – ложь как ложь... Мой гений в моих ноздрях... Я противоречу, как никогда никто не противоречил, и, несмотря на это, я противоположность отрицающего духа. Я *благостный вестник*, ка-

кого никогда не было, я знаю задачи такой высоты, для которой до сих пор не доставало понятий; впервые с меня опять существуют надежды. При всем том я по необходимости человек рока. Ибо когда истина вступит в борьбу с ложью тысячелетий, у нас будут сотрясения, судороги землетрясения, перемещение гор и долин, какие никогда не снились. Понятие политики совершенно растворится в духовной войне, все формы власти старого общества взлетят в воздух – они покоятся все на лжи: будут войны, каких еще никогда не было на земле. Только с меня начинается на земле *большая политика*.

Цит. по: Ницше Ф. Эссе Ното. Как становятся сами собою // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 762–763.

...Мы философы, не вольны проводить черту между душой и телом, как это делает народ, еще менее вольны мы проводить черту между душой и духом. Мы не какие-нибудь мыслящие лягушки, не объективирующие и регистрирующие аппараты с холодно установленными потрохами, мы должны непрестанно рожать наши мысли из нашей боли и по-матерински придавать им все, что в нас есть: кровь, сердце, огонь, веселость, страсть, муку, совесть, судьбу, рок. Жить – значит для нас постоянно превращать все, что нас составляет, в свет и пламя, а также все, с чем мы соприкасаемся, – мы и не *можем* иначе. Что же касается болезни, разве мы в силах удержаться от вопроса, можем ли мы вообще обойтись без нее? Только великое страдание есть последний освободитель духа, как наставник в *великом подозрении*, которое из всякого U делает X, подлинное, действительное X, т. е. предпоследнюю букву перед последней... Только великое страдание, то долгое, медленное страдание, которое делает свое дело, – никуда не торопясь, в котором нас сжигают как бы на сырых дровах, вынуждает нас, философов, погрузиться в нашу последнюю глубину и отбросить всякое доверие, все добродушное, заволакивающее, кроткое, среднее, во что мы, быть может, до этого вложили нашу человечность. Я сомневаюсь, чтобы такое страдание «улучшало», но я знаю, что оно *углубляет* нас. Все равно, учимся ли мы противопоставлять ему нашу гордость, нашу насмешку, силу нашей воли, уподобляясь индейцу, который, как бы жестоко его не истязали, вознаграждает себя по отношению к своему истязателю злобой своего языка; все равно, отступаем ли мы перед страданием в это восточное Ничто – его называют Нирваной, – в немую, оцепенелую, глухую покорность, самозабвение, самоугасание, – из таких долгих опасных упражнений в господстве над собою выходишь другим человеком, с большим количеством вопросительных знаков, прежде всего с *волей* спрашивать впредь больше, глубже, строже, тверже, злее, тише, чем спрашивали до сих пор. Доверие к жизни исчезло; сама жизнь стала *проблемой*. – Пусть

не думают, впрочем, что непременно становишься от этого сычом! Даже любовь к жизни еще возможна – только любишь иначе.

Цит. по: Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / Ницше Ф. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 495–496, 662–663.

Величайшее из новых событий – что «Бог умер» и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия – начинает уже бросать на Европу свои первые тени. По крайней мере, тем немногим, чьи глаза и *подозрение* в глазах достаточно сильны и зорки для этого зрелища, кажется будто закатилось какое-то солнце, будто обернулось сомнением какое-то старое глубокое доверие: с каждым днем наш старый мир должен выглядеть для них все более закатывающимся, более подозрительным, более чуждым, «более дряхлым». Но в главном можно сказать: само событие слишком еще велико, слишком отдаленно, слишком недоступно восприятию большинства, чтобы и сами слухи о нем можно было считать уже *дошедшими*, – не говоря о том, сколь немногие ведают еще, *что*, собственно, тут случилось и что впредь с погребением этой веры должно рухнуть все воздвигнутое на ней, опиравшееся на нее, вросшее в нее, – к примеру, вся наша европейская мораль. Предстоит длительное изобилие и череда обвалов, разрушений, погублений, крахов: кто бы нынче угадал все это настолько, чтобы рискнуть войти в роль учителя и глашатая этой чудовищной логики ужаса, пророка помрачения и солнечного затмения, равных которым, по-видимому, не было еще на земле?.. Даже мы, прирожденные отгадчики загадок, мы, словно бы выжидающие на горах, защемленные между сегодня и завтра и впрягшиеся в противоречие между сегодня и завтра, мы, первенцы и недоноски наступавшего столетия, на лицах которых *должны были бы* уже пасть тени из ближайшего затмения Европы: отчего же происходит, что даже мы, без прямого участия в этом помрачении, прежде всего без всякой заботы и опасения за самих себя, ждем его восхождения? Быть может, мы еще стоим слишком под *ближайшими последствиями* этого события – и эти ближайшие последствия, его последствия, во все не кажутся *нам*, вопреки, должно быть, всяким ожиданиям, печальными и мрачными, скорее, как бы неким трудно описуемым родом света, счастья, облегчения, просветления, воодушевления, утренней зари... В самом деле, мы, философы и «свободные умы», чувствуем себя при вести о том, что «старый Бог умер», как бы осиянными новой утренней зарей; наше сердце преисполняется при этом благодарности, удивления, предчувствия, ожидания, – наконец, нам снова открыт горизонт, даже если он и затуманен; наконец, наши корабли снова могут пуститься в плавание, готовые ко всякой опасности; снова дозволен всякий риск познающего; море, *наше* море снова лежит перед нами открытым; быть может, никогда еще не было столь «открытого моря».

Цит. по: Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 662–663.

Задание:

1. В чем Ницше видит призвание философа? Какой тип философствования близок Ницше?

2. Какая ситуация человека в культуре, истории, мире описывается знаменитым диагнозом Ницше «Бог умер»?

3. Каков смысл слов Ницше «Я не человек, я динамит»? Насколько адекватна самооценка Ницше как «человека рока»?

Существует большая лестница религиозной жестокости со многими ступенями; но три из них самые важные. Некогда жертвовали своему Богу людьми, быть может, именно такими, которых больше всего любили, – сюда относится принесение в жертву первенцев, имевшее место во всех религиях древних времен, а также жертва императора Тиберия в гроте Митры на острове Капри – этот ужаснейший из всех римских анахронизмов. Затем, в моральную эпоху человечества, жертвовали Богу сильнейшим из своих инстинктов, своей «природой»; *эта* праздничная радость сверкает в жестоком взоре аскета, вдохновенного «противника естественного». Наконец, – чем осталось еще жертвовать? Не должно ли было в конце концов пожертвовать всем утешительным, священным, целительным, всеми надеждами, всей верой в скрытую гармонию, в будущее блаженство и справедливость? Не должно ли было в конце концов пожертвовать самим Богом и, из жестокости к себе, боготворить камень, глупость, тяжесть, судьбу, Ничто? Пожертвовать Богом за Ничто – эта парадоксальная мистерия последней жестокости сохранилась для подрастающего в настоящее время поколения: мы все уже знаем кое-что об этом.

Цит. по: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 283.

Жизнь и воля к власти. Вечное возвращение. Сверхчеловек.

Но чтобы поняли вы мое слово о добре и зле, я скажу вам еще свое слово о жизни и свойстве всего живого.

Все живое проследил я, я прошел великими и малыми путями, чтобы познать его свойство.

Стогранным зеркалом ловил я взор жизни, когда уста ее молчали, – дабы ее взор говорил мне. И ее взор говорил мне.

Но где бы ни находил я живое, везде слышал я и речь о послушании. Все живое есть нечто повинующееся.

И вот второе: тому повелевают, кто не может повиноваться самому себе. Таково свойство всего живого.

Но вот третье, что я слышал: повелевать труднее, чем повиноваться. И не потому только, что повелевающий несет бремя всех повинующихся и что легко может это бремя раздавить его:

Попыткой и дерзновением казалось мне всякое повелевание, и, повелевая, живущий всегда рискует самим собою.

И даже когда он повелевает самому себе – он должен еще искупить свое поведение. Своего собственного закона должен он стать судьей, и мстителем, и жертвой.

Но как же происходит это? – спрашивал я себя. Что побуждает все живое повиноваться и повелевать и, повелевая, быть еще повинующимся? [...]

Везде, где находил я живое, находил я и волю к власти; и даже в воле служащего находил я волю быть господином.

Чтобы сильнейшему служил более слабый – к этому побуждает его воля его, которая хочет быть господином над еще более слабым: лишь без этой радости не может он обойтись.

И как меньший отдает себя большему, чтобы тот радовался и власть имел над меньшим, – так приносит себя в жертву и больший и из-за власти ставит на доску – жизнь свою.

В том и жертва великого, чтобы было в нем дерзновение, и опасность, и игра в кости насмерть.

А где есть жертва, и служение, и взоры любви, там есть и воля быть господином. Крадучись, вкрадывается слабейший в крепость и в самое сердце сильнейшего – и крадет власть у него.

И вот какую тайну поведала мне сама жизнь. «Смотри, – говорила она, – я всегда должна преодолевать самое себя».

Конечно, вы называете это волей к творению или стремлением к цели, к высшему, дальнему, более сложному – но все это образует единую тайну:

Лучше погибну я, чем отрекусь от этого; и поистине, где есть закат и опадание листьев, там жизнь жертвует собою – из-за власти!

Мне надо быть борьбою, и становлением, и целью, и противоречием целей: ах, кто угадывает мою волю, угадывает также, какими *кривыми* путями она должна идти!

Что бы ни создавала я и как бы ни любила я созданное – скоро я должна стать противницей ему и моей любви: так хочет моя воля.

И даже ты, познающий, ты только тропа и след моей воли: поистине, моя воля к власти ходит по следам твоей воли к истине!

Конечно, не попал в истину тот, кто запустил в нее словом о «воле к существованию»: такой воли – не существует!

Ибо то, чего нет, не может хотеть; а что существует, как могло бы оно еще хотеть существования!

Только там, где есть жизнь, есть и воля; но это не воля к жизни, но – так учу я тебя – воля к власти!

Многое ценится живущими выше, чем сама жизнь; но и в самой оценке говорят – воля к власти!» –

Так учила меня некогда жизнь, и отсюда разрешаю я, вы, мудрейшие, также загадку вашего сердца.

Поистине, я говорю вам: добра и зла, которые были бы непреходящими, – не существует! Из себя должны они все снова и снова преодолевать самих себя.

При помощи ваших ценностей и слов о добре и зле совершаете вы насилие, вы, ценители ценностей: и в этом ваша скрытая любовь, и блеск, и трепет, и порыв вашей души.

Но еще большее насилие и новое преодоление растет из ваших ценностей: об них разбивается яйцо и скорлупа его.

И кто должен быть творцом в добре и зле, поистине, тот должен быть сперва разрушителем, разбивающим ценности.

Так принадлежит высшее зло к высшему благу; а это благо есть творческое.

Будем же говорить только о нем, вы, мудрейшие, хотя и это дурно. Но молчание еще хуже; все замолчанные истины становятся ядовитыми.

И пусть разобьется все, что может разбиться об наши истины! Сколько домов предстоит еще воздвигнуть!

Цит. по: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 82–83.

Пой и шуми, о Заратустра, врачуй новыми песнями свою душу: чтобы ты мог нести свою великую судьбу, которая не была еще судьбою ни одного человека!

Ибо твои звери хорошо знают, о Заратустра, кто ты и кем должен ты стать: смотри, *ты учитель вечного возвращения*, – в этом теперь *твое* значение!

Ты должен первым возвестить *это* учение, – и как же этой великой судьбе не быть также и твоей величайшей опасностью и болезнью!

Смотри, мы знаем, чему ты учишь: что все вещи вечно возвращаются и мы знаем вместе с ними и что мы уже существовали бесконечное число раз и все вещи вместе с нами.

Ты учишь, что существует великий год становления, чудовищно великий год: он должен, подобно песочным часам, вечно сызнова поворачиваться, чтобы течь сызнова и опять становиться пустым, –

– так что все эти годы похожи сами на себя, в большом или малом, – так что и мы сами, в каждый великий год, похожи сами на себя, в большом и малом.

И если бы ты захотел умереть теперь, о Заратустра, – смотри, мы знаем также, как стал бы тогда говорить к самому себе; но звери твои просят тебя не умирать еще.

Ты стал бы говорить бестрепетно, вздохнув несколько раз от блаженства: ибо великая тяжесть и уныние были бы сняты с тебя, о самый терпеливый!

«Теперь я умираю и исчезаю, – сказал бы ты, – и через мгновение я буду ничем. Души также смертны, как и тела.

Но связь причинности, в которую вплетен я, опять возвратиться, – она опять создаст меня! Я сам принадлежу к причинам вечного возвращения.

Я снова возвращусь с этим солнцем, с этой землей, с этим орлом, с этой змеею – *не* к новой жизни, *не* к лучшей жизни, *не* к жизни, похожей на прежнюю:

– я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей,

– чтобы повторять слово о великом полдне земли и человека, чтобы опять возвещать людям о сверхчеловеке.

Я сказал свое слово, я разбиваюсь о свое слово: так хочет моя вечная судьба, – как провозвестник, погибаю я!

Час настал, когда умирающий благословляет самого себя. Так – *кончается* закат Заратустры».

Цит. по: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 160–161.

Но однажды, в пору более сильную, нежели эта трухлявая, сомневающаяся в себе современность, он-таки придет, человек-искупитель, человек великой любви и презрения, зиждательный дух, чья насущная сила вечно гонит его из всякой посторонности и потусторонности, чье одиночество превратно толкуется людьми, словно оно было бы бегством *от* действительности – тогда как оно есть лишь погружение, захоронение, запропачивание *в* действительность, дабы, выйдя снова на свет, он принес бы с собой *искупление* этой действительности: искупление проклятия, наложенного на нее прежним идеалом. Этот человек будущего, который избавит нас как от прежнего идеала, так и от того, *что должно было вырасти из него*, от великого отвращения, от воли к Ничто, от нигилизма, этот бой полуденного часа и великого решения, наново освобождающий волю, возвращающий земле ее цель, а человеку его надежду, этот антихрист и антিনিгилист, этот победитель Бога и Ничто – *он-таки придет однажды*.

Цит. по: Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 471.

Задание:

1. Каково, по Ницше, главное свойство всего живого? Дайте истолкование понятия «воля к власти».
2. Каков смысл идеи вечного возвращения?
3. Какое понимание предназначения и судьбы человека связывал Ницше с образом «сверхчеловека»?
4. Какова ницшеанская формула человеческого величия? В чем смысл «amor fati» для Ницше?
5. Как соотносятся в философии Ницше идея сверхчеловека и учение о «вечном возвращении»?

Экзистенциализм (от позднелат. *Existentia* – существование) – одно из влиятельных направлений западной философии XX в., для которого характерна антропологическая ориентация; в центре его внимания – проблемы смысла жизни, индивидуальной свободы, ответственности. Наиболее известные представители экзистенциализма: М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель, М. Бубер и др. Начало формирования – 20–30-е гг.; во время и после Второй мировой войны. Экзистенциализм оказал значительное воздействие на умонастроение западной интеллигенции, в особенности гуманитарной; его идеи проникли в литературу и искусство. Духовные истоки экзистенциализма – в «философии жизни» и феноменологии Э. Гуссерля. Однако здесь следует учитывать и более широкий контекст западной и русской культуры: не случайно некоторые экзистенциалисты (среди них Ж.-П. Сартр и А. Камю) называли своими предшественниками Г. Мелвилла, М. Пруста, А. Жида, Ф. Достоевского, Л. Толстого, А. Чехова, Н. Бердяева, Л. Шестова. Существование, или «экзистенция», – ключевое понятие экзистенциализма. Экзистенциалисты различают «бытие» и «существование»: «бытие» относится к окружающему человека природному и социальному миру, а «существование» – к внутренней жизни человека, к его индивидуальному Я [4].

Человек как отдельно взятый индивид – это мыслящее, страдающее существо, «заброшенное» в мир вещей и других людей, в мир равнодушный и даже враждебный, непостижимый в своей «сокрытости» (М. Хайдеггер). Мир стремится подавить индивидуальность, сделать ее частью общего безличного бытия. Это порождает в человеке чувства одиночества, тревоги, страха, тоски. «Существование» – это индивидуальная жизнь, наполненная переживанием отношений человека с миром. С др. стороны, «существование» понимается экзистенциалистами как постоянное «экзистирование» (М. Хайдеггер), выход «за пределы» [59]. У Хайдеггера это состояние характеризуется как «забота», т.е. «забегание вперед»; у Сартра – как осуществление личностью своего «проекта». (Именно в этом смысле следует понимать важнейший тезис экзистенциализма: существо-

вание предшествует сущности.) Вот почему свобода рассматривается экзистенциалистами как фундаментальная характеристика человеческого существования. Но «существование» может быть «подлинным» и «неподлинным». Обычно человек живет привычной, «неподлинной» жизнью, он втянут в безличное бытие (которое М. Хайдеггер обозначает термином «*das man*»), он – не субъект, а объект действий и решений со стороны «других». Но в особые «часы ясности», когда происходит разрыв привычного существования (болезнь, утрата близких, страх смерти), перед человеком обнажается «неподлинность» того, чем он жил до сих пор; только тогда он постигает свое существование как бытие-к-смерти и свое одиночество перед миром. Перед ним встают вопросы: «Зачем жить?» и «Как жить?». Отвечая на них, человек должен обратиться к собственным внутренним ценностям, это – условие становления его как свободной и ответственной личности.

Экзистенциализм самым радикальным образом порывает с рационалистической традицией новоевропейской философии: он подвергает острой критике разум, науку и технику, в которых он видит не средства познания мира, а средства порабощения человека [13, С. 527–530]. Не процедуры научного мышления, а возможности, заключенные в искусстве, мифе, непосредственном переживании, способны передать облик мира. Метод экзистенциального философствования стал своего рода синтезом философии, мифологии, искусства, литературы, моралистики, религии, обыденного опыта сознания. Не случайно среди философов-экзистенциалистов можно встретить писателей, драматургов, эссеистов (Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель). Экзистенциализм зафиксировал глубокое отчуждение личности от общества, от истории, утрату веры в разум, в божественный «миропорядок», в гармонию личности и общества [13, С. 527–530].

Жан Поль Сартр (1905–1980)

В XVIII в. атеизм философов ликвидировал понятие бога, но не идею о том, что сущность предшествует существованию. Эту идею мы встречаем повсюду: у Дидро, Вольтера и даже у Канта. Человек обладает некой человеческой природой. Эта человеческая природа, являющаяся «человеческим» понятием, имеется у всех людей. А это означает, что каждый отдельный человек – лишь частный случай общего понятия «человек». У Канта из этой всеобщности вытекает, что и житель лесов – естественный человек, и буржуа подводятся под одно определение, обладают одними и теми же основными качествами. Следовательно, и здесь сущность человека предшествует его историческому существованию, которое мы находим в природе.

Атеистический экзистенциализм, представителем которого являюсь я, более последователен. Он учит, что если даже бога нет, то есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бы-

тие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность. Что это означает: «существование предшествует сущности»? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется.

Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и после этого прорыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма. Это и называется субъективностью, за которую нас упрекают. Но что мы хотим этим сказать, кроме того, что у человека достоинства больше, нежели у камня или стола? Ибо мы хотим сказать, что человек – существо, которое устремлено к будущему, сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это, прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста [59]. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия. Не таким, каким он пожелает. Под желанием мы обычно понимаем сознательное решение, которое у большинства людей появляется уже после того, как они из себя что-то сделали. Я могу иметь желание вступить в партию, написать книгу, жениться, однако все это лишь проявления более первоначального, более спонтанного выбора, чем тот, который обычно называют волей. Но если существование действительно предшествует сущности, то человек ответственен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование.

Но когда мы говорим, что человек ответственен, то это не означает, что он ответственен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей. Слово «субъективизм» имеет два смысла, и наши оппоненты пользуются этой двусмысленностью. Субъективизм означает, с одной стороны, что индивидуальный субъект сам себя выбирает, а с другой стороны – что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности. Именно второй смысл и есть глубокий смысл экзистенциализма. Когда мы говорим, что человек сам себя выбирает, мы имеем в виду, что каждый из нас выбирает себя, но тем самым мы также хотим сказать, что, выбирая себя, мы выбираем всех людей. Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть. Выбрать себя так или иначе означает одновременно утвер-

ждать ценность того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбрать зло. То, что мы выбираем, – всегда благо. Но ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех. Если, с другой стороны, существование предшествует сущности и, если мы хотим существовать, творя одновременно наш образ, то этот образ значим для всей нашей эпохи в целом. Таким образом, наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на все человечество.

Достоевский как-то писал, что «если бога нет, то все дозволено». Это – исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, все дозволено, если бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни во вне. Прежде всего, у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз и навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек – это свобода. Экзистенциалист не считает также, что человек может получить на Земле помощь в виде какого-то знака, данного ему как ориентир. По его мнению, человек сам расшифровывает знамения, причем так, как ему вздумается. Он считает, следовательно, что человек, не имея никакой поддержки и помощи, осужден всякий раз изобретать человека.

Но совершенно неправильно понимать это таким образом, что будущее предназначено свыше и известно богу, так как в подобном случае это уже не будущее. Понимать это выражение следует в том смысле, что, каким бы ни был человек, впереди его всегда ожидает неизвестное будущее. Следовательно, если с точки зрения полной аутентичности я признаю, что человек – это существо, у которого существование предшествует сущности, что он есть существо свободное, которое может при различных обстоятельствах желать лишь своей свободы, я одновременно признаю, что я могу желать и другим только свободы.

...Выбирать можно все, что угодно, если речь идет о свободе решать.... Но нельзя признать, чтобы о человеке мог судить человек. Экзистенциализм освобождает его от всех суждений подобного рода. Экзистенциалист никогда не рассматривает человека как цель, так как человек всегда незавершен.

И в таком случае нас упрекают, по существу, не за пессимизм, а за упрямый оптимизм. Если нам ставят в упрек наши литературные произведения, в которых мы описываем вялых, слабых, трусливых, а иногда даже явно дурных людей, так это не только потому, что эти существа вялые, слабые, трусливые или дурные. Если бы мы заявили, как Золя, что они таковы по причине своей наследственности, в результате воздействия среды, общества, в силу определенной органической или психической обусловленности, люди бы успокоились и сказали: «Да, мы таковы, и с этим ничего не поделаешь». Но экзистенциалист, описывая труса, полагает, что этот

трус ответствен за собственную трусость. Он таков не потому, что у него трусливое сердце, легкие или мозг. Он таков не вследствие своей физиологической организации, но потому, что сам сделал себя трусом своими поступками. Не бывает трусливого темперамента. Темпераменты бывают нервическими, слабыми, как говорится, худосочными или полнокровными. ...Темперамент – еще не действие. Трус определяется по совершенному поступку. То, что люди смутно чувствуют и что вызывает у них ужас, – это виновность самого труса в том, что он трус. Люди хотели бы, чтобы трусами или героями рождались.

...Итак, мы, кажется, ответили на ряд обвинений. ...Экзистенциализм определяет человека по его делам, ...поскольку судьба человека полагается в нем самом. ...Однако на этом основании нас упрекают также и в том, что мы замуровываем человека в индивидуальной субъективности. Но и здесь нас понимают превратно.

Действительно, наш исходный пункт – это субъективность индивида.... В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: «Я мыслю, следовательно, существую». Это абсолютная истина сознания, постигающего самое себя.

Далее, наша теория – единственная теория, придающая человеку достоинство, единственная теория, которая не делает из него объект.

...Субъективность, постигаемая как истина, не является строго индивидуальной субъективностью, поскольку, как мы показали, в *cogito* человек открывает не только самого себя, но и других людей. В противоположность философии Декарта, в противоположность философии Канта, через «я мыслю» мы постигаем себя перед лицом другого, и другой так же достоин для нас, как мы сами. Таким образом, человек, постигающий себя через *cogito*, непосредственно обнаруживает вместе с тем и всех других, и притом – как условие своего собственного существования. ...Другой необходим для моего существования, так же, впрочем, как и для моего самопознания. При этих условиях обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого, как стоящую передо мной свободу, которая мыслит и желает «за» или «против» меня. Таким образом, открывается целый мир, который мы называем интересубъективностью. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие.

Кроме того, если невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой, то все же существует некая общность условий человеческого существования. Не случайно современные мыслители чаще говорят об условиях человеческого существования, чем о человеческой природе. ...Исторические ситуации меняются: человек может родиться рабом в языческом обществе, феодальным сеньором или пролетарием. Не изменяется лишь необходимость для него быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным. Пределы не субъективны и не объективны, скорее, они имеют объективную и субъек-

тивную сторону. Объективны они потому, что встречаются повсюду и повсюду могут быть опознаны. Субъективны потому, что переживаемы; они ничего не представляют собой, если не пережиты человеком, который свободно определяет себя в своем существовании по отношению к ним. И хотя проекты могут быть различными, ни один мне не чужд, потому что все они представляют собой попытку преодолеть пределы, или раздвинуть их, или не признать их, или приспособиться к ним. Следовательно, всякий проект, каким бы индивидуальным он ни был, обладает универсальной значимостью. Любой проект, будь то проект китайца, индейца или негра, может быть понят европейцем. Может быть понят – это значит, что европеец 1945 года может точно так же идти от постигнутой им ситуации к ее пределам, что он может воссоздать в себе проект китайца, индейца или африканца. Любой проект универсален в том смысле, что понятен каждому. Это не означает, что данный проект определяет человека раз навсегда, а только то, что он может быть воспроизведен. Всегда можно понять идиота, ребенка, дикаря или иностранца, достаточно иметь необходимые сведения. В этом смысле мы можем говорить о всеобщности человека, которая, однако, не дана заранее, но постоянно создается. Выбирая себя, я создаю всеобщее. Я создаю его, понимая проект любого другого человека, к какой бы эпохе он ни принадлежал. ...Экзистенциализм и хочет показать эту связь между абсолютным характером свободного действия, посредством которого каждый человек реализует себя, реализуя в то же время определенный тип человечества, – действия, понятного любой эпохе и любому человеку, и относительностью культуры, которая может явиться следствием такого выбора. ...Если хотите, в этом смысле каждый из нас существо абсолютное, когда он дышит, ест, спит или действует тем или иным образом. Нет никакой разницы между свободным бытием, бытием-проектом, существованием, выбирающим свою сущность, и абсолютным бытием. И нет никакой разницы между локализованным во времени абсолютным бытием, то есть расположенным в истории, и универсально постижимым бытием.

...Человек создает себя сам. Он не сотворен изначально, он творит себя, выбирая мораль; а давление обстоятельств таково, что он не может не выбрать какой-нибудь определенной морали. Мы определяем человека лишь в связи с его решением занять позицию. Поэтому бессмысленно упрекать нас в произвольности выбора.

...Нам говорят, что мы не можем судить других. Это отчасти верно, а отчасти нет. Это верно в том смысле, что всякий раз, когда человек выбирает свою позицию и свой проект со всей искренностью и полной ясностью, каким бы ни был этот проект, ему невозможно предпочесть другой. Это верно в том смысле, что мы не верим в прогресс. Прогресс – это улучшение. Человек же всегда находится лицом к лицу с меняющейся ситуаци-

ей, и выбор всегда остается выбором в ситуации. Моральная проблема ничуть не изменилась....

Но, тем не менее, судить можно, поскольку, как я уже говорил, человек выбирает, в том числе выбирает и самого себя, перед лицом других людей. ...Если мы определили ситуацию человека как свободный выбор, без оправданий и без опоры, то всякий человек, пытающийся оправдаться своими страстями или придумывающий детерминизм, нечестен. Могут возразить: «Но почему бы ему не выбирать себя нечестно?» Я отвечу, что не собираюсь судить с моральной точки зрения, а просто определяю нечестность как заблуждение. Здесь нельзя избежать суждения об истине. Нечестность – это, очевидно, ложь, ибо утаивает полную свободу действия. В том же смысле можно сказать, что выбор нечестен, если заявляется, будто ему предшествуют некие предсуществующие ценности. Я противоречу сам себе, если одновременно хочу их установить и заявляю, что они меня обязывают. Если мне скажут: «А если я хочу быть нечестным?» – я отвечу: «Нет никаких оснований, чтобы вы им не были; но я заявляю, что вы именно таковы, тогда как строгая последовательность характерна лишь для честности». Кроме того, можно высказать моральное суждение. В каждом конкретном случае свобода не может иметь другой цели, кроме самой себя, и если человек однажды признал, что, пребывая в заброшенности, сам устанавливает ценности, он может желать теперь только одного – свободы как основания всех ценностей. Это не означает, что он желает ее абстрактно. Это попросту означает, что действия честных людей имеют своей конечной целью поиски свободы как таковой. Человек, вступающий в коммунистический или революционный профсоюз, преследует конкретные цели. Эти цели предполагают наличие абстрактной воли к свободе. Но этой свободы желают в конкретном. Мы желаем свободы ради свободы в каждом отдельном случае. Но, стремясь к свободе, мы обнаруживаем, что она целиком зависит от свободы других людей и что свобода других зависит от нашей свободы.

Конечно, свобода, как определение человека, не зависит от другого, но, как только начинается действие, я обязан желать вместе с моей свободой свободы других; я могу принимать в качестве цели мою свободу лишь в том случае, если поставлю своей целью также и свободу других. ...Таким образом, во имя этой воли к свободе, предполагаемой самой свободой, я могу формулировать суждение о тех, кто стремится скрыть от себя полную беспричинность своего существования и свою полную свободу. Одних, скрывающих от себя свою полную свободу с помощью духа серьезности или ссылок на детерминизм, я назову трусами. Других, пытающихся доказать, что их существование необходимо, хотя даже появление человека на Земле является случайностью, я назову сволочью. Но трусов или сволочь можно судить лишь с точки зрения строгой аутентичности. Поэтому, хотя содержание морали и меняется, определенная форма этой морали универ-

сальна. Кант заявляет, что свобода желает самой себя и свободы других. Согласен. Но он полагает, что формальное и всеобщее достаточны для конституирования морали. Мы же, напротив, думаем, что слишком отвлеченные принципы терпят крах при определении действия.

Цит. по: Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм./ Ж.-П. Сартр / Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989.

Задание:

1. Сформулируйте основной постулат экзистенциальной философии.
2. Как Вы понимаете утверждение Сартра о том, что человек есть «проект» человека?
3. Какие факторы оказывают влияние на поведение человека? Можно ли говорить о детерминированности бытия человека?
4. Каким образом соотносятся свобода и ответственность человека в выборе своего проекта?
5. Раскройте понятие субъективности, данное Сартром.

Карл Ясперс (1883–1969)

Третья лекция. Человек.

В одной лекции можно лишь поверхностно коснуться огромной темы «Человек». Знание о человеке для нас, людей, безусловно, чрезвычайно важно. Мы ведь часто слышим: Знать что́ есть человек, единственно, собственно говоря, для нас возможное (ибо это мы сами), а также единственно существенное – ибо человек есть мера всех вещей. Обо всем другом можно говорить только в соотношении с человеком, а именно о том, что он находит в мире, чем он может располагать и что он встречает как превосходящее его по силе. То, что он видит, слышит, осязает, имеет для него значение характерного способа явления реальной действительности. То, что́ он сверх того имеет в мыслях, – это его представления, созданные им самим. Если мы будем держаться человека, у нас будет то, что нам доступно, что нас касается, будет все что есть.

На мгновение это может показаться убедительным, но все-таки это полное заблуждение. Верно, правда, что все, что есть, выступает для нас в явлении, постижимом для нас. Поэтому строгое требование к человеку: то, что есть, – должно стать для него настоящим; оно должно быть узнано, введено в его «здесь-и-теперь». Выполнение этого требования находит свое выражение в поразительном основном явлении человеческого бытия; оно состоит в том, что человек в его мизерности, это ничто в закоулке бесконечного мироздания, в своих узких рамках все-таки касается всего того, что есть над бытием мира и до него. Для человека значимо только то, что для него присутствует. Написав свои знаменитые слова о звездном небе надо мной и моральном законе во мне, Кант продолжает: «То и другое мне

не следует... искать вне моего кругозора и только предполагать; я вижу их перед собой и непосредственно связываю с сознанием моего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственном мире... Второе начинается с моей невидимой самости... и представляет меня в мире,.. в котором я познаю себя не так, как там, только в случайной связи, а в связи всеобщей и необходимой...»

Однако, хотя то, что есть, и должно быть для человека в настоящем, и все бытие для него заключается в наличии для него, оно создано не человеком – ни чувственная, реальность, ни содержание его представлений, мыслей и символов: То, что действительно есть, есть и без человека, даже если для нас оно и является в формах и способах, возникающих из человеческого бытия. Мы даже лучше знаем все то, что не есть мы сами, – быть может, человеку менее ясно, что он есть, чем то, что ему встречается. Он остается величайшей тайной для самого себя, ощущая, что в его конечности его возможности как будто начинают простираться в бесконечность.

В величественных образах предпослано, что есть человек, будто он это уже знает. *Во-первых*, он воспринимался в *иерархии существ*. В качестве чувственного существа он – высший из животных, в качестве духовного – низший из ангелов, но он не животное и не ангел, хотя и родствен обоим частью своего существа; перед обоими у него есть преимущество, поскольку он обладает тем, чего лишены те и другие и чем он обладает изначально как непосредственное творение Бога.

Или же человек мыслится как микрокосм, в котором содержится все то, что скрывает в себе мир, макрокосм. Человек не соответствует ни одному единичному существу, только миру в целом. Это мыслилось вследствие конкретной наглядности и соответствия его органов чувств явлениям мира. Свое возвышенное выражение это получило в глубоком высказывании Аристотеля: душа есть в известном смысле все.

Во-вторых, бытие человека видели не в его образе, а в его *ситуации*. Основная ситуация, в которой находит себя человек, есть одновременно и основной признак его существа.

Бéда рассказывает следующее об англосаксонском собрании 627 г., посвященном вопросу о принятии христианства. Один из герцогов сравнил жизнь человека с пребыванием в помещении воробья в зимнее время. «В очаге горит огонь, согревая зал, а снаружи бушует буря. Прилетает воробей и быстро пролетает через зал, влетев в одну дверь и вылетев из другой. Как только он пролетел через небольшое пространство, где ему было приятно, он исчезает и из зимы возвращается в зиму. Такова и жизнь человека, подобная мгновению. Что ей предшествовало и что за ней последует, нам неизвестно...». Этот германец чувствует, что он зависит от чего-то чуждого, что он случаен здесь, в мире, но здесь, в этой жизни, ему хорошо, и он в безопасности; беспокоит его только скоротечность жизни и то, что последует за ней. Августин («*De beata vita*») так же, как тот, считает наше пре-

бывание на земле загадочным, но его оценка противоположна: «Ибо так как Бог, природа, необходимость, или наша воля, или все они вместе – вопрос этот темен – необдуманно и не размышляя бросили нас в этот мир, как в бушующее море...»

В-третьих, бытие человека рассматривается в его *потерянности* и его *величии* одновременно, в его брэнности и его возможностях, в загадочности того, что его шансы и задачи вырастают именно из его шаткости. Этот образ человека проходит с отклонениями через всю историю западного мира.

Греки знали, что никого нельзя считать счастливым до его смерти. Человек отдан во власть неведомой судьбы; люди преходящи, как листья в лесу: Забывать о мере возможностей человека – гордыня, и она ведет к глубокому падению. Но греки знали и другое: многое могущественно, но нет ничего могущественнее человека.

Ветхому завету известна та же полярность. В нем говорится о ничтожестве человека:

Дни человека, как трава;
Как цвет полевой, так он цветет.
Пройдет над ним ветер, и нет его,
И место его уже не узнает его. (Пс. 102).
И вместе с тем усматривается величие человека:
Не много Ты умалил его пред ангелами;..
Поставил его владыкою над делами рук Твоих.
Все положил под ноги его (Пс. 8).

Поднятый над общим для многих народов образом ничтожества и величия, человек в Ветхом завете – подобие божества: Бог сотворил человека по образу своему; человек отпал от Бога и содержит в себе то и другое – образ Божий и грех.

Христиане остаются на этом пути. Они настолько твердо знали о границе человека, что видели ее даже в Богочеловеке: Иисус познал в величайшем страдании то, что он сказал на кресте словами псалма: Боже мой, Боже мой, для чего Ты оставил меня? (Пс. 21:2). Человек не может всецело зависеть от самого себя.

В силу этой непосредственности христиане в своих легендах даже святых считают способными отчаиваться и быть виновными. Петр трижды отрекся от Иисуса, испугавшись помощников палача, первосвященника и настойчиво вопрошавшей его служанки. Рембрандт изобразил этих людей на картине, хранящейся в Ленинграде, которая некоторое время до войны находилась в Голландии – лицо Петра в момент отречения, незабываемое по выражению основного свойства нашей человеческой природы, угрожающих ему помощников палача первосвященника, злобно ликующую служанку, Иисуса на заднем плане, кротко взирающего на Петра.

Апостол Павел и Августин понимали невозможность того, чтобы праведный человек был истинно праведным. Но почему же? Если он поступает праведно, он должен знать, что поступает праведно; но это знание уже есть самодовольство, а тем самым и высокомерие. Без саморефлексии нет человеческой праведности, при саморефлексии нет свободной от вины чистой праведности.

Пико делла Мирандола, пребывая в восторге от оставшегося еще христианским Возрождения, нарисовал образ человека, исходя из идеи, которую придало ему божество, когда поместило в конце творения человека в мир: «Бог сотворил человека по все соединяющему в себе образу своему и сказал ему: Мы не дали тебе ни определенного места, ни особого наследия. Все другие сотворенные существа мы подчинили определенным законам. Ты один ничем не связан, можешь брать, что хочешь, и быть по своему выбору тем, на что решишься по своей воле. Ты сам по своей воле и к своей чести должен быть собственным мастером и строителем и формировать себя из материала, который тебе подходит. Ты свободен – можешь опуститься на низшую ступень животного мира; но можешь и подняться до высших божественных сфер. Животные обладают от рождения всем тем, чем они когда-либо будут обладать. Лишь в человека Отец заложил семя для любой деятельности и зародыши любого образа жизни».

Паскаль в терзаниях христианского сознания своей греховности видел в человеке одновременно величие и ничтожество. Человек есть все и ничто. Он стоит на зыбкой почве между бесконечностями. Созданный из непримиримых противоречий, он живет в неутешном беспокойстве не как примиренная середина, не как покоящееся среднее. «Что за фантастическое измышление – человек! Что за искаженный образ, какая в нем путаница, какие противоречия; он судит обо всем, ничтожный червь, слава и отбросы универсума... Человек бесконечно превосходит человека... Мы столь несчастны, что имеем представление о счастье. Мы несем в себе образ истины и обладаем лишь заблуждением. Мы не способны в действительности ни ничего не знать, ни твердо знать что-либо».

Исторических примеров того, как понимали природу человека, достаточно. Попытаемся внести принципиальную ясность в знание о человеке. Два пути показывают нам человека: либо как предмет исследования, либо как свободу.

Предметом исследования человек служит анатомии, физиологии, психологии и социологии. Антропология как исследование рас и конституций изучает физическую телесность человека в целом. Достигнуто серьезное знание, *основная черта* которого состоит в следующем: каждое познание носит частный характер, в том числе и относительные целостности; знания остаются разбросанными и не образуют единой картины. Поэтому знание о человеке там, где оно ведет к тотальным суждениям о бытии человека, к мнимому знанию в целом, всегда оказывается в тупике.

Философски существенны следующие основные вопросы. Вопрос о различии между *человеком* и *животным* (а тем самым и, вопрос о *становлении человека*), быть может, наиболее волнующий вопрос. Здесь существуют возможности исследования эмпирического материала, тогда как исследование вопроса о различии между человеком и ангелом может происходить лишь в набросках конструирующей фантазии, которая – что, впрочем, поучительно – измеряет человеческую сущность, сопоставляя ее с вымышленными возможностями.

Отправной точкой исследования служат две противоречащие друг другу основные данности опыта. Мы воспринимаем себя как звено в цепи живого, одним из многих. Вопрос о различии между человеком и животным стал неверно поставленным. Определенными допускающим ответ вопросом может быть только вопрос о различии между человеком и обезьяной, между обезьяной и другими млекопитающими и т.д., но не о различии между человеком и животным.

Вторая данность опыта состоит в следующем: мы видим человеческое тело в его ни с чем не сравнимом выражении. Оно принадлежит самому человеку и обладает тем особым своеобразием красоты и благородства, по сравнению с которым все живое представляется как бы частным, как бы попавшим в тупик. Мы задаем вопрос об этих неповторимых основных чертах, которые, проявляются уже в теле человека, и, сравнивая, противопоставляем его другим живым существам.

На обоих путях выяснились факты, но действительно решающие – только, на первом пути. Принципиально могли бы иметь, большие последствия и ответы, полученные на втором пути; они ограничили бы смысл ответов, полученных на первом пути. Ибо тогда в телесности человека обнаружилось бы нечто совершенно исключительное. До сих пор это не удавалось, несмотря на множество ответов, начиная от утверждения, что только человек умеет смеяться, до утверждения о физиологически и морфологически открытой структуре его телесности, которая в отличие от всех остальных как бы окончательно сложившихся живых существ, еще так или иначе скрывает в себе все возможности живого. Вопрос о фактическом состоянии следует, отличать от вопроса о происхождении. Речь идет о втором, если в человеке видят эмбриональное препятствие развитию или явление доместикации вследствие развития культуры, аналогичное доместикации домашних животных; то и другое бессмысленно. Составившие эпоху исследования Портмана о явлениях первых лет жизни и периода половой зрелости человека впервые выявили факты, позволяющие методами биологического исследования показать, что человек в своей телесности не становится подлинным человеком без факторов, относящихся к его историческому преданию, или что он становится понятным в своих биологических свойствах лишь в соединении с тем, что дано ему традицией, а не наследственностью.

Однако мы далеки от того, чтобы действительно полностью и биологически бесспорно знать человеческую телесность в ее неповторимости, хотя и полагаем, что видим ее даже без научного познания.

С вопросом о различии между человеком и животным тесно связан *вопрос о происхождении человека*, о становлении человека. По-видимому, исследование окажется здесь в таком же положении, как и в вопросе о возникновении жизни вообще. Прогресс знания увеличивает незнание в основных вопросах и указывает на границы, которые наполняются смыслом из иных истоков, чем истоки познания.

Тридцать лет тому назад один геолог предложил мне прочесть доклад о происхождении жизни. Я ответил: Величие биологии состоит в том, что она, в отличие от прежних смутных представлений о переходах, приходит ко все более уверенному пониманию непонятности этого возникновения. На что геолог возразил: Но ведь жизнь должна была либо возникнуть на Земле, следовательно, только из неорганической природы, либо в зародыше упасть на Землю из космоса. Я: Это представляется совершеннейшей дизъюнкцией, но ведь очевидно, что то и другое невозможно. Геолог: Тогда обратитесь к чудесам. Я: Нет, но я хочу лишь обрести в знании существенное незнание. Геолог: Этого я не понимаю. Вы стремитесь к чему-то негативному. Мир ведь постижим, в противном случае вся наша наука не имела бы смысла. Я: Быть может, смысл ее именно в том, и только в том, что она через понимание наталкивается на подлинно непонятое. И высказывание посредством гипотетических невозможностей непонятого в игре мыслей на границе познания может быть преисполнено смысла.

Подобной игрой представляется и мысль о зародышах жизни в космосе, которые повсюду летают, порождают жизнь, поскольку жизнь в этой форме существовала испокон веку. Но эта игра мыслей тривиальна и ничего нам не говорит. Более выразительной игрой кажется мне представление Прейера: Мир – это единая огромная жизнь, отбросом и трупом которой является неживое. Объяснять следовало бы не возникновение жизни, а возникновение неживого.

Аналогичной проблемой является проблема становления человека. Здесь открыто много важного, большей частью это соображения о возможностях, в отдельных случаях факты. В целом загадка обрела глубину, картина сотен тысячелетий несколько прояснилась, но основа становления человека становилась все более непонятной. Наилучшей игрой мыслей в измышлении невозможности представляется мне гипотеза Дакс: Человек существовал испокон веку, он жил в многообразных формах животного мира совершенно иначе, чем, по-видимому, изначально родственные ему морфологически, но отличные по сущности другие виды животных, чем рыбы, чем рептилии и т.д. Человек, так можно продолжить эту мысль, есть с давних пор подлинная форма жизни, всякая другая жизнь – отпадение от нее, и в конечном итоге может оказаться, что не человек произошел от

обезьяны, а скорее обезьяна от человека. А теперь нам, быть может, предстоит новый длительный процесс подобного отпадения, возникновение нового вида животных на пути застывшей техники в качестве формы его наличного бытия, и возникнет новый человек, с точки зрения которого эта масса будет выглядеть как новый вид, как только живое, уже не человеческое. Это абсурдные мысли, которые, однако, своей игрой высветляют в любом случае незнание.

В самой краткой форме все это было выражено в шутке, помещенной в журнале «Симплициссимус» в период первой мировой войны. Два крестьянина в Верхней Баварии беседуют: Досадно, но этот Дарвин, кажется, прав, мы происходим от обезьяны. – Да, говорит другой, досадно, но хотел бы я видеть ту обезьяну, которая впервые заметила, что она уже не обезьяна.

Человека нельзя выводить из чего-то другого, он – непосредственная основа всех вещей. Понимание этого означает свободу человека, которая в любой другой тотальной зависимости его бытия утрачивается и лишь в этой тотальной зависимости полностью обретает себя. Все виды зависимости в мире и все процессы биологического развития затрагивают как бы вещество человека, но не его самого. Нельзя предугадать, как далеко еще пойдет исследование в познании развития этого человеческого материала. И вряд ли существует область, которая бы больше увлекала и волновала нас.

Каждое знание о человеке, будучи абсолютизировано в мнимое знание о человеке в целом, ведет к исчезновению его свободы. Так обстоит дело и с теми теориями о человеке, которые глубокомысленно предлагаются для ограниченных горизонтов психоанализом, марксизмом, расовой теорией. Они заслоняют самого человека, как только хотят большего, чем исследования аспектов его явления и только их.

Исследование знакомит нас, правда, с поразительными, вызывающими наше удивление данными о человеке, но чем большую ясность оно обретает, тем больше мы осознаем, что оно никогда не сможет превратить человека в целом в предмет исследования. Человек всегда больше того, что он о себе знает. Это относится как к человеку вообще, так и к каждому отдельному человеку. Никогда нельзя подвести окончательный итог и полностью понять как человека вообще, так и отдельного человека.

Абсолютизация всегда остающегося частным знания о человеке ведет к небрежности, к искажению образа человека. А искаженность образа человека ведет к искаженности самого человека. Ибо образ человека, который мы считаем истинным, сам становится фактором нашей жизни. Он предопределяет характер нашего общения с нами самими и с другими людьми, жизненную настроенность и выбор задач.

Что есть человек – это мы, все и каждый отдельный человек знаем, основываясь на предпосылках и результатах исследования. Это дело нашей

свободы, которая знает, что связана с необходимым познанием, но сама в качестве предмета исследования не включена в него. Ибо постольку, поскольку мы исследуем себя, мы уже не видим свободу, а видим определенное бытие, конечность, образ, связь, каузальную необходимость. Созаем же мы наше человеческое бытие из нашей свободы.

Резюмирую еще раз, чтобы укрепить мост для сознания свободы.

Человек не может быть понят как «развившийся» из животных.

Этому противостоит тезис: Иначе чем посредством такого развития невозможно понять происхождение человека. Поскольку это единственное понятное и все в мире происходит естественным путем, человек должен был возникнуть в ходе такой эволюции.

Ответ: В самом деле для нашего познания все понятно, ибо познание не может выходить за пределы понимаемого, вне познания для познания нет ничего. Однако отнюдь не все бытие исчерпывается тем, что может быть познано, если познанием мы называем научно убедительное предметное постижение в качестве допускающей идентичное понимание сообщаемости. Это познание всегда частично и соотносено с определенными конечными предметами; оно впадает в принципиальное заблуждение, как только пытается понять целое.

Даже мир в целом не может быть понят из одного, нескольких или многих обозримых принципов. Вслед за первой, неверной и тщетной попыткой схватить целое познание расщепляется. Познание находится в мире и не постигает мир. Универсальное познание, например в математике и естественных науках, схватывает, правда, нечто повсюду присутствующее, но никогда не познает действительность в целом.

Ошибочной была бы также попытка совершить прыжок внутри познания к познанию иного рода, будто на границе познаваем творец мира, вмешательство творца в ход вещей мира – все это для познания лишь тавтологические образы незнания.

Мир бездонен. Однако человек находит в себе то, что он не находит нигде в мире, – нечто непознаваемое, недоказуемое, всегда непредметное, нечто ускользающее от всякой исследовательской науки: свободу и то, что с ней связано. Здесь я обретаю опыт не посредством знания о чем-то, а посредством действия. Здесь путь ведет через мир и нас самих к трансценденции.

Свобода не может быть доказана тому, кто ее отрицает, наподобие того, как доказываются встречающиеся в мире вещи. Но так как в свободе заключены истоки наших действий и сознания нашего бытия, то, что есть человек не только содержание знания, но и *вера*. То, как человек уверен в своем бытии человеком, составляет основную черту философской веры.

Свобода человека неотделима от осознания *конечности человека*.

Наметим вкратце основные черты: конечность человека есть, *во-первых*, конечность всего живого. Он зависит от окружающего его мира, от

питания и показаний его органов чувств; он отдан во власть безжалостного немого и слепого природного процесса; он должен умереть.

Конечность человека есть, *во-вторых*, его зависимость от других людей и от созданного человеческим сообществом исторического мира. Он не может ничему довериться в этом мире. Земные блага приходят и уходят. В обществе людей господствует не только справедливость, но и власть, которая объявляет свой произвол органом справедливости и поэтому всегда основана на неправде. Государство и народное сообщество могут уничтожить людей, работающих на них всю свою жизнь. Доверять можно лишь верности человека в экзистенциальной коммуникации, но это не поддается расчету. Ибо то, чему в данном случае доверяют, не есть объективное, доказуемое наличное бытие. К тому же самый близкий человек может внезапно заболеть, сойти с ума, умереть.

Конечность человека состоит, *в-третьих*, в познании, в его зависимости от данного ему опыта, прежде всего от созерцания, которое никогда не может обходиться без свидетельств чувств. Мысля, я могу схватить только материал наполняющего мысленную форму созерцания.

Человек осознает свою конечность, прилагая к ней масштаб того, что неподвластно конечности, а именно безусловного и бесконечного.

Безусловное становится для него действительным в его решении, выполнение которого указывает ему на иное происхождение, отличное от того, которое он познает посредством исследования в своем конечном существовании.

Бесконечного касаются, хотя и не схватывают его, прежде всего в мысли о бесконечности, затем в представлении о существенно отличном от конечного познания человека божественном познании, наконец, в мысли о бессмертии. Непостижимое, но все-таки осознаваемое им бесконечное позволяет человеку выйти за пределы его конечности благодаря тому, что он ее осознает.

Посредством наличия безусловного и бесконечного конечность не остается для человека только неосознанной данностью его наличного бытия; благодаря свету трансценденции она становится для него основной чертой в сознании того, что он создан. Конечность человека, не будучи устранена, прорывается.

Но если он в безусловности своего решения, противостоящего всему конечному миру, уверится вследствие своей независимости в своей бесконечности как в подлинном самобытии, то в этом проявится новый модус его конечности. Эта конечность в качестве экзистенции означает: человек и в качестве самого себя изначально не может быть обязан самому себе. Подобно тому как он обретает свое наличное бытие в мире не по своей воле, он и в качестве самого себя подарен себе трансценденцией. Он должен быть постоянно вновь дарован себе, чтобы не утратить себя. Если человек внутренне утверждает себя в своей судьбе, если он непоколебим даже в смер-

ти, то всего этого достигает не только своими силами. Но то, что ему помогает, – иного рода, чем всякая помощь в мире. Трансцендентная помощь открывает себя ему только в том, что он может быть самым собой. Тем, что он зависит от самого себя, он обязан непостижимой, осязаемой только в его свободе поддержке трансценденции.

Человек как предмет исследования и человек как свобода познаются нами из радикально отличающихся друг от друга источников. Первый становится содержанием знания, второй – основной чертой нашей веры. Но если делается попытка превратить свободу, в свою очередь, в содержание знания и предмет исследования, то сразу же возникает особая форма суеверия:

Вера обнаруживается на пути такой свободы, которая не есть абсолютная, пустая свобода, но познает себя как возможность того, что ее может не быть и что она может быть подарена. Только посредством свободы я становлюсь уверенным в трансценденции. П посредством свободы я хотя и достигаю точки независимости от всего мира, но именно благодаря сознанию радикальной связанности с трансценденцией. Ибо я не существую посредством самого себя.

Напротив, *суеверие* возникает на пути, который идет через объект, через нечто как содержание веры, а потому и через мнимое знание о свободе. Так, современной формой суеверия является, например, психоанализ как мировоззрение и ложная медицина, которая превращает свободу человека в мнимый предмет исследования.

То, как я сознаю себя в качестве человека, есть одновременно и сознание трансценденции – есть или ограничение, или возвышение; есть суеверие в сфере предметного (и поэтому связанное с научной ошибкой) или вера в осознании объемлющего (и поэтому связанная с наполняющим незнанием).

Конечность как знак тварности присуща человеку так же, как всему наличному бытию, которое он видит вокруг, так же, как животным. Однако его человеческая конечность *неспособна к той замкнутости*, которой достигает наличное бытие животного.

Каждое животное обладает своей собственной, пригодной для него формой, имеет в своей ограниченности и свое завершение в постоянно повторяющемся круговороте живого. Оно отдано во власть все уничтожающего и все создающего процесса. Лишь конечность человека не завершаема. Только человека его конечность вводит в историю, в которой он хочет стать тем, чем он может быть. Незамкнутость – знак его свободы.

И эта незавершенность с ее следствием – безграничными поисками и попытками (вместо спокойно связанной, бессознательной жизни в повторяющихся круговоротах) – неотделима от знания человека о ней. Из всего живого только человек знает о своей конечности. В качестве незаверши-

сти его конечность становится для него большим, чем то, что открывается в простом познании конечного. В человеке заключена потерянности, из которой для него вырастает задача и возможность. Он обнаруживает, что находится в отчаянном положении, но так, что этим ему предъявляется настойчивое требование возвыситься посредством свободы. Этим объясняется, что описания человека отличаются поразительной противоречивостью, что в нем видят то самое ничтожное, то самое великое существо.

Утверждение «человек конечен и незавершаем» двойственно по своему характеру. В нем есть познавательное содержание, оно происходит из доказуемого знания о конечном. Но в своей всеобщности оно указывает на содержание веры, в котором возникает свобода человека. Основное понимание его сущности, выходя за пределы всякой познаваемости, сводит воедино его незавершимость и его беспредельную возможность, его скованность и прорывающуюся через нее свободу.

Сознавая свою свободу, человек хочет стать тем, чем он может и должен быть. Он рисует *идеал* своей сущности. Подобно тому, как познание в ошибочном завершении превращает человека как предмет исследования в образ, его свобода фиксирует абсолютный идеал своего развития. Человек хочет освободиться от беспомощности в вопросах, от путаницы и войти в сферу всеобщего, которому он может подражать в своих конкретных формах.

Существует множество образов людей, считающихся идеалом, которым мы хотели бы уподобиться. В историческом воздействии подобных идеалов, в реальности общественных типов, сомнения быть не может. Идеал может быть поднят до неопределенной высоты, до «величия» человека, которое есть как бы нечто большее, чем человеческое в человеке, – сверхчеловек или не-человек.

Для нашего философского сознания решающим является убеждение в неистинности и невозможности таких путей. В наиболее чистом виде это выразил Кант: «Но попытки осуществить идеал на примере, т.е. в явлении, скажем, [изобразить] мудреца в романе... нелепы и мало назидательны, так как естественные границы, постоянно нарушающие совершенство в идее, исключают возможность какой бы то ни было иллюзии в такого рода попытках и тем самым делают даже подозрительным и подобным простому вымыслу то добро, которое содержится в идее».

Для нас исчезает человек тогда, когда в расовой теории, психоанализе, марксизме он объявляется понятным или доступным пониманию в целом как предмет исследования, также теряется для нас и задача человеческого бытия в представлениях об идеале человека.

Нечто совершенно иное, чем идеал, – идея. Идеала человека не существует, но существует идея человека. Идеал рушится, идея ведет вперед. Идеалы могут быть как бы схемами идей, путевыми знаками. Такова исти-

на наших великих философских образов – образ благородного человека в Китае, мудреца у стоиков. Они побуждают к развитию, но не дают завершения.

Нечто другое и ориентация на исторически определенного, почитаемого и любимого человека. Мы задаем вопрос: что бы он сказал в этом случае, как бы вел себя? И вступаем с ним в живую дискуссию, не рассматривая его при этом как абсолютное средоточие истины, как безусловно достойный подражания образец. Ибо каждый человек есть человек и поэтому пребывает в конечности, в незавершенности, а также в заблуждении.

Всякий идеал человека невозможен, потому что человек не может быть завершен. Совершенного человека быть не может. А это ведет к существенным философским выводам:

1) Подлинная ценность человека заключается не в роде или типе, к которому он приближается, а в *исторически единичном* человеке, который не может быть заменен и замещен. Ценность каждого отдельного человека только тогда будет неприкосновенной, когда конкретных людей перестанут рассматривать как взаимозаменяемый материал для формирования по всеобщей мерке. Социальный и профессиональный тип, к которому мы приближаемся, мы принимаем только как нашу роль в мире.

2) *Идея равенства всех людей* совершенно очевидно неверна, поскольку речь идет о характере и способности людей в качестве доступных психологическому исследованию существ, но она неверна и как реальность общественного порядка, в котором в лучшем случае могут быть равные шансы и равное право перед законом.

Сущностное равенство всех людей находится исключительно на той глубине, на которой каждому, исходя из свободы, открыт через нравственную жизнь путь к Богу. Это равенство ценности, которая не может быть установлена и объективирована человеческим знанием, ценности единичного как вечной души. Это – равенство притязания и вечного приговора, который как бы предрекает человеку место на небе или в аду. Это равенство означает: уважение к каждому человеку, которое не позволяет рассматривать человека как только средство, а требует отношения к нему как к самоцели.

Опасность для человека заключается в самоуверенности, будто он уже есть то, чем он мог бы быть. Тогда вера, исходя из которой он находит путь для реализации своей возможности, становится обладанием, завершающим его путь, будь то из высокомерия моральной самоудовлетворенности или из гордости, основанной на врожденных качествах. От стоического требования – жить так, чтобы человек сам себе нравился, до согласия с собой, которое Кант приписывает нравственно поступающему человеку, господствовало удовлетворенное самодовольство, в котором апостол Па-

вел, Августин, да и сам Кант видели проявление характера в корне испорченного человека.

Существенно, чтобы человек и в качестве экзистенции видел в своей свободе дар трансценденции. Тогда свобода человеческого бытия становится ядром всех его возможностей при руководстве им трансценденцией, Единым, благодаря чему он достигает своего собственного единства.

Это руководство коренным образом отличается от любого другого руководства в мире, так как оно не становится объективно однозначным; оно совпадает с полным освобождением человека, ибо осуществляется оно только свободой собственного убеждения. Глас Божий звучит в том, что для единичного человека, открытого традиции и окружающему миру, возникает как собственное убеждение. Глас Божий слышен в свободе самоубеждения, у него нет другого органа, чтобы сообщить о себе человеку. Там, где человек принимает решение, исходя из своей внутренней глубины, он полагает, что послушен Богу, хотя и не обладает объективной гарантией в знании того, что угодно Богу.

Руководство совершается через суждение человека о его собственной деятельности. Такое суждение останавливает и побуждает к действию, корректирует и утверждает. Но в действительности человек никогда не может в целом и окончательно опираться в суждении о себе только на самого себя. Ему необходимы суждения других людей, чтобы обрести в коммуникации ясность. Однако и суждение значимых для него людей не является в конечном итоге решающим, хотя оно и единственное, что доступно ему в реальности. Решающим было бы суждение Бога.

Следовательно, истина суждения во времени достигается в конечном итоге только посредством самоубеждения, и в том случае, если требование общезначимо, и тогда, когда оно исторически обусловлено.

Серьезность послушания постигаемому в свободе всеобщему этическому велению – десяти заповедям – связана со слушанием трансценденции именно в этой свободе.

Однако, поскольку действия человека не могут быть достаточно полно выведены из общего, руководство Бога более непосредственно слышно в истоках исторически конкретного требования, чем во всеобщем. Но это слушание вызывает еще сомнение в своей достоверности. В нем заключен риск ошибок. Ибо содержание еще остается многозначным; свобода, которая заключалась бы в ясном и однозначном знании необходимого, никогда не бывает полной. Риск – действительно ли это я сам, в самом ли деле я услышал сказанное из истоков – никогда не исчезает.

Это осознание риска остается во времени условием растущей свободы. Оно исключает непоколебимость уверенности, запрещает обобщение как требование ко всем и препятствует фанатизму. Даже при уверенности в своем решении, поскольку оно являет себя в мире, должна оставаться некоторая неустойчивость. Самоуверенность запрещена. Высокомерная убе-

жденность в абсолютно истинном уничтожает истину в мире. В уверенности неизбежна скромность в постановке постоянного вопроса. Ибо в дальнейшем все может оказаться иным. И при чистой, но всегда недостаточно чистой совести может вкрасться заблуждение.

Лишь оглядываясь, можно ощутить удивление по поводу непостижимого руководства. Но и тогда в нем никогда нельзя быть уверенным и истинное руководство Бога не становится обладанием.

С точки зрения психологии, глас Божий может быть выражен во времени только как суждение человека о себе. В этом суждении, которое при подлинном стремлении, в напряженности возможностей и широте горизонта может внезапно появиться как несомненное, человек обнаруживает, хотя не окончательно и всегда двойственно, божественное суждение. Но услышано оно может быть лишь в моменты возвышенного состояния. Исходя из них и в направленности к ним мы живем.

Путь мыслящего человека – это жизнь в философствовании. Поэтому философствование присуще человеку как таковому. Человек – единственное существо в мире, которому в его наличном бытии открывается бытие. Он не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может удовлетвориться наслаждением наличным бытием. Он прорывает всю как будто завершенную в мире действительность наличного бытия. Он действительно знает себя как человека только тогда, когда, будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции. Принимая свое наличное бытие, он все же настойчиво стремится к бытию. Ибо он не может понять себя в мире просто как результат мирового процесса. Поэтому он преступает пределы своего наличного бытия и мира, достигая их основ, стремясь туда, где он становится уверенным в своих истоках, как бы соучаствуя в творении. Он не защищен в истоках и не достигает цели. Он ищет в своей жизни вечное между истоками и целью.

Неверие приводит человека к тому, что он теряет силы, пребывая в каких-либо условиях жизни среди других, к подчинению познаваемой необходимости и неизбежности, к пессимизму, вызванному приближением конца, слабеющим сознанием. Человек задыхается в мнимом качественно определенном бытии.

Философская вера есть вера человека в свои возможности, в ней дышит его свобода.

Цит. по: Ясперс К. Третья Лекция. Человек / Философская вера / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 442–455.

Задание:

1. Сформулируйте разницу между идеалом человека и идеей человека.
2. Почему не может быть «совершенного человека»?

3. Как связаны теории о человеке с утратой человеком своей свободы?

М. Хайдеггер (1889–1976)

Не надо дурачить себя. Все мы, включая и тех, кто думает по долгу службы, достаточно часто бедны мыслью, мы слишком легко становимся бездумными. Бездумность – зловещий гость, которого встретишь повсюду в сегодняшнем мире, поскольку сегодня познание всего и вся доступно так быстро и дешево, что в следующее мгновение полученное так же поспешно и забывается. Таким образом, одно собрание сменяется другим. Памятные празднества становятся все беднее и беднее мыслью, так что теперь памятные собрания и бездумность уже неразлучны.

Но даже когда мы бездумны, мы не теряем нашей способности думать. Мы ее, безусловно, используем, но, конечно, особым образом: в бездумности мы оставляем способность мыслить невозделанной, под паром. Но только то может лежать под паром, что способно стать почвой для роста, например пашня. Автострада, на которой ничего не растет, никогда не может лежать под паром. Как оглохнуть мы можем только потому, что обладаем слухом, а состариться – только потому, что были молоды, точно так же мы можем стать бедными мыслями и даже бездумными лишь потому, что в самой основе своего бытия человек обладает способностью к мышлению, «духу и разуму», и мышлению предназначен и уготован. Мы можем лишиться или, как говорят, отделаться только от того, чем мы обладаем, знаем ли мы об обладаемом или нет.

Усиливающаяся бездумность проистекает из болезни, подтачивающей самую сердцевину современного человека. Сегодняшний человек *спасается бегством от мышления*. Это бегство от мышления и есть основа для бездумности. Это такое бегство, что человек его и видеть не хочет и не признается в нем себе самому. Сегодняшний человек будет напрочь отрицать это бегство от мышления. Он будет утверждать обратное. Он скажет – имея на это полное право, что никогда еще не было таких далеко идущих планов, такого количества исследований в самых разных областях, проводимых так страстно, как сегодня. Несомненно, так тратиться на хитроумие и придумывание по-своему очень полезно и выгодно. Без такого мышления не обойтись. Но при этом остается так же верно и то, что это лишь частный вид мышления.

Его специфичность состоит в том, что когда мы планируем, исследуем, налаживаем производство, мы всегда считаемся с данными условиями. Мы берем их в расчет, исходя из определенной цели. Мы заранее рассчитываем на определенные результаты. Это рассчитывание является отличительной чертой мышления, которое планирует и исследует. Такое мышление будет калькуляцией даже тогда, когда оно не оперирует цифрами и не пользуется калькулятором или компьютером. Рассчитывающее мышление калькулирует. Оно беспрерывно калькулирует новые, все более многообе-

щающие и выгодные возможности. Вычисляющее мышление «загоняет» одну возможность за другой. Оно не может успокоиться и одуматься, прийти в себя. Вычисляющее мышление – это не осмысляющее мышление, оно не способно подумать о смысле, царящем во всем, что есть.

Итак, есть два вида мышления, причем существование каждого из них оправдано и необходимо для определенных целей: вычисляющее мышление и осмысляющее раздумье.

Именно это осмысляющее раздумье мы и имеем в виду, когда говорим, что сегодняшний человек спасается бегством от мышления. Все же можно возразить: само по себе осмысляющее размышление парит над действительностью, оно потеряло почву. Оно не поможет нам справиться с повседневными делами. Оно бесполезно в практической жизни.

И, наконец, говорят, что чистое размышление, стойкое осмысление «выше» обычного рассудка. В последней отговорке верно только то, что осмысляющее мышление само не получается, впрочем, как и вычисляющее. Для осмысляющего мышления подчас необходимы высшие усилия. Оно требует более длительного упражнения. Для него нужна еще более чуткая забота, чем для любого другого настоящего ремесла. А еще оно должно уметь ждать, как ждет крестьянин, взойдет ли семя, даст ли урожай.

И все же каждый может выйти в путь размышления по-своему и в своих пределах. Почему? Потому что человек – это *мыслящее, т.е. осмысляющее* существо. Чтобы размышлять, нам отнюдь не требуется «перепрыгнуть через себя». Достаточно остановиться на близлежащем и подумать о самом близком: о том, что касается каждого из нас – здесь и сейчас, здесь, на этом клочке родной земли, сейчас – в настоящий час мировой истории.

На какие мысли наведет нас этот праздник, конечно, в том случае, если мы готовы одуматься? Мы увидим, что произведение искусства созрело на почве своей родины. Если мы задумаемся над этим простым фактом, то мы обязательно подумаем и о том, что за последние два столетия Швабия породила великих поэтов и мыслителей. Если мы будем размышлять далее, то окажется, что Центральная Германия такая же земля, равно как и Восточная Пруссия, Силезия и Богемия.

Поэт хочет сказать: чтобы труд человека принес действительно радостные и целебные плоды, человек должен подняться в эфир из глубины своей родной земли. Эфир здесь означает свободный воздух небес, открытое царство духа.

Мы задумаемся еще сильнее и спросим: а как обстоит сегодня дело с тем, о чем говорил Иоганн Петер Гебел? По-прежнему ли человек тихо обитает между небом и землей? По-прежнему ли царит на земле осмысляющий дух? Есть ли еще родина, в почве которой – корни человека, в которой он укоренен?

Многие немцы лишились своей родины, им пришлось оставить свои города и села, их изгнали с родной земли. Многие другие, чья родина была спасена, все же оторвались от нее, попавши в ловушку суеты больших городов, им пришлось поселиться в пустыне индустриальных районов. И сейчас они чужие для своей бывшей родины. А те, кто остался на родине? Часто они еще более безродны, чем те, кто был изгнан. Час за часом, день за днем они проводят у телевизора и радиоприемника, прикованные к ним. Раз в неделю кино уводит их в непривычное, зачастую лишь своей пошлостью, воображаемое царство, пытающееся заменить мир, но которое не есть мир. «Иллюстрированная газета» доступна всем. Как и все, с помощью чего современные средства информации ежечасно стимулируют человека, наступают на него и гонят его – все, что уже сегодня ближе человеку, чем пашни вокруг его двора, чем небо над землей, ближе, чем смена ночи днем, чем обычаи и нравы его села, чем предания его родного мира.

Мы задумаемся еще и спросим: что происходит здесь – как с людьми, оторванными от родины, так и с теми, кто остался на родной земле? Ответ: сейчас под угрозой находится сама *укорененность* сегодняшнего человека. Более того: потеря корней не вызвана лишь внешними обстоятельствами и судьбой, она не происходит лишь от небрежности и поверхностности образа жизни человека. Утрата укорененности исходит из самого духа века, в котором мы рождены.

Мы задумаемся еще и спросим: если это так, смогут ли еще и впредь человек и его творения корениться в плодородной почве родины и тянуться к эфиру, на простор небес и духа? Или же все попадает в тиски планирования и калькуляций, организации и автоматизации?

Осмысляя то, что нам подсказывает это торжество, мы увидим: нашему веку грозит утрата корней. И мы спросим: что же на самом деле происходит в наше время? Чем оно отличается?

Век, который сейчас начинается, недавно был назван атомным веком. Его самое неотступное знамение – атомная бомба, но это – примета лишь очевидного, так как сразу же признали, что атомная энергия может быть использована и в мирных целях. И сегодня физики-ядерщики всего мира пытаются осуществить мирное использование ее в широких масштабах. Крупные индустриальные корпорации ведущих стран, Англии в первую очередь, уже посчитали, что атомная энергия может стать гигантским бизнесом. В атомной промышленности узрели новое счастье. Атомная физика не останется в стороне. Она открыто обещает нам это. В июле этого года на острове Майнау восемнадцать лауреатов Нобелевской премии объявили в своем обращении дословно следующее: «Наука (т.е. современное естествознание) – путь к счастью человечества».

Как обстоит дело с этим утверждением? Возникло ли оно из размышления? Задумалось ли оно над смыслом атомного века? Нет. Если мы удовлетворяемся этим утверждением науки, мы остаемся максимально да-

леко от осмысления нынешнего века. Почему? Потому что подумать-то мы и забыли. Потому что мы забыли спросить: благодаря чему современная техника, основанная на естествознании, способна открывать в природе и освобождать новые виды энергии?

Это стало возможно благодаря тому, что в течение последних столетий идет переворот в основных представлениях, человек оказался пересаженным в другую действительность.

Эта радикальная революция мировоззрения произошла в философии Нового времени. Из этого проистекает и совершенно новое положение человека в мире и по отношению к миру. Мир теперь представляется объектом, открытым для атак вычисляющей мысли, атак, перед которыми уже ничто не сможет устоять. Природа стала лишь гигантской бензоколонкой, источником энергии для современной техники и промышленности. Это, в принципе техническое, отношение человека к мировому целому впервые возникло в семнадцатом веке и притом только в Европе. Оно было долго незнакомо другим континентам. Оно было совершенно чуждо прошлым векам и судьбам народов.

Сила, скрытая в современной технике, определяет отношение человека к тому, что есть. Ее господство простирается по всей земле. Человек уже начинает свое продвижение с земли в мировое пространство. Благодаря открытию атомной энергии, за какие-нибудь двадцать лет стали известны такие колоссальные источники энергии, что в обозримом будущем мировые потребности в энергии любого рода будут удовлетворены навсегда. Скоро производство энергии, в отличие от добычи угля, нефти, древесины, более не будет привязано к какой-то определенной стране или континенту. В обозримом будущем в любом месте земного шара можно будет построить атомную электростанцию.

Таким образом, теперь основная проблема науки и техники заключается уже не в том, где достать достаточное количество топлива. Сейчас решающая проблема звучит так: каким образом мы сможем обуздать и как мы научимся управлять этими невероятно гигантскими атомными энергиями так, чтобы гарантировать человечеству, что эти громадные энергии внезапно – даже в случае отсутствия военных действий – в каком-нибудь месте не вырвутся, «не удерут» и не уничтожат все?

Если обуздание атомной энергии будет успешным, – а оно будет успешным! – то в развитии технического мира начнется совершенно новая эра. То, что нам сейчас известно как техника фильмов и телевидения, транспорта, особенно воздушного, средств информации, медицинская и пищевая промышленность, является, вероятно, лишь жалким началом. Грядущие перевороты трудно предвидеть. Между тем технический прогресс будет идти вперед все быстрее и быстрее и его ничем нельзя остановить. Во всех сферах своего бытия человек будет окружен все более плотно силами техники. Эти силы, которые повсюду ежеминутно требуют к се-

бе человека, привязывают его к себе, тянут его за собой, осаждают его и навязываются ему под видом тех или иных технических приспособлений, – эти силы давно уже переросли нашу волю и способность принимать решения, ибо не человек сотворил их.

Но к новому миру техники принадлежит также и то, что его достижения самым быстрым образом становятся всем известны и привлекают всеобщий интерес. Так сегодня все могут прочесть то, что говорится в этой речи о технике в любом умело издаваемом иллюстрированном журнале, или услышать эту речь по радио. Но одно дело услышать или прочесть, т.е. просто узнать что-то, другое дело – осознать, т.е. осмыслить то, что мы услышали или прочитали.

Этим летом в очередной раз состоялась международная встреча лауреатов Нобелевской премии 1955 г. в Линдау. Американский химик Стэнли сказал на ней следующее: «Близок час, когда жизнь окажется в руках химика, который сможет синтезировать, расщеплять и изменять по своему желанию субстанции жизни». Мы приняли к сведению это утверждение, мы даже восхищаемся дерзостью научного поиска, при этом не думая. Мы не останавливаемся, чтобы подумать, что здесь с помощью технических средств готовится наступление на жизнь и сущность человека, с которым не сравнится даже взрыв водородной бомбы. Так как даже если водородная бомба и *не* взорвется и жизнь людей на земле сохранится, все равно злое изменение мира неизбежно надвигается вместе с атомным веком.

Страшно на самом деле не то, что мир становится полностью технизированным. Гораздо более жутким является то, что человек не подготовлен к этому изменению мира, что мы еще не способны встретить осмысляющее мышление то, что в сущности лишь начинается в этом веке атома.

Затормозить исторический ход атомного века или же направить его не может ни один человек, ни одна группа людей, ни одна комиссия выдающихся государственных деятелей, ученых и инженеров, ни одна конференция ведущих деятелей промышленности и торговли. Ни одна человеческая организация не способна подчинить себе этот процесс.

Так будет ли человек, отдан во власть неуправляемых сил техники, неизмеримо превосходящих его силы, растерянным и беззащитным? Это и произойдет, если человек окончательно откажется от того, чтобы решительно противопоставить калькуляции осмысляющее мышление. Но лишь только осмысляющее мышление пробуждается, оно должно работать непрерывно, по любому, самому незначительному поводу – так же и здесь, и сейчас, на этом памятном собрании, поскольку оно дает нам возможность осмыслить то, что находится под особой угрозой в атомный век, а именно: укорененность произведений человека.

Поэтому мы задаем такой вопрос: сможет ли человек с утратой старой укорененности обрести новую почву для коренения и стояния, такую поч-

ву и основу, на которой будут по-новому процветать сущность человека и все его труды даже в атомный век?

Что же станет основой и почвой для будущего коренения? Возможно, то, что мы ищем, очень близко, так близко, что мы его просто проглядели. Ведь путь к тому, что близко, для нас, людей, всегда самый дальний и потому самый трудный. Это путь размышления. Осмысляющее мышление требует от нас не цепляться односторонне за какое-то одно представление, сойти с привычной мысленной колеи, по которой мы мчимся все дальше и дальше. Осмысляющее мышление требует от нас, чтобы мы занялись тем, что, на первый взгляд, вовсе не имеет к нему отношения.

Давайте испытаем осмысляющее мышление. Приспособления, аппараты и машины технического мира необходимы нам всем – для одних в большей, для других – в меньшей мере. Было бы безрассудно вслепую нападать на мир техники. Было бы близоруко проклинать его как орудие дьявола. Мы зависим от технических приспособлений, они даже подвигают нас на новые успехи. Но внезапно, и не осознавая этого, мы оказываемся настолько крепко связанными ими, что попадаем к ним в рабство.

Но мы можем и другое. Мы можем пользоваться техническими средствами, оставаясь при этом свободными от них, так что мы сможем отказаться от них в любой момент. Мы можем использовать эти приспособления так, как их и нужно использовать, но при этом оставить их в покое как то, что на самом деле не имеет отношения к нашей сущности. Мы можем сказать «да» неизбежному использованию технических средств и одновременно сказать «нет», поскольку мы запретим им затребовать нас и таким образом извращать, сбивать с толку и опустошать нашу сущность.

Но если мы скажем так одновременно «да» и «нет» техническим приспособлениям, то разве не станет наше отношение к миру техники двусмысленным и неопределенным? Напротив. Наше отношение к миру техники будет чудесно простым и спокойным. Мы впустим технические приспособления в нашу повседневную жизнь и в то же время оставим их снаружи, т.е. оставим их как вещи, которые не абсолютны, но зависят от чего-то высшего. Я бы назвал это отношение одновременно «да» и «нет» миру техники старым словом – *«отрешенность от вещей»*.

Это отношение позволяет увидеть вещи не только технически, оно даст нам прозреть то, что производство и использование машин требует от нас другого отношения к вещам, которое не бессмысленно. Например, мы поймем, что земледелие и сельское хозяйство превратились в механизированную пищевую промышленность, что и здесь, как и в других областях происходит глубочайшее изменение в отношении человека к природе и к миру перед ним. Но смысл того, что правит этим изменением, по-прежнему темен.

Итак, во всех технических процессах господствует смысл, который располагает всеми человеческими поступками и поведением, и не человек

выдумал или создал этот смысл. Мы не понимаем значения зловещего усиления власти атомной техники. *Смысл мира техники скрыт от нас.* Но давайте же специально обратимся и будем обращены к тому, что этот сокрытый смысл повсюду нас затрагивает в мире техники, тогда мы окажемся внутри области, которая и прячется от нас, и, прячась, выходит к нам. А то, что показывается и в то же время уклоняется – разве не это мы называем тайной? Я называю поведение, благодаря которому мы открываемся для смысла, потаенного в мире техники, *открытостью для тайны.*

Отрешенность от вещей и открытость для тайны взаимно принадлежны. Они предоставят нам возможность обитать в мире совершенно иначе. Они обещают нам новую основу и почву для коренения, на которой мы сможем стоять и выстоять в мире техники, уже не опасаясь его.

Отрешенность от вещей и открытость тайне дадут нам увидеть новую почву, которая однажды, быть может, даже возвернет в ином обличье старую, сейчас так быстро исчезающую.

Правда, пока (и мы не знаем, как долго это будет продолжаться) человек на этой земле находится в опасном положении. Почему? Потому лишь, что внезапно разразится третья мировая война, которая приведет к полному уничтожению человечества и разрушению земли? Нет. Наступающий атомный век грозит нам еще большей опасностью, как раз в том случае, если опасность третьей мировой войны будет устранена. Странное утверждение, не так ли? Разумеется, странное, но только до тех пор, пока мы не мыслим.

В каком смысле верно это утверждение? А в том, что подкатывающая техническая революция атомного века сможет захватить, околдовать, ослепить и обмануть человека так, что однажды вычисляющее мышление останется *единственным* действительным и практикуемым способом мышления.

Тогда какая же великая опасность надвигается тогда на нас? Равнодушные к размышлению и полная бездумность, полная бездумность, которая может идти рука об руку с величайшим хитроумием вычисляющего планирования и изобретательства. А что же тогда? Тогда человек отречется и отбросит свою глубочайшую сущность, именно то, что он есть размышляющее существо. Итак, дело в том, чтобы спасти эту сущность человека. Итак, дело в том, чтобы поддерживать размышление.

Однако отрешенность от вещей и открытость для тайны никогда не придут к нам сами по себе. Они не выпадут на нашу долю случайно. Они уродятся лишь из неустанного и решительного мышления.

Возможно, сегодняшнее памятное собрание подвигнет нас на это мышление. И если мы откликнемся на этот призыв, то мы будем думать о Конрадине Крейцере, размышляя об истоках его творчества, о его корнях, которые питала силами его родина. И это именно *мы* мыслим, когда мы

осознаем себя здесь и сейчас людьми, призванными найти и подготовить путь в атомный век, через него и из него.

Если отрешенность от вещей и открытость для тайны пробудятся в нас, то мы выйдем в путь, который ведет нас к новой почве для коренения и стояния. На этой почве творчество может пустить новые корни и принести плоды на века. Так в другой век и несколько по-другому сбываются вновь слова Иоганна Петера Гебела:

«Мы растения, которые – хотим ли мы осознать это или нет – должны корениться в земле, чтобы, поднявшись, цвести в эфире и приносить плоды».

Цит. по: Хайдеггер М. Отрешенность / М. Хайдеггер// Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М.: Высшая школа, 1991. С. 103–110.

Задание:

1. В каком смысле Хайдеггер говорит о «бездумности»? Что она такое и каковы ее причины?
2. Каковы, по мнению Хайдеггера, два вида мышления? Какому из них мыслитель отдает предпочтение и почему?
3. Что такое «отрешенность»? В чем ее ценность?
4. Как изменилось мировосприятие человека в начале – середине XX в., что стало возможным включить в специфически философский язык такие понятия как «отрешенность», «страх», «отчаяние», «тревога»?

2.6. Постмодернизм о современном человеке

Постмодернизм – мощное направление социально-гуманитарного знания и художественной практики. Оно возникло как реакция на классическую рационалистическую философию с устойчивыми метафизическими взглядами на мир и человека. Постмодернизм представляет собой реакцию на изменение места культуры в обществе: на сдвиги, происходящие в искусстве, религии, морали в связи с технизацией современного постиндустриального общества. Постмодернизм настаивает на гуманитаризации, антропологизации философского знания.

К числу первых философов постмодернизма справедливо отнести французского философа Жана Франсуа Лиотара (р. 1924). Ж. Ф. Лиотар видит отличие постмодернистской философии от марксистской в утверждении идеи выбора из нескольких альтернатив, представляемых не столько в познанном, сколько в исторической конфигурации жизненных практик, в социальной сфере. Таким образом, изначальной характерной особенностью постмодернизма стала принципиальная множественность,

ризомность теоретического знания в виде множества концепций без четкого парадигмального направления. Ушло в прошлое время единоличного господства идеологии, глобальных методологий, метадискурсов и «больших историй», принятых со времени эпохи Просвещения, наступило время локальных историй, плюрализма позиций и версий.

Постепенно, но заметно размываются традиционные ценности европейской цивилизации, реальное четкое понимание жизни уступает место симулятивному, мифическому, иллюзорному восприятию мира и человека. Возник новый образ человека – «человека-потребителя» современной действительности, далекого от рациональной картины мира. Ж.Ф. Лиотар в работе «Состояние постмодерна» (она опубликована во Франции в 1979 г.) вскрывает последствия развития «больших нарративов» и метадискурсов модерна, которые привели к установлению тоталитаризма как политического режима в ряде стран в XX в. и развитию глобализации как доминирующей тенденции развития современного мира. Спротивлением этому унифицированному подходу и стал постмодернизм с тяготением к деталям, интересом к малому, фрагментарному, дискретному.

Выступая с радикальной критикой философской традиции прежней философии, постмодернизм актуализирует темы реальности, языка, истины, знания, человека, истории, философии. Основные понятия, используемые сторонниками этого направления (Ж. Бодрийяр, С. Жижек, М. Фуко, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Р. Рорти) таковы: мир как хаос, сознание как текст, интертекстуальность, эпистемологическая неуверенность, кризис авторитетов, пародийность, авторская маска, двойной код, пастиш, противоречивость, дискретность, фрагментарность повествования, провал коммуникации, трудности понимания.

Самой последовательной в радикальной критике предшествующей метафизической традиции стала концепция французского философа Жака Деррида. Концепция «деконструкции» рассматривается им как самостоятельный метод анализа философских текстов. Он отказывается от классического смиренного присутствия в предложенном тексте, заменяя это на деконструкцию, что предполагает одновременно принятие традиции и ее изменение, своеволие по отношению к тексту. Через эту процедуру философ приобретает собственную идентичность как некое возможное самостановление. Таким образом и происходит «преодоление метафизики».

Деконструкция не означает борьбу или отказ от традиции, смысла, содержания, это стремление разрушить ограничения, снять границы единственно понятого смысла, расширить возможности языка как средства сохранения и передачи смысла, ведь язык по определению метафизичен. Деррида настаивает на разрушении традиционных философских оппозиций (причина – следствие, часть – целое, содержание – форма, закономерность – случайность), сдерживающих возможности понимания и выражения субъекта в рамках традиции философии. Новый момент философского

существования должен зафиксировать свободу «чистого выражения» субъекта без какого-либо отрицания прежней философии и ее текстов. Цель деконструкции – «продолжать читать философов», помещая себя вовнутрь текстов и позволять себе действовать в них, исходя из своих мыслей и желаний. Только имманентность содержанию прочитанного позволяет преодолеть сам текст, нельзя быть в нем пассивным, сторонним. Такое активное «вмешательство в судьбу текста» Деррида называет «письмом».

Он ставит вопрос об исчерпанности ресурсов разума в тех формах, в которых они использовались ведущими направлениями философской мысли. Деррида выступает с критикой понимания бытия как реального присутствия. Философ заявляет, что «живого настоящего» как такового не существует: оно распадается на прошлое и будущее. Настоящее не равно самому себе, не совпадает с самим собой: оно затронуто «различием», «движением ситуаций». Встает диалектическая проблема «присутствия» и «отсутствия» и даже возникает философия «присутствия-отсутствия». Важно использовать границы «наличия присутствия» и здесь может помочь герменевтика.

Практические задания к п. 2.6.

Ж. Делез. О смерти человека и о сверхчеловеке.

Основной принцип Фуко заключается в следующем: всякая форма складывается из соотношения сил. Когда силы заданы, возникает вопрос первостепенной важности: с какими силами извне они взаимодействуют и, далее, какая форма из этого развивается. Положим, что в человеке есть такие силы, как сила воображения, сила воспоминания, сила понимания, сила желания... Может возникнуть возражение, что данные силы уже предполагают человека; но это не так в том, что касается формы. Силы в человеке предполагают только наличие места, точки приложения, некую область существующего. Таким же образом силы в животном (подвижность, способность к раздражению...) еще не предполагают какую-либо определенную форму. Вопрос в том, чтобы узнать, с какими другими силами взаимодействуют силы в человеке в той или иной исторической формации и какая форма проистекает из этого соединения сил. Можно заранее предвидеть, что силы в человеке не обязательно входят в состав формы-Человек, но могут располагаться по-иному, входить в другое соединение, в другую форму: даже относительно краткого периода, Человек не всегда существовал и не будет существовать вечно. Для того, чтобы появилась или проявилась форма-Человек, необходимо, чтобы силы в человеке вошли во взаимодействие с особыми силами извне.

«Классическая» историческая формация

Классическое мышление распознается по своему способу мыслить бесконечное. Так как всякая реальность, в некоей силе, «приравнивается» к совершенству и, следовательно, стремится к бесконечности (бесконечно совершенному), то остальное является ограничением, не чем иным, как ограничением. Например, сила понимания стремится к бесконечному, в то время как человеческий разум является лишь ограничением бесконечного разума И, без сомнения, имеются весьма разные порядки бесконечности, но только в силу природы того ограничения, которое обременяет ту или иную силу. Сила понимания может достичь бесконечного непосредственно, в то время как сила воображения способна лишь на бесконечное низшего или производного порядка. XVII век не игнорирует различие между бесконечным и неопределенным, но делает из неопределенного низшую ступень бесконечного. Вопрос о том, является ли пространство (протяженность) атрибутом Бога или нет, зависит от разграничения того, что в нем является реальностью и что ограничением, т. е. от распознавания того порядка бесконечного, до которого его можно возвысить. Наиболее характерные тексты XVII века заключают в себе, таким образом, различие порядков бесконечного: бесконечно большое и бесконечно малое, по Паскалю; бесконечное само по себе, бесконечное, являющееся причиной себя, ограниченное бесконечное, по Спинозе; все виды бесконечного у Лейбница. Классическое мышление не есть мышление ясности и доминирования, оно продолжает теряться в бесконечном; как говорит Мишель Сэрр, оно теряет какой-либо центр и территорию, оно наполняется страхом от попытки установить место конечного среди всего бесконечного, оно хочет установить порядок в бесконечном⁴

Короче говоря, силы в человеке взаимодействуют с силами, стремящимися к бесконечному. Последние являются силами извне, ибо человек конечен и не может сам отдавать себе отчет в существовании этой могущественной силы, пронизывающей его. Поэтому соединение сил в человеке, с одной стороны, и сил, с которыми он сталкивается, с другой, – это не есть форма-Человек, но форма-Бог. Можно возразить, что Бог не есть нечто сложное и, будучи абсолютным единством, он непостижим. Это так, но для всех авторов XVII века форма-Бог – сложная. Она состоит как раз из всех сил, направленных непосредственно на постижение бесконечного (будь то понимание и воля, будь то мышление и протяженность и т. д.). Что касается других сил, которые постижимы только в своих причинах или ограничениях, то они тяготеют еще к форме-Бог, не через свою сущность, а как результат, так что из каждой из них можно извлечь доказательства бытия божия (доказательства космологическое, физико-телеологическое...). Таким образом, в период классической исторической формации силы в человеке входят во взаимодействие с силами извне таким способом, что их соединение есть форма-Бог, а вовсе не форма-Человек. Таков мир представления бесконечного.

Историческая формация XIX века.

Изменение состоит в следующем: силы в человеке взаимодействуют с силами извне, которые являются силами конечности. Эти силы – Жизнь, Язык и Труд, тройственный корень конечности, который породил биологию, политическую экономию и лингвистику. И, несомненно, мы приучены к этой археологической перемене: часто приписывают подобную революцию Канту, у которого «конститутивная конечность» приходит на смену первоначально бесконечному. Конечность в качестве конститутивного – что могло быть более непонятным для классической эпохи? Фуко, однако, привносит в эту схему совершенно новый элемент: в то время как раньше говорилось лишь о том, что человек под действием определенных исторических причин осознает собственную конечность, Фуко настаивает на необходимости введения двух четко различимых моментов. Необходимо, чтобы сила в человеке начинала с конфронтации и охвата конечного как внешней силы: именно за пределами себя она должна столкнуться с конечностью. Затем и только затем, во второй черед, она делает из этого конечного собственное конечное и с необходимостью отдает себе отчет в своей конечности. Иными словами, когда силы в человеке входят во взаимодействие с силами конечности, пришедшими извне, тогда и только тогда совокупность сил образует форму-Человек (уже не форму-Бог).

Дело не в том, что внутренняя организация, флексия или труд не были известны в классическую эпоху. Однако они выполняли роль таких ограничителей, которые не мешали соответствующим качествам вырасти до бесконечного, развиваться до него, хотя бы в принципе. Теперь же они освобождаются от качественности, чтобы углубиться в сторону невыразимого, непредставимого, будь то смерть в жизни, страдание и усталость в труде, заикание или афазия в речи. Даже земля раскрывается в своем существе как скудость и отрешается от своей кажущейся бесконечности.

В таком случае все готово для второго момента, для биологии, политической экономики, лингвистики. Достаточно, чтобы вещи, живые существа или слова соотносились с этой глубиной как новым измерением, чтобы они следовали этим силам конечного. Теперь в жизни нет больше единственной силы организации, но есть пространственно-временные схемы организации, несводимые друг к другу, по которым рассредотачивается живое (Кьювье). Существует уже не только сила флексии в языке, но и схемы, по которым распределяются аффиксальные или флективные языки, где самодостаточность слов и букв уступает место звуковым соответствиям, язык сам по себе не определяется больше значениями и обозначениями, но апеллирует к «коллективной воле». Нет больше силы производительного труда, но есть условия производства, согласно которым труд непосредственно соединяется с капиталом (Рикардо), до тех пор, пока не появится противоположное – соединение капитала с отчужденным трудом (Маркс).

Всюду сравнительное заменяет общее, столь дорогое XVII веку: сравнительная анатомия, сравнительная филология, сравнительная экономика. Всяду теперь доминирует, согласно терминологии Фуко; второй аспект оперативного мышления, воплощающийся в формации XIX века. Силы в человеке сгибаются, складываются, следуя этому новому глубинному измерению конечного, которое становится теперь конечностью самого человека. Сгибание, постоянно повторяет Фуко, – это то, что образует не только «плотность», но и «углубление».

Если сгибание и разгибание составляют суть не только концепции Фуко, но даже его стиля, то это потому, что они формируют археологию мышления. Возможно, нет ничего удивительного в том, что Фуко встречается с Хайдеггером именно на этой почве. Речь идет больше о встрече, чем о влиянии, так как сгибание и разгибание (развертывание) у Фуко по происхождению, использованию и предназначению весьма отличны от соответствующих понятий Хайдеггера. Согласно Фуко, речь идет о таком соотношении сил, когда локальные силы сталкиваются то с силами, стремящимися к бесконечному (разгибание), что является способом образования формы-Бог, то с силами конечного (сгибание), образуя форму-Человек. Это скорее ницшеанская история, чем хайдеггеровская, история, отнесенная к Ницше или обращенная к жизни.

То, что форма непрочна, – очевидно, потому что она зависит от соотношения сил и от их изменений. Ницше искажают, когда делают из него мыслителя смерти Бога. Фейербах – вот кто последний мыслитель смерти Бога: он показывает, что поскольку Бог всегда был разгибанием (разворотом) человека, человек должен вновь и вновь складывать (сгибать) Бога. Но для Ницше это уже старая история; а поскольку старым историям свойственно иметь большое число вариантов, Ницше множит версии смерти Бога, все комические или юмористические – как это всегда бывает с вариациями установленного факта. Но на самом деле его интересует смерть человека. Пока существует Бог, то есть пока функционирует форма-Бог, человек не существует. Но когда появляется форма-Человек, в ней уже содержится смерть человека, и это осуществляется по меньшей мере тремя способами. С одной стороны, где человек мог бы найти гаранта своей идентичности в отсутствие Бога? С другой стороны, форма-Человек – не состоит ли она только из сгибаний конечного: она вкладывает смерть в человека (и, как можно увидеть, менее в манере Хайдеггера, чем в манере Биша, который мыслил смерть как «насильственную»). Наконец, силы конечного сами способствуют тому, что человек существует не иначе как через рассредоточение схеморганизации жизни, раздробление языков, некординированность способов производства, из чего следует, что единственная «критика познания» есть «онтология уничтожения существ» (не только палеонтология, но и этнология). Но что хочет сказать Фуко, говоря, что о смерти человека не стоит плакать? В самом деле, хороша ли была эта фор-

ма? Смогла ли она обогатить или просто сохранить силы в человеке – силу жить, силу говорить, силу работать? Вновь и вновь возникающий вопрос состоит в следующем: если силы в человеке образуют форму, только вступающая в соотношение с силами извне, то с какими новыми силами рискнут они вступить в отношение теперь и какая новая форма может из этого возникнуть, не будучи больше ни Богом, ни Человеком? Вот точная постановка проблемы, которую Ницше назвал «сверхчеловек».

И конечно-бесконечное или сверхсгибание – не есть ли это то, что Ницше уже описал под именем вечного возвращения?

Силы в человеке соотносятся с силами извне, с силами кремния, которые берут реванш под углеродом, с силами генетических составляющих, берущими реванш над организмом, с грамматическими силами, одерживающими реванш над означающим. Учитывая все это, нужно изучать операции сверхсгибания, среди которых «двойная спираль» – наиболее известный случай. Что такое сверхчеловек? Это формальное соединение сил в человеке с этими новыми силами. Это форма, которая проистекает из нового соотношения сил. Согласно формуле Рембо (Rimbaud), сверхчеловек – это человек, наделенный даже свойствами животных (некий код, который может улавливать фрагменты других кодов, как в новых схемах бокового или обратного развития). Это человек, наделенный даже свойствами камня, или неорганического вещества (где господствует силиций). Это человек, наделенный сущностью языка («той бесформенной областью без слов и смыслов, в которой язык может обрести свою свободу» – даже от того, что он должен нечто говорить). Как сказал бы Фуко, сверхчеловек – это гораздо меньше, чем исчезновение существующих людей, и намного больше, чем просто изменение понятия: это явление новой формы – ни Бог, ни человек, – относительно которой можно надеяться, что она будет не хуже, чем две предшествующие.

Юрген Хабермас

Зверство и гуманность. Война на границе права и морали

Вступление в войну бундесвера означает прекращение того периода сдержанности, который характеризует немецкий послевоенный менталитет. Это война. Конечно, воздушные удары альянса, по-видимому, отличаются от традиционной войны. Фактически «хирургическая точность» бомбежек и принцип сохранения гражданского населения имеют высокое легитимирующее значение. Все это означает отказ от тотального ведения войны, которое определяло физиогномику уходящего столетия. Однако и то, что каждый вечер демонстрирует нам телевизор, позволяет понять, что население Югославии понимает происходящее не иначе как войну.

На стороне старых демократий, которые подверглись большому влиянию рационально-правовых традиций, чем мы, немецкие министры Фишер и Шарпинг ссылаются на идею обуздания естественного отношения между

государствами и введение этого состояния в рамки прав человека. Поэтому на повестке дня – трансформация международного права в право космополитов.

Правовой пацифизм стремится не только международно-правовым образом ограничить состояние войны между суверенными государствами, но и поднять его до уровня полностью регламентированного космополитического порядка. Эта традиция существовала и в Германии – от Канта до Кильзена. Но сегодня она впервые серьезно воспринята немецким правительством. Непосредственное членство в ассоциации космополитов защищала бы граждан государств от произвола собственного правительства. Важнейшее следствие права, которое признает суверенитет государств (что обнаружилось уже в случае Пиночета), – это индивидуальная ответственность функционеров за те преступления, что были допущены ими на государственной и военной службе.

Общественная дискуссия и настроение в Германии не отличается от других европейских стран. Никакого особого пути, никакого особого сознания. В большей мере вырисовывается линия размежевания между континентальными европейцами и англосаксонцами, во всяком случае, между теми, кто приглашает для консультации генерального секретаря ООН и ищет взаимопонимания с Россией, и теми, кто полагается, главным образом, на силу собственного оружия.

Разумеется, США и страны, являющиеся членами Европейского Союза, которые несут политическую ответственность, стоят на общей позиции. После провала переговоров они проводят против Югославии военную акцию, которой угрожали ранее, для достижения определенной указанной цели – установить либеральное правление для автономии Косово в пределах Сербии. В рамках классического международного права это было бы вмешательством во внутренние дела суверенного государства, что означает нарушение запрета на интервенцию. С точки зрения политики прав человека это вмешательство должно пониматься как вооруженная миссия, авторизованная международным сообществом (даже молчаливо – без мандата ООН), нарушающая мир. В соответствии с этой западной интерпретацией война в Косово означает скачок с пути классического международного права государств на путь космополитического права космополитического сообщества.

Развитие в этом направлении началось вместе с основанием ООН и было ускорено – после застоя во времена конфликта Восток-Запад – войной в Заливе и другими интервенциями. Гуманистические интервенции осуществлялись, правда, начиная с 1945 г., только от имени ООН и с официального согласия заинтересованного правительства (постольку, поскольку имела место функционирующая государственная власть). Правда, во время войны в Заливе Совет Безопасности уже фактически вмешался во “внутренние дела” суверенного государства. Но это не было эксплицитно обос-

новано как защита преследуемого меньшинства против собственного правительства. В резолюции 688 (апрель 1991 г.) Объединенные Нации указали право на интервенцию, которая может быть использована ими при “угрозе международной безопасности”. Но сегодня дело обстоит иначе. Североатлантический военный союз действует без мандата Совета Безопасности, и обосновывает право этой интервенции помощью преследуемому этническому (и религиозному) меньшинству.

От смерти, террора и насильственного изгнания уже с начала авиационных налетов в Косово пострадало 300 000 человек. Между тем, потрясающая картина колонн беженцев в Македонию, Черногорию и Албанию делает очевидным заранее запланированную этническую чистку. Спорно, применимы ли принципы международной конвенции 1948 г. к тому, что сейчас происходит на земле под куполом воздушной войны. Но этому соответствует состав тех преступлений, которые вошли в международное право начиная с Нюрнберга и Токио в качестве “преступления против человечества”. С недавнего времени Совет Безопасности трактует этот состав преступления и как “угрозу миру”, которая в определенных обстоятельствах оправдывает принудительные средства. Но без мандата Совета Безопасности силы интервенции в этом случае могут получить полномочие для оказания помощи только из общеобязательных оснований международного права.

Как бы то ни было, притязание косоваров на равноправное сосуществование и протест против несправедливости жестокого насильственного переселения получило широкое, хотя и дифференцированное одобрение на Западе, выразившееся в военной интервенции. Внешнеполитический спикер ХДС, Карл Ламберт, хорошо выразил амбивалентность, которая с самого начала сопровождает это согласие: “Таким образом, наша совесть могла бы быть спокойна. Так говорит нам наш рассудок, но наше сердце не желает прислушиваться к этому. Мы неуверенны и беспокойны ...”

Есть и другие источники беспокойства. К таковым относится все более нарастающее сомнение в целесообразности военных ударов и в отрицании альтернативных решений. Это связано с нарастанием угрожающих побочных последствий войны. Граничащие с Югославией государства по разным причинам погружаются в водоворот дестабилизации; в России, имеющей высокий ядерный потенциал, на правительство оказывает давление солидарность широких кругов с “братским народом”. В первую очередь растет сомнение по поводу масштабов использования военных средств. За каждым “побочным ущербом”, каждым поездом, который непреднамеренно сорвался вниз вместе с разбомбленным мостом через Дунай, за каждым трактором с беженцами-албанцами, каждым сербским жилым массивом, каждой гражданской целью, которая невольно стала жертвой ракетного обстрела, – за всем этим проступает не случайность войны, а страдание, которое лежит на совести “нашей” интервенции. Каждый ребенок, кото-

рый скончался во время бегства, действует нам на нервы. Ибо, несмотря на обозримую причинную взаимосвязь, сейчас спутываются нити ответственности. В нищете изгнания последствия безответственной политики государственных террористов и побочные следствия военных ударов образуют клубок, который с трудом можно распутать.

Наконец возникает сомнение в политической цели, потерявшей свою ясность. Косовские албанцы не имели бы никакого права на отделение, если бы было реализовано их притязание на автономию в пределах Сербии. Великоалбанский национализм, который получил бы толчок после отделения, был бы ничем не лучше, чем великосербский национализм, который должна сдержать интервенция. Между тем раны, причиненные этнической чисткой, с каждым днем делают все более неизбежным пересмотр цели равноправного сосуществования этнических групп. Но раздел Косово был бы именно отделением, которого никто не может желать. Кроме того, учреждение протектората потребовало бы изменения стратегии: наземной войны и длящегося десятилетия присутствия миротворческих сил. Если наступят эти непредусмотренные заранее последствия, то ретроспективно легитимация предпринятой интервенции должна быть еще раз пересмотрена.

В заявлениях нашего правительства присутствует несколько резкий тон, обращение к спорным историческим параллелям – словно бы Фишер и Шарпинг с их отбойной риторикой хотят заглушить в себе самих совсем другое настроение. Есть ли это страх того, что политическое крушение военного вмешательства представит эту интервенцию в совершенно ином свете, что оно вообще могло бы отбросить на десятилетия назад проект радикальной правовой регламентации отношений между государствами? Не превратится ли тогда “полицейское вмешательство”, которое НАТО великодушно берет на себя ради содружества народов, в обычную войну, даже в грязную войну, которая толкнула Балканы к еще большей катастрофе? Не льет ли это воду на мельницу Карла Шмита, который всегда хорошо знал: “Тот, кто говорит ‘человечество’, обманывает”? Свой антигуманизм он выразил в знаменитой формуле “Гуманность – зверство”. Мучительное сомнение в том, не является ли сам правовой пацифизм ложным проектом, – вот самое глубокое сомнение.

Задание.

1. Что такое правовой пацифизм? Раскройте смысл понятия.
2. В чем разница между старой и новой демократией европейских государств?

ЛИТЕРАТУРА

Основная литература:

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров; Текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; Примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. М.: Искусство, 1979.
2. Гуревич П. С. Куда идешь человек? М., 1991.
3. Гуревич П. С. Философия человека в 2 Ч. М., 1999, 2001.
4. Гуревич П. С. Человек (учебное пособие). М., 1995.
5. Гуревич П. С. Философская антропология. В 2 т. Том 1: учебник для академического бакалавриата / П. С. Гуревич. 3-е изд., испр. и доп. М. : Издательство Юрайт, 2017.
6. Бубер М. Проблема человека / Два образа веры. М., 1995.
7. Каган М.С. Философия культуры. СПб.: Петрополис, 1998.
8. Марков Б. В. Философская антропология: очерки истории и теории. СПб., 1997.
9. О человеке (сборник). М., 1991.
10. О человеческом в человеке (сборник). М., 1991.
11. Подорога В. Феноменология тела: введение в философскую антропологию. М., 1995.
12. Проблема человека в западной философии (сборник). М., 1988.
13. Социальная философия: Словарь. /Сост. и ред. В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов. М.: Академический проект, 2003.
14. Тарасов К. Е., Кельнер М. С. «Фрейд-марксизм» о человеке. М., 1989.
15. Философия человека: диалог с традицией и перспективы (сборник). М., 1988.
16. Фромм Э. Душа человека. М., 1998.
17. Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии (антология). М., 1991.
18. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
19. Это человек (антология). М., 1995.

Дополнительная литература:

20. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. 1992. № 8.
21. Азаренко С. А. Сообщество тела. М., 2007.
22. Марк Аврелий Размышления. Л., 1985; М., 1994.
23. Аристотель «О душе», «Никомахова этика» / Соч. в 4-х т. М., 1975–1983.
24. Бердяев Н. А. Назначение человека. М., 1993.

25. Бердяев Н. А. Проблема человека (к построению христианской антропологии) // Ступени. № 1. Л., 1991.
26. Булгаков С. Человекобог и человекозверь (По поводу посмертных произведений Л. Толстого) // Лики культуры: Альманах. Том первый. М., 1995.
27. Гарин И. И. Воскрешение духа. М., 1992.
28. Глотова Г. А. Человек и знак: Семиотико-психологические аспекты онтогенеза человека. Свердловск, 1990.
29. Гуревич П. С. Философская антропология. М., 2000.
30. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
31. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999.
32. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
33. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
34. Лакс Дж. О плюрализме человеческой природы // Вопросы философии. 1992. № 10.
35. Ламетри Ж. Человек-машина. Минск, 1998; Сочинения. М., 1983.
36. Леви-Брюль Л. Сверхестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
37. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994.
38. Лобок А. М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.
39. Лоренц К. Агрессия (так называемое Зло) // Вопросы философии. 1992. № 3.
40. Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Вопросы философии. 1992. № 3.
41. Лэнг Р. Д. Расколотое «Я». СПб., 1995.
42. Сартр Ж.-П. «Экзистенциализм – это гуманизм» / Сумерки богов. М., 1989.
43. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990.
44. Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994.
45. Марсель Г. Быть и иметь. Метафизический дневник. Новочеркасск, 1996.
46. Монтень М. Опыты. М., 1991, 1996.
47. Ницше Ф. «Ессе Номо», «Человеческое, слишком человеческое» / Сочинения в 2 т. М., 1990.
48. Ницше Ф. Так говорил Заратустра (книга для всех и ни для кого). М., 1999.
49. Паскаль Б. Мысли. М., 1999.
50. Платон «Государство», «Федон» / Сочинения в 4 т. М., 1990; Диалоги. М., 1986.
51. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. М., 1994.
52. Сенека Нравственные письма к Луцилию. М., 1986.

53. Соловьев В. С. Смысл любви. М., 1990.
54. Сумерки богов. М., 1989
55. Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997.
56. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
57. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / Психология бессознательного. М., 1989, 1990.
58. Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986.
59. Хайдеггер М. Отрешенность / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи. М.: Высшая школа, 1991.
60. Юм Д. Трактат о человеческой природе. М., 1995.

Н. Ю. Мочалова

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Учебное пособие

Технический редактор С. В. Невольниченко
Компьютерная верстка С. В. Горбуновой

Подписано в печать 10.06. 2021. Формат 60×84 1/16. Бумага для множительных аппаратов. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная (на ризографе). Усл. печ. л. 8,72. Уч.-изд. л. 9,375. Тираж 150 экз. Заказ № 1325.

ООО «Принт НТ»
Адрес: 622031, г. Нижний Тагил, ул. Ленина, 64, оф. 700.