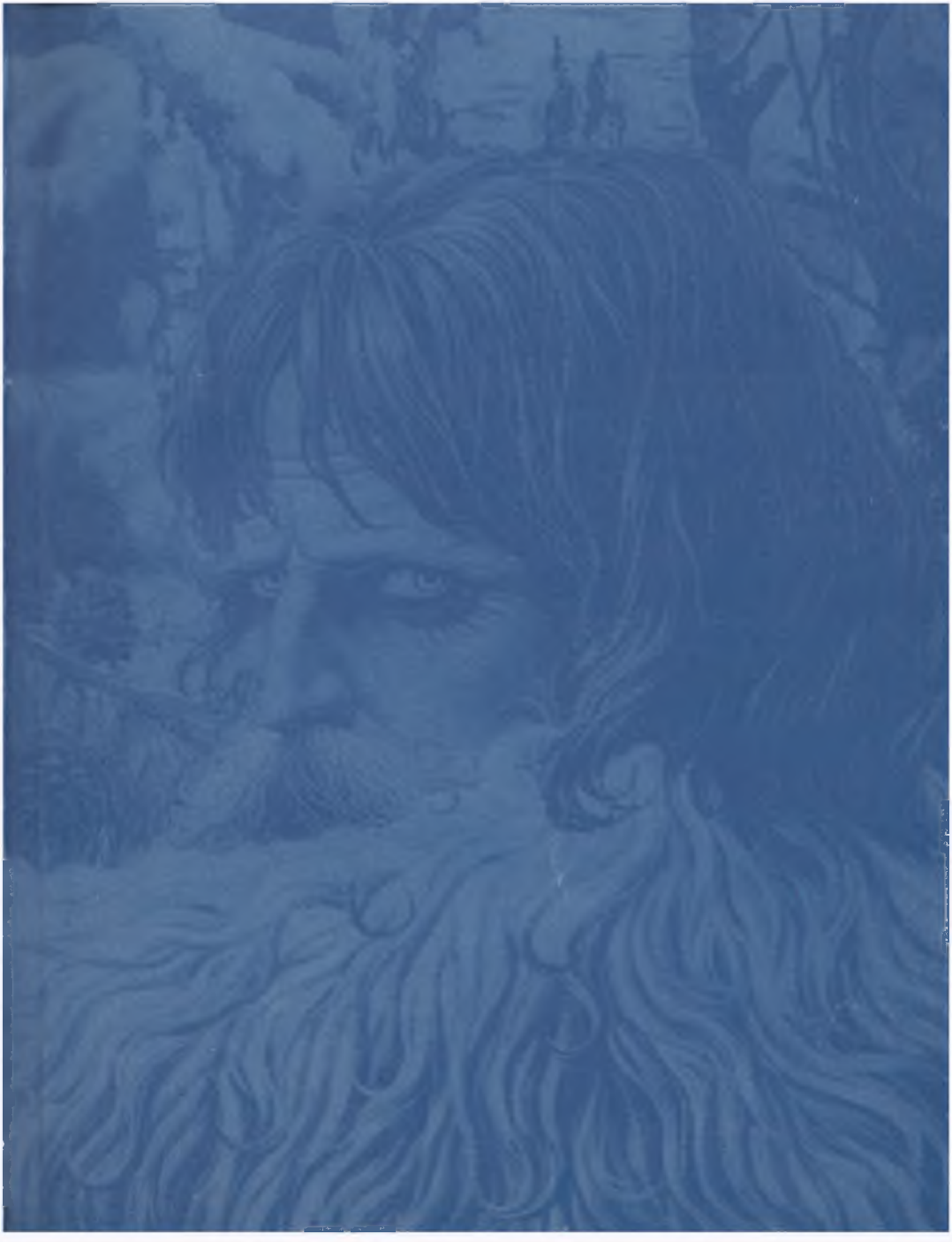
Ю.В. Петров

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ФИЛОСОФИИ





Ю.В. Петров

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ФИЛОСОФИИ

Автор выражает искреннюю благодарность Главе Администрации (Губернатору) Томской области Виктору Мельхиоровичу Крессу и начальнику департамента научно-образовательного комплекса и социальной сферы Администрации Томской области Валерию Евгеньевичу Хохлову за финансовую помощь и поддержку, благодаря чему стала возможна публикация этой книги.

Ю.В. Петров

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ФИЛОСОФИИ



Томск - 1997

ББК Ю216
П 305

Петров Ю.В. Антропологический образ философии. - Томск: Изд-во НТЛ, 1997. - 448 с.

В книге получили систематическое изложение вопросы, раскрывающие своеобразие и неповторимость философского дискурса. В центре внимания автора - философская рефлексия и исходное "начало" как такое метафизическое понятие, в котором многообразие предметной действительности выражено в форме единого, снимающего всякую предметность. Концептуально обосновывается положение, что адекватным праобразом "начала" философской мысли является категория "человек", трактуемая в широком метафизическом смысле. Современная философия может существовать только как философская антропология. Подчеркивается, что философская антропология - не раздел философии, но система знания о целостном человеке.

Дается определение философской антропологии, обосновывается объективная необходимость нового образа философии, характеризуется неклассический тип рациональности, показывается бытие человека в различных формах трансцендирования разума. Отмечается, что философия человека как система знания и способ философствования снимает различия материализма и идеализма; она сохраняет противоположность догматизма и рефлексии, нерефлективной и рефлективной философии, сама существуя как функциональная концепция разума.

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся вопросами философии, религии, культуры.

ISBN 5-89503-013-0

© Ю.В. Петров, 1997

Ложе было в полутьме, закрываемое от луны колонной, но от ступеней крыльца к постели тянулась лунная лента. И лишь только прокуратор потерял связь с тем, что было вокруг него в действительности, он немедленно тронулся по светящейся дороге и пошел по ней вверх прямо к луне. Он даже рассмеялся во сне от счастья, до того все сложилось прекрасно и неповторимо на прозрачной голубой дороге. Он шел в сопровождении Банги, а рядом с ним шел бродячий философ. Они спорили о чем-то очень сложном и важном, причем ни один из них не мог победить другого. Они ни в чем не сходились друг с другом, и от этого их спор был особенно интересен и нескончаем. Само собою разумеется, что сегодняшняя казнь оказалась чистейшим недоразумением - ведь вот же философ, выдумавший столь невероятно нелепую вещь вроде того, что все люди добрые, шел рядом, следовательно, он был жив. И, конечно, совершенно ужасно было бы даже помыслить о том, что такого человека можно казнить. Казни не было! Не было! Вот в чем прелесть этого путешествия вверх по лестнице луны.

Свободного времени было столько, сколько надобно, а гроза будет только к вечеру, и трусость, несомненно, один из самых страшных пороков. Так говорил Иешуа Га-Ноцри. Нет, философ, я тебе возражаю: это самый страшный порок.

М.Булгаков
"Мастер и Маргарита"

ВВЕДЕНИЕ

Человек... Вот уже на протяжении нескольких тысячелетий люди пытаются разгадать тайну человека - самих себя. Несмотря на непосредственную данность человека самому себе - данность как внешнюю, телесную и протяженную, так и внутреннюю, духовную и непротяженную - он всегда оставался чем-то загадочным, эфемерным и призрачным, чем-то, что постоянно скрывалось под покровом различных отчужденных форм человеческой жизни и деятельности. Вследствие этого человек представлялся собственному взору в формах иного - либо в формах космических, природных сил, либо в формах Божественного творения, когда сознание и дух - эти загадочные феномены, составляющие тайну бытия человека - представали в готовом виде, некой ставшей или сформировавшейся действительностью, в одном случае свидетельствующие о природном происхождении человека, в другом - о его внеприродном существовании, о постоянном выходе за границы предметного мира. Многоплановость человека, его принадлежность многим планам бытия, когда он предстает как "точка пересечения многих миров", приводит к тому, что человек оказывается тайной для самого себя; человек - это тайна. "Человек есть тайна. Ее надо разгадать и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время: я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком!" (Ф.М. Достоевский).

Отсюда следует, что если отдельные науки, имеющие дело с "частичным" человеком, могут дать его определение (человек – разумное животное, "homo sapiens"; человек - существо моральное и ответственное; человек - животное, использующее орудия, "homo faber"; человек - faux pas жизни, больное животное), то философия как фундаментальное знание о *"сущности и сущностной структуре человека"* не может этого сделать; человек всегда больше, чем те смыслы и значения, которые содержатся в метафизических понятиях. С точки зрения метафизики человек неопределяем по той причине, что он стоит по ту сторону опыта - уходит далеко в бесконечность, в другие миры; сам факт его существования свидетельствует о прорыве в предметном мире, о том, что человек не вмещается в реальную действительность. Человек как личность - это "не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета"; личность есть такая система духовных актов, которые представляют индивидуальную концентрацию "*единого* бесконечного *духа*" и в нем представлена структура бесконечного объективного мира. Человек сегодня особенно для себя "проблематичен"; он ясно осознает, что не знает себя, но в то же время "*знает, что* он этого не знает" (М. Шелер).

Принадлежность человека двум мирам - миру земному, природному и миру "абсолютного бытия", трансцендентному и метафизическому - дает основание представителям различных мировоззренческих систем с равной силой аргументации отстаивать в человеке либо природное, либо сверхпри-

родное начало. Согласно материалистической точке зрения, человеку понадобилось прежде открыть многие явления природы - материки, моря, измерить вселенную, преобразовать землю, - после чего он обратил внимание на собственное Я и свой внутренний психический мир. Человек гораздо больше знает о какой-нибудь далекой звезде, например о Бетельгейзе, чем о собственном разуме. Не может быть сравнения между тем, чего достигла наука в познании физических явлений, и тем, что сделано в области исследования сущности человеческого сознания. Как отражение этой позиции являются "ядовитые" слова Вольтера, сказанные в адрес ученых, знающих в мельчайших подробностях расстояния между планетами, их вес, объем и т.д., но вставших в тупик, когда их спросили: "Если вы так хорошо знаете, что находится вне вас, то вы без сомнения еще лучше знаете то, что внутри вас и что вы сами. Скажите, что такое ваше сознание и как вы сознаете ваши мысли?". В ответ на это ученые мужи не нашли ничего лучшего, как процитировать самых древних мыслителей - Левкиппа, Платона, Аристотеля. "Почему вы цитируете по-гречески?" - спросили их. "Потому что, - отвечали ученые, то, что мы не совсем понимаем, надо цитировать на языке, который мы понимаем меньше всех других!.." Самосознание субъекта, согласно этой точке зрения, есть факт более поздний в историческом развитии человека и его сознания; первоначально рефлексия возникает в лице коллективного субъекта, "тотемного Я".

Принципиально иную позицию в этом вопросе занимает философская антропология (философия жизни, экзистенциализм, персонализм, русская христианская философия). В познании действительности человек занимает особое положение; он есть такая реальность, которая не стоит рядом с остальной реальностью. В самом человеке заключена "загадка и разгадка" мира; чтобы постичь бытие, прежде необходимо познать человека. Философскому познанию бытия должно предшествовать требование: "познать бытие из человека и через человека" (Н. Бердяев). Человек есть то "начало" философствования, в котором сама философия находит свой высший смысл и высшее оправдание.

Постижение человека в философии осуществляется принципиально иначе по сравнению с научным исследованием. Тот образ человека, который рисует философия, относится к области метафизического знания; он как бы лишен предметного содержания, поскольку не выводится из эмпирической действительности. Современная наука о человеке, в частности нейронаука, изучение коры головного мозга осуществляет на языке физики и химии. Сегодня известно, что нервные клетки поддерживают связь друг с другом посредством синапсов - крохотных участков функционального контакта. Синапсы выделяют химическое вещество - медиаторы или нейротрансмиттеры; медиатор возбуждения (глютамат) воздействует через синапс на ближайший нейрон, посылая поток ионов натрия в соседнюю клетку. Это, в свою очередь, ведет к выделению специфического вещества на следующем

синапсе. Другой медиатор (гамма-аминомасляная кислота) тормозит прохождение импульса. Таким образом, процесс в клетках мозга происходит путем попеременного открытия и закрытия проницаемых каналов в клеточной мембране для ионов. С точки зрения современного естествознания "разум", "мышление" - это процесс сложного функционирования отдельных нервных клеток, собранных вместе в большие скопления. В процессе эволюции мозг формировался через простое скопление клеток, которые "узнавали" друг друга с помощью особого химического вещества.

Естественно-научное знание, будучи предметным и специальным, идет вглубь своего объекта и дает более содержательное объяснение природной сущности человека. Но от этого человек не становится менее загадочным, не перестает оставаться тайной с точки зрения философии. В глазах метафизики он не может быть описан в терминах математики и физики, как некий подкласс физических объектов ("научный материализм"); уход в мир трансценденции открывает человека в "духе", "абсолютном бытии", "необъективируемости", "смысле", "космичности", "бесконечности" - понятиях, абсолютно противоположных верифицируемым терминам языка естественных наук. "Мы несомненно "сведем" когда-нибудь экспериментальным образом мышление к молекулярным и химическим движениям в мозгу, но исчерпывается ли этим сущность мышления?" (Ф. Энгельс). Человека невозможно полностью свести к эволюции земных форм жизни - всегда сохранится некий "остаток", который окажется невыводимым из естественно-научных представлений о законах развития материального мира. Потребуется совершить *скачок* от предметного знания к знанию трансцендентному; его природа внеопытная и проникнуть в мир метафизики можно только одним путем - через рефлексию. "Дух есть вечный остров, к которому нельзя достигнуть от материи через какие угодно обходы без прыжка" (Шеллинг). Другими словами, познание в науке движется от действительности к идее, познание в философии осуществляется от идеи к действительности.

Проблема человека на всем протяжении существования философии занимала центральное место, что являлось свидетельством как внутренних потребностей философского знания, так и тех запросов, которые ставила общественная жизнь. Наряду с исследованием космологических вопросов в античной философии выдвигалось требование "Познай самого себя" (γνωσισε αυτον - Сократ), "Я исследовал самого себя" (Гераклит). Средневековая философия, будучи по своей сути теоцентрической, фактически оставалась антропологической. Для христианских мыслителей разгадать тайну человеческой истории и человеческой судьбы возможно при условии разгадки внутренней жизни и судьбы индивидуального человека. Возрождение и новое время дают множество примеров примата антропологии над другими проблемами философского знания (Б. Паскаль, М. Монтень, И.Г. Гердер и др.).

Для немецкой классической философии в деле постижения бытия остает-

ся основополагающей максима: "Вникни в самого себя: направь взор внутрь себя - таково первое требование, которое ставит философия. Речь пойдет о самом себе" (И.Г. Фихте). Однако немецкая классическая философия в соответствии со своими идейно-теоретическими установками переводит проблемы антропологии в плоскость гносеологии и трансформирует категорию человека в понятие гносеологического субъекта. Исследуется активный, творческий характер познавательной деятельности субъекта и делается вывод о вторичности, производности ее результатов - объекта познания. Объект понимается как объективированные результаты познавательной деятельности субъекта, а различные формы разума, система философских категорий рассматриваются как такое условие познания, без которого не может существовать сам объект ("Трансцендентальное единство апперцепции" Канта).

В последующем неокантианство в лице баденской и марбургской школ (Г. Риккерт, В. Виндельбанд, П. Наторп, Г. Коген) развивает данное положение применительно к гуманитарному (историческому) и математическому знанию.

Вопрос о человеке приобрел актуальное звучание в марксистской философии. Своеобразие этой философии состояло в том, что наряду с собственно проблемой человека, сущностью и существованием, отчуждением и его преодолением в историческом материализме получили конкретное содержание такие понятия, как: социальный класс, пролетариат как субъект и движущая сила истории, производительные силы как источник саморазвития материального производства и т.д. Однако в последующем, в результате ряда причин - исторических, идеологических, политических, культурных - произошло существенное искажение учения Маркса о человеке в официальной советской философии. Совершенно надуманным было противопоставление "молодого" и "зрелого" Маркса, якобы позволяющее отделить идеализм Маркса периода "Экономическо-философских рукописей 1844 года" от его материализма времен "Капитала". Марксистский материализм целиком и полностью отождествлялся с различными формами "буржуазного" материализма ("абстрактно-научным материализмом"), против которого боролся сам Маркс. Вне поля внимания (вероятнее - по причине непонимания) оказался тот факт, что марксистская философия не находится в ряду таких систем, которые можно отнести по принципу дихотомии: "идеализм - материализм". Маркс характеризовал свою философию такими словами, как "завершенный гуманизм" и "завершенный натурализм", что означало ее принципиальное отличие как от гегелевского идеализма, так и от "буржуазного" материализма. В этой философии произошло *соединение* идеализма и материализма во имя истины и преодоления тех крайностей, которые были характерны для них (Э. Фромм).

Следует признать, что Маркс никогда не проделывал такой эволюции во взглядах на природу человека (как, например, в вопросах государства, диктатуры пролетариата, теории общественно-экономических формаций), кото-

рая позволяла бы говорить о "раннем" и "позднем" Марксе. Можно сказать, что, несмотря на естественное изменение и уточнение взглядов на человека, Маркс в "Капитале" остался верным тем основополагающим принципам, которые были высказаны им в "Экономическо-философских рукописях 1844 года", "Тезисах о Фейербахе" и "Немецкой идеологии".

Сегодня весьма странным выглядит вопрос: "Возможна ли марксистская философская антропология?". И несмотря на то, что он давно был решен положительно известными западными мыслителями (Д. Лукач, Ж.-П. Сартр, Э. Фромм, Т. Ярошевский), в нашей философской литературе дискуссия, как правило, заканчивалась не в пользу Маркса. Приходится констатировать, что образ человека, сформированный официальной идеологией, порой оказывался схематичным, безжизненным и не отображал тех процессов и изменений, которые происходили в современном обществе. Акцент делался на общественной природе человека (что было хорошо известно в прошлые века), а такие свойства, как индивидуализм, чувство одиночества, покинутости, тоски, страха, состояния переживания, связанные с постижением "смысла" жизни и смерти оказывались за рамками марксистской методологии познания и, как известно, получили глубокую теоретическую разработку в современном экзистенциализме и примыкающим к нему различным течениям.

Идеализация человека в угоду призрачным мифам искусственно оградила область антропологического исследования в марксизме только "позитивными" качествами. И несмотря на то, что жизнь отдельного человека, как и вся всемирная история, есть борьба добра и зла, - что нашло отражение в литературе (Ф. Достоевский), русской и зарубежной философии (Н. Бердяев, Н. Лосский, Э. Фромм, М. Шелер и др.) - в марксистской философии человек вопреки реальной практике представал существом "созидающим", "творящим", способным только на альтруистические поступки. Этот отрыв от реальной действительности в области теоретической мысли обернулся буквально катастрофой, когда официальная политическая и идеологическая система оказалась неспособной вести работу в условиях разрушительных процессов, начатых в ответ на призыв к "перестройке". Демагогия, предательство, угрозы, шантаж, обман, глумление над национальными ценностями стали теми инструментами, которыми воспользовались в деле разрушения государственности и всей системы общественных отношений.

В результате шаблонного и догматического использования основных положений марксизма применительно к новым историческим условиям произошла существенная трансформация данной научной системы в официальной советской философии. Проблема человека из главной превратилась во второстепенную по сравнению с такими философскими вопросами, как материя, объективная действительность, диалектика, экономическая формация и т.д.

На рубеже XIX - XX вв. философия жизни выдвинула требование, согласно которому о внешнем мире и его познании можно говорить только при условии соотнесенности его с категорией жизни. Все, что существует, в этом смысле приобретает онтологический и гносеологический статус в границах человеческой жизни, т.е. самого человека (В. Дильтей, Ф. Ницше, А. Бергсон, С. Булгаков). Эти идеи получили последующее развитие в философии экзистенциализма сквозь призму основополагающего понятия "экзистенции", или существования (М. Хайдеггер, К. Ясперс). Мыслители сумели подметить в человеке такие глубинные черты, которые были вне поля внимания предшествующих теоретиков. Выяснилось, что понять человека невозможно, если при его изучении опираться только на рациональную логику. Существование как способ бытия человека в мире лишено смысла, алогично, иррационально и отражает своеобразную логику абсурда. Человек многомерен: он и раб, и свобода, он самостоятелен и конформист; его жизнь лишена какой-либо ценности и одновременно преисполнена глубокого смысла; человек - существо общественное и наряду с этим одинокое, покинутое в этом мире.

В начале нашего века русская философия в предчувствии гигантских катаклизмов, глобальных социальных потрясений (первая мировая война, Октябрьская революция) обращается к проблеме человека. В философской интерпретации человек предстает как "микрокосм", внутри которого сходятся все потоки, силы и качества, идущие из "макрокосма" (Н. Бердяев). В свою очередь, в силу хозяйственной деятельности человек выходит во внешний мир, объективирует субъект и одновременно потребляет продукты природы - субъективирует объект. В этом смысле хозяйство есть субъективно-объективная деятельность, актуальное единство человека и природы. Производство "Софийно", ибо в нем осуществляется связь между "natura naturans" (природой творящей) и "natura naturata" (природой сотворенной), т.е. происходит превращение безжизненной природы в живую, одухотворенную материю; через хозяйство природа осознает себя в человеке, ибо человек "космичен" (С. Булгаков). Жестокая классовая борьба, беспощадная ломка социальных институтов и всего уклада жизни в России объективно способствовали постижению смысла истории как судьбы отдельного человека. История не есть нечто внешнее и чуждое по отношению к человеку; ему невозможно освободиться от нее и вычеркнуть из собственной памяти. Диалектика такова, что вся прошлая история находится внутри человека, а сам человек своими устремлениями и помыслами оказывается в потоке истории (Н. Бердяев).

Проблема человека, несмотря на постоянный к ней интерес на всем протяжении человеческой истории, не может рассматриваться как исчерпанная и завершенная. В каждую эпоху появляются свои потребности, свои задачи, которые высвечивают новые стороны и грани человека, не получившие освещения в предшествующие периоды культурной жизни. На исходе второго

тысячелетия идея человека актуальна как никогда. Есть ряд обстоятельств, объясняющих данную ситуацию. Уходящий век оставил в наследство ныне живущим поколениям массу нерешенных вопросов, которые в силу своей сложности, противоречивости и запущенности во времени привели к резкому обострению социального положения практически во всех странах. Назревает новый мировой катаклизм. На волне массового сознания и психологии толпы лидеры-популисты манипулируют общественным сознанием, удовлетворяют свои личные амбиции и фактически не решают назревшие проблемы. "Эпоха вождей", длившаяся с начала XX века до его середины, сменилась длительным периодом междуусобной борьбы посредственных личностей, не способных консолидировать общество. Противоречия обостряются с каждым годом, грозя на исходе нынешнего столетия разразиться гигантской катастрофой.

Необходимость обращения к человеку диктуется такими процессами в сфере научного познания, которые характеризуются как дегуманизация. Рационализм науки, попытка видеть в природе неограниченный источник средств человеческого существования, стремление подчинить законы природы эгоистическим интересам, направленным на повышение комфорта жизни, привели к сложной ситуации, которая называется "экологической проблемой". Идеи рационализма, в свое время способствовавшие развитию творческих способностей человека и утверждавшие свободу его разума (эпоха Возрождения, новое время), обернулись сегодня экологической катастрофой. Человек нуждается в том, чтобы вывести его из-под пагубной зависимости от современной техники. Мощное средство в деле удовлетворения потребностей людей, она сегодня оказывается столь же мощным фактором порабощения самого человека. Последнее обстоятельство имеет не столько прямое действие подчинения, сколько опосредованное негативное воздействие, в конечном счете выражающееся в обездушенности общества и утрате ценности человеческой жизни. Каким войдет человек в мир природы в следующем тысячелетии, во многом будет определяться концепцией человека, предложенной современной философией.

В последнее время, в условиях обостренной политизации общества, как один из аргументов в политической борьбе господствующего класса с оппозицией используется тезис об отрицании прошлого и вычеркивание семидесятилетней истории из культурного наследия России. Подобные воззрения свидетельствуют о ненаучном подходе к проблеме человека и общества. История никогда не может быть внешней и чуждой человеку, ее нельзя принять или отбросить по своему усмотрению по той причине, что прошлая история с ее культурой присутствует в сознании человека. Одновременно в неявном виде она находится в области подсознательного. Это "коллективное бессознательное" (К. Юнг) есть такой архетип, которым человек постоянно руководствуется в своем житейском опыте, порой не осознавая этого факта. Архетипы "коллективного бессознательного" есть своеобразные образцы

мышления, некие когнитивные модели, которые определяют поведение и деятельность каждого человека. История находится внутри нас. Понять эту истину можно при условии понимания природы человека.

Современная эпоха такова, что она с одинаковой степенью возможности может привести к двум финалам, двум своим итогам: вселенскому концу человечества, тотальному истреблению человеческого рода и спасению людей посредством наивысшего напряжения их творческих способностей, их самосознания, раскрывающего антропологический образ бытия. Человек поставлен перед дилеммой: либо он будет воспринимать себя в безличных и отчужденных формах, рождающих зло и разобщенность в обществе, либо осознает себя в антропологическом образе, образе микрокосма, непосредственно причастном к происходящему в природе и обществе. В начале нашего века великие мыслители М. Бубер, Н. Бердяев, М. Шелер обратили внимание на бездуховное развитие человечества и предсказали те последствия, которые грозят разрушением человека. Перед лицом этой опасности самосознание человека должно достигнуть наивысшего и окончательного напряжения. "И наша эпоха стоит под знаком исключительного антропологизма. Мы накануне антропологического откровения"(Н. Бердяев). Однако невостребованность идеи антропологизма мировым сообществом, несмотря на страстный призыв к новой "христологии", привела к известным трагическим результатам в ходе истории. Следует признать, что по прошествии века положение не изменилось - наша эпоха по-прежнему стоит перед проблемой "антропологического откровения". Бездуховное, ориентированное на материальную сторону жизни развитие ведущих народов и государств мира, их жесткий диктат в отношении обществ с иными социальными ценностями, грозит повторить все ужасы западной цивилизации в третьем тысячелетии.

В предлагаемой работе поставлены и рассмотрены следующие проблемы. Показана специфика философского знания, его сущностное отличие от знания в области науки. До недавнего времени существовала точка зрения, согласно которой задача философии заключается в том, чтобы оправдать науку как единственно возможное знание. В свете таким образом понятой задачи сама философия стремилась стать наукой. На протяжении XIX и XX вв. научная философия пыталась доказать, что идеалом для всех существующих форм знания, в том числе и философской, является наука; ее знание обладает точностью, однозначностью, строгой выводимостью; язык ее формул не допускает множественности смыслов, а само знание подвергается процедуре верификации, в результате чего можно довольно легко отделить истину от заблуждений. Все научные истины достоверны, отражают по своему содержанию предметную действительность и могут быть воплощены в практику. Научные споры и дискуссии лишь уточнят истину; их полезность заключается в том, что благодаря им движение мышления идет от неполной истины к полной, от относительной к абсолютной истине. Что касается гуманитарных наук, далеких от указанного идеала, то виной тому являются они сами:

в своих исследованиях они не научились использовать язык математики и физики, позволяющий однозначно фиксировать объект в пространстве и времени и давать точные прогнозы о его последующих состояниях.

В интеллектуальной обстановке господства научного - в первую очередь, физико-математического - знания, не видящего различия жизни созерцательной и жизни деятельной (vita contemplavita и vita activita) - "Марфы и Марии", - подчинения полученного знания служению материальным интересам общества, когда провозглашается тезис: "нет истины кроме практического успеха", - атмосфере "империализма физики" и "терроризма лабораторий" (Ортега-и-Гассет) - философия потеряла свою самостоятельность и стала служить физике - объявила себя теорией познания. Сложилось такое парадоксальное явление, когда физика "хотела стать метафизикой, а философия - физикой". Философия выходит из состояния зависимости; сегодня она сознает, что является не только наукой, но и чем-то гораздо большим чем системой научного знания. Ее истины не есть знание о конкретных вещах, которые можно доказать или опровергнуть, используя весь арсенал наличного знания о внешнем мире. Философские истины радикально иные: они безразличны к требованию верификации, открываются человеческому разуму в своей - отличной от традиционной - логике рассуждений и являются "вечными" - вечными в том смысле, что фактически оказываются истинами-проблемами; будучи однажды сформулированы, они не могут быть завершенными, но развиваются и конкретизируются в каждую историческую эпоху в зависимости от тех задач, которые поставило историческое время. Дискуссии в философии возникают по причинам, отнюдь не связанным с недостатком знания. В метафизике "спорность и противоречивость различных утверждений вытекает из самой сущности дела. Гераклит с Парменидом не только на этом, но и на том свете, если б им пришлось встретиться, не сговорились бы. Та истина, которой они служили и здесь, и в ином мире, не только существует, но, по-видимому, и живет. И, как все живое, не только никогда не бывает себе равна, но и не всегда на себя похожа" (Л. Шестов). Научную истину можно выразить одним предложением, философскую истину не выразить даже многими предложениями, ибо "она передается ходом мыслей" (К. Ясперс).

Философское мышление всегда возвращается к самому себе; это означает, что в философии человек и его мышление едины. Философское мышление рефлективно и в этом обнаруживается его принципиальное отличие как от мышления в науке, так и от мышления, представленного житейским опытом ("здравым человеческим рассудком"). В этой связи в настоящей работе исследуется философская рефлексия, отмечается, что она обладает такой исключительной способностью, как снятие предметности: мышление замыкается в самом себе, становится закрытым, вследствие чего вся действительность, вошедшая в сферу мышления, понимается как чистые формы мысли. Если наука непосредственно обращена к внешней действительности,

то философия опосредованно связана с предметным миром: между человеком и природой стоит внутренний мир субъекта, в котором он находит "смыслы", "значения", "ценности" и через них выстраивает для себя образ бытия. Согласно философии, прежде чем идти во внешний мир, человеку необходимо погрузиться в саморефлексию, открыть "тайну" самого себя - найти смыслы, скрывающиеся в глубине его души, и через них объяснить предметную действительность. При таком понимании процесса познания и шире - взаимодействия человека с внешним миром - философия обязательно становится философской антропологией. Как таковая, она сегодня не распадается на материализм и идеализм - подобное ее разделение утратило былое историческое значение и не отвечает запросам современности; философию можно представить как рефлективную, понимающую свой мир как трансценденцию и метафизику, и наивную и нерефлективную, сводящую чистые формы мысли к вещам и предметам материальной действительности. Рефлексия представляет сложную мыслительную деятельность: через самосознание человек находит внутри разума последние основания мышления, не выводимые ни из чего другого, которые рассматривает в качестве последних оснований бытия - подобное происходит по причине того, что сам человек является частью природы - "микрокосмом", в котором сходятся все силы и качества предметного мира. Человек в этом смысле есть осознавшая себя природа. Но исходное основание мышления - "начало" мысли, - в свою очередь, подвергается рефлексии, как и рефлексия в рефлексии может стать актом "третьей reflexio". Человек дан себе в самосознании во второй и в третий раз благодаря способности объективировать свои мыслительные акты; трансценденция предмета и самосознание возникают в мышлении, которое характеризуется состоянием "третьей рефлексии".

Рефлексия непосредственно связана с проблемой "начала" - исходного пункта теоретической философии. Как и рефлексия, "начало" мысли длительное время совсем не исследовалось в нашей литературе. Все разговоры вокруг него ограничивались понятием "товар", выведенным Марксом посредством метода восхождения от абстрактного к конкретному. В действительности "начало" рефлективной мысли определяет мировоззрение философа и "есть *первый* вопрос теоретической философии" (В. Эрн). От него зависит степень критичности философии: что будет взято в основание философской системы, определит и характер самого философствования. Утверждается положение, что "начало" не есть чувственная, предметная действительность; его происхождение связано с деятельностью самосознания. "Начало" - это проектирование свойств мысли на объективную реальность. Будучи понято как мышление, оно становится "точкой опоры".

История философии свидетельствует, что каждая философская система строится, опираясь на исходное "начало": "чистое бытие" (Гегель), "материю" (Гельвеций, Гольбах), "чувственный опыт" (Авенариус), "жизнь" (Бергсон, Ницше, Зиммель) и т.д. Долгое время отечественная философия существовала как система, где исходной категорией была "материя". Предлагается не в каче-

стве очередной новации - капризного желания "пройтись для перемены разочек на голове, после того, как долго ходили на ногах" (Гегель), - а исходя из историко-философского опыта принципиально новая концепция: человек есть исходное "начало" философии. Обосновывается идея о первичности человека по отношению к онтологии и гносеологии. В этой связи сформулировано теоретическое положение о том, что философия может быть только философской антропологией. Разгадать природу и процесс ее познания возможно при одном условии - постижении метафизической сущности человека. Осуществление этой задачи требует преодоления классического европейского рационализма и выработки нового стиля мышления - неклассического типа рациональности. Сведение мышления к правилам логики, ориентация на понятия, имеющие однозначные смыслы, опора на науку, прагматизм в оценке истины привели к кризису в трактовке человека, а вместе с ним и к кризису всей западной философии. Обнаружилось, что человека невозможно редуцировать к научному знанию и исчерпывающим образом объяснить посредством рациональных понятий. Несмотря на то, что он есть природное существо и как таковой погружен в естественную необходимость, сами его природные качества говорят о том, что они внеприродного происхождения; уже на уровне биологии человек есть загадка, а потому не может быть понят методами биологического исследования. Само понятие биологического в применении к человеку говорит о чем-то большем - том, что отличает его от всего живущего на земле. Антропологическая философия для этих целей использует свои, метафизические понятия: "микрокосм", "прорыв в природе", "бесконечное существо", "дух", "сердце", "многопланность бытия". Рациональность этих понятий радикально иная по сравнению с категориями классической рациональности; в них нет того содержания, которое претендует на научность, строгость и логическую выводимость ("ряды рассуждений"). Понятия антропологической философии - скорее "образы идей"; в них выражается мир трансценденции и метафизики - мир чистых мыслей, принципиально отличный от наглядного и чувственно данного эмпирического мира.

В реальной жизни человек существует в мире; "Нет человека, который был бы, как Остров, сам по себе...", а потому антропологическая философия, говоря о человеке как исходном "начале" теоретической мысли, обязательно ставит проблему бытия. Учение о бытии есть одно из центральных во всей совокупности концепций философии. В предложенной работе бытие трактуется из человека и через человека: разгадать тайну бытия возможно после того, как раскрыта тайна человека. Человек является тем последним основанием, которое лежит у истоков мысленной конструкции под названием "бытие"; путь в онтологию обязательно лежит через антропологию, но не наоборот. Данная позиция отличается как от здравого смысла, на котором держалась античная философия, так и от критического рационализма, определяющего европейскую философию нового времени. Согласно здравому смыслу и наивному реализму, мир существует от века и является таким, каким мы его видим. Античная философия верит в реальность Космоса, природы, отдельных предметов. В основе теории. полученных посредством созерцания, лежал язык обы-

денного разума. Критическая философия ставит под сомнение внешний мир. Поскольку граница между действительностью и иллюзией (сновидением) подвижна - чувства и разум могут обманывать нас, - остается только сомнение, в чем невозможно усомниться. Мышление (сомнение) первично, все остальное, в том числе мое собственное существование, производно, вторично - Cogito ergo sum. "Начиная с Декарта, философия... делает первый шаг в направлении, противоположном привычкам нашего разума, идет против течения обыденной жизни и удаляется от нее, двигаясь равномерно ускоренно до точки, где у Лейбница, Канта, Фихте или Гегеля философия становится миром, увиденным наизнанку, великолепной противоестественной теорией, которая не может быть понята без предварительного посвящения, теорией посвященных, тайным знанием, эзотеризмом" (Ортега-и-Гассет).

Наша эпоха есть такая культура, которая оказывается тоньше и искушенней античности, но грубее и примитивнее культуры трех веков, а потому не восприимчивой к тем великолепным "ажурным" построениям идеализма, который в мышлении открывал новую форму реальности, более достоверную, чем бытие природного мира. Нашу эпоху гносеологический рационализм не удовлетворяет, ей необходимы новые понятия, представления, категории, посредством которых можно было бы прорваться к живой действительности - она объявляет "шах и мат бытию Платона, Аристотеля, Лейбница, Канта и, разумеется, также и бытию Декарта". Обращенность к мышлению в поисках бытия объективно приводит к устранению человека как субъекта жизни. Мышление, о котором говорят рационалисты, не существует само по себе; всякая мысль предполагает субъект и объект мысли. Субъектом в реальной действительности всегда оказывается *целостный* человек, а объектом мышления - чувственная реальность. Проблему бытия идеализм рассматривал как дилемму: внешний мир существует либо вне меня (сам по себе), либо во мне (в моем сознании). Существуя независимо от меня, внешний мир не может быть представлен в моем сознании в качестве факта мысли; действительно, приходится признать, что его существование находится во мне в виде содержания моего разума. Трагедия идеализма заключалась в том, что, постигая мир, он замыкал его мышлением, превращал в "субъект". Неизбежно возникало противоречие: каким образом мир, будучи моим представлением, продолжает существовать вне меня.

Разрешение дилеммы идет сегодня по пути утверждения идеи органического *единства* Я (субъективности) и его мира (или объективности). Внешний мир существует - эта идея вошла сегодня в круг неоспоримых и очевидных истин "живой полярной философии". Но внешний мир становится для меня реальностью, когда он оказывается в поле моего восприятия или разума. "Мир обретает для меня реальность лишь внутри меня. Я сужу о нем лишь по моим ощущениям и по тому, как интерпретирует эти ощущения мой разум" (Андре Моруа). Антропологическая философия предлагает следующую формулу: внешний мир не существует без мышления о нем человека (моего мышления), но внешний мир не тождествен его мышлению (моему мышлению). Онтологический статус мира определяется познавательной деятельностью чело-

века; мир таков, каким он предстает в человеческом мышлении. Но внутренний мир человека не принадлежит только ему; в равной степени он принадлежит внешнему окружению - тому, что располагается перед человеком, ибо сам человек непосредственно погружен в бытие. "Микрокосмическая" сущность человека говорит о единстве бытия человека и бытия Космоса. В человеке просматриваются все миры, все силы и качества природы, но и сам человек космичен - он выходит за границы природного окружения, становясь вечной и бесконечной Вселенной. "Я родился там-то и тогда-то... Но, боже, как это сухо, ничтожно - и неверно! Я ведь чувствую совсем не то! Это стыдно, неловко сказать, но это так: я родился во вселенной, в бесконечности времени и пространства..." (И. Бунин). Тождество мышления и бытия - обнаружение в мышлении бытия, а в бытии мышления - достигается в *жизни*; жизнь есть первоначальная реальность, в которой противоположности мышления и бытия сняты, слиты, но вместе с тем и выявлены, обнаружены: жизнь всегда есть "моя жизнь", она дана непосредственно мне. В процессе жизни я обнаруживаю себя в рефлексии и одновременно в деятельности воспринимаю внешний мир. Жизнь есть Я и мир; она есть, в одном случае, осознание себя, рефлексия, в которой я дан самому себе, в другом - жизнь предполагает мир, нахождение в мире. Наша жизнь в соответствии с таким пониманием есть жизнь человека как личности, но не только: в равной мере она есть встреча с вещами, предметами внешнего мира; наша жизнь, следовательно, будет зависеть от того, какова наша личность, и от того, каков наш мир. "Поэтому мы можем представить "нашу жизнь" как дугу, соединяющую мир и Я; но не сначала Я, потом мир, а одновременно оба. Эти два термина близки нам в одинаковой степени: мы осознаем не сначала себя, а затем мир; а жить, по сути своей - это находиться перед миром, с миром, внутри мира, быть погруженным в его движение, в его проблемы, в его рискованные интриги" (Ортега-и-Гассет).

Единство мышления и бытия в жизни позволяет по-новому посмотреть на процесс познания. В рационализме субъект всегда противостоит объекту; такой взгляд на диалектику познающего и познаваемого навеян наукой, на которую ориентируется философия нового времени. Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант видели в науке некий идеал, которому должна следовать философия. Освобождение от этой зависимости, преодоление "черной зависти" к положительным наукам возможно на пути, раскрывающем самостоятельность философии, ее свободу от науки, специфику философского знания; осознание факта, что философия есть особая сфера духовной культуры означает одно - философия есть мудрость. Вопреки всяким попыткам превратить философию в чистую науку, она "всегда была и всегда будет мудростью. Конец мудрости есть конец философии. Философия есть любовь к мудрости и раскрытие мудрости в человеке, творческий прорыв к смыслу бытия" (Бердяев). Познание не есть взаимодействие внешних по отношению друг к другу субъекта и объекта, как учит теория познания Декарта и Канта; гносеология, представленная философской антропологией, полагает, что человек, будучи бытием, несет в себе разгадку смысла этого бытия. Процесс познания следует представить как познание бытия бытием - не кто-то внешний противостоит бытию, но само бы-

тие из себя, т.е. из человека, открывает в себе смыслы. Если наука говорит об истине, понимая ее как объективное знание, то для философии актуально другое - она объясняет, как человеку открываются *смыслы* и *правда* жизни.

В ходе осуществления указанных задач - решения поставленных проблем - был использован теоретический метод. Рассуждать о философских сущностях, в том числе о человеке как "начале" метафизического знания, иным способом невозможно. Это вытекает из природы самого философского знания. Философия, в отличие от науки, имеет дело с такими мысленными конструкциями, которые стоят по ту сторону границы человеческого опыта, т.е. относятся к трансцендентным и метафизическим сущностям. И как бы ни был богат эмпирический материал - именно в силу его многообразия - в философии невозможно идти индуктивным путем с целью получения обобщенного знания. Для этого необходима не просто операция обобщения - требуется некий скачок, трансцензус, который следует совершить, чтобы сразу перейти от предметной действительности в область чистой мысли. Обобщение в философии принципиально отличается от аналогичной операции в сфере научного знания: философское обобщение не есть итог каких-либо междисциплинарных исследований, оно рефлективно и не есть в собственном смысле обобщение первичного знания, относящегося к широкому классу однородных объектов - достаточно одного факта, чтобы постичь *сущностные* формы бытия, независимо от числа совершаемых наблюдений. Знание, которое получено таким образом, имеет силу для *бесконечной* совокупности всех вещей, обладающих этой сущностью, и не относится к эмпирической действительности, поскольку получено за пределами чувственного опыта.

В процессе работы над указанными проблемами использовался исторический подход, суть которого выражается в историческом методе исследования. Принцип историзма необходим по той причине, что философия предполагает историю философии. Для решения конкретных вопросов требуется знание историко-философской традиции, которая помогает лучше понять трактовку положений современной философии. Философия, по определению, есть "самопознание человеческого духа", "человеческое самопознание в целом" (К. Фишер). Человеческий дух историчен, в своем развитии он проходит разнообразные формы, различные состояния, которые в истории понимаются как конкретные культуры. Поскольку человеческий дух находится в состоянии развития, то, следовательно, и философия как самопознание развивающегося духа оказывается исторической формой знания или "мировой мудростью". Развивающийся объект познания можно постигнуть только в историческом сознании.

В современной культуре накоплен огромный материал о человеке - его истории, религии, философии, искусстве, науке, политике, технике, производстве и т.д. Это знание подобно гигантской горе, на вершину которой взбирается всякий, кто посвятил себя разгадке "тайны человека". Но когда он достигнет высшей точки, с которой можно обозреть жизнь, "ему, пожалуй, остается лишь умолкнуть. Ведь столько всего надо сказать, что слова рвутся наружу наперебой, и душат, и мешают говорить" (Ортега-и-Гассет).

ЧАСТЬ I

ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ РЕФЛЕКСИИ И ИСХОДНОГО "НАЧАЛА" В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

§1. Предварительное определение рефлексии и исходного "начала" в философии. Наивная и рефлективная философия

Δοζ πη στω και την γην κινησω.

Дайте мне опору, и я сдвину землю.

Архимед

В философской литературе утвердилась точка зрения, согласно которой проблема "начала" носит частный, подчиненный характер и существует лишь в границах темы "Методы научного познания", точнее - теоретического метода восхождения от абстрактного к конкретному; сам же метод рассматривается как инструмент сознательного и систематического образования конкретных понятий. Что касается "начала", то в основном речь идет о категории "товар", которую Маркс исследовал, чтобы выяснить, что есть деньги, капитал, земельная рента и т.д. как составляющие капиталистического способа производства. Использование метода восхождения ограничивается иллюстративным примером из "Капитала", и до сих пор не выявлены его реальные возможности применения в отдельных областях знания. Нет исследований, в которых бы раскрывалась логика выведения понятий, их субординация, т.е. были бы вскрыты основные закономерности мышления в конкретных науках: истории, математике и т.д. Отсюда и существующий разнобой в трактовке выводимости категорий и, следовательно, логике мышления, например, в исторической науке: то ли исходным понятием следует считать исторический источник, то ли историческое событие (факт), то ли общественно-экономическую формацию как основу периодизации всемирной истории.

Но также нет исследований о "начале" и вытекающей из него системы категорий как воспроизведения законов мышления в области философской рефлексии. В данном случае речь идет не просто о том, что всякое познание должно с чего-то начинаться, что беспредпосылочного отображения действительности по своей сути не может быть - имеется в виду принципиально иное. Исходный пункт, или "начало" философской мысли рассматривается нами не в виде некой абстракции, которая задана существующей системой философии и определяется уже выбранным отношением, как например, "ощущение" будет исходным понятием, когда мы говорим об источнике чувственного познания, а "проблема" - когда ставится задача раскрыть логику движения мысли в рамках теоретического исследования; эти категории не есть инварианты в том смысле, что в одном отношении они являются абстракциями, но в другом отношении - уже конкретным знанием.

"Начало" не может быть задано каким-либо отношением или системой философского знания по той причине, что оно само определяет и это отношение, и эту философскую систему. Первое понятие "клетка" обусловливает в биологии процесс последующего выведения понятий "ткань", "орган", "организм". Исходная категория "товар" наполняет в политической экономии реальным содержанием понятия "деньги", "стоимость", "капитал", "прибыль", "земельная рента" и т.д. Философское "начало" есть системообразующий принцип; это означает, что выбранный постулат, свободный от предшествующих утверждений, направляет мысль на такие построения, которые следуют своим внутренним нормам и правилам. Кроме того, "начало" обязательно несет на себе функцию мировоззрения - не в том смысле, что мировоззрение всегда предопределяет материалистический либо идеалистический взгляд на вещи (хотя и это может иметь место), а в том, что от него зависит определенное мировосприятие, мироощущение и миропонимание. Мировоззренческая роль "начала" раскрывается как в новой творческой способности конструирования в системе философского знания, так и в особой интерпретации уже имеющегося знания. Даже в том случае, когда "старые" воззрения, не утратившие своего исторического значения, включаются в новые объяснительные модели, мы имеем результат, не тождественный первоначальному; знание приобретает некую новизну, оригинальность и может претендовать на продуктивное мышление.

Исходное "начало" есть первый вопрос теоретической философии. От него зависит степень критичности философии: насколько критично само "начало", настолько критична философская мысль. "Начало" - это самопознание, а оно есть высшая цель философского исследования. Показателем зрелости философского сознания является такое его состояние, когда оно от явлений внешнего мира - "периферии человеческого бытия" - обращается к самому себе и не прячется за материальными предметами, выдавая себя за их тень, но понимает объективный мир как погружение в саморефлексию, после чего становится возможным овладение этой реальностью и наделение ее определенным смыслом.

Вопрос о "начале" как исходном пункте приобретает особую актуальность в периоды кризиса, постигающие философское сознание. Сегодня мы переживаем глубокий, затяжной кризис после того, как марксистская философия перестала быть государственным мировоззрением; отсюда возникает объективная потребность обращения к проблеме "начала" - этому "основному вопросу". Каждый философ в подобной ситуации должен отдавать себе отчет в критичности своего исходного "начала" и, как говорит русский философ В.Ф. Эрн, "измерить всю совокупность своих воззрений масштабом соответствия тому, что в начале исследования критической мыслью было установлено как нечто безусловное"[1].

[1] Эрн В.Ф. Сочинения. - М.: Правда, 1991. — С.127.

Вопрос о "начале" - это, по сути, вопрос о самой философии, ее понятийном аппарате, логике выведения категорий, законах познавательной деятельности и т.д. И здесь необходимо подчеркнуть со всей определенностью, что "начало" философии не есть некая живая действительность или онтологическая сущность подобно, например, "клетке", "листу" или "семени" в биологии. В системе философского знания "начало" имеет иную природу: первооснова определяется актом рефлексии, т.е. ее происхождение связано с деятельностью самосознания. По содержанию "начало" не может быть реальной действительностью, но выступает актом мысли и самосознания. Мысль, выбрав для себя "точку опоры", повинуется своим внутренним законам движения, когда ставит задачу осуществить построение философского знания как законченной системы. Поэтому система философского знания имеет отношение не к вещам как таковым и не может претендовать на знание реальной действительности вне контекста мысли. В этой сфере знания положение намного сложнее, чем в конкретных науках. Если последние ставят задачу получить знание об объекте - предметное знание (например, определить расстояние от Земли до Солнца), то философское сознание не ограничивается только данным требованием. Размышления философии дополняются помимо знания об объекте знанием о собственной мыслительной деятельности субъекта (знанием о том, как мы определяем расстояние от Земли до Солнца).

Исходный пункт философии в этом смысле оказывается ничем иным, как попыткой проектирования свойств самой мысли на объективную действительность. Безусловно, эти свойства сознания имеют определенное предметное содержание, ибо человеческое сознание не фикция, а его образы - не химеры; однако, что будет выбрано в качестве отправного "начала" - это зависит от самого мышления, ибо в реальной действительности все свойства "уравновешены" и не имеют каких-либо приоритетов по отношению друг к другу. Осознание акта "я мыслю" - и, следовательно, обладаю свободой мышления - означает, что субъект вовлекается в новую форму мысли, которая называется рефлексией.

Философское мышление - и в первую очередь представление о "начале" - рефлективно в том смысле, что субъектом осознается не просто сам факт наличия у него сознания, но одновременно подвергается мысленному анализу непосредственный процесс мысли. Рефлективное мышление - это осознавшая себя мысль, т.е. деятельность самосознания. Вследствие возведенной в квадрат гносеологической деятельности, когда в одном случае исследуются законы мышления по получению объектного знания, а в другом - сами эти законы связи мышления и его объекта, философия была названа "мыслью второго порядка, мыслью о мысли"[1].

При рефлективном характере деятельности, когда, как было сказано,

[1] Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. - М.: Наука, 1980. - С.5.

объектом мышления является и продуктивная деятельность по получению знания, и факт осознания самой этой деятельности, искомый результат будет известен заранее. Здесь, как и в процессе труда, отличающегося от инстинктивного поведения животных благодаря предварительно поставленной цели, результат также всегда предвосхищен в мысли. Поэтому имеется возможность соотнести полученный результат с тем образцом, который был сформулирован прежде. Взяв, например, в качестве "начала" то или иное теоретическое положение, посредством рефлективной деятельности становится возможным достичь построение системы философского знания (системы философских категорий) и само решение этой задачи осуществить по заранее известному плану.

Из этого вовсе не следует, что философия - исключительно наука о сознании. Сознание, не имеющее объекта, т.е. лишенное какого-либо предметного содержания, теряет способность мысли и перестает быть сознанием как таковым. Философия, с одной стороны, занята анализом мысли, сознания, но с другой - она исследует отношение сознания к своему объекту, т.е. изучает объект или самое предметную действительность. Философия в той мере, в какой она изучает сознание, есть гносеология (эпистемология), а в той мере, в какой исследует объективную действительность, - метафизика или онтология. Однако такое противопоставление весьма условно, ибо в действительности существует тождество между мышлением и бытием, между исследованием процесса познания и тем "нечто", что познается в его границах. Это единство проистекает из того, что философия, по определению, есть "мысль второго порядка". Например, историк, обращаясь к прошлому как объекту особого рода, пытается понять его как действительность (как прошлое "само по себе"). Психолога будет интересовать мышление историка - выяснение тех мотивов, которые побудили его обратиться к прошлому, особенности психического склада его ума и т.д., т.е. психологический подход концентрирует внимание только на субъективной стороне отношения "историк - прошлое". Философ в данной ситуации будет поставлен в принципиально иную позицию: он вынужден говорить о прошлом (т.е. в сферу философии попадает объективная действительность), но иначе, чем историк. Прошлые события философа интересуют как данность, известная историку, как объект, обусловливающий историческое познание. Философ будет интересоваться также и мышлением историка, но в отличие от психолога - как теорией познания. Рефлектирующее философское сознание строится на диалектическом взаимодействии прошлого самого по себе (шире - объективной действительности) с мышлением историка о нем (шире - с мышлением гносеологического субъекта о ней). Отдельные науки - в нашем примере история и психология - строят процесс познания на односторонней связи субъекта с объектом. Философия рассуждает о знании, которое получено при взаимодействии субъекта с объектом, поэтому философствующее сознание всегда рефлективно, т.е. является самосознанием, наблюдением,

"которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления"[1].

Рассуждающая (критическая) философия начинает философствующие изыскания с уяснения природы собственной мысли. То "начало", которое будет взято ею в качестве своего первого принципа, должно быть осмыслено как само мышление. Лишь при таком условии оно ("начало") может выполнить роль действительной "точки опоры". В связи с высказанным положением хотелось бы остановиться на природе того "начала", которое до недавнего времени предлагалось в философской литературе. Здесь следует указать, что вопрос о "начале" и его смысловом, т.е. содержательном, значении ("что" исходного пункта - В.Ф. Эрн) в нашей философии не рассматривался в качестве основополагающего, определяющего самое философию как рациональное мировоззрение со всеми вытекающими из нее более конкретными вопросами. Главным образом речь шла, как уже отмечалось, об анализе теоретического метода восхождения от абстрактного к конкретному, который использовал Маркс в работе "Капитал".

Однако, несмотря на отсутствие теоретического осознания образа философии через ее "начало", которое, безусловно, может быть различным в принципиально различных философских системах, на уровне здравого рассудка сформировалась единодушная точка зрения, согласно которой для марксистской философии в качестве такового выступает категория "материи". Все учебники и учебные пособия, претендовавшие на наиболее адекватное и всестороннее отображение "духа марксизма", после темы о предмете философии и краткого историко-философского введения открывались разделом "Материя и основные формы ее существования". Истины ради, следует отметить, что за редким исключением встречались попытки найти тот исходный образ, в котором представала философская мысль в рефлектирующем сознании. В системе марксистской диалектической логики "истинным началом" иногда объявлялось "материальное бытие" - существующая вне сознания и отображаемая этим сознанием "объективная реальность".

Что касается того, действительно ли категория "материя" ("объективная реальность") в марксистской философии является тем первым "началом" - теоретическим образом, в котором философия осознает себя и интерпретирует содержание собственной мысли, соотносимой с объективной действительностью, - об этом будет сказано несколько позже. Сейчас же еще раз отметим, что "начало" - это мысль, через которую происходит осознание предметной действительности. Внешний мир "безразличен" к нам, он существует "сам по себе" и линия его существования в этом смысле не пересекается с линией жизни человека. Но он может перейти в нас, стать частью нас самих и это проникновение осуществляется в акте мышления. "Мир обретает для меня реальность лишь внутри меня" (Андре Моруа). В мысленном

[1] Локк Дж. Избр. филос. произв. - М., 1960. - Т.1. - С.129.

"начале" есть факты внешние, такие как осознание мира, "других вещей" (А. Шопенгауэр); по содержанию они не зависят от мышления. Но в нем присутствуют и факты внутренние, произведенные самой мыслью; это субъективная область сознания - сознание самого себя, внутреннее отображение всей нашей душевной деятельности (отражение ощущений, восприятий, представлений, волевых действия). Субъективная область сознания есть самосознание, в котором субъект и объект сливаются до полного тождества: познающий субъект со своим внутренним миром в иной гносеологической позиции оказывается объектом познания.

Докритическое мышление исходит из представления, что все предметы внешнего мира неизменны, тождественны себе, а потому, даже став объектами мышления, фактически находятся вне субъекта и не могут войти в мир сознания. Предмет всегда есть предмет и не меняет своего сущностного содержания, когда он подвергается логическому преобразованию со стороны творческого воображения. Критическое мышление понимает, что предметы, став объектом мысли, меняют сущностное содержание вместе с изменяющимся сознанием. Нет ничего неизменного, но только в точных границах гносеологического отношения, т.е. когда внешние предметы преобразуются в функцию объектов внутри мысли. Все, что находится во вне и не может по каким-либо причинам быть объектом мышления в гносеологическом (но не онтологическом) смысле просто не существует.

Какое отношение эти рассуждения имеют к проблеме "начала" философии? "Начало", как было сказано, есть мысль, исходная ступень познания. Если мышление постоянно находится в состоянии изменения, движения и развития, то ему необходимы некая устойчивость, постоянство, тождество с самим собой (подход, противоположный докритическому мышлению), чтобы это четко зафиксированное его свойство обратить в функцию "начала". Устойчивость в содержании мышления приобретает значение необходимости, αποδεικτικοζ - аподиктической истинности, а все многообразие эмпирической действительности с его помощью может быть упорядочено и приведено в целостную систему. Мысль, "начало" объявляются единственным первичным принципом - первичным в логическом, но не в генетическом и причинном смысле - по отношению к предметам материального мира. Тождественную самой себе мысль в функции "начала" именно и следует понимать в содержательном смысле как такую, которая имеет природу мысли. Иначе сказать, содержание "начала" как исходного пункта философии имеет природу мысли, является мыслью; понимаемое как самосознающая мысль, оно в качестве таковой может выполнить роль "точки опоры". Пытаться искать "начало" вне и помимо мысли - в "материи" или "объективной реальности" - занятие бесполезное, свидетельствующее о недостаточно развитом философском мышлении и отсутствии рефлектирующей способности ума. В стремлении найти "рычаг" - точку опоры - не "вне", а в самом мышлении проявляется "божественная свобода мысли" (В.Ф. Эрн). Требование априори-

тета онтологического подхода над гносеологическим в поисках "начала" будет означать одно - утрату этой свободы мысли.

Данные рассуждения вовсе не зачеркивают методологическую роль философского понятия материи. Просветители XVIII в. - П. Гольбах, К. Гельвеций, Д. Дидро - строили свою философию, в которой категории материи отводили роль безусловного исходного "начала". Наши возражения сводятся к тому, что каким бы ни был первый принцип философии - "материей", "ощущением", "деятельностью", "жизнью", - он всегда должен быть мыслью, рефлектирующим самосознанием, но никак не "объективной реальностью". Философское понятие материи, сформулированное В.И. Лениным, имеет, безусловно, важное мировоззренческое значение, но его роль в философии несколько иная, нежели та, что связана с поисками "начала" и анализом его содержательной стороны. Философское предназначение категории "материя" состоит в том, чтобы с его помощью понять действительность как "субстанцию", как "вещь, которая не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя" (Р. Декарт), как то, "что существует само в себе и может быть понято само по себе" (Б. Спиноза), как "объективную реальность" (В.И. Ленин). Материя в этом смысле есть некий "субстрат" природного, отличающийся от ее атрибута - мышления.

Начиная с XVIII в. отчетливо проводится мысль, что материя как субстанция природы генетически первична по отношению к сознанию и является источником человеческого мышления. Часто субстанция отождествляется с сущностью, материя понимается как собственно природа или внешняя действительность. Материя "есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства", а человек, являясь произведением природы, "не может - даже в мысли - выйти из природы" (П. Гольбах). Материя "есть то, что, действуя на наши органы чувств, производит ощущение" (В.И. Ленин). Эти высказывания показывают, что гносеологически понятие материи не означает ничего иного, кроме как: "объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им" (В.И. Ленин). Т.е. категория материи в философии выполняет двоякую методологическую роль: во-первых, с ее помощью обосновывается положение, что внешний мир, объективная реальность существует независимо от сознания человека. Ее независимость предполагает временную, генетическую и причинную вторичность познавательной способности человека. Во-вторых, по содержанию наше сознание зависит от материи, т.е. отображает явления внешнего мира.

Но такая постановка вопроса, следует отметить, имеет не философский, а научный смысл; в естественно-научном познании говорится о природе и материи самих по себе, существующих независимо от сознания человека; философия всегда рассуждает о бытии, которое предполагает присутствие человека; бытие метафизики есть "присутствие присутствующего" (М. Хайдеггер). Борясь за безраздельное господство в интеллектуальной сфере общест-

венной жизни, марксистская философия на рубеже веков (В. Ленин, Г. Плеханов) осознавала себя в таком образе, когда идеалом для себя полагала научный рационализм во всех его формах и разновидностях, нисколько не подозревая о специфике философского знания, о том, что философия с момента своего возникновения была антиподом науки.

Искомое "начало" позволяет установить связь с внешним миром. От "начала" начинается трудный путь в предметный мир. Сам мир безразличен к человеку, в лучшем случае - нейтрален по отношению к его существованию. Понять его, составить о нем систематическое и целостное представление, необходимое для того, чтобы успешно организовать социальную среду своей жизни, возможно при условии, что такую систему мы прежде построим внутри нас. Этому предназначению и служит "начало", как тот исходный пункт, на котором строятся наши представления об окружающем нас мире.

Итак, философия может быть наивной и рефлективной. Причины наивного мышления кроются глубоко - уходят корнями в первобытное мышление. Исторически у первобытного человека психические образы формировались, не отделяясь от чувственных ощущений; когда древний человек что-либо вспоминает, например свою умершую мать, то ее образ настолько яркий, что сливается со своим прототипом. Современные люди "думают" о своих умерших, первобытный человек воспринимает их конкретно в силу крайней чувственности его духовных образов. Это и явилось причиной первобытного верования в духов. По сути дела, духи есть не что иное, как мысли. Но "мысли" первобытного человека настолько привязаны к чувственным ощущениям, настолько отягощены вещностью и телесностью, что происходит смешение психической реальности с внешней действительностью. "Мысли нецивилизованного человека неясны, главным образом, вследствие того, что он не отличает объективное от субъективного". Для первобытного мышления характерна редукция мысли к зрительным и слуховым восприятиям. "То, что дикарь испытывает во сне, для него так же реально, как то, что он видит наяву"[1]. Но если дикарь становится носителем откровения и использует магическую силу мысли, чтобы управлять поступками людей, то впоследствии - на уровне обыденного сознания и здравого рассудка - эта сторона дела исчезает, и человек способен видеть только другую сторону мышления - ту, которая отображает предметные свойства объектов. В наивном мышлении нет рефлексии по поводу природы самого мышления: мысль и мыслимое сливаются до абсолютного тождества, в результате чего субъективные элементы мысли начинают рассматриваться как само объективное. Наивному мышлению представляется, что в образе, который возникает в сознании человека, уже нет ничего субъективного - психический образ, по сути, есть сама внешняя действительность. Можно даже сказать, что наивное мышление оперирует не психическими образами, а чувственными пред-

[1] Юнг Карл Густав. Психологические типы.- СПб.: Ювента,- М.: Прогресс-Универс, 1995. - С.60

метами внешнего мира.

Из наивного понимания мышления впоследствии возникает конфликт между номинализмом (nomen - название) и реализмом в трактовке природы абстрактных понятий. В древности Антисфен, Стильпон, Диоген учили, что родовые понятия лишены реальности и объективной значимости по той причине, что каждому слову или понятию всегда должно соответствовать объективное положение вещи. Кинико-мегарский критицизм исходил из предположения, что реально существуют только индивидуальные предметы, а адекватные им понятия являются своего рода вещностью; в представлении древних фактически не происходило отделение вещности от абстракции. В античности существовала вера в некую "присущность" и "предикацию" (Т. Гомперц), т.е. вера в фетишизм слов, когда наивно предполагается, что слово и предмет полностью совпадают. Иначе сказать, "поскольку предмет реален, а слово условно обозначает предмет, постольку и слову надлежит придать "реальное значение" (К.Г. Юнг. Там же, с.64).

Мир платоновских идей принципиально иной; в него невозможно проникнуть, идя от чувственных ощущений. Родовые понятия - не простые названия (nomina); они образуются через абстрагирование от множественности вещей и являются мысленными конструкциями. Идеи Платона есть метафизические сущности, которые по своему содержанию выходят за рамки эмпирического опыта и принадлежат к области чистой мысли. Нет такой множественности вещей в природе, обобщение свойств которых позволило бы сформулировать подобные абстрактные понятия; идеи Платона принадлежат миру трансценденции, и источник их образования кроется в разуме субъекта; идеи в принципе не выводимы из опыта. Потому-то они и поражают воображение здравого рассудка; используя образ И. Тэна, нарисованный по другому поводу, можно сказать, что трансцендентный мир кажется человеку неким "чудом, свалившимся к нам с неба, метеоритом, упавшим из пределов другого мира". Сфера трансцендентного разума, рожденная рефлексией, настолько не похожа на область рассудочной деятельности, что дает основание утверждать: метафизика есть изображение "ночной стороны души".

Сегодня представляется, что деление философии на материализм и идеализм уже не актуально; более соответствует действительности понимание ее как нерефлективной и рефлективной. Нерефлективная философия вводит в сферу своих интересов естественно-научные сущности и выдает их за свои. Поскольку в естествознании может идти речь только о предметном знании, ибо познание непосредственно направлено на объекты природы, то по аналогии и философия рассуждает о своем знании как вполне предметном. По своему содержанию философские категории интерпретируются как объективные, т.е. отражающие явления природы. В таком случае "материя" понимается как вещество в XVIII в.; с нескрываемой гордостью авторы, "развивающие" диалектический материализм, утверждали, что они сумели подняться "выше" "метафизического материализма", ибо занесли по ведом-

ству материи кроме вещества электричество, магнитные поля, микромир, межзвездное и галактическое пространство, носители информации и все то, что не обладает свойством вещества, но существует объективно (эфир нельзя было отнести к материи, поскольку физика его не обнаружила). Заранее условливались, что материю не надо связывать с конкретным состоянием - наука может открыть новые ее виды, а потому фиксация на чем-то одном неизбежно повлечет пересмотр прежнего определения. В этих рассуждениях есть все, кроме одного - философии, а еще точнее - нет ничего. В одном случае речь идет о популярном изложении научных концепций строения материи, что не входит в обязанности философии, в другом - вытеснение из сферы философствования ее подлинного мира - мира метафизических и трансцендентных сущностей. Явно утверждается, что содержанием философского знания являются только такие факты, которые попадают в поле научного опыта; о внеопытном знании речь не может идти вообще.

Не задумывались о природе философских абстракций и в том случае, когда рассуждения касались социальных объектов. Такие категории, как "государство", "класс" не рассматривались в контексте рефлективного мышления; казалось вполне очевидным, что философия имеет дело с живой реальной действительностью. Здесь обнаруживается явная беспомощность философии; она останавливается перед тем, что должна преодолеть. Человеческий разум всегда находится в движении и поиске; в своем желании найти ответы на поставленные вопросы он постоянно наталкивается на границы, которые стремится преодолеть. Философский рефлектирующий разум есть преодоление границы предметности и выход в трансценденцию. Метафизическое предстает как такая сущность, где разум себя находит и обретает свободу. Через метафизику человек способен проникнуть внутрь бытия и вместе с глубинами бытия он открывает себя.

В историческом материализме есть сильное желание опредметить и овеществить все философские сущности. В результате получается, что не философия поднимает, например, социологию до своего уровня, а социология тянет философию до уровня эмпирической верификации. В действительности понятия "государство", "класс", если о них говорить не в социологическом, а в философском смысле, есть не предметные, а трансцендентные воззрения. В противном случае исторический материализм возвращается к дофилоновскому материализму, физическому пониманию метафизических объектов. Безусловно, классы, например пролетариат, существуют как эмпирическая действительность в буржуазном обществе. Но идеи пролетариата как первичной реальности над личностью и обществом не существует в качестве умопостигаемой сущности или позитивистского номинализма. Хотя философский разум и оперирует понятием "класс" или "пролетариат", из этого вовсе не следует, что им в действительности соответствует нечто предметное; рефлектирующий разум способен отделить субъективное от объективного и противопоставить мысль и мыслимое. Но удивительно то,

что человек живет среди реальностей, им самим созданных; он охотно принимает мысленные фикции за живую действительность. "Склонность человека к самоотчуждению и самопорабощению - одно из самых изумительных явлений мировой жизни"[1]. Будучи однажды созданы разумом, понятия "нация", "государство", "класс", "общество" отождествляются с предметной действительностью и продолжают существовать уже в качестве чувственных объектов внешнего мира. Нерефлективный рассудок абсолютно не способен подметить относительность "объективного", создаваемого "субъективным" и принимает мир таким, в котором родовые сущности господствуют над частями - существует примат общества и класса над человеком как личностью.

Рефлективная философия ясно осознает познавательные возможности субъекта; она отделяет деятельность по получению знания от самого знания и превращает ее в предмет своего исследования. Иначе говоря, рефлективная философия изучает мысль о мысли, мысль "второго порядка", что означает снятие предметности: когда философия размышляет о каком-либо объекте, то для нее он интересен не сам по себе, а в связи с мышлением субъекта об этом объекте. Объекты как таковые никогда не интересуют философию. Их изучением занимаются конкретные науки. Строго говоря, нерефлективной философии не может быть в принципе; философия по определению есть рефлексия. И тем не менее, в истории философии были и есть натурфилософские системы, претендующие на роль научного знания. К ним можно отнести материалистические школы древности, философию Просвещения, позитивизм, различные аналитические и реалистические теории.

Начиная с 80-х годов XIX века идеи рефлексии и метафизики из сферы философствования распространяются в другие области общественного сознания, в частности в искусство. Искусство с этого времени становится другим; художественные произведения перестают быть *подражательными* и на первый план выступает внутренний мир художника, его сверхъестественный мир мечты. Правдивость образа более не связывается с понятием сходства. Произведение становится самодостаточным в том смысле, что художник находит для себя такие средства изображения (язык), которые наиболее адекватно выражают его способ ви́дения действительности. Объективности в изображении по этой причине уже более нет; художник изобретает, творит, но не копирует, как это представлялось ранее.

Символизм, появившийся в 80-е годы прошлого столетия как реакция на реалистическое направление в живописи, был одновременно и реакцией на рационализм. Утверждая метафизическую природу искусства, символизм понимает объект творчества не как реальную действительность, а исключительно как сверхъестественный мир мечты, мир грез и сновидений. В этом смысле символизм есть субъективное направление в искусстве, поскольку помещает творящего субъекта в центр творческого процесса. Объектом для

[1] Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. - М.: Республика, 1995. - С.227.

символизма не выступает более природа, как, например, для импрессионизма; изображаемый предмет относится к миру фантазии субъекта - художника. Символизм знаменует собой более радикальный поворот к личности, поскольку заявляет, что произведения искусства создаются вне всякой связи с действительностью. "Он открывает нам не иллюзию реальности, но реальность иллюзии. Радикальный переворот всей перспективы творчества породил новые отношения между художником и его произведением, в которых более не оставалось места идее сходства, подобия"[1]. Все одинаково реально: и собственно предметная действительность, и мечты и сны, которым дано материальное воплощение. Одилон Редон писал: "Вся моя оригинальность заключается в том, что я заставляю невероятных существ жить по законам правдоподобия, поставив логику видимого мира на службу невидимому, насколько это возможно..." Иначе сказать, в творчестве в равной мере присутствуют реальность и вымысел, которые в свою очередь являются базой для более абстрактных метафизических спекуляций. Художник, глядя на действительный мир, видит в нем образ невидимого мира.

Понимание искусства как иррационального, символического, обращенного в своем содержании к метафизическим образам, было реакцией на технологическую и социальную действительность на рубеже XIX - XX веков. Цивилизация в пользе и продуктивности видела такую ценность, которой должны подчиняться все сферы жизни, в том числе наука и искусство. Искусство отвергло прагматическую науку в своем видении мира; между ними теперь уже нет того единства, которое существовало во времена гуманизма. Искусство поставило цель разоблачить ошибки позитивизма и сциентизма, под знаком которых существует современный мир. Гоген писал: "природа лишает художника базы, предоставляя ему восхищаться собой. Так мы впадаем в чудовищное заблуждение, заблуждение натурализма. Истоки натурализма - в Греции времен Перикла. С тех пор только величайшие и великие художники в большей или меньшей степени боролись с этим заблуждением; но их реакция была не более чем внезапными порывами памяти, проблесками верного чувства на фоне общего упадка, продолжавшегося веками".

Искусство видело свое освобождение в том, что отвергало натуралистический реализм; свобода от тисков природной необходимости достигалась погружением художника в пространство своей души. Выдающийся представитель Венского Сецессиона Климт, как и Фрейд, "решительно отбросили натуралистический реализм, господствовавший в годы их обучения... Стремясь открыть и нанести на карту новые моря, удалиться от развалин субстанциалистской концепции действительности, они погрузились в самих себя и отправились в плавание по внутреннему миру, миру души" (Гийу Жан Франсуа. Там же, с.196).

Искусство ставит перед собой чрезвычайно трудную задачу: изобразить

[1] Гийу Жан Франсуа. Великие полотна. - М.: Слово / Slovo, 1995. - С. 188.

предметными средствами "беспредметный мир", т.е. действительность, лишенную каких бы то ни было вещей и предметов. Малевич удалил из живописи внешний мир, свел действительность "к молчанию", "к тишине" и в этой тишине запечатлел "полное отсутствие предметов". Супрематизм в живописи есть солипсистское искусство, поскольку в нем исчезает не только образ, но даже знак, указывающий на некую предметную действительность за пределами картины. "Черный квадрат" есть такое произведение, которое не говорит нам о действительности, не является образом или знаком внешнего мира, но предстает самим собой, т.е. указывает на самое себя и ничего более. Данная работа ни к чему не отсылает, ни о чем не говорит; она констатирует факт творчества, желание утвердить себя как действительность.

Также и культура в XX веке существенно изменилась и может быть выражена следующими исходными характеристиками: разрушением и утратой долгое время существовавшего и задаваемого философией логоцентризма, преодолением господства логики всеобщего, отрицанием принципа единой причинности, закрытости культурных систем; отрицанием традиционных классических идеалов, окончательных и законченных схем и образцов. Такой образ культуры определен новым образом современной философии, которая всегда была рациональным ядром культуры. В философии сегодня нет закрытых фундаментальных систем, подобных системам XVIII - XIX веков; двадцатый век принес явление периферийности философии. Чаще она принимает облик филологии, и поэтому можно сказать, что вся современная культура "больна" филологизмом и эстетизмом.

Все это обусловлено прежде всего тем, что прошлая культура базировалась на постоянном воспроизводстве одних и тех же идеалов, норм, привычек, традиций. Сегодня они в движении, и потому современная культура не может предложить какой-то один застывший образ, некий идеал, до которого следует восходить субъекту в своем саморазвитии. В такой социокультурной ситуации становится невозможно сослаться даже на такую величину, как Гегель, который определял процесс саморазвития субъекта - образование и воспитание - как деятельность восхождения единичного субъекта к всеобщему духу, который в нем получает свое осуществление.

Отсутствие единого образца в культуре превращает ее в массовую культуру, демократическую и свободную; она понимается современным человеком как некая вседозволенность, опирающаяся на множественность прагматических истин. Такова новая духовность, характеризующая современного человека. Прямыми оппозиционными средствами против новейших субкультур бороться бесполезно - они в таких случаях еще с большей силой заявляют о себе. Новые "симптомы слишком очевидны, - говорит Ортега-и-Гассет, - и кто упрямей отрицает их, тот постоянно ощущает их в своем сердце"[1]. Фун-

[1] Ортега-и-Гассет Х. Новые симптомы // Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988. - С.202.

даментальные цели, которые еще вчера придавали ясность нашей жизни, ее перспективам, утратили сегодня свою четкость, притягательную силу и власть над людьми. В то же время то, что призвано их заменить, еще не достигло очевидности и необходимой убедительности. В подобную эпоху почва как бы ускользает из-под ног, приобретает зыбкую неопределенность. Человек потерял явно выраженную ориентировку. Еще недавно он ощущал себя живущим для культуры; искусство казалось самодовлеющей величиной; культура надежно канонизировала формы бытия.

Сегодня распалась связь времен, но при всей размытости идеалов мы по-прежнему верим в культуру, хотя - следует подчеркнуть - в контексте нового мирочувствования. Как правило, это новое мирочувствование свойственно новому поколению; культурно зрелые люди, даже самым решительным образом настроившись на благожелательный тон, все равно не могут принять новую культуру и искусство по той причине, что не в состоянии их понять. Дело в том, что искусство перестало ассоциироваться с высоким стилем и жизненной серьезностью; оно сегодня предстает не как труд, а как развлечение, игра, наслаждение. Недостаток серьезности квалифицируется как высшая ценность. Современное жизнеощущение сродни спортивному и праздничному чувству жизни. Может быть, в этом направлении и следует искать возможности формирования новой духовности? Жизнь, видящая интерес в игре, принимает радостный, непринужденный и отчасти вызывающий облик. На XIX веке запечатлелась горечь тяжелого труда, поэтому и культура приобрела величие, тяжесть, фундаментальность, что отразили в себе классицизм, романтизм, реализм. Сегодняшняя культура и искусство хотят придать нашей жизни блеск ничем не замутненного праздника. Поэтому ценности культуры и духовность не погибли, они стали другими, как их определяет Ортега-и-Гассет,- "витальными".

В обстановке меняющегося облика культуры, когда искусство становится метафизическим и потусторонним, обращенным к собственной правде, философия может быть только самосознанием - рефлексией по поводу человека, его бытия и познания. Рефлективная философия есть такой специфический способ человеческого познания, когда само мышление становится для себя предметом и через акт самосознания постигается человек, его бытие в мире, а также осуществляется критика познания, т.е. исследуются возможности и границы, до которых разум человека способен получить искомое знание и ясно, отчетливо представить объективные и субъективные элементы познавательной деятельности. Акт рефлексии есть расчленение и соединение мышления; сознание в себе находит часть или исходное "начало" мысли и через осознание его роли в познании приводит разрозненные элементы знания в целостную систему. Только в рефлексии мышление предстает как целостность, ибо только в ней мышление осознает себя, становится самосознающей мыслью, предстает как *действительность*. Действительность мышления существует настолько, насколько мышление осознает себя,

становится для себя предметом; сознание может быть сознанием только при одном условии - оно должно себя осознавать. "Только в философии сознание сознает себя как само себя осуществляющее, как посредством самого себя для самого себя становящееся: только в философии достигает оно *конца* своего пути, только в ней оно завершает свое для-себя-становление, свое самоосуществление"[1]. Философия в своем стремлении познать мышление доходит до своего конца в том смысле, что открывает в пределах своего знания исходное "начало" мысли - тот *безусловный* элемент мысли, определить который через другие элементы мысли уже просто невозможно. "Начало" есть элемент, определяемый через себя, следовательно он есть постулат, принимаемый без обоснования.

Существует давний спор о том, какова природа философского знания: является ли оно предметным, подобно научному, либо лишено предметности и фактически оказывается беспредметным. Ответ на этот вопрос, как представляется, состоит в исследовании сущности философской рефлексии. Рефлексия есть постигающее самое себя мышление, и поскольку в рефлексии речь идет о самосознании, о том, как сознание само себя познает, философское знание не есть знание о внешнем мире, а потому в действительности оказывается беспредметным. В философии разговор идет о чистом мышлении, мышлении как таковом, которое не привязано к конкретным объектам, не является даже обобщением свойств эмпирических объектов, относящихся к какому-либо одному классу. Предметное знание всегда предполагает реальную действительность, которую можно видеть прямо или косвенно в наблюдении или эксперименте. Такое знание есть знание о чем-то или ком-то, расположенном в пространстве и времени, например, о геологических напластованиях пород в истории Земли, о расстоянии от Земли до Солнца, о человеке эпохи палеолита, о великом переселении народов в истории человечества и т.д. Каждому элементу такого знания будет соответствовать свой элемент реальной действительности и это соответствие может быть верифицировано, проверено.

Совсем другое положение мы наблюдаем в философском познании: там мысль не выходит за пределы самой себя, все ее превращения, связанные с расчленением и соединением, осуществляются внутри Я; мысль и мыслимое в рефлексии совпадают до абсолютного тождества, в результате чего созерцание оказывается самосозерцанием. Временная замкнутость (закрытость) рефлектирующего Я позволяет говорить о том, что философское мышление до некоторых пор не соприкасается с объектами реальной действительности - является в этом смысле беспредметным. Действительностью для рефлексии оказывается само мышление; мышление для себя становится понятием и действительностью, и данное состояние разума не имеет места ни в одной

[1] Кронер Рихард. Самоосуществление духа. Пролегомены к философии культуры // Культурология. XX век: Антология. - М.: Юрист, 1995. - С. 257.

сфере человеческого сознания. Помимо философии не происходит превращение сознания в действительность: в строгом смысле слова не рефлектирующее сознание еще не есть сознание. Различные области культуры: наука, политика, искусство, религия еще не есть самостоятельные области, они только "станции" на пути, на котором философское мышление себя самоосуществляет. Самостоятельными областями они становятся только в философской рефлексии, так как только в ней они открываются для себя в том виде, в каком они существуют сами по себе (в себе), т.е. вне философии. Наука познает не себя, а природу; для искусства предмет познания - не оно само, а творимый им предметный мир; для политики и религии цель не в них самих, а в движении к власти и к Богу. Поскольку наука, искусство, политика, религия не направляют рефлексию на самих себя, знание, которым они располагают, оказывается предметным. Только философия направляет рефлексию на самое себя, т.е. достигает самосознания; в таком случае философия, будучи частью культуры, тем не менее предстает неким тотальным Я, в котором движение к внешнему миру осуществляется через самосознание. Выход во внешний мир в философии вполне возможен; однако осуществляется он в тот момент, когда сама философия разберется в своем мышлении, ясно осознает роль субъекта в познании бытия, а само бытие будет трактовать как предметность, преобразованную присутствием в ней человека. Человек есть *микрокосм*, т.е. такое бытие, в котором представлены все силы и качества природы - *макрокосма*; когда он познает себя в рефлексии, то вместе с этим познает и всю космическую действительность - выходит во внешний мир; субъективное становится объективным, в части отображается целое. Но об этом разговор впереди.

§2. "Cogito ergo sum" в роли "начала" классической латинской рациональности

Cogito, ergo sum есть утверждение, что мне в сознании непосредственно открывается бытие, реальность, существование Я ... и что эта нераздельность есть безусловно первое (непосредственное, недоказуемое) и самое достоверное познание.

Гегель

Что такое "начало" и какова его природа? Как отыскать первый принцип философии, который был бы, с одной стороны, абсолютно беспредпосылочным (безусловным), а с другой - достаточно репрезентативным относительно всей системы философии, выводимой из него? Безусловно, вопрос этот чрезвычайно сложный и только обращение к истории философии поможет воспользоваться ее опытом для позитивного разрешения указанной проблемы. В этом отношении - поиске и обосновании первого принципа философии - великим мастером был Декарт, рассуждения и доказательства которого не утратили своего значения и имеют глубоко современное звучание.

В качестве исходного принципа искомой философии Декарт берет положение "Я мыслю, следовательно, я существую". Обращение к самосознанию для него предпочтительнее перед другими основоположениями по тем причинам, что их статус всегда может быть подвергнут сомнению, в то время как предложенный тезис успешно выдерживает испытание проверкой метода универсального сомнения. Нас могут обманывать чувства, может вводить в заблуждение собственный разум (в силу того, что Бог, сотворивший нас, может оказаться "обманщиком"); во сне любые представления по отчетливости и ясности не уступают тем, которые относятся к бодрствующему сознанию; но то, в чем невозможно сомневаться, есть факт собственного сомнения (de omnibus dubitandum).

Но кто сомневается в истинности других предметов, не может сомневаться в собственном существовании. Кто так рассуждает, не может усомниться в самом себе и в своей способности мыслить. Другими словами, философ может сомневаться во всем, кроме одного - собственного мышления. "Существование этой способности, - говорит Декарт, - я принял за первое основоположение, из которого вывел наиболее ясное следствие... В этом все мои первоначала, которыми я пользуюсь по отношению к нематериальным,

т.е. метафизическим вещам"[1]. Требования, которые предъявляются к исходному "началу", сводятся, по мнению Декарта, к следующим: во-первых, оно должно быть ясным и самоочевидным и, во-вторых, познание всего остального должно зависеть от него. Иначе сказать, первооснова может быть познана сама по себе, помимо знания о конкретных вещах, в то время как эти вещи не могут быть познаны без знания первоначала, т.е. из "начала" "можно вывести все остальное".

Итак, Декарт сформулировал и попытался разрешить главную гносеологическую проблему философии. Он занес на "географическую карту человеческого ума" такое место, которое есть область чистой теоретической мысли. Чистота этой теоретической мысли определяется чистотой и независимостью от всяких предшествующих предпосылок. Первоначало есть некая абстрактная мысль, тождественная сама себе и вознесенная над эмпирическими предпосылками, вознесенная на такую высоту, что "масштаб" этой мысли оказывается единственным основанием, по которому постигается вся эмпирическая реальность.

Действительно, "начало" есть то, из чего может развиться все остальное. Оно - своего рода "зародыш", в котором в "свернутом" виде представлены элементы, могущие впоследствии развиться в определенную систему. В "начале", как в "клеточке", заключены все другие категории, вывести которые и придать им определенное смысловое содержание представляется возможным только через анализ этого "начала" как непосредственной "клеточки".

Декарт первый из мыслителей нового времени сознательно поставил вопрос о первоначале философии. "Хотя все эти истины, принятые мною за начала, всегда были всем известны, - скромно отмечает он, - однако, насколько я знаю, до сих пор не было никого, кто принял бы их за первоначала философии, т.е. кто понял бы, что из них можно вывести знание обо всем существующем в мире". Другие философы, хотя и начинают свои размышления с исходного пункта, делают это бессознательно. Д. Локк предлагает в качестве "начала" "ощущение" и "размышление" (рефлексию). Д. Беркли соглашается с ним в этом вопросе, а Д. Юм предваряет исследование категориями "впечатления" и "идеи". Английские эмпирики не обосновывают положения, почему "ощущения" и "впечатления" взяты ими в качестве исходного пункта. А между тем эти понятия - "что" исходного пункта - сами оказываются многозначными и неопределенными. Как показали психологи XIX в. В. Вунд и У. Джемс, не бывает чистых ощущений, данных в опыте. В том виде, в каком ощущения представлены философскому сознанию, они не являются непосредственными фактами мысли

[1] Декарт Р. Сочинения в 2-х томах. Т.1. - М.: Мысль, 1989. - С.306. Строго говоря, следует иметь в виду некоторую эволюцию во взглядах Декарта. Если в "Рассуждении о методе" (опубликованном в 1637 г.) говорится о "Cogito ergo sum" ("Я мыслю, следовательно, я существую"), то в "Первоначалах философии" (опубликованных в 1641 г.) речь идёт о "Dubito e go sum" ("Я сомневаюсь, следовательно, я существую"). Однако это специальный вопрос, и он выходит за рамки нашего исследования.

("Непосредственные ощущения можно испытывать лишь в самые ранние дни сознательной жизни. Для взрослых же... они *совершенно невозможны*" -У. Джемс). "Атомарные" элементы человеческого сознания есть результат сложной абстрагирующей деятельности ("Чистые ощущения предполагают двоякое отвлечение: 1) отвлечение от представлений, в состав которых входит ощущение; 2) отвлечение от простых чувствований, с которыми они связаны" -В. Вунд). Ощущения и восприятия, будучи действительно исходным пунктом познания, вместе с тем тесно связаны с рациональным мышлением; они испытывают воздействие с его стороны, следовательно теоретически "нагружены", а сами чувства по этой причине являются "чувствами-теоретиками" (К. Маркс).

Поскольку "ощущения" и "напечатления" оказываются по своему содержанию более сложным началом, чем полагается быть исходному пункту, то это явилось основанием для критики их в данной роли. В частности, отмечается (В.Ф. Эрн), что "ощущение" как понятие соотносительное должно предполагать известным в самом начале исследования, что такое субъект и объект ощущения. Однако, поскольку таковыми они становятся лишь в конце философских изысканий, по этой причине трудно придать строго определенное смысловое значение самому понятию "ощущение". Содержание этого термина варьируется в зависимости от общих воззрений мыслителей. Для Локка "ощущение" есть свидетельство правдивости и ясности первичных свойств вещей. Беркли видит в "ощущениях" знаки, вызываемые в "духах" их всемогущим Творцом. Юм полагает, что "напечатление" (т.е. ощущение) есть психическое переживание и является высшим критерием опыта.

Декарт заложил основания философии нового времени. С этих пор она становится рационалистической; происходит отождествление мышления с предметно-логическими операциями; любые элементы религиозного и мистического опыта решительно изгоняются из сферы сознания. Весь мир с его вещами и предметами существует по правилам логики и, более того, поскольку сознание участвует в конструировании мира на уровне явлений (Кант), то возникло убеждение, что он создан мышлением человека. Был нарисован образ мира, соответствующий структуре духовного опыта субъекта. Впоследствии эта идея оформилась в доктрину революционной практики: мир необходимо переделать в соответствии с целями и замыслами людей.

С эпохи нового времени в европейской философии начинает господствовать мировоззрение "онтологического нигилизма", "онтологического ничтожествования" (Хайдеггер) - решительный отказ от идеи Бога и замена ее идеей человека, понимаемого в качестве центра природы ("petit Dieu, microteos", "маленького бога" - Лейбниц). Произошла абсолютизация индивидуального, отказ от сверхличностного; образ жизни, поступки, система ценностей отдельного человека стали рассматриваться в качестве последних

оснований (меры) объяснения мира в целом. Человек предстал как причина и начало всего, что происходит в мире, сам же мир был ограничен его познавательными возможностями. В таком мире человек активно творит, свободно действует в соответствии со своими жизненными представлениями - тем, что составляет духовный опыт людей новой исторической эпохи.

В социальном мире, где безраздельно господствует капиталистическое хозяйство, рациональное по своему духу, человек перестал быть *"мерой всех вещей"* в прежнем, матафизическом, смысле; *"живой человек с его счастьем и горем",* с его потребностями и требованиями был вытеснен из круга интересов и его место заняли два идеала: *"нажива и дело"*[1]. В обстановке всеобщего практицизма формируется новый духовный опыт людей, в котором уже нет места для его высшего уровня, который Плотин называл "Божественной простотой". Складывается новый механизм формирования сознания, когда переоткрытие проблем мышления происходит при освобождении от всего сверхчувственного и отказе от принадлежности человека двум мирам: земному и неземному. Отныне он связывает свою судьбу только с историей природы и соглашается впоследствии с теорией Дарвина, объясняющей происхождение человека эволюцией животного царства. Для Декарта структура сознания представлена двумя уровнями: уровнем рефлексии и уровнем чувств и эмоций. Сознание есть единственная несомненная реальность, а рефлексия наиболее полно выражает эту его несомненную данность. Акт "я мыслю" является самым простым и самым очевидным подтверждением существования как человека, так и мира в целом. В этой "метафизике индивидуализма" наблюдается в одном случае мнимый возврат к античности, а в другом - столь же мнимый разрыв со средневековьем. Новоевропейская философия не отрицает античного убеждения в том, что образы сознания есть "отпечатки" предметов внешнего мира. Но в лице Декарта начинается критика натуралистического понимания сознания, ведущаяся с позиций сомнения (σχεψις). Исходным пунктом декартовской модели сознания является сомнение относительно строгой зависимости (корреляции) между образами мышления и предметами, находящимися вне его. Декарт изменил подход к проблеме сознания: если для древних мыслителей предметы существуют сами по себе, помимо каких-либо условий, то теперь существование предметов ставится в зависимость от представленности их в сознании субъекта. Возврат к классической древности, таким образом, оказывался мнимым: "метафоры сознания" античности и нового времени оказывались по смыслу противоположными. Греческие философы понимали сознание реалистически - как отражение, пассивно воспринимающее воздействия внешнего мира на себе; рационалистическая трактовка сознания строилась на воображении - активном творчестве, при котором предметы и вещи реальной действительности существуют при условии, что они вошли в сферу сознания и

[1] Зомбарт В. Буржуа. - М.: Наука, 1994. - С. 131.

представлены в нем. По содержанию мышление не столько предметно, зависимо от внешнего мира, сколько рефлективно, самодостаточно и способно дать себе бытие.

Несмотря на разрыв с средневековым миросозерцанием, философия нового времени сохранила связь и преемственность в отношении того, что касалось постижения субъективности, внутреннего духовного мира человека. Декарт рассматривает сознание только как самосознание, поскольку в рефлексии сознание само себя знает, уясняет свою структуру и содержание. Посредством рефлексии философ доказывает существование предметного мира. Благодаря изменению угла зрения на проблему сознания и его связь с объективной действительностью обнаружилось, что объективно-предметный мир радикально изменил свой статус: из первичного, независимого от человека и его мышления, каким он представлялся античным мыслителям, предметный мир превратился во вторичное и производное от деятельности сознания - предметы, вещи, явления реальной действительности существуют только как факты мысли, только при условии, если они вошли в сферу мышления и достаточно отчетливо представлены в нем.

В заслугу Декарта можно отнести, по меньшей мере, два открытия. Во-первых, он обратил внимание на то, что мышление существует иначе, чем все другие вещи в природном мире. Если способ бытия всех других вещей состоит в бытии "для другого", то картезианское сознание существует "для себя", "внутри себя", через "осознание самого себя". Способ бытия "для другого" означает, что внешний мир не может заявить о своей реальности сам по себе - всегда требуется кто-то другой, кто возьмет на себя фиксацию его существования. Мышление имеет радикально иное свойство: оно дает себе жизнь через погружение в себя, размышление о себе; рефлексия не нуждается в чем-либо другом, но есть причина самой себя. Поскольку мышление порождает само себя, Декарт рассматривает его в качестве "начала" или исходного пункта философствования. Картезианское сознание обладает несомненной реальностью, в то время как существование внешнего мира оказывается сомнительным и проблематичным. Это великолепное открытие Декарта "подобно Великой Китайской стене, делит историю философии на две части; античность и средние века остались по ту сторону ее, по эту сторону - то, что составляет новое время"[1].

Во-вторых, если философия является парадоксом по отношению к здравому смыслу, то идея о превращении внешнего мира в чистое мышление Я будет "сверхпарадоксом", делающим из философии нового времени "добросовестное противоречие нашей жизненной вере". Достоинство декартовского идеализма заключается в том, что мышление стало пониматься в качестве несомненной реальности и исходного пункта критической философии, благодаря постижению его сущности как активной деятельности. О

[1] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М.: Наука, 1991. - С.128.

всех вещах и предметах внешнего мира можно сказать, что их бытие неподвижно, пассивно и сами они пребывают в неизменном состоянии (αχινητον). Существование мышления возможно в том случае, когда оно размышляет над самим собой, уходит в себя и становится для себя предметом. Рефлективное мышление всегда двойственно: оно есть мышление отражающее и мышление отраженное. Эта непосредственная данность мышления самому себе, выраженная в понятии Я, его способность понять и объяснить все другое и внешнее только в соотнесенности с этим Я означает, что мышление подвижно, находится в состоянии самопорождающего движения. Мышление - это подлинная действительность, тогда как все внешнее, предметное находится внутри него как представление. Открытие сознания как самосознания, как субъективности, как Я было совершено в истории философии Декартом.

§3. "Трансцендентальное единство апперцепции" как "начало" критической философии

...учение Канта производит в каждом уме, его постигнувшем, такой великий и коренной переворот, что его можно считать духовным возрождением.

А. Шопенгауэр.

Кант, как некий ***Коперник философии*** *показал, что* ***земля*** *эмпирической реальности, как зависимая планета, вращается около идеального* ***солнца*** *- познающего ума.*

В. Соловьев

В литературе существует мнение, что Кант, несмотря на все, казалось бы, предпосылки, имеющиеся в его философском критицизме в плане выяснения кардинального вопроса об исходном пункте критической мысли, к сожалению, ни разу не остановил свое внимание на этом сюжете. Трансцендентальный метод, которым оперировал Кант в целях обоснования своего критицизма, якобы, уже предполагает известным вопрос об исходном пункте философии и, следовательно, решен бессознательно. Отсюда напрашивается вывод, что философская система Канта, "замечательная и глубоко оригинальная", остается тем не менее одной из многих, "нисколько не более критических", чем, например, система Лейбница или Беркли[1]. Эти оценки нуждаются в проверке.

Предшествующая философия видела свою задачу в объяснении вещей, в стремлении дать законченную картину мировой системы. До тех пор, пока не существовало частных наук, выполняющих эту функцию каждая в своей области, такое стремление было вполне оправданным. Однако в новое время благодаря открытиям, коренным образом изменившим представления о мире, существование философии в прежнем виде становилось проблематичным. "Но теперь модный тон века заставлял оказывать ей всякое презрение и матрона (философия под названием "метафизика". - Ю.П.), изгнанная и покинутая, жалуется, как *Гекуба*...", - рисует духовную ситуацию своего времени Кант. В этих условиях сохранить свой статус философия могла только отказавшись от своих былых притязаний на опытные проблемы.

Предметом философии, согласно Канту, является не изучение отдельных явлений, а исследование познавательной деятельности субъекта, постижение

---

[1] Эрн В.Ф. Сочинения. - М.: Правда, 1991. - С. 144.

законов человеческого мышления и определение границ познавательных возможностей разума. Кант переводит интересы философии из области онтологии в сферу гносеологии и осуществляет, таким образом, переход от метафизики субстанции к теории субъекта. Это обращение к разуму означает, по признанию самого Канта, ни что иное для разума, как "снова взяться за самую трудную из всех его работ, а именно за самопознание...". В самопознании разум может определить как свои действительные возможности в гносеологической области, так и указать на неправомерные притязания в части отыскания "первоначал мира". Подобный суд разума над самим собой и есть "критика чистого разума". "Под этим я разумею не критику книг и систем, - подчеркивает Кант, - но критику способности разума вообще по отношению ко всякому познанию, к которому разум может стремиться *независимо от всякого опыта*, значит, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение как ее границ, так и ее объема, и притом определение из принципов"[1]. Кант обращает внимание, что его притязания в философии довольно скромны: он не претендует на поиск сущности души или последних оснований мироздания - того, что выходит за границы возможного опыта. Все, о чем он хочет сказать и с чем имеет дело, так это "исключительно с самим разумом и его чистым мышлением", ибо внутренний мир для философа - более достоверная реальность, нежели далекие миры, поскольку мышление "я нахожу в самом себе".

В контексте этих рассуждений задача философии, определяемая ее предметом, сводится к положению, которое принимает вид: как возможен факт познания вещей при очевидном допущении факта существования самих явлений. Исследуя механизм деятельности "чистого разума", механизм его познавательных способностей, Кант поднимает философию до уровня критицизма, совершая коперниканский переворот в философском мышлении.

Все познание, говорит Кант, "начинается с внешних чувств, идет оттуда к рассудку и оканчивается в разуме, в котором совершается его последнее дело, т.е. перерабатывается содержание созерцания и подводится под высшее единство мышления" (там же, с. 246). Итак, познавательная деятельность субъекта предполагает три ступени: чувственную, рассудочную и ту, которая принадлежит разуму. Однако Кант, интересуясь, как было отмечено, только фактом познания вещей при очевидном факте их существования, видит свою задачу исследования в весьма специфическом и оригинальном виде: "что и насколько могут познать рассудок и разум вне всякого опыта? - а не вопрос: как возможна сама *способность мыслить*?" (там же, с.596). Под этим углом зрения - внеопытного знания - Кант и предпринимает попытку анализа теории познания, начиная с ее первой ступени - чувственного знания или опыта, идя далее к рассудку и кончая разумом.

Ясно видно, что кантовская гносеология не похожа на традиционную в

[1] Кант Иммануил. Критика чистого разума/ Перевод Н.М. Соколова. - СПб., 1902.- С. 593.

том смысле, что она не занимается исследованием вопроса об отношении мышления к бытию, духа к материи, т.е. объективной стороной знания, а также выяснением происхождения сознания. Канта интересует мышление, взятое изнутри, когда оно постигается способом, заключенным в нем самом: первоначально оно утверждает себя в статусе субъекта, но только для того, чтобы затем получить новый статус - превратить себя в состояние объекта. Позиция, называемая самосознанием или рефлексией, дает возможность выяснить априорные моменты в содержании мышления и установить границы его познавательной возможности. Другого пути нет, когда ставится задача открыть внутренние законы познавательной деятельности; мышление располагает средствами, находящимися в нем самом, а это означает, что субъект и объект в нем совпадают. Познающий субъект запечатлевается в своей внутренней сущности, которая предстает как объект познания. Такой угол зрения примечателен в том смысле, что он необходимо должен подвести к идее "начала" как исходного принципа философии. Позиция критицизма, как было видно на примере Декарта, создает необходимые условия, при которых "начало" понимается в качестве мысли.

"Все наше познание начинается с опыта, но не все возникает из опыта", - говорит Кант. Опытное познание дает пример сложного образования: оно состоит из впечатлений, которые мы получаем от воздействия предметов на наши органы чувств и элементов, которые привносит в него наша собственная познавательная способность. Знание, привносимое нами самими в опыт, имеет априорное происхождение и является безусловным по отношению к эмпирическому, т.е. апостериорному знанию. Его отличительными признаками являются "необходимость и строгая всеобщность". Если суждение мыслится как строго всеобщее, т.е. такое, которое не оставляет места для каких-либо исключений, то оно, следовательно, не выведено из опыта, а "имеет значение безусловно *a priori*". Так, суждение "каждое изменение имеет свою причину" - безусловно априорное суждение, хотя и недостаточно "чистое", ибо понятие "изменение" выводимо из опыта.

Подлинную ценность в познании имеют синтетическое суждения. Они в информационном смысле являются "расширяющими", поскольку в предикате заключается такое содержание, которого нет в субъекте (например, "все тела тяжелы"). Что касается аналитических суждений, то они всего лишь "пояснительные", поскольку содержание предиката уже заключено в субъекте ("все тела протяженны").

Априорные синтетические суждения широко применяются в математике (а также в геометрии и естествознании). Возможность подобных высказываний в данной области объясняется наличием таких априорных понятий, как пространство и время. В чувственности, как первой ступени познания предметы нам "даются". Только в "созерцании" познание устанавливает связь с предметами объективного мира; другого пути их обнаружения не существует. Предметы, действуя на наши органы чувств, вызывают ощущения. Ощу-

щения дают представления о предметах и в этом смысле оказываются эмпирическими созерцаниями. Неоформленные ощущения ("неопределенный предмет эмпирического созерцания") предстают в качестве явлений.

В познании, вместе с тем, все ощущения получают порядок и известную форму, и эта синтетическая способность не является ощущением, а лежит в самой душе. Подобные представления внеэмпирического происхождения, ибо в них нет ничего, что относилось бы к ощущениям, они есть чистая форма чувственных созерцаний - "чистое созерцание". Чистая форма чувственных созерцаний появляется в мышлении ("в душе") a priori. Например, если в представлении тела выделить свойства, мыслимые в разуме (субстанция, сила, делимость и т.д.), и свойства, представленные в ощущении (непроницаемость, твердость и т.д.), то в нем еще останутся такие, как протяжение и форма. Эти последние относятся к чистому созерцанию и существуют в мышлении a priori в качестве простых форм чувственности, без наличия самого предмета внешних чувств. "Науку о всех принципах чувственности a priori я называю *трансцендентальною эстетикою*", - говорит Кант. Основными формами чувственного созерцания как априорными принципами познания являются, как было сказано, пространство и время. Благодаря им разнообразные ощущения приводятся в целостное единство, и мыслящий субъект получает представления о предметах.

Если посредством чувственности предметы нам "даются", то посредством рассудка они "мыслятся"; так возникают "понятия". Ни одну из этих ступеней познания нельзя противопоставлять другой. "Без чувственности ни один предмет не дается, без рассудка ни один предмет не мыслится. Мысли без содержания - пусты, созерцания без понятий - слепы". Рассудок в понимании Канта есть, во-первых, способность суждения, а во-вторых, - способность мышления. Рассудок есть мышление, которое в целях познания использует понятия. Иначе сказать, рассудочная деятельность всегда представлена актами мышления, имеющими форму суждений и осуществляющими посредством понятий.

Критический подход к познанию, когда ставится задача выяснить "что и насколько могут познать рассудок и разум вне всякого опыта? - а не вопрос: как возможна сама *способность мыслить*?" позволяет Канту обнаружить априорное содержание в рассудочном знании. Как и в случае чувственного созерцания, рассудочное познание само становится объектом мысли, что дает возможность установить известные понятия a priori и определить границы их применимости. Познание, которое использует понятия не эмпирического содержания, Кант называет "трансцендентальным". Чистый рассудок, следовательно, освобождается от всего эмпирического и даже чувственного и предстает как знание, тождественное себе - единое, самостоятельно существующее и не зависящее ни от чего внешнего. Чистыми понятиями рассудочного мышления являются категории: количество, качество, отношение, модальность.

Другой особенностью чистого рассудка является функция синтеза. Синтез есть деятельность мышления, при которой различные представления соединяются в едином знании. Синтез будет "чистым", т.е. априорным, если разнообразные представления были получены не эмпирическим способом. Соединение в мышлении никогда не может произойти под воздействием внешних чувств. Всякий синтез есть результат рассудка; этим названием подчеркивается, что нельзя мыслить что-либо соединенным в объекте, прежде чем такое соединение не произойдет в голове. Среди всех представлений соединение есть единственное, которое задано не объектом, а деятельностью субъекта - актом "его самодеятельности". Стремление к синтезу, присущее рассудку, имеет свое происхождение в "воображении, слепой, хотя и необходимой функции души"; без него познание вообще было бы невозможно. Задача рассудка заключается в том, чтобы перенести эту "стихийную" способность в понятие, что и обеспечивает познание в собственном смысле слова.

Через рассудочное мышление, т.е. гносеологию, Кант прокладывает путь в онтологию. Его понимание природы, которую он вовсе не отвергает, существенно отличается как от "трансцендентального реализма", т.е. материализма, так и от "эмпирического идеализма", который в свою очередь может быть "догматическим" и "скептическим". Материализм здравого рассудка представляет внешние явления как вещи в себе, которые существуют независимо от нас и наших чувств. Догматический идеализм отрицает существование материального мира, а скептический идеализм сомневается в нем, ибо считает его недоказуемым.

Себя Кант причисляет к сторонникам "трансцендентального идеализма", что означает: все явления рассматриваются как представления, а не как вещи в себе. Пространство и время есть чувственные формы нашего созерцания, а не определения, "данные в себе, или условия объекта, как вещи в себе". Это учение о самосознании имеет, по мнению Канта, то преимущество, что с его помощью устраняются все сомнения как относительно существования материи, так и относительно существования меня самого как мыслящего существа. "Я сознаю только свои представления". Что означает это положение? "Существуют и эти представления, и я сам, который имею эти представления. Но внешние предметы (тела) только явления, значит, не что иное, как вид моих представлений, предметы которых нечто только в силу этих представлений, а вне их ничто. Следовательно, как существуют внешние вещи, так существую и я сам, и притом то и другое по непосредственному свидетельству моего самосознания, с тем только различием, что представление меня самого, как мыслящего субъекта, относится к внутреннему чувству, а представления, которые обозначают протяженные существа, относятся к внешнему чувству. Поэтому для действительности внешних предметов я так же мало имею нужды делать умозаключение, как и для действительности предмета моего внутреннего чувства (моей мысли), ибо как то,

так и другое только представления, непосредственное восприятие которых (сознание) служит достаточным доказательством их действительности"[1].

Трансцендентальный идеализм, говорит Кант, по сути есть эмпирический реализм, т.е. материализм. Он признает материю как явление в качестве такой действительности, которую не надо выводить путем умозаключения, а которая воспринимается непосредственно. Иначе сказать, онтологический статус материи безусловен, он не зависит от логической операции умозаключения; действительность как явление в восприятии субъекта дана непосредственно.

Существует два способа построения онтологической картины. Первый, идущий от здравого рассудка - этого "весьма почтенного спутника в четырех стенах своего домашнего обихода" (Ф. Энгельс), - предполагает, что внешний мир в лице природы есть безусловное и абсолютное начало, а познание условно и производно в том смысле, что является копией, снимком с самой этой материальной действительности. Какова природная действительность как оригинал, такова и онтологическая картина как копия. Данный натуралистический способ мышления, несмотря на содержащиеся в нем моменты истины, является "односторонним, ограниченным, абстрактным и запутывается в неразрешимых противоречиях..." (Ф. Энгельс).

Второй, идущий от критического мышления, берет в качестве безусловного "начала" само человеческое мышление. Природа, внешний мир с его конкретными предметами предстают по отношению к нему как нечто обусловленное. Следовательно, существование внешних вещей становится в зависимость от "непосредственного свидетельства моего самосознания" (Кант). Это положение отнюдь не свидетельствует, что внешнему материальному миру отказывают в объективном и самостоятельном существовании. Идеализм, также как и материализм, признает за материей статус независимого бытия, однако принципиальное различие между ними в этом вопросе сохраняется. Для наивного материализма нет проблемы, когда речь идет об объективном статусе материи: она существует при всех условиях, в том числе даже тогда, когда не является объектом мышления. Трансцендентальный идеализм - этот "логический аристократизм" - к настоящему вопросу подходит тоньше. Внешние предметы существуют, свидетельством чего является "созерцание". Предметы действуют на нас, о чем говорят "ощущения". "Искомое доказательство... должно показать, что внешние вещи не только наши фантазии, но даются в опыте"[2]. Однако в рафинированной гносеологии критической философии предметы материального мира понимаются не сами по себе, не безусловно, а получают зависимое от мышления существование в том смысле, что трактуются в качестве предметов-интерпретаций, поскольку отождествляются с правилами

[1] Кант Иммануил. Критика чистого разума.- С. 637.
[2] Там же.- С. 196.

связи мыслей субъекта. Предметами, вещами материального мира могут быть только те связи между представлениями субъекта, которые осуществляются в соответствии с принятыми логическими нормами. Трансцендентальный идеалист рассматривает материю как "вид представлений", которые называются внешними не сами по себе, но только потому, что "относят восприятие в пространство", в котором все существует одно подле другого. Однако само "пространство" находится "в нас самих", т.е. является чистой формой созерцания.

В свете этих общих гносеологических посылок становится понятным концептуальное воззрение Канта на природу. Как было отмечено выше, синтетическая деятельность рассудка приводит в определенную систему (связь) представления субъекта, полученные в созерцании; сама же эта деятельность есть акт "самодеятельности". Следовательно, порядок и правильность в явлениях, которые мы называем природой, внесены туда нами. Мы не могли бы их там найти, если бы предварительно сами не внесли их туда. "Под природою (в эмпирическом смысле) мы понимаем связь явлений по их существованию на основании необходимых правил, т.е. законов. Итак, есть известные законы и притом a priori, которые делают возможною саму природу"[1]. Помимо самодеятельности познания, способности мыслить (способности понимания и способности суждения), функции синтеза рассудок обладает "способностью правил". Рассудок имеет то предназначение в процессе познания, что всегда пытается найти правила для совокупности явлений. Правила, поскольку они объективны, называются законами. Кроме эмпирических законов познание оперирует "высшими законами", которые a priori формируются в самом рассудке и не извлекаются из опыта. Рассудок, следовательно, обладает способностью как создавать правила посредством сравнения явлений, так и быть законодателем для самой природы. Т.е. без рассудка "вообще не было бы природы" - этого синтетического единства многообразия явлений на основе правил мышления. Как видно из сказанного, Кант подходит к природе гносеологически: чтобы разобраться в самой природе и проникнуть в "смысл" ее бытия, необходимо прежде постигнуть мышление и законы его деятельности. Природа в системе философских сущностей не может претендовать на безусловное "начало"; она как понятие есть следствие того содержания, которое присуще категориям рассудочной деятельности.

В контексте критического подхода становятся понятными заявления Канта, что посредством категорий можно познавать предметы не в форме созерцания (т.е. не в виде простого отражения), но только в том виде, как они являются внутреннему чувству. Видение внешних предметов целиком зависит от логических операций - синтетической деятельности рассудка, самодеятельности познания, способности суждения, а также априорного содер-

[1] Кант Иммануил. Критика чистого разума.- С. 189.

жания рассудочных категорий, что дает основание познающему субъекту "как бы предписывать природе законы и даже делать возможным ее объяснение". "Категории суть понятия, которые явлениям, а значит и природе как совокупности явлений..., a priori предписывают законы"[1].

Здравый человеческий рассудок "переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования" (Ф. Энгельс). Его уровень понимания данной проблемы таков, что "предписывание законов природе" трактуется в прямом смысле - в виде креационизма, а критическая философия объявляется субъективным идеализмом, солипсизмом или гносеологическим волюнтаризмом, что, естественно, вызывает негодование у публики. А между тем Кант довольно ясно говорит о тех границах, в пределах которых допустим гносеологический подход при объяснении онтологической картины мира. "Несомненно, что *вещам в себе* должна быть присуща своя закономерность и вне того рассудка, который их познает. Но явления - только представления о вещах, которые в том, чем они могут быть в себе, нам неизвестны. Только как представления, они не могут стоять под другими законами соединения, кроме тех, которые им предписывает соединяющая способность мышления. А то, что связывает разнообразное в чувственном созерцании, есть воображение, которое в единстве своего интеллектуального синтеза зависит от рассудка и в единстве разнообразия аппрегензии зависит от чувственности"[2].

До сих пор существовало убеждение, что все наше познание должно сообразовываться с предметами, говорит Кант. Но все попытки как-либо расширить знание о них за счет априорных понятий сводились к нулю. "Поэтому можно попробовать, не будет ли лучше для задач метафизики, если мы допустим, что предметы должны соответствовать нашему познанию, ибо это гораздо лучше отвечает желанной возможности познания предметов a priori, когда такое познание могло бы кое-что сказать о предметах, прежде чем они будут нам даны"[3]. Это принципиальное изменение интеллектуального взгляда гносеологического субъекта, подобное знаменитому смещению позиции наблюдателя в астрономии, когда "заставляют двигаться зрителя и оставляют звезды в покое", равнозначно по своим последствиям для философии коперниканскому перевороту в науке. В метафизике, говорит Кант, необходимо осуществить подобную попытку по отношению к созерцанию предметов, чтобы отыскать априорное знание, в действительности влияющее на формирование образов ("объектов внешних чувств") этих предметов.

Познание, начинаясь с внешних чувств, идет к рассудку и заканчивается в разуме. В разуме перерабатывается содержание созерцания и подводится под высшее единство мышления. Разум, как и рассудок, имеет формальное,

---

[1] Кант Иммануил. Критика чистого разума.- С. 126, 128.
[2] Там же.- С. 129.
[3] Там же.- С.10.

т.е. логическое применение в познании. Его понятия лишены какого-либо предметного содержания, так как "чистый разум никогда не относится прямо к предметам, но всегда к рассудочным понятиям о них". Если разум и направлен на предметы, то он непосредственно к ним и их созерцаниям не применяется, а имеет отношение только к рассудку и к его суждениям. Назначение разума в познании заключается в приведении рассудка в соответствие с ним посредством правил и принципов - точно так же, как рассудок приводит разнообразные явления в созерцании к единому понятию и тем самым связывает его.

Если рассудок есть познание на основе определенных правил, то разум - это познание посредством "принципов". Познание из принципов есть "такое, где я посредством понятий узнаю частное в общем". Фактически по форме разум есть логическое умозаключение, в котором из большой посылки - абстрактного понятия - выводится частное знание на основании определенных принципов. Принципы разума априорны, отсюда они имеют безусловное значение. Посредством их осуществляется чистое познание, которое в силу своего внеэмпирического происхождения называется "трансцендентальным". Чистая логика имеет дело только с априорными принципами и в этом состоит "канон разума". Она абстрагируется от всякой деятельности рассудочного познания, а также различия его предметов и оперирует только с формами мышления.

Разум, рассматриваемый как логическая форма мышления, как "форма умозаключений" в случае его применения к синтетическому единству созерцаний, дает начало новым априорным понятиям - "трансцендентальным идеям". "Под идеею, - говорит Кант, - я понимаю такое необходимое понятие разума, которому во внешних чувствах нельзя дать соответствующего предмета. Следовательно, все указанные нами чистые понятия разума есть *трансцендентальные идеи.* Это понятия чистого разума, ибо они рассматривают все опытное познание, как нечто определенное путем абсолютной целокупности условий. Они измышлены не произвольно, но даны уже самою природою разума и поэтому необходимым образом относятся ко всему рассудочному применению"[1].

В общем перечне трансцендентальных понятий разума ведущее место занимает понятие "я мыслю". Оно есть одновременно "суждение", представляющее из себя "апперцепцию" (самосознание). "Я мыслю" - это "пружина всех понятий вообще", в том числе и трансцендентальных. Суждение "я мыслю", которое выражает восприятие себя самого, не представляет из себя ничего кроме апперцепции, однако она делает возможным все трансцендентальные понятия, в которых суждение мыслится: субстанцию, причину и т.д.

Теория познания Канта вся построена на идее рефлексии, когда различия трансцендентального и эмпирического знания рассматриваются в отноше-

[1] Кант Иммануил. Критика чистого разума.- С. 264.

нии только к критике познания, а отнюдь не к самому предмету. Рефлексия в отношении к теории познания означает, что речь идет не о предметах как источнике знания, а о таком состоянии сознания ("состоянии души"), когда удается обнаружить субъективные моменты в познании и выяснить их роль в созерцании, рассудке или разуме. Простые формы чувственного созерцания, категории рассудка, трансцендентальные идеи разума - все это такие условия познания, которые привносятся субъектом в сам познавательный опыт, делают его возможным и, таким образом, посредством синтеза доводят предметное содержание внешних чувств до конкретных форм объекта - будет ли это только явление либо теоретическое представление о причинности, возникающее в рассудке.

Рефлективный подход к теории познания позволяет Канту увидеть два плана в познавательной деятельности субъекта: первый - представленный априорным, внеопытным и трансцендентальным знанием, назначение которого в конструировании, оформлении, придании определенных форм хаотичным чувственным данным посредством синтетического единства мышления; второй - идущий от внешней действительности, что делает само познание предметным по смыслу и устраняет всякие попытки рассматривать гносеологические образы как фантомы или иллюзии. Догматизм в теории познания не предполагает необходимости рефлексии; он использует готовые понятия, не ставя задачи подвергнуть критике познавательные возможности самих понятий. У Канта принципиально иной подход. "Я называю *трансцендентальным* всякое познание, - подчеркивает Кант, - которое вообще занимается не только предметами, но и способом нашего познания предметов, поскольку такое познание возможно a priori. Система таких понятий будет называться *трансцендентальною философиею*"[1]. Иначе сказать, предмет философии, по Канту, не природа вещей, не материальный мир, а человеческий разум, который судит о природе вещей. Но даже и сам разум берется не вообще, а в ракурсе его отношения к априорному знанию. Поэтому философия предстает у Канта как критика "способности самого чистого разума".

Впоследствии эту мысль о специфике философского знания, обусловленную рефлективным подходом к теории познания, хорошо проиллюстрировал Р. Дж. Коллингвуд. "Философия никогда не имеет дела с мыслью самой по себе, - говорит историк, - она всегда занята отношением мысли к ее объекту и поэтому в равной мере имеет дело как с объектом, так и с мыслью"[2].

Понимание Кантом философии как рефлективного знания - как "мысли второго порядка" - не позволяет относить его к какому-либо направлению в философии, в частности к субъективному идеализму. Мировоззрение основоположника "критической философии" значительно

[1] Кант Иммануил. Критика чистого разума.- С. 42.
[2] Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. - М.: Наука, 1980. - С. 294.

богаче, нежели то, которое представлено наивным материализмом или догматическим идеализмом. Как было отмечено, Кант признает материальный мир и возможность его адекватного воспроизведения в человеческом сознании. Это обстоятельство верно уловил немецкий историк философии XIX в., неокантианец В. Виндельбанд, когда он писал: "Это учение Канта есть рационализм, поскольку утверждает и устанавливает априорное познание посредством форм человеческого ума; оно есть эмпиризм, поскольку оно ограничивает это познание опытом и данными в нем явлениями; оно есть идеализм, поскольку оно учит, что мы познаем лишь мир наших представлений; оно есть реализм, так как оно утверждает, что этот мир наших представлений есть явление, т.е. усвоение, хотя и не отражение, нашим умом действительного мира"[1].

Наиболее точно раскрывается характер его философской системы через проблему "начала", в свою очередь, концептуально оформившуюся из идеи самосознания. В познании восприятия необходимо соединяются в целостное представление, но само соединение не может происходить под влиянием воздействия внешних чувств. Подлинной причиной синтеза разрозненных ощущений оказывается рассудок - особый акт самодеятельности, показывающий силу человеческого воображения. Сам факт соединения, помимо синтеза, указывает на процедуру единства. Соединение как логическое понятие, следовательно, всегда есть "представление синтетического единства разнообразного". Поскольку предметы внешнего мира не могут влиять на порядок и связь представлений субъекта, то идея синтетического единства изначально присуща мышлению, т.е. рассудку, и имеет форму суждения "я мыслю". Суждение "я мыслю" можно представить в качестве "начала", которое в себе в "свернутом виде" содержит весь процесс познавательной деятельности, а через познание создает необходимые условия для выхода во внешний мир - проецирует онтологическую картину мира. Суждение "я мыслю" отвечает требованию "начала" - оно имеет природу мысли, т.е. является непосредственно мышлением.

"Начало" есть "чистая апперцепция", отличная от эмпирической апперцепции, ибо она есть то самое самосознание, которое производит представление "я мыслю". Представление "я мыслю" сопровождает все другие и в каждом созерцании остается неизменным, т.е. тождественным себе. Это единство и тождество "начала" Кант называет "*трансцендентальным единством* самосознания", подчеркивая возможность познания из него a priori.

Поскольку субъект может соединить разнообразные представления в одном сознании, постольку становится возможным увидеть тождество созна-

---

[1] Виндельбанд В. Философия Канта. - СПб., 1895. - С. 85-86. Ранее В. Виндельбанда Гегель, однако, высказался очень определённо, что философия Канта "есть *субъективный идеализм*, поскольку Я (познающей субъект) доставляет как *форму*, так и *материал* сознания: форму - в качестве *мыслящего* и материал в качестве *ощущающего*". Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. - М.: Мысль, 1974. - С.159.

ния в этих представлениях. Последнее обстоятельство позволяет субъекту называть их своими представлениями; в противном случае существовало бы столько же Я в сознании, сколько есть представлений, осознаваемых Я-субъектом. "Синтетическое единство разнообразного в созерцаниях как данное a priori есть, следовательно, основа тождества самой апперцепции, которое a priori предшествует всякому моему определенному мышлению, - отмечает Кант. Соединение лежит не в предметах, не может быть отвлечено от них через восприятие и, таким образом, усвоено рассудком, но исключительно дело рассудка, который сам по себе есть только способность соединять a priori и разнообразие данных впечатлений подводит под единство апперцепции. И это самое высшее основоположение во всем человеческом познании"[1]. В этих крайне отвлеченных и весьма абстрактных рассуждениях Канта немецкий историк философии XIX в. К. Фишер увидел много ценного и полезного. Давая оценку кантовскому учению о понятиях чистого рассудка и об их дедукции, К. Фишер полагает, что "здесь высшая точка, до которой достигает Кант в своей дедукции чистых понятий рассудка". Впоследствии эту идею взял Фихте в качестве исходной точки своего Наукоучения, в котором самосознание или Я выступает исходным принципом. Он этим как бы продолжил тот путь, "который указал Кант в самом глубоком месте Критики"[2].

Помимо "трансцендентального единства самосознания", обеспечивающего связь созерцаний в единое сознание, Кант использует фактически аналогичное понятие - "трансцендентальное единство апперцепции", придавая ему, однако, другое функциональное значение. Этим последним в познании достигается тот результат, что единство, данное в созерцании, соединяется в понятие объекта. Только трансцендентальное единство апперцепции имеет объективное значение.

Кант в традициях европейской философии, начало которым положил Декарт, строит свою систему философского знания, взяв в ее основание идею первого принципа. Таким "началом" в его системе выступает суждение "я мыслю", которое не повторяет декартовское "Cogito ergo sum" ни в смысловом содержании, ни в отношении последующего логического выведения из него всех других понятий и категорий, а является самостоятельным и оригинальным. Но и критики Канта, упрекающие его в том, что он не начал "своего исследования с выяснения кардинального вопроса об исходном пункте критической мысли", что, "к сожалению, внимание Канта ни разу не остановилось на этом вопросе" (В.Ф. Эрн), также будут правы. Сколь бы ни был внимателен читатель, сколь бы многократно ни обращался он к прочтению главного труда Канта "Критика чистого разума", он не найдет терминов "начало", "основоположение", "исходный пункт"; читатель за Канта должен

[1] Кант Иммануил. Критика чистого разума. - С.111.
[2] Фишер К. Иммануил Кант и его учение. - СПб., 1901. - Т. IV. - Ч.1. - С.419.

проделать работу и обозначить суждение "я мыслю" исходным "началом", поскольку объективно оно выполняет именно эту роль в критической философии.

На этом пути у него встречаются многочисленные трудности. С одной стороны, язык Канта "несет отпечаток сильного ума, несомненной определенной оригинальности и необыкновенной силы мышления. *Блестящая сухость* - так, по-видимому, можно было бы определить его характер," - пишет переводчик Н. Соколов, ссылаясь на мнение А. Шопенгауэра. Это дает ему возможность четко определять понятия и затем легко и свободно играть ими на диво читателю. Но, с другой стороны, изложение Канта "часто неотчетливо, неопределенно, неудовлетворительно, иногда темно". Объясняется это как трудностью предмета исследования, так и глубиной мысли. "Но тот, кто самому себе ясен до дна, кто хорошо знает, что он думает и чего он хочет, тот никогда не будет писать темно, не будет ставить неустойчивых и неопределенных понятий, не будет в чужих языках искать в высшей степени трудных и сложных выражений, чтобы потом постоянно пользоваться ими, как делает это Кант, когда он из старой, даже схоластической философии берет слова и формулы, соединяя их ради своих целей" (А. Шопенгауэр). Существенными недостатками кантовского стиля мышления, способного привести читателя в смятение, являются многочисленные повторы, благодаря которым теряется общая концепция исследования и множатся те неясные положения, которые, порой, изначально присущи некоторым исходным рассуждениям.

§4. "Чистое бытие" как исходный пункт философии "абсолютного идеализма". Тайна "философии ничто"

Гегелем вообще завершается философия, с одной стороны, потому что его система представляет собой величественный итог всего предыдущего развития философии, а с другой - потому, что он сам, хотя и бессознательно, указывает нам путь, ведущий из этого лабиринта систем к действительному познанию мира.

Ф. Энгельс

Гегельянство грандиозно, но не как великий поток живой воды, что может нести нас к океану, а как необычайно высокий фонтан, который, чем выше поднимается, тем с большей стремительностью падает обратно вниз к своему ограниченному резервуару - эмпирической действительности.

В. Соловьев

Свое подлинное завершение проблема "начала" получает в философии Гегеля. Он прямо ставит вопрос о том, что философское знание, принципиально отличаясь от познания в конкретных науках, необходимо предполагает исходный пункт, посредством которого можно построить философскую систему. "Философствование *без системы* не может иметь в себе ничего научного", - подчеркивает Гегель, - ибо оно будет отражать "субъективное умонастроение" и, кроме того, окажется "случайным по содержанию"(§ 14). Идея первого принципа философии находит теоретическое обоснование в грандиозной концепции, изложенной в "Энциклопедии философских наук", и, в частности, в ее первой части - "Науке логики".

Последующее развитие философии показало, что подобное системотворчество, построенное на феноменальной силе логического воображения и дополненное энциклопедическими знаниями из области конкретных наук, стало невозможно. "*Систематика* после Гегеля невозможна", - решительно заявил Энгельс. Но вместе с исчезновением этой и подобных ей грандиозных логических форм XIX века из философии ушла идея "начала". Она ушла как осознанная проблема, которая нуждается в теоретическом обосновании с целью логического оправдания выдвигаемых положений. И хотя мыслители, порой, указывают на свои предпосылки, с которых начинается процесс мышления, они освобождают себя от необходимости тео-

ретического объяснения репрезентативности выбранных "начал". Это проистекает либо от эмпирического характера философских теорий, когда "начало" воспринимается как эмпирический феномен, достаточно наглядный и очевидный сам по себе, либо по причине отождествления философского знания с объективной действительностью, вследствие чего рефлексия как способ мышления оказывается ненужной. Примером второго типа философствования является попытка представить категорию "материя" в качестве основополагающего принципа системы материалистической диалектики. В этом теоретическом конструкте обнаруживается непреднамеренная попытка свести философское мышление до уровня обыденного сознания. "В обыденной жизни мы размышляем без особенной рефлексии, без особенной заботы о том, чтобы получилась истина, - говорит Гегель по этому поводу. - В обыденной жизни мы размышляем в твердой уверенности, что мысль согласуется с предметом...". Безусловно, подобное мышление имеет "величайшее значение", однако для целей философствующего мышления, рефлективного по своей сути, оно не годится.

Гегель "вырос" из Канта; он принимает многие положения кантовской философии. В частности, он защищает Канта от несправедливой критики "естественного" сознания; для последнего понимание категорий, как присущих субъективному сознанию, оказывается абсолютно невозможным. В действительности же положение, что категории не содержатся в непосредственном ощущении, но принадлежат исключительно субъекту, остается верным. Гегель поясняет эту мысль примером с куском сахара: он - твердый, белый, сладкий и т.д. Мы утверждаем, подчеркивает он, что все эти свойства объединены в *одном* предмете, что это *единство* не дано в ощущении. Точно также обстоит дело и в случае причинно-следственной зависимости. Восприятию даны только два отдельных события, следующие друг за другом во времени, но то обстоятельство, что одно событие есть причина, а другое - следствие (теоретическое воззрение на причинность), - принадлежит нашему мышлению.

Правда, Гегель уточняет положение Канта о внеэмпирическом происхождении категорий. Хотя категории и принадлежат мышлению как таковому, из этого вовсе не следует, что они всецело *наши* определения, а не определения *самих* предметов. Перенос идеи единства предметов в субъект не лишает предметы реальности, т.е. объективного существования. Ни мы, ни предметы ничего не выигрываем только оттого, что им присуще *бытие*. Важно *содержание* и насколько оно *истинно*. Само бытие предметов в познании не столь существенно: придет время и "*сущее*" станет "*несущим*".

Можно было бы также сказать, замечает Гегель, что, согласно учению субъективного идеализма, человек мог бы очень возгордиться *собой*. Но если его миром является масса чувственных созерцаний, то у него нет оснований гордиться таким миром. Различие субъективного и объективного не имеет существенного значения: важно лишь содержание, а оно в равной степени

субъективно и объективно. Следовательно, говорит Гегель, и обыденное ("естественное") сознание должно признать, что содержание категорий не сводится только к чувственным восприятиям, но есть нечто большее; в этом следует усматривать не недостаток категорий, но их достоинство. Этим обыденное сознание признает, что "для того чтобы быть содержанием, требуется нечто *большее*, чем один лишь чувственный материал, и это большее есть не что иное, как мысли, а в данном случае прежде всего *категории*"[1].

Второе, в чем Гегель продолжает традиции "критической философии", относится к интерпретации природы "понятия" и осмыслению положения, "что есть истина". Как известно, Кант предложил в целях более адекватного отображения процесса познания считать, что "предметы должны соответствовать нашему познанию" (коперниканский переворот в философии). Гегель еще далее идет в направлении критицизма, обосновывая приоритет мышления над бытием.

В обыденном сознании, говорит Гегель, вопрос об истинности определений мышления вовсе не возникает. Обыкновенно в качестве предпосылки допускают некоторый предмет, которому должно соответствовать наше представление о нем. Но в действительности (при критическом методе) все обстоит намного сложнее. В философском смысле, напротив, истина в своем абстрактном выражении "вообще означает согласие некоторого содержания с самим собой". А это уже есть совершенно другое значение истины, нежели вышеупомянутое. Наиболее совершенным способом познания, говорит Гегель, является "познание в чистой форме мышления", т.е. познание истины в рефлексии и определение ее "посредством отношений мысли".

Что означает это положение? В рассудочной логике обычно считают, поясняет Гегель, что *мы* образуем понятия в процессе мышления, что они *возникают* в ходе мыслительной деятельности. Однако ошибочно думать, что предметы образуют содержание наших представлений, а затем посредством субъективной деятельности - операций абстрагирования и соединения общего в предметах - формируются понятия. Понятие не есть только бытие, или непосредственное, в него входит также и опосредствование; последнее лежит в нем самом и оно, поэтому, есть "опосредование через себя и самим собой". Этот логический процесс есть показатель движения понятия. "Движение *понятия* есть, напротив, *развитие*, посредством которого полагается лишь то, что уже имеется в себе"[2]. Так, например, в природе ступени понятия соответствует органическая жизнь - растительный мир. Растение развивается из своего зародыша, но в нем ("в самом себе") уже содержится все для его роста: корень, стебель, листья и т.д. Эти части растения не следует понимать как существующие в зародыше *реально*, пока в очень малом виде; их необходимо рассматривать "идеально." Понятие в процессе разви-

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. - М.: Мысль, 1974. - Т.1. Наука логики. - С.160.
[2] Там же. - С.343.

тия остается тождественным, т.е. равным себе, и нечто новое в нем открывается, как то, "что уже имеется в себе". Движение понятия следует понимать как "игру": полагаемое этим движением другое (новое) на самом деле не есть другое.

Идею "коперниканского переворота" Гегель, таким образом, кладет в основу философского мышления. Для него очевидно, что понятие есть "истинно первое", а предметы как таковые следует рассматривать производными от деятельности "присущего им и открывающегося в них понятия". Философский критицизм, опирающийся на рефлектирующее мышление, признает, "что мысль, или, говоря точнее, понятие, есть та бесконечная форма, или свободная творческая деятельность, которая для своей реализации не нуждается в находящемся вне ее материале"[1].

Действительно, это перенесение предметного содержания мышления, или понятия, из объекта в субъект способно объяснить постоянно изменяющуюся картину природного мира, в котором живет и действует человек. Картина природного мира всегда есть *историческое* образование, сложившееся в конкретные наглядные или теоретически отвлеченные формы вследствие изменяющихся воззрений людей. С реальной действительностью происходят удивительные метаморфозы: она остается неизменной, тождественной себе и в то же время постоянно меняет свой облик. Происходит это от того, что изменяются понятия - тот посредник, который стоит между человеком и природой. Стоит измениться понятию, как вслед за ним субъект обнаруживает определенные превращения в объективном мире. Мышление древних греков, будучи космоцентричным в одном случае и антропоморфным - в другом, формирует такой характер взаимоотношений человека с природой, когда наблюдается гармоническое единство его жизни и деятельности с окружающей средой. Природа не отчуждается от человека, а входит всем своим бытием в его внутренний мир; как и внутренний мир, душа человека незримо растекается в первозданной природе: везде вокруг себя он видит менад, сатиров, нимф, сирен, дриад, зеленые луга с сочной травой и пышными цветами, прозрачные ручьи, вод которых ни разу не касались ни пастух, ни горные козы.

Эта же самая природа, начиная с эпохи Возрождения и в последующие столетия, приобретает в глазах человека совершенно иной вид. Новое обращение человеческого духа к природной жизни теперь означает борьбу с целью покорения и завоевания ее во имя человеческого благополучия. Природа в сознании человека предстает как источник материальных ресурсов, которые при "рациональной" организации хозяйства можно переработать в товар и получить капитал. Для более интенсивной эксплуатации природы используются механизмы, которые радикально изменяют самого человека.

Объективность, как говорит Гегель, "тождественна с понятием". Это сле-

[1] Там же. - С.347.

дует понимать так, что каждому понятию соответствует и свой образ предмета. Более глубокое понимание истины можно достичь, если осуществить своего рода перестановку мест между причиной и следствием - бытием и мышлением - и рассматривать так: предметы *истины*, "когда их реальность соответствует их понятию"[1]. Какая-либо устойчивость предметов в мире, их прочность объясняется исключительно через понятие; предметы всегда предстают в том виде, в каком в них пребывает творческая мысль. Поэтому истина для Гегеля "состоит в согласии предмета с самим собой, т.е. со своим понятием"[2]. Поскольку наблюдается тождество предмета с его понятием, Гегель идет еще дальше в своих "коперниканских" гносеологических рассуждениях и полагает, что "в философском смысле... истина в своем абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого содержания с самим собой"[3].

Теоретическое родство с Кантом не освобождает Гегеля от известного расхождения с ним, от его желания пойти дальше Канта ("пойти дальше вперед, но не дальше назад") и, следовательно, от определенной критики его философских воззрений. Эта критика касается, в основном, непоследовательности кантовской философской системы. Отличительной чертой философии Канта, говорит Гегель, является требование, чтобы мышление само подвергло себя исследованию на предмет способности к познанию. Прежде чем приступить к исследованию сущности вещей, необходимо подвергнуть испытанию саму познавательную способность и убедиться, насколько с ее помощью можно познать предметы ("следует-де познакомиться с *инструментом* раньше, чем предпринимать работу, которая должна быть выполнена посредством него"). Однако, как абсолютно правильно возражает Гегель, исследование познания возможно только в *процессе познания*, и рассмотрение инструмента знания фактически означает познание его самого. Желание "познавать прежде, чем приступить к познанию, так же несуразно, как мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться *плавать прежде, чем броситься в воду*"[4]. Нет сомнения, продолжает Гегель, что не надо пользоваться формами мышления, прежде не подвергнув их исследованию, но само это исследование есть уже познание. В познании, как его понимает Кант, должны соединиться друг с другом деятельность форм мышления и их критика.

Канта Гегель называет субъективным идеалистом и дуалистом. Субъективный идеализм в философском критицизме возникает, по его мнению, в силу того, что познающий субъект (Я) доставляет как *форму*, так и *материал* сознания: форму - в качестве *мыслящего*, материал - в качестве *ощущающего*.

---

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. - С.403.
[2] Там же. - С.357.
[3] Там же. - С.126.
[4] Там же. - С. 95, 154.

Что касается дуализма, то в отличие от наивного эмпиризма, где речь идет только о чувственном восприятии (а в случае сверхчувственного мира его содержание сводится к эмпирическому знанию), кантовская философия разрывает единый процесс познания на две самостоятельные ступени и противопоставляет мир восприятия и рефлектирующего о нем рассудка (мир явления), с одной стороны, и мир свободного и самостоятельно постигающего себя мышления, называемого разумом, - с другой. Критическая философия Канта "пробудила" сознание абсолютной внутренней самостоятельности разума. Хотя этот абстрактный разум не способен породить никаких определений и никакого познания из самого себя в силу своей отвлеченности, тем не менее Кант решительно восстает против признания его зависимости от внешнего мира. Идея абсолютной самостоятельности разума в процессе познания возведена Кантом в принцип *независимости* разума, который "должен отныне рассматриваться как всеобщий принцип философии и как одно из основных убеждений нашего времени" (§ 60).

Гегель решительно восстал и против одной из главных категорий кантовской гносеологии - вещи в себе. Неудовлетворительность этого понятия (на критике которого впоследствии выстроили свою философию познания неокантианцы) Гегель видит в его абстрагированности от всего сущего, от всех определений чувства, равно как и от всех определенных мыслей о нем. То, что остается после всего этого, есть "*голая абстракция*", нечто "совершенно пустое", определяемое как "потустороннее", т.е. как некая *"отрицательность"* представления, чувства, определенного мышления. Легко увидеть, говорит Гегель, что это "caput mortuum" есть само лишь продукт мышления, движущегося к чистой абстракции, продукт пустого Я, которое "делает своим *предметом* это пустое *тождество* с самим собой". Можно лишь удивляться, недоумевает Гегель, когда приходится читать, что мы не можем знать, что такое вещь в себе, в то время как на самом деле нет ничего легче, чем знать ее[1].

Свою философию Гегель именует системой "абсолютного идеализма". Называя так свое учение, этим он хочет показать главную особенность философского знания - познание не вещей как таковых (этим занимаются конкретные науки), но постижение действительности в форме рационального мышления. Пифагор, как известно, строил свою философию на числах и считал основным определением вещей число. Обыденному сознанию это

[1] Это отношение Гегеля к категории “вещь в себе”, высказанное им в § 44 “Науки логики”, разделял Ф.Энгельс. Он писал: “Это утверждение, что мы не способны познать вещь в себе..., во-первых, выходит из области науки в область фантазии. Оно, во-вторых, ровно ничего не прибавляет к нашему научному познанию, ибо если мы не способны заниматься вещами, то они для нас не существуют. И, в-третьих, это утверждение - не более чем фраза, и его никогда не применяют на деле... Таким образом, Гегель здесь гораздо более решительный материалист, чем современные естествоиспытатели”. Энгельс Фридрих. Диалектика природы. - М.: Политиздат, 1975. - С.208-209.

положение кажется парадоксальным и не заслуживающим доверия. Как следует относиться к этому тезису, если здравый рассудок восстает против него? Чтобы ответить на этот вопрос, говорит Гегель, "должно раньше всего напомнить, что задача философии состоит вообще в том, чтобы свести вещи к мыслям, и именно к определенным мыслям"(§104). Число есть мысль, ближе всего стоящая к чувственному; оно есть мысль самого чувственного. В попытке усматривать Вселенную как число просматривается первый шаг в построении метафизики. Ионийцы трактовали сущность вещей как материю, элеаты (Парменид) - как чистое мышление в форме бытия. Пифагорейская философия "наводит" мост между чувственным и сверхчувственным и полагает, в одном случае, что вещи равны мысли о числе, в другом - что они есть нечто бо́льшее, чем только число, оказываясь всеобщей формой мысли. Развивая эту идею древних, Гегель полагает, что в философии важно не то, что можно мыслить, а то, что действительно мыслят; подлинную стихию мысли "следует искать не в произвольно выбранных символах, а только в самом мышлении"(§104). Гегель этим хочет сказать, что философское знание тем отличается от обыденного и естественно-научного, что оно есть результат самопогружения субъекта в себя, при котором сознание становится предметом рефлектирующей мысли; "стихия мысли" в философии своим импульсом имеет не внешний мир, не вещи, но собственную внутреннюю свободную деятельность, и всякая попытка найти первооснову мира - субстанцию в виде чувственных элементов или в виде безличного начала (апейрона) - будет означать, что она - эта первооснова - есть форма мысли, форма, имеющая природу мысли, т.е. понятие. Научное, т.е. экспериментальное, познание в сравнении с философским оказывается внешним познанием, ибо в естествознании сознательно ставится задача элиминировать все субъективное, чтобы воспринять вещи в их непосредственности и внешней данности.

Философия "абсолютного идеализма" есть точка зрения "понятия"; познание посредством понятий предполагает, что действительность дается субъекту как "идеальный момент". Иначе сказать, задача философского познания заключается в том, чтобы свести вещи в их непосредственности к мыслям - формам мышления, рефлективным по своей природе. Философские понятия оказываются абстрактными, если под конкретным понимать чувственное конкретное как непосредственно воспринимаемое. Понятия как таковые нельзя ни обонять, ни видеть, ни осязать руками. Но вместе с тем понятия и конкретны, поскольку содержат в себе в идеальном смысле единство бытия и сущности и, следовательно, все богатство этих двух сфер.

В контексте отношения Гегеля к критической философии Канта с ее "коперниканским переворотом" как приоритетом мышления над бытием ("предметы должны соответствовать нашему познанию"), а также собственного понимания философских категорий, внеэмпирических по своему содержанию, и сформулированных задач философии "абсолютного идеализма"

как познания действительности через "понятие" - форму мышления, рефлективную по своей природе, - становится очевидным и само собой разумеющимся толкование им предмета философии. Исходя из вышеназванных обстоятельств, понимание предмета философии Гегелем укладывается в формулу: "философия есть самосознание".

Гегель не без гордости заявляет, что отличительная черта немецкого духа наиболее полно проявляется в философии. Немецкий народ испытывает самую серьезную потребность в познании истины. Эта потребность заставляет немцев разрабатывать философию. Хотя данная дисциплина и само понятие "философия" существуют у других народов, но это название у них получило совершенно иной смысл. Так, у англичан слово "философия" сохранило смысл со времен опубликования "Начал философии природы", а ее автора (Ньютона) продолжают прославлять как великого философа. Даже в прейскурантах изготовителей инструментов в особую рубрику вносятся термометры, барометры и т.д. - философские приборы. Мы должны заметить, говорит по этому поводу Гегель, что не соединение дерева, железа и т.д., а единственно мышление должно называться инструментом философии. Философия нашла себе убежище в Германии и живет только в ней.

Гегель предварительно определяет философию как "*мыслящее рассмотрение* предметов". Однако такое определение еще слишком общо, ибо все, что связано с человеком, производно от его мышления. Философия есть особый способ мыслящего рассмотрения, благодаря которому она становится познанием и при этом - "познанием в понятиях". Последнее есть *размышление*, что равнозначно самосознанию. Мышление есть размышление (самосознание), т.е. "*рефлектирующее* мышление, делающее своим содержанием и доводящее до сознания *мысли* как таковые" (§ 2).

Содержание человеческого мышления складывается из чувств, созерцаний, образов, представлений, целей и т.д., а также мыслей и понятий. Чувственные формы знания сформировались при участии мышления; деятельность и продукты мышления содержатся в их смысловом поле. Но одно дело - иметь чувства, теоретически "нагруженные", и другое - иметь мысли о таких чувствах и представлениях. "Порожденные *размышлением* мысли об этих способах сознания, - говорит Гегель, - составляют рефлексию, рассуждение и т.п., а также и философию"[1]. Пожалуй, это самое лучшее определение философии, сделанное Гегелем как в "Науке логики", так и в других многочисленных и громоздких произведениях, составляющих его философскую систему. Блеск, изящество и законченность этой формулировки обнаруживаются в удивительной простоте и ясности мысли. Гегелю потребовалась для этого буквально одна фраза, в то время как иным мыслителям необходима масса неопределенных предложений, чтобы повторить уже в который раз высказанную мысль о философии как "науке о наиболее общих законах раз-

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. - С.86.

вития природы, общества и человеческого мышления". Незавершенность этого и других подобных определений заключается в том, что в них отсутствует главное - указание на то, что потребность в философии возникает только при условии, когда дух "в противоположность формам своего наличного бытия и своих предметов" удовлетворяет свою "высшую внутреннюю сущность, *мышление* и делает последнее своим предметом" (§ 11).

Традиция европейской культуры, идущая от античного скептицизма и христианства с его открытием субъективности, предполагает теоретическое воспроизведение мышления в категориях "субъект" и "объект", а также "рефлектирующей способности" разума человека. Извечная погоня за материальным благополучием побуждает европейского человека к изобретательности, что, в свою очередь, развивает систему внутренних логических построений его ума. Существо "разумное" и "рефлектирующее" для европейского мышления оказываются своего рода синонимами. Рефлексия - "это приобретенная сознанием способность сосредоточиться на самом себе и овладеть самим собой как *предметом*, обладающим своей специфической устойчивостью и своим специфическим значением, - способность уже не просто познавать, а познавать самого себя; не просто знать, а знать, что знаешь. Путем этой индивидуализации самого себя внутри себя живой элемент, до того распыленный и разделенный в смутном кругу восприятий и действий, впервые превратился в точечный *центр*, в котором все представления и опыт связываются и скрепляются в единое целое, осознающее свою организацию"[1]. Рефлектирующее существо (человек европейской культуры) в силу своего сосредоточения на самом себе получает дополнительный импульс, позволяющий ему успешно развиваться в любой географической и социальной среде. Абстракция, логика, математика, обдуманный выбор и изобретательность являются тем мощным оружием, посредством которого западный человек всегда выходит победителем в единоборстве с жизненными обстоятельствами.

Философия в силу определенных причин может быть вовсе и не рефлективной, полагает Гегель. Подобное может случиться, когда философией будут называть всякое знание, предметом которого оказываются всеобщие и необходимые отношения в бесконечном множестве эмпирических единичностей, знание, содержание которого определяется созерцанием и восприятием внешнего мира. Иначе сказать, нерефлективная философия изучает "периферию человеческого бытия" - всеобщие и необходимые стороны явлений, т.е. то, что она находит в "предлежащей" природе. Но те науки, которые в своем созерцании "предлежащей" природы черпают необходимое им знание, не могут получать статуса философии, но есть эмпирические науки. Их главной целью и конечным результатом являются законы, теории, всеобщие отношения и знание о сущности явлений. Философия в подлинном

[1] Тейяр де Шарден Пьер. Феномен человека. - М.: Наука, 1987. - С.136.

смысле слова имеет своим предметом мышление и ее формой деятельности "является познание в чистой форме мышления" (§ 24).

Гегель, подобно Канту, пытается объяснить, что философское знание по своему содержанию есть сама *действительность*. Даже будучи рефлективным, когда предметом мышления оказывается само мышление, а действительность вследствие этого выражена в форме понятия или чистой мысли, человеческое сознание всегда *представлено* миром внутренним - самосознающей субъективностью - и миром внешним - знанием о других вещах, т.е. объективной действительностью. Предметное сознание как знание о внешнем мире называется *опытом*. Вдумчивое рассмотрение мира, говорит Гегель, различает между тем, что в обширном царстве наличного бытия "представляет собой... лишь *явление*, и тем, что в себе поистине заслуживает название *действительности*" (§6). Философия лишь по форме отличается от других видов осознания этого содержания, поэтому она, как и другие науки, должна согласовываться с действительностью и опытом. Эта согласованность, по мнению Гегеля, должна рассматриваться в качестве "внешнего пробного камня истинности философского учения", а конечной целью науки является примирение самосознающего разума с действительностью благодаря уяснению факта рефлексии. В свете вышеизложенного необходимо остановиться на следующих положениях "Науки логики", ранее высказанных Гегелем в "Философии права": "*Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно*"[1]. Эти положения, по словам Гегеля, "многим показались странными и подверглись нападкам даже со стороны тех, кто считает бесспорной свою осведомленность в философии". Они получили широкую известность позже, благодаря знаменитой брошюре Ф.Энгельса, ставшей настольной книгой марксистов.

Исходя из запросов современности, Энгельс придал вышеуказанным знаменитым положениям политический оттенок. Понимая их в контексте политической борьбы, развернувшейся в Германии в первой половине XIX в., он дал им следующую оценку: с одной стороны, они были "оправданием всего существующего, философским благословением деспотизма, полицейского государства, королевской юстиции, цензуры" (как думал Фридрих-Вильгельм III), но с другой - объективно утверждали взгляд, что "по мере развития, все, бывшее прежде действительным, становится недействительным, утрачивает свою необходимость, свое право на существование, свою разумность". В более резкой форме это звучит, как: "достойно гибели все то, что существует".

Высоко оценивая Гегеля за его диалектический, революционный метод, дающий возможность раз и навсегда покончить с представлениями об окончательном характере результатов человеческого мышления и действия, об историческом процессе как завершенном состоянии человечества ("на всем

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. - С.89.

и во всем видит она (диалектическая философия - Ю.П.) печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения..."), Энгельс должен был признать, что вышеприведенные взгляды не даны Гегелем "в такой резкой форме". Этот вывод можно было сделать из его метода, но таковой "никогда не был сделан им самим с такой определенностью".

Прошло сто с лишним лет с момента написания знаменитой брошюры, но в интерпретации данных положений Гегеля не произошло каких-либо заметных изменений, хотя обстановка стала существенно иной. По-прежнему в ходе преподавания философии обращается внимание на политический аспект высказываний Гегеля, хотя их собственно философский смысл кроется совершенно в другом. "Что разумно, то действительно" с точки зрения "философского смысла" означает не что иное, как то, что философское мышление ("разум") есть знание о действительности, есть сама действительность. Философское мышление, будучи рефлективным по своей изначальной природе, представлено двумя сферами: внутренним миром сознания (т.е. самосознанием) и внешним миром - знанием о явлениях действительности. По мнению Гегеля, "критики настолько образованны", чтобы понять философский смысл указанного положения: наличное бытие, данное субъекту, представляет собой частью *явление* и лишь частью действительность" (§ 6). Мышление субъективно по форме ("явление") и объективно по содержанию ("действительно").

"Что действительно, то разумно" - есть положение, имеющее тот смысл, что всякая действительность - природная или социальная - может быть понята субъектом только как его разум. Все, что существует и, следовательно, действительно, переходит из области бытия в сферу сознания в формах разума субъекта. Объект, в который превращается действительность, оказавшись в сфере практики и познания, есть те формы деятельности и познания, которые использует субъект, чтобы перевести область онтологии в сферу гносеологии и праксеологии.

Итак, Гегель определил философию как "*мыслящее рассмотрение* предметов". Это есть особый способ мышления, когда действительность познается в форме "понятия". Такое познание не есть непосредственное отображение предметов, что имеет место в конкретных науках; познание в философии есть долгий и опосредованный путь отыскания истины и его сущность состоит в том, что о внешнем мире философ говорит, обращаясь первоначально к самому себе. Чувства, созерцания, представления, рожденные от прямого взаимодействия человека с внешним миром и одновременно являющиеся непосредственным содержанием мышления субъекта, как, например, в естественно-научной области, в философии превращаются в особый объект мышления и этот последний становится предметом рассмотрения философствующей мысли. Содержанием сознания, какого бы рода оно ни было, является "определенность" чувств, созерцаний, представлений; рефлекти-

рующее философское мышление есть мышление, возведенное как бы в степень: оно является размышлением о таких чувствах и представлениях. Можно в общем сказать, говорит Гегель, что "философия замещает представления *мыслями*, *категориями* или, говоря еще точнее, *понятиями"* (§3).

Как никто иной в истории философии Гегель сумел наглядно, даже образно (если образ понимать как воззрительную форму) представить содержание и смысл рефлективного мышления, а вместе с этим раскрыть своеобразную природу философского знания в границах его предмета. Старая метафизика покоилась на наивной вере, будто бы мышление может постигать вещи как они существуют *в себе* и как они могут быть мыслимы. Прежняя метафизика в своих рассуждениях не выходила за пределы лишь *рассудочного* мышления, полагая, что душа человека и природа остаются неизменными. Она брала абстрактные определения и считала, что они могут быть предикатами истинного. Эти определения понимались как конечные, ибо относясь к другому (вещам), они в нем находили свой предел или границу.

Эти недостатки преодолевает "критическая философия", понимающая мышление как бесконечную деятельность, основанную на *разуме*. Мышление по своей сущности бесконечно, ибо обращаясь к самому себе, оно не находит внутри себя предела; такой неограниченной бесконечной способностью обладает рефлективное мышление. Рефлексия есть то, когда "мышление находится у самого себя, соотносится с самим собой и имеет своим предметом само себя. Делая мысль своим предметом, я нахожусь у самого себя. Я, мышление, согласно этому, бесконечно, потому что оно в мышлении соотносится с предметом, который есть оно само" (§ 28).

Рефлективному мышлению Гегель находит адекватный наглядный образ: свет в своем прямолинейном движении встречает зеркальную поверхность и отбрасывается ею назад. В этом факте мы видим налицо удвоение: во-первых, непосредственное явление (свет) и, во-вторых, то же явление, но опосредованное или положенное (свет отраженный). Аналогичное имеет место и в случае рефлективного мышления, когда посредством рефлексии происходит "размышление" о предмете; последний познается субъектом не как непосредственный, но всегда в формах опосредованного знания. Задача или цель философии как раз и состоит в том, чтобы она не объясняла "вещи в их непосредственности, а должна показать, что они опосредованны чем-то другим" (§112).

Гегель иллюстрирует это теоретическое положение, ссылаясь на понятие сущности. Сущность как "нечто пребывающее в вещах" скрыта от наблюдателя; непосредственное бытие вещей есть своего рода "кора", за ней и прячется искомая сущность. Поскольку сущность как бытие раскрывает свое подлинное содержание через "отношение с самой собой" и через "отношение с другим", то последнее обстоятельство свидетельствует, что понятие сущности не есть непосредственное, но обязательно "*положенное и*

опосредствованное". Философия постигает сущность вещей, но делает это не прямо, не непосредственно, но всегда "окольным" путем - через опосредование другим, более достоверным и отчетливым с точки зрения критериев философского подхода. Нельзя забывать, напоминает Гегель, что "сущность есть как раз снятие всего непосредственного" (§112). Сущность есть "чистая рефлексия"; она есть отношение с собой и одновременно выходит за пределы самой себя; в ней все положено "как *бытие рефлексии*, бытие, которое светится видимостью (scheint) в другом и в котором светится видимостью другое" (§114). Так, о человеке судят непосредственно по его делам, что само по себе верно. Однако его поступки мотивированы внутренним содержанием, т.е. сознанием, и, следовательно, человек есть единство непосредственного и опосредованного. Его сущность непосредственно просматривается в его делах, но дела, в свою очередь, опосредованно просматриваются в его внутреннем духовном мире. Рефлексия как акт философского мышления строится на таком соотношении понятий, когда происходит "свечение одного понятия в другом" в силу того, что они диалектически связаны друг с другом и как парные могут взаимопроникать друг в друга.

Истоки рефлексии кроются в особой природе человеческого мышления, что становится предметом специального рассмотрения только со стороны философии; другие науки лишены этой возможности и сосредотачивают свое внимание на предметной стороне знания. Особенность человеческого мышления, помимо способности отображать внешний предметный мир, заключается в умении видеть всеобщую сторону действительности. Во всяком созерцании (ощущениях, восприятиях, представлениях) имеется мышление как нечто всеобщее. Таковым мышление выступает и по отношению к внешним вещам ("всему природному"), в этом смысле оказываясь "субстанцией" внешних вещей. Поскольку мышление является подлинно всеобщим всего природного и всего духовного миров, следовательно - выходит за их пределы, то его можно рассматривать в качестве *основания* всего сущего ("субстанции внешних и духовных явлений").

Человек как мыслящее существо в этом контексте есть всеобщее начало; он есть мыслящее существо при условии, что для него существует всеобщее как осознанная проблема. Природа не доходит до осознания этого явления; животное воспринимает действительность только через призму единичного. Чувственное ощущение также имеет дело только с единичным ("*эта* боль, *этот* вкус и т.д."). Только человек удваивает себя таким образом, что он есть "всеобщее *для* всеобщего" (§24). Это удается достигнуть, когда человек знает себя как Я, т.е. как мыслящего субъекта.

В образе Я заключены два представления: Я мыслит себя как единичное, совершенно определенное лицо и одновременно как некую всеобщую сущность. Как всеобщее, Я есть последняя, простая и чистая сущность сознания; в нем все особенное и единичное подверглось отрицанию и снятию. Мы можем сказать, замечает Гегель, что Я и мышление есть одно и то же;

или более определенно: Я есть мышление как мыслящее" (§24). Человек есть целый мир представлений, погребенных в ночи Я. В нем присутствует всеобщее, а особенное элиминировано. Однако тотальность чистой абстрактной всеобщности следует понимать так, что она сама конкретна: в скрытом виде в ней представлено все многообразие действительного; это такая всеобщность, "которая содержит в себе все". Итак, "в Я перед нами совершенно чистая мысль. Животное не может сказать Я; это может сделать лишь человек, потому что он есть мышление" (§24). Следовательно, во всем есть Я, или мышление. Последнее присутствует как во внешнем мире, (не в смысле креационизма), так и в созерцании. На всем лежит печать Я, человек мыслит даже тогда, когда он только созерцает; природная действительность есть также мысль: единичное явление субъект отделяет от другого, анализирует его, выделяет в нем родовые свойства и, таким образом, облекает в форму всеобщего.

Назначение философии - познавать; через познание также реализуется изначальное призвание человека быть образом Божьим, полагает Гегель. Исследование рефлективной природы философского мышления необходимо лишь как условие, позволяющее раскрыть логику движения мысли в границах ее предмета. Что касается самой логики, то она воспроизводит те этапы, которые лежат на пути познания внешнего мира с целью получения предметного знания. Существуют разные формы познания: непосредственная, рефлективная и философская (§24). Непосредственное познание ставит задачу отыскать исходный пункт или "начало" в самой эмпирической действительности. Естественные науки, использующие эту форму познания, полагают, что это есть "подлинный путь". Смысл этого "подлинного пути" - отыскание в реальной действительности простейшей составляющей, посредством которой можно будет объяснить более сложные образования. Например, в биологии с помощью исходного понятия "клетка" (понимаемой как непосредственная живая материя) выводятся такие, как "ткани", "органы", "организм".

Такое познание с точки зрения философской рефлексии Гегель квалифицирует как наивное. Познание, желающее брать вещи так, как они существуют, впадает с самим собой в противоречие. Так, например, химик помещает кусок мяса в реторту, подвергает его различным операциям, после чего заявляет: мясо состоит из кислорода, углерода, водорода и т.д. Однако эти абстрактные вещества уже не есть мясо. "Подвергаемый анализу предмет рассматривается при этом так, как будто он луковица, с которой снимают один слой за другим" (§227).

Философия, ставя задачу познать объективную действительность, исходит подобно другим наукам из идеи "начала" как первого принципа ("...философия должна ведь с чего-то *начать*..." §1). В этом смысле между ними нет принципиальной разницы: каждая из них в безбрежном океане "предлежащей" природы находит свой "плацдарм", с которого начинается

наступление с целью мысленного завоевания действительности и приведения ее в целостную логико-гносеологическую систему. Но наряду с этим имеется и существенное различие. В то время как в эмпирических науках "начало" есть нечто непосредственное, в философии оно всегда опосредствованно. Под опосредствованностью следует понимать такой мыслительный акт, когда от некоторого "начала" осуществляется "переход к некоторому второму, так что это второе имеется лишь постольку, поскольку к нему пришли от его "другого" (§12).

Философия делает своим предметом мышления само *мышление*. Это есть *свободная* деятельность; мышление само себя порождает и дает себе свой предмет. Философия оказывается "возвращающимся к себе кругом" в том смысле, что она не имеет "начала" в самой эмпирической действительности, подобно другим наукам; ее "начало" восходит к субъекту, который начинает философствовать.

Философия обязана своим возникновением опыту (апостериорному). Но поскольку действительность она постигает в форме понятия или мышления, то через это и объясняется опосредованность ее "начала": "на самом деле мышление существенно есть отрицание непосредственно данного" (§ 12). Мышление по своей природе рефлективно; оно делает предметом мышления само мышление, что свидетельствует о том, что непосредственное становится опосредствованным. Иначе сказать, самосознающая мысль (рефлексия), мысль, уходящая в самое себя, есть "опосредствованная в себе непосредственность". Рефлективное мышление противопоставляет себя самому себе; однако став другим, оно продолжает существовать в себе. Наука, воспроизводя процесс движения рефлективной мысли, распадается на следующие три части: "I. *Логика - наука об идее в себе и для себя*. II. *Философия природы как наука об идее в ее инобытии*. III. *Философия духа как идея, возвращающая в самое себя из своего инобытия*"[1].

Приведенные размышления Гегеля нуждаются, как представляется, в некотором продолжении. До определенной степени сохраняется вопрос: почему "начало" философии кроется в самом мышлении, но не может быть тем, что лежит на поверхности явлений? Здравый рассудок кажется более последовательным и убедительным в своем суждении, когда он ориентирует мышление руководствоваться в поисках "начала" логикой реальной жизни, т.е. исходить из предметной действительности. Ответ на этот вопрос станет исчерпывающим, когда удастся дать определение предмета философии. Философия, по определению, есть познание универсума. Универсум - это такой объект, о котором нельзя сказать ничего определенного, кроме того, что он есть и это "есть" представляет собой некоторую систему. Абсолютный объект как метафизическая сущность обладает атрибутами, которые также в принципе не могут быть даны в опыте. Поэтому познание такого абсолюта

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. - С.103.

само будет покоиться на абсолютных предпосылках, т.е. философский подход совершенно иной, чем в других науках. Предпосылки ("начало") философии по этой причине не могут исходить из эмпирической действительности и само "начало" не может быть идентифицировано с той или иной вещью (например, "листом"), как в конкретных науках; первый принцип философии неизбежно приобретает абстрактное, отвлеченное содержание, которое разум извлекает из самого себя. В собственном сознании субъект находит "начало", дает ему статус изначальной сущности и кладет в основание объективной действительности.

Любая философская система - в особенности та, которая осознанно строит теорию "начала" - пытается найти адекватное содержание своему первому принципу. Достаточно просто эта задача решается в философии наивного реализма, когда философствующее мышление не доходит до осознания самосознающей деятельности сознания и понимает "начало" в качестве простой вещи (например, "материи"). Рефлективная, т.е. гносеологическая, философия использует исходный пункт теоретической мысли для объяснения и систематизации предметной действительности, однако интерпретирует его как понятие, имеющее природу мысли. "Начало" рефлективной философии предстает в качестве ratio - образа, в котором мысль является самой себе в акте самосознания. Ratio - это внутренне определенная концепция, которая лежит в основании всей европейской философии нового времени и представляет собой попытку самоопределения мысли.

Гегель прекрасно понимает рефлективную природу "начала", и этим определяется его поиск адекватного предметного содержания первого принципа философии "абсолютного идеализма". "Начиная мыслить, - говорит Гегель, - мы не имеем ничего, кроме мысли в ее чистой неопределенности, ибо для определения уже требуется одно (Eines) и некоторое другое (Anderes); в начале же мы не имеем еще никакого другого" (§ 86). Лишенная каких-либо определений, мысль выступает в форме "чистого бытия".

На первый взгляд кажется, что начинать надо либо с безусловно достоверного самого по себе, либо с созерцания, истинного самого по себе; вместе с тем это не так, поскольку внутри каждой из этих форм уже имеется *опосредствование*. Но "начало" не может быть таковым, поскольку всякое опосредствование "есть выход из некоего первого в некое второе и происходит из различенного" (§ 86). Основные требования, которые предъявляются к "началу", заключаются в том, чтобы оно не было чем-либо опосредствованным и определенным; всякое "начало" - неопределенная и простая непосредственность.

Этим критериям, по мнению Гегеля, отвечает понятие "чистое бытие". Его можно определить как Я, равное Я, как *"абсолютную индифферентность* или *тождество"*. Если абсолютное тождество мышления Я = Я или какое-либо иное интеллектуальное созерцание берутся в качестве первых определений, то в своей чистой непосредственности они есть не что иное, как *бы-*

тие. В свою очередь, чистое бытие, взятое не как абстрактное, но как бытие, содержащее опосредствование, оказывается чистым мышлением или созерцанием.

"Начало" философии, понимаемое как "чистое бытие", тождественное мышлению, есть "наиабстрактнейшая и наибеднейшая дефиниция". Такой была дефиниция элеатов ("бытие"), такой является дефиниция: "Бог есть совокупность всех реальностей". Последняя предполагает, что следует абстрагироваться от той ограниченности, которая присуща всякой реальности, так что Бог становится реальным во всякой реальности - т.е. *всереальнейшим.* Поскольку представление о реальности содержит в себе рефлексию, то о Боге Спинозы, говорит Гегель, можно сказать словами Якоби: он есть "принцип *бытия во всем наличном бытии".*

Понимаемое таким образом "начало" неизбежно лишено определений; однако отсутствие определений есть непосредственное, но не опосредствованное отсутствие определений; снятие какой-либо определенности предполагает снятие непосредственной, а отнюдь не опосредствованной определенности. Такое "начало" Гегель и называет бытием. "Его нельзя ни ощущать, ни созерцать, ни представлять себе, оно есть чистая мысль и, как таковая, оно образует начало" (§ 86).

Мышление, рассматриваемое не с формальной, а с содержательной стороны, есть "идея". Причем "идеей" становится такое мышление, которое абстрактно и отвлеченно; оно развивается как тотальность, т.е. находит внутри себя как данные все законы и определения. Наукой о чистой идее - этой "абстрактной стихии мышления" - является логика. Предметом логического мышления выступают такие определения, как: "бытие", "небытие", "определенность", "величина", "в-себе-бытие", "для-себя-бытие" и т.д. Цель философии состоит в том, чтобы "постигнуть идею в ее истинном образе и всеобщности", ибо "все, что есть истинного, великого и божественного в жизни, становится таковым через *идею*"[1].

Идея, согласно Гегелю, есть истина, причем истина "в себе" и "для себя". Последнее следует понимать как единство понятия и объективности. Гегель, как и Кант, стоит на точке зрения "коперниканского переворота": для него бесспорным является соответствие объективности понятию, а не сходство моих представлений с внешними предметами.

"Идея" не есть мыль о чем-то конкретном и единичном. Ее следует понимать как всеобщую и единую идею, т.е. "абсолютное". В акте суждения может происходить некоторое обособление различных идей, но мышление в силу своей природы вновь возвращает их в определенное единство - свою изначальную истину. В силу указанных причин идея первоначально выступает как "всеобщая субстанция", но в своей развитой, подлинной действительности она "есть *субъект* и, таким образом, дух" (§ 213).

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. - С.83.

"Идея" есть результат движения мысли к истине. Однако этот результат не следует понимать так, что "идея" есть нечто опосредствованное, что, как правило, характерно для разума с его хитростью. "Хитрость разума" состоит в опосредствующей деятельности, когда он, "позволив объектам действовать друг на друга соответственно их природе и истощать себя в этом воздействии", не вмешивается прямо в этот процесс и тем успешнее достигает своей цели. "Идея" как бы обязана только самой себе; она есть свой собственный результат и в этом смысле "столь же непосредственна, сколь и опосредствована" (§ 213).

"Идею" можно постигнуть как разум; последний только в таком случае приобретает свой истинный философский смысл, полагает Гегель. "Идея" рефлективна: она тождественна сама с собой и это тождество осознается в самосознании. Отсюда, она может предстать и как "субъект-объект", и как единство "идеального и реального", "конечного и бесконечного", "души и тела"; идея раскрывается как "возможность", которая в себе самой имеет свою "действительность"; наконец, в идее содержатся все отношения рассудка, которые пребывают в ней в бесконечном возвращении и тождестве в себе.

Особенно наглядно рефлективная сущность "идеи" проявляется в диалектике. Собственно, сама "идея" и есть диалектика; в этом самопревращении она "вечно отделяет и отличает тождественное с собой от различенного, субъективное от объективного, конечное от бесконечного, душу от тела". "Идея" благодаря своему движению через перевоплощения предстает как вечное творчество, вечная жизненность и вечный дух. "Идея", будучи воплощением чистой логической мысли, может переходить в абстрактный рассудок, но вместе с тем она остается и разумом. Через диалектику раскрывается ограниченность и конечность рассудочной деятельности, иллюзорная самостоятельность ее результатов и тем самым достигается единство мышления в разуме. Диалектика "идеи" представляет собой "двойное движение" рассудка и разума: "оно есть вечное созерцание самого себя в другом; оно есть понятие, которое в своей объективности *осуществило само себя;* объект, который есть *внутренняя целесообразность,* существенная субъективность" (§ 214).

"Идея" есть *процесс* и в своем развитии проходит три формы: форму жизни (идея в форме непосредственности), форму познания (идея в форме опосредствования), форму абсолютной идеи (идея в форме обогащенного различием единства). Абсолютная идея, естественно, также рефлективна, как и все философское знание, завершающим этапом которого она является. Это мыслящая самое себя идея - мыслящая себя в качестве мыслящей, *логической* идеи. Абсолютная идея представляет собой единство практической и теоретической идеи и вместе с тем единство идеи жизни и идеи познания. Она существует только для самой себя, ибо внутри нее нет никаких переходов, предпосылок или какой-либо определенности, которые были бы устой-

чивыми и постоянными; абсолютная идея есть *чистая* форма понятия, которая "созерцает *свое содержание* как самое себя" (§ 236). Сказанное Гегелем следует понимать так, что абсолютная идея есть такое отвлеченное мышление, которое для себя является объектом созерцания (субъект-объект); в таком случае это мышление как субъект-объект находит внутри себя ресурсы для собственного движения и построения системы философских категорий. Ничто внешнее не может явиться стимулом к творческой деятельности мышления; все предметное содержание в каком-то "спресованном", свернутом виде присутствует в самом мышлении и только его обращенность на самое себя является тем "спусковым крючком", который помогает разорвать тотальность мысли: тождество переходит в различие, субъект противостоит объекту и т.д. Содержанием абсолютной идеи является вся философская система с ее последовательным выведением категорий (субординацией понятий). Рефлективное мышление движется в следующем направлении: исходным "началом" в нем выступает категория "чистого бытия", которая содержит в себе три ступени: "качество", "количество" и "меру". "Чистое бытие" есть такая абстракция, которая будучи взята непосредственно, дает вторую дефиницию абсолютного - "ничто". "Бытие" и "ничто" - тождественные по своей сути понятия потому, что оба этих "начала" невыразимы, неопределенны и пустые абстракции ("одно из них столь же пусто, как и другое"). Единство "бытия" и "ничто" переходит в новую форму мышления - категорию "становления". На фоне предыдущих понятий "становление" - более точная, конкретная и истинная дефиниция абсолютного; она, по мнению Гегеля, уже не представляет пустой абстракции, но есть такое конкретное знание, в котором "бытие" и "ничто" представлены как его моменты. Как первое конкретное определение "становление" есть "первое подлинное определение мысли" (§ 88). В истории философии этой ступени логической идеи соответствует система Гераклита.

В "становлении" "бытие" как тождественное с "ничто" и "ничто" как тождественное с "бытием" суть лишь исчезающие моменты; единство "бытия" и "ничто" в "становлении", при котором исчезает их непосредственность и противоречие и они переходят друг в друга, дает "наличное бытие". "Становление" есть некое безудержное движение, в ходе которого исчезают как "бытие" и "ничто", так и само "становление" ("огонь, который потухает в самом себе, пожрав свой материал"). "Наличное бытие" в силу своей *определенности* есть "качество". "*Качество* есть вообще тождественная с бытием, непосредственная определенность..." (§ 90). Безразличная по отношению к бытию, внешняя ему определенность выступает как "количество". "Качество" как наличное бытие, как некая реальность или *нечто* есть "бытие-для-другого". Если бытие качества как таковое поставить в отношение с другим, то получится "в-себе-бытие". Завершенное качество, которое содержит в себе "бытие" и "наличное бытие" как свои идеальные моменты, дает "для-себя-бытие". Ближайший пример "для-себя-бытия", го-

ворит Гегель, мы имеем в Я. Раньше всего мы осознаем себя как Я в качестве наличного сущего, отличного от других наличных сущих. Человек отличается от животных и от природы вообще умением осознавать себя в отвлеченном образе Я - рефлективной способности мышления превращать субъект мысли в объект размышления. Этим показывается, что вещи, принадлежащие царству природы, не доходят до осознания свободного "для-себя-бытия"; как ограниченные наличным бытием они всего лишь "бытие для другого". "Для-себя-бытие", вообще следует понимать как *идеальность,* подчеркивает Гегель, в отличие от "бытия для другого", которое следует отнести к области *реального.* Отсюда следует, что природа не есть застывшее и завершенное "для себя", якобы, могущее существовать и без духа; только в духе достигает она своей цели и истины; также и дух не есть лишь абстрактное и потустороннее природы; как таковой, он содержит в себе природу в снятом виде.

Итак, логика рефлективного мышления, согласно Гегелю, движется в следующем направлении: бытие → ничто → становление → наличное бытие → качество → количество → бытие-для-другого → в-себе-бытие → для-себя-бытие. Сам Гегель, выстраивая систему философских категорий, воспроизводит диалектику мышления в укрупненном плане и пропускает некоторые звенья. Так, он пишет: "Мы имели сначала *бытие,* и его истиной оказалось становление; последнее образовало переход к наличному бытию, истина которого заключается в изменении. Но изменение обнаружило себя в своем результате не свободным от отношения с другим и от перехода в другое для-себя-бытие, и, наконец, это для-себя-бытие оказалось в обеих сторонах своего процесса, в отталкивании и притяжении, снятием самого себя и, следовательно, снятием качества вообще в тотальности его моментов. Но это снятое качество не есть ни абстрактное ничто, ни столь же абстрактное и лишенное определений бытие, а есть лишь безразличное к определенности бытие, и именно эта форма бытия и выступает в нашем обыденном сознании как *количество*"[1]. Этими категориями не исчерпывается содержание "Науки логики". В ее разделах "Учение о бытии", "Учение о сущности", "Учение о понятии" мы находим множество других философских понятий, выведенных по строгим правилам логического мышления: чистое количество, определенное количество, степень, мера, сущность, тождество, различие, основание и т.д., и т.д.

Процесс рефлективного мышления, который одновременно следует понимать как работу разума по воссозданию онтологической картины мира, завершается вторичным обращением к понятию "идеи". Движение мысли начиналось с понятия "чистого бытия" как пустой абстракции, заканчивается же оно пониманием "идеи" в ином значении "бытия" - значении *природы.* Когда говорят об абсолютной идее, то ожидают получить исчерпывающее

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. - С.241-242.

объяснение обо всем, замечает Гегель. В действительности ее истинным содержанием является вся система, развитие которой было прослежено. "Можно также сказать, - продолжает Гегель, - что абсолютная идея есть всеобщее; но она есть всеобщее не как абстрактная форма..., а как абсолютная форма, в которую возвратились все определения, вся полнота положенного ею содержания" (§ 237). Абсолютную идею можно сравнить в этом отношении со стариком, высказывающим то же самое религиозное содержание, что и ребенок; однако для первого оно есть смысл всей его жизни, в то время как для второго - лишь нечто, за рамками которого простирается вся его жизнь и весь мир. То же самое можно видеть и в человеческой жизни: все стремления человека направлены к достижению цели, а когда эта цель достигнута, он удивляется, не найдя ничего сверх того, что хотел. В действительности интерес представляет все движение в целом. Точно также и содержанием абсолютной идеи является весь путь развития рефлективного мышления, конечным итогом которого является ступень идеи, понимаемой как такое бытие, которое есть уже сама природа ("это возвращение назад есть движение вперед").

В ходе самодвижения человеческого мышления, когда оно прорывается за свои границы и делает объектом мысли не самое себя, а нечто внешнее, в нем возникает представление о природе. Рефлективная мысль, исчерпав все имеющиеся у нее возможности познать самое себя, по достижении этой цели устремляется во вне, по ту сторону себя и познает себя в иной форме - форме *инобытия* или природы. Абсолютная идея на данной ступени саморазвития (внутренней диалектики) "отчуждает" себя (то есть превращается) в природу" (Ф.Энгельс). "Природа есть идея в форме *инобытия*". "Идея" теперь существует "как отрицание самой себя", как "*внешняя себе*". В свою очередь природа "не просто есть внешнее по отношению к этой идее..., но *характер внешности* составляет определение, в котором она существует как природа"[1]. Иначе сказать, в понимании Гегеля природа есть объект мысли, содержанием которого не является сама мысль. Самосознающая мысль познает природу как ряд ступеней в едином потоке бытия, где вышестоящая ступень вырастает из нижестоящей; в человеке и в истории природа приходит к осознанию самой себя: "природа есть один из способов самопроявления идеи и непременно должна встречаться в последней" (§ 247). На низших же ступенях дух лишь в потенции присутствует в природе; он в ней "лишь *резвится*; он в ней вакхический бог, не обуздывающий и не постигающий самого себя". В этих рассуждениях Гегеля просматривается сходство его идей с основными положениями натурфилософии Шеллинга. Для Шеллинга природа есть лишь идея в себе; хотя на каждой ступени самой природы наличествует дух, отчужденная от идеи природа есть лишь труп, окаменевший или застывший интеллект. Только в человеке природа раскрывает все свои спо-

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.2. Философия природы. - М.: Мысль, 1975. - С.25.

собности, до сих пор скрытые в ней. Достигнув в человеке самосознания и способности труда над собой, она вступает в новую эпоху своего существования. "Природа стала для себя другим, чтобы снова узнать себя, но уже в качестве идеи, и примириться с самой собой" (§ 376).

В "Философии природы" Гегель вновь поражает воображение читателя грандиозностью своей системы, энциклопедической образованностью и силой спекулятивного мышления. Он одинаково свободно владеет эмпирическим материалом, относится ли он к области механики и физики или химии и биологии. Всеобъемлющая широта эмпирических знаний в сочетании с мастерством диалектики разума позволяет Гегелю извлекать "молнии глубоких мыслей" (Карл Людвиг Михелет). "Философствовать о природе - значит творить природу", - утверждает Шеллинг. Точно так же понимает свою задачу и Гегель. Его философия природы означает "продумать еще раз великую мысль творения". Для достижения этой цели у Гегеля нет иного средства, кроме мышления; философствуя о природе, он мысленно воспроизводит из глубины духа умопостигаемую сущность природы. Его философия природы есть такое познание природы, которое целиком вытекает из мысли; из логической идеи выводит он идею пространства, времени, движения, материи и т.д.

Самопознающий разум ("идея") после того как он, сделав предметом мысли природу и дойдя в ходе этого познания до такой ее ступени, на которой она начинает как бы осознавать себя - до ступени человека, фактически вновь возвращается к самому себе, однако это возвращение означает, что разум (уже "абсолютная идея") осознает себя в качестве человека как субъекта духа. "*Познай самого себя* - эта абсолютная заповедь... имеет значение познания того, что подлинно в человеке, подлинно в себе и для себя, - познание самой *сущности* как духа"[1]. Подлинная сущность человека - человека как духа - раскрывается при условии, что разум познает в нем *всеобщее*, что соответствует понятию *род*. В человеке разум ("идея", "абсолютная идея") достигает самой развитой формы, в которой он может существовать. Рассмотрение духа только тогда становится истинно философским, когда он постигается как осуществление идеи - когда его понятие познается в живом развитии и из этого "начала", как из "зародыша", должны возникнуть все особенные формы этого живого духа. В конце данного развития обнаруживается известное тождество разума с самим собой, тождество "идеи" с "абсолютной идеей" - хотя и не совсем полное,- поскольку конечный результат движения рефлективной мысли ("абсолютная идея") по содержанию будет несколько отличаться от исходного понятия ("начало") *историей* своих логических превращений. "Это смыкание начала с концом - это прихождение понятия в процессе своего осуществления к самому себе - проявляется, однако, в духе в еще более совершенной форме, чем в простом живом суще-

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. - М.: Мысль, 1977. - С.6.

стве, - отмечает Гегель, - ибо в то время как в этом последнем порожденное семя не тождественно с тем, что его породило, в самопознающем духе порожденное есть то же самое, что и порождающее" (§ 379). Только при таком условии - рассмотрении разума (духа) в изображенном процессе самоосуществления его понятия - становится возможным достичь истины в вопросе происхождения и сущности человеческого мышления. Можно сказать, что самопознание есть закон деятельности духа; разум существует таким образом, что в процессе развития - познания объективного мира - он необходимо познает самого себя. Цель истинной философии состоит в том, чтобы открыть этот закон: "дух во всем, что есть на небе и на земле, познает самого себя". Этот закон и сформулировал Гегель.

Такова в общих чертах система философии Гегеля, раскрывающая своеобразную природу философского мышления. На характере этой системы непосредственно отразилось то обстоятельство, что Гегель "обладал не только творческим гением, но и энциклопедической ученостью"; его выступление в любой научной области "составило эпоху". Гегель был "в своей области настоящий Зевс - олимпиец": никому, с тех пор как люди мыслят, не удавалось построить такую всеобъемлющую систему философии ("*систематика* после Гегеля невозможна"). Гегелем вообще завершается философия, "потому, что его система представляет собой величественный итог всего предыдущего развития философии". Все эти высокие оценки творчества Гегеля принадлежат Ф.Энгельсу и безусловно свидетельствуют о глубокой дани уважения этому величайшему мыслителю, оставшемуся непревзойденным гением по части спекулятивного мышления и умению строить умозрительные логические конструкции, позволяющие проникнуть в тайны человеческого духа. Гегель использует тот же самый инструмент даже тогда, когда он строит свою натурфилософскую систему: у него нет ничего, кроме инструмента *мысленного* воссоздания природы, являющегося по сути инструментом познания законов рефлективной мысли. В буквальном смысле слова, творческий разум, преобразованный в акте рефлексии в "абсолютную идею", свободно творит всю систему продуктивных идей природы. И можно со всей определенностью утверждать, что чем продуманней окажется априорная система логической мысли, тем полнее она будет совпадать с эмпирической действительностью; в свою очередь, глубокое познание природы с необходимостью свидетельствует о воплотившихся в ней идеях на разных уровнях ее структурной организации.

Философия как система рефлективного мышления, в основании которого лежит идея "начала", может строиться только на принципах множественности знания. Что касается исходного "начала" философии, то монополизма в этом вопросе не может быть в принципе. Всякая попытка представить какое-либо "начало" в качестве единственного будет означать жесткий запрет в деле развития философии. Гегель хорошо понимал это, когда писал: "...решение того, какие основания должны быть признаны имеющими зна-

чение, оказывается предоставленным субъекту. От его индивидуального умонастроения и индивидуальных намерений зависит, какому основанию он отдаст предпочтение" (§ 121). Пристрастия в отношении "начала" могут быть самыми различными: для Декарта это "Cogito ergo sum", для Канта - "трансцендентальное единство апперцепции", для самого Гегеля - "чистое бытие"; впоследствии в качестве "начала" Дильтей предлагал "жизнь", Маркс - "человека"; сегодня Хайдеггер исходит из "экзистенции", Гадамер - из "языка" и т.д. Философское мышление по своей природе таково, что в нем могут существовать принципиально различные "начала". Но то, что объединяет все философские построения, в чем согласны великие мыслители - это идея рефлективности самого "начала". Она есть своеобразная "точка соприкосновения" между различными философскими учениями, позволяющая вести реконструкцию единого философского знания. Последнее есть философская теория, имеющая конкретную структуру. Ее составляющими, помимо рефлексии, могут быть трансцендентное знание, знание абсолютное и универсальное, поскольку объект философии - универсум (Ортега-и-Гассет). Именно эти элементы философской теории создают реальную основу для выработки единого историко-философского знания.

Чтобы окончательно разобраться в философии Гегеля - этой системе "абсолютного идеализма" - необходимо выяснить, как в ней был поставлен вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе. Причем следует ясно представлять себе, что "отношение" может быть двояким: генетическим, временным, когда между бытием и мышлением существует причинная связь и логическим, вневременным, когда обусловленность одного другим, например природы мышления, носит функциональный, логический характер, лишенный смысла причинного порождения. В этом вопросе Гегель наиболее всего искажен и запутан; здесь существуют давние исторические традиции, идущие, видимо, еще от левых гегельянцев и Фейербаха, когда истинный смысл указанной проблемы оказался скрытым под толщей полемики, различных дискуссий, вызванных как партийными пристрастиями, так и различным употреблением языка в разные исторические эпохи. Вследствие указанных обстоятельств произошло смешение и отождествление двух принципиально различных значений понятия "отношение", в результате чего создались такие гносеологические предпосылки, когда "абсолютную идею" стали понимать в буквальном смысле творцом, а природу - как нечто порожденное человеческим сознанием, подобно тому, как она создана Богом ("natura naturata"). Более того, сама "абсолютная идея", выполняющая в гегелевской философии функцию "начала", без которого невозможно никакое философствование о мире и познании, стала рассматриваться как якобы существующая помимо общества, вне общества и над обществом, жестко детерминируя процесс индивидуального мышления. Гегелевская философия получила трактовку классической модели объективного идеализма: сознание в коллективных формах рассматривается как существующее до и независимо

от природы; последняя же есть порождение "мирового разума" на основе причинной зависимости.

Для Гегеля процесс мышления, предстающий под именем идеи самостоятельным субъектом, есть "демиург" действительности. "У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно" (Маркс). В гегелевской системе "природа является всего лишь "отчуждением" абсолютной идеи..., мышление и его мыслительный продукт, идея, являются здесь первичным, а природа - производным..." (Энгельс). В этом суждении Энгельса не совсем ясен смысл таких понятий, как "отчуждение" и "первичность". Что означает положение: "природа есть отчужденная идея?" Как понимать заявление: "идея первична по отношению к природе"? Следует ли понимать "первичность" в значении причинности, временного предшествования мышления бытию либо в значении логического отношения, устраняющего идею порождения в прямом, т.е. вещественном, смысле, - из контекста его рассуждений остается неясным.

Несколькими строками далее Энгельс устраняет всякую неопределенность в собственном толковании сути того отношения, которое существует между мышлением в виде "идеи" и природной действительностью в системе философии Гегеля. Он пишет, что те философы, а в их числе находится и Гегель, "которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира" - сотворение, принимающее "нередко еще более запутанный и нелепый вид, чем в христианстве, - составили идеалистический лагерь". Абсолютная идея, уточняет Энгельс, "от века существовала где-то независимо от мира и прежде него".

Итак, Маркс и Энгельс склонны были считать, что философская концепция Гегеля есть разновидность христианства, в основе которого лежит идея креационизма. Абсолютная идея "от века" существует независимо от природы; сама же природа есть результат порождения чистой мысли. Порождение понимается в буквальном смысле - как творение из ничего, как материализация абстрактных понятий или опредмечивание форм мысли ("категории выступают у него (Гегеля - Ю.П.) как что-то предсуществующее, а диалектика реального мира - как их простой отблеск" - Ф.Энгельс). То обстоятельство, что первичность мышления, предстающего под видом "идеи", трактуется Гегелем исключительно в силу рефлективности разума - ввиду заданности определенного угла зрения, когда мышление становится для самого себя первичным объектом исследования и внутри себя находит исходное "начало", отталкиваясь от которого субъект познает предметный мир - не было взято во внимание Энгельсом. В действительности же Гегель в "Науке логики" раскрывает специфику философского знания, отличного от естественно-научного познания; определяя "начало" и выводя из него последующие этапы логической мысли, субъект философской рефлексии вместе с

этим познает и природный мир. "Постигающий себя дух хочет познать себя также и в природе, хочет восстановить утрату самого себя... Образы природы суть только образы понятия, но в стихии внешнего бытия... Цель... - найти в этом внешнем бытии лишь зеркало нас самих, увидеть в природе свободное отражение духа..."[1]

Тайна гегелевской философии сохраняется до тех пор, пока не разведены между собой рефлективный и натурфилософский подходы к осмыслению действительности. При рефлективном подходе существуют два условия философствования, соблюдение которых строго обязательно: во-первых, мышление, идея, должна стать для себя предметом ("Наука... кончает тем, что понятие постигает самое себя как чистую идею, для которой идея есть ее предмет" (§ 243). И во-вторых, мышление следует понимать как абсолютно свободную деятельность. Свобода мышления означает, что идея из себя воспроизводит свою особенность - дает первое определение инобытия, "решается *из самое себя* свободно *отпустить* себя в качестве природы" (§ 244). Нерефлективная философия понимает природу как первоначальное и непосредственное, а сознание - как опосредствованное ею. В рефлективной философии "природа есть положенное духом, и сам дух делает природу своей предпосылкой" (§ 239). В природе, не опосредствованной мышлением, все слито и существует в виде тотальности: причина, следствие, необходимость, случайность, различные формы движения материи представляют собой синкретическое единство. Природа несет в себе бесконечное количество связей и отношений, бесчисленное множество отдельных явлений с неограниченной возможностью их взаимоперехода друг в друга; граница между этим многообразием не определена, вследствие чего действительность природы предстает как единый поток жизни бытия.

В этом универсуме - "Лабиринте Минотавра" - может разобраться лишь мыслящий разум, причем постижение всего многообразия действительности достигается на пути дедуктивного воспроизведения форм мысли. Посредством логической дедукции конституируется определенное "начало" мысли, которое выступает основанием для построения системы природы. Причем следует подчеркнуть, что рефлектирующий разум у Гегеля отнюдь не дедуцирует формы природы как таковые; философское мышление дедуцирует лишь определенные, присущие природе мыслительные отношения, для которых в самой природе познающий субъект находит соответствующие единичные явления. Все формы природы (формы движения материи) существуют слитно и одновременно; лишь мыслящий разум дает им последовательность и определенность. Если можно так сказать, абсолютная идея творит только мысли - всеобщие мысленные отношения и с их помощью гносеологический субъект превращает "стихию бытия" в научную картину мира ("природа есть положенное духом"). Для Гегеля природа "есть идея в форме

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.2. Философия природы. - С.578-579.

инобытия" (§ 247). Природный, материальный мир понимается им гносеологически - как объект мысли, содержанием которого не является мысль, но есть что-то внешнее; природа есть внешнее по отношению к идее, и характер внешности составляет основное определение существующей природы.

Натурфилософский подход к действительности обнаруживает принципиально иной ход мысли: рациональная логика воспроизводит такую последовательность категорий, которая всецело отображает материалистическое мировоззрение. Гегель в границах этого мышления - материалист, подобно тому, как в пределах заданного подхода материалистами были Кант, Фихте, Шеллинг. Известно, что материалисты основным "началом" считали природу. "Во времени природа является первым, - пишет Гегель, - но абсолютным prius'ом является идея..."(§ 248). Эту мысль нельзя толковать иначе, как: природа первична по отношению к сознанию в генезисе, во времени, но "идея" является "абсолютным prius'ом", т.е. логическим "началом" в рефлектирующем философском мышлении. Давая определение "духа" в "Философии духа" ("он есть сама себя знающая действительная идея"), Гегель подчеркивает принцип материализма во взаимоотношении мышления и бытия: "*Для нас* дух имеет своей *предпосылкой природу*, он является ее *истиной*... Однако духу в этом развитии предшествует не только логическая идея, но также и внешняя природа... Действительный дух... имеет внешнюю природу своей ближайшей предпосылкой..."[1].

Всякая определенность, согласно логике Гегеля, покоится на другой определенности: определенности духа противостоит прежде всего определенность природы; первая может быть понята только одновременно с последней. Гегель-натурфилософ настолько углубляется в метафизику, что делает попытку дать философское определение материи: "...материя, это всеобщая основа всех существующих формообразований природы, не только нам оказывает противодействие, существует вне нашего духа, но и по отношению к самой себе является внеположной, распадается на конкретные точки, на материальные атомы, из которых она составлена" (§ 381). Данное определение материи отвечает всем критериям материалистической философии: материя есть объективная реальность ("по отношению к самой себе является внеположной"), существующая независимо от нашего сознания ("существует вне нашего духа"); философское понятие материи не может быть редуцировано к какому-либо отдельному состоянию ("всеобщая основа всех существующих формообразований природы"); материя неисчерпаема вглубь ("распадается... на материальные атомы, из которых она составлена").

Такова рационалистическая философия Гегеля - философия "абсолютного идеализма". Как показало предыдущее исследование, ее адекватная интерпретация возможна лишь при ориентации на конкретный тезаурус, в нашем случае - на понимание философии как рефлективной фор-

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. - С.15.

мы мысли. Именно этому сюжету посвящается все грандиозное творение, каким является "Энциклопедия философских наук". Акт рефлексии предполагает выбор "начала", которое выступает в функции безусловной, ничем не опосредствованной формы мышления; все другое знание - будет ли оно знанием о природном мире или знанием о самом человеке - производно ("положенное духом") и вытекает из дедуктивно заданного первого принципа философии в качестве логического следствия. Только в этом смысле "дух" предшествует природе; только в этом смысле природа есть инобытие "идеи". Попытка элиминировать из содержания философии ее главную цель: исследовать "мыслящее познание идеи", т.е. изучить законы самосознания и сохранить только терминологию, в действительности приводит к чудовищному искажению смысла философской системы, когда сотворение мира у Гегеля "принимает нередко еще более запутанный и нелепый вид, чем в христианстве" (Энгельс).

По-разному была оценена титаническая деятельность Гегеля на поприще рациональной философии. Известно, что Маркс высоко отзывался о диалектическом методе его философии. "Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее (диалектики - Ю.П.) всеобщих форм движения". Энгельс полагал, что свое завершение классическая немецкая философия нашла в системе Гегеля, "великая заслуга которого состоит в том, что он впервые представил весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса, т.е. в беспрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии, и сделал попытку раскрыть внутреннюю связь этого движения и развития".

А.Шопенгауэр, напротив, называл Гегеля "умственным калибаном", а его философию, пользующуюся всеобщим признанием, - "пустозвонством и шарлатанством". Вслед за А.Шопенгауэром крайне негативную позицию в отношении Гегеля занял известный современный философ К.Р. Поппер. По его признанию, весьма трудным, но "в то же время своевременным делом является продолжение шопенгауэровской борьбы против этого пустого жаргона", т.е. философских воззрений немецкого мыслителя первой половины XIX в. В глазах Поппера философия Гегеля не представляет никакой ценности. "Гегельянство - это возрождение племенного духа... В работах Гегеля нет ничего, что не было бы гораздо лучше сказано до него. В его апологетическом методе нет ничего такого, что не было бы сказано другими апологетами до него... Философия тождества есть не что иное, как бесстыдная игра словами... Формула фашистского варева была одной и той же во всех странах: Гегель плюс чуточку материализма девятнадцатого века (в частности, дарвинизма в его огрубленной форме, приданной ему Э. Геккелем)"[1].

---

[1] Поппер Карл Раймунд. Открытое общество и его враги. - М.: Феникс, 1992. - Т.2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. - С.36-95.

Эти суждения мало убедительны на фоне того анализа, который осуществил современный австро-английский философ; имеется большой разрыв между его конечными выводами и осуществленной им аналитической деятельностью. Складывается впечатление, что побудительными мотивами такой резкой критики были не столько идейно-теоретические изъяны философской системы "диктатора одной из самых мощных философских школ в истории мысли", сколько сугубо субъективные неприязненные отношения к личности мыслителя и его философской доктрине вообще; откровенное чувство злости сквозит во всех рассуждениях мыслителя XX века, что, собственно, и не скрывается им от читателей. "Многие из моих друзей критиковали меня за мое отношение к Гегелю и за мою неспособность разглядеть его величие. Они, конечно, были совершенно правы, поскольку я действительно не был способен разглядеть его".

Будучи крупным специалистом в области логики научного познания, Поппер обнаруживает явный дефицит конструктивных идей в области социальной философии; объемный труд его носит деструктивный характер и не несет в своем содержании хотя бы малую толику позитивных идей. Кроме того, основные идеи членов "Венского кружка" относительно предмета философии оказались для Поппера непреодолимым барьером на пути понимания философии как рефлективного мышления. Сциентистский взгляд на философию не позволил ему разгадать "секрет Гегеля" - "философию ничто": чистое бытие, тождественное чистому ничто, в его интерпретации превращается из рефлективного в некую метафизическую сущность. Согласившись по тактическим соображениям с М. Хайдеггером и К. Ясперсом, что категория "ничто" может быть истолкована как "страх", "страх ничто", "ужас смерти", если ее из области гносеологии перенести на область практической жизни или "существования", Поппер легко повергает своего идейного противника, уличив его в нигилистическом отношении к жизни. Философия экзистенциализма есть философия "игрока или гангстера", ибо понимает жизнь как состояние кризиса, крушения надежд, неоправданного риска, гибельного разрушения, "пограничной ситуации" на грани между существованием и ничто; Гегель несет за это прямую ответственность своим учением историцизма и тоталитаризма. Все эти "разоблачения" имеют малое касательство к Гегелю; лейтмотив его философской системы, изложенной в "Энциклопедии философских наук", состоит в признании рефлективной природы человеческого разума. Разум рефлективен, он необходимо обращается к самому себе в процессе исторического развития. Философские системы, по сути являющиеся выражением потребностей общественной жизни ("Тот же самый дух, который строит железные дороги руками рабочих, строит философские системы в мозгу философов" - Маркс), в истории философии предстают как "мыслящее познание": все они чистую мысль делают предметом для самих себя. Этим и объясняется актуальность поиска "начала", когда решается задача познания предметного мира. "Всякая дея-

тельность духа, - говорит Гегель, - есть поэтому только постижение им самого себя, и цель всякой истинной науки состоит только в том, что дух во всем, что есть на небе и на земле, познает самого себя. Чего-либо совершенно другого для духа не существует" (§ 377). Познание и преобразование предметного мира осуществляется в деятельности субъекта, где объективное и субъективное представлено в органическом единстве. Самопознание (рефлексия) есть закон мышления, закон развития человеческого разума; субъект познает внешний мир при условии познания самого себя.

ГЛАВА 2. ОБРАЗ ФИЛОСОФИИ В РЕФЛЕКТИВНОМ МЫШЛЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

§1. История предмета рефлективной философии

Но если философия по своему содержанию и не стоит выше своего времени, то она все же выше его по своей форме, ибо она, как мышление и знание того, что представляет собою субстанциальный дух ее эпохи, делает его своим предметом.

Гегель

Что же касается до мышления, то его несомненно характерное свойство, открываемое в непосредственном сознании и хорошо отмеченное в философии еще Платоном и Аристотелем, состоит именно в способности обращаться на самого себя, мыслить не только о предмете, но и о самом мышлении о предмете, т.е. делать себя своим предметом. Исследование о мышлении есть самоисследование мысли...

В.Соловьев

Несмотря на кажущуюся очевидность и определенность вопроса о философии и ее предмете, представленного в учебной литературе ("философия есть наука о наиболее общих законах развития природы, общества и человеческого мышления"; "философия есть теория всеобщего" и т.д.), в действительности ответ на него совсем не такой простой и однозначный. Вопрос: "что такое философия?" предполагает множество самых разнообразных и бесконечно далеко отстоящих друг от друга суждений; попытка подвести это многообразие ответов под одну простую формулу и выразить массу различных мнений одним понятием окажется делом весьма проблематичным. Философия предстает то житейской мудростью, то универсальной наукой, то учением о последних основаниях вещей и познанием абсолютного, то самопознанием человеческого духа.

Приоткрыть завесу, скрывающую от нас "тайну" философии, позволит, с одной стороны, рассмотрение предмета философии в истории философии, т.е. применение исторического метода к изучаемому явлению, с другой - попытка понять философское знание как рефлективную деятельность, в рамках которой принципиальное значение приобретает вопрос о "начале"

философии. В качестве критерия, позволяющего выделить самостоятельные периоды философии, обладающие выраженным своеобразием и вполне законченной смысловой определенностью, следует взять науку как родовое по отношению к философии понятие. Наука как логический критерий показывает, насколько философия приближается к самой науке, сливаясь с ней в определенные периоды общественной жизни (древняя Греция), либо отдаляется от нее по причине возложенных на нее задач нравственного воспитания или теоретического обоснования религиозных догматов (средневековье). Философия каждой эпохи лишь свидетельствует о той ценности, которой наделяется наука в соответствующие периоды исторического развития. В силу этого обстоятельства она есть либо наука, либо знание, выходящее за ее границы; как наука философия впоследствии становится рефлексией, т.е. теорией научного познания. Следовательно, из различного положения, которое занимает наука в те или иные периоды истории, вытекает и многообразие форм и значений философии; история философии не дает основания вывести какое-либо одно представление о философии.

В истории культуры понятие "философия" претерпело несколько значений[1]: первоначально философская мысль претендовала на универсальное познание действительности, причем стимулом к познанию выступало само знание; мышление как бы из самого себя рождало страсть к познанию и это являлось последним основанием для созерцания мира, свободного от всяких практических интересов; итогом такого творчества, ограниченного "замкнутым кругом познавательных действий", оказывалась чистая теория как форма мышления. "Любознательность" культурного духа, освобожденного от насущных жизненных забот, когда он в своем стремлении получить знание ради самого знания без какой-либо практической цели затем наслаждается им как высшей социальной ценностью - явление, привнесенное в мировую цивилизацию древними греками. Жажда знания на основе "инстинкта" познания позволила им извлечь из мифологических представлений такие смысловые сущности, которые были положены в основание науки как нового и самостоятельного образования культурной жизни. Греческая философия первоначально выступает в виде единой науки: все, что в принципе может стать объектом познания - от "воды" как последнего "начала" мироздания у Фалеса до логики Аристотеля - концентрируется в синкретическом знании под названием "любовь к мудрости"; единая наука обнимает всю Вселенную, весь предметный мир. Правда, материал, которым оперирует научное познание, - мифологические сказания древности, правила житейской мудрости жрецов и поэтов, практические навыки торгового и ремесленного люда - ограничен и вполне вмещается в единую систему знания; он в принципе поддается обработке и подведению под немногочислен-

[1] См.: Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. - СПб., 1904. - С.1-16. См. также: Челпанов Г. Введение в философию. Шестое издание. - М., 1916.

ные основные понятия.

Оформление греческой философии в VI в до н.э. в единую науку ознаменовало рождение своеобразной духовности и менталитета Европы; в данном случае речь идет не столько о географии (хотя и это справедливо), сколько о формировании особой культуры и самостоятельного стиля научного мышления. В этом социокультурном образовании нашла выражение новая позиция человека по отношению к окружающей среде. Она заключалась в ориентации на *рациональность* как особый стиль мышления. Греческая философия изначально воспитывала такой взгляд на действительность, который характеризовался *универсальностью*; философия была универсальной наукой, учившей смотреть на мир как на единое целое (философия есть наука о мировом целом). Этот стиль мышления, характерный для маленького народа, предполагал установку, ориентированную на лежащий в бесконечности "нормативный образ" (Э. Гуссерль). "Нормативный образ" не выводится эмпирическим путем; он задан каждому человеку интенционально, вследствие чего его поведение и деятельность мотивированы общезначимыми нормами. Смысловые структуры этого рода ассимилируют эмпирическое многообразие действительности, поднимаются выше индивидуального различия, в силу чего человек утрачивает интерес к реальным вещам в пространстве. Создав концепцию универсальных идей, человек как бы перерождается и становится новым человеком: он, "живя в конечном, стремится к полюсу бесконечности"[1]. Историческое движение расширило духовный горизонт греческой культуры: начавшись в ограниченном пространстве и в определенное время, новая форма философского мышления переросла во всеобщую духовность, став феноменом ментальности Европы.

Вследствие роста эмпирического знания исторически возникла необходимость его дифференциации, разделения на отдельные предметы и изучения действительности соответствующими методами. Философия начинает делиться: каждая из выделившихся "философий" имеет свой предмет изучения и адекватные ему приемы познания. Греческий дух претерпевает коренные изменения: происходит его переориентация на изучение отдельных явлений.

Что остается от философии после выделения из нее конкретных наук? Когда единая наука разделяется на отдельные самостоятельные отрасли знания, каждая из которых сохраняет за собой функцию познания объективного мира, философия превращается в "первую философию" (πρωτη φιλοσοφια) - науку о последних основаниях действительности; все, что создано в конкретных сферах знания, синтезируется в общую картину Вселенной. Так понимает философию Аристотель, наделенный могучим систематизаторским духом; изучая науки (логику, физику, зоологию, ботанику, этику,

[1] Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. - 1986. - № 3. - С. 104-110.

эстетику), он создает "метафизику", призванную постигать сущности, стоящие по ту сторону чувственного опыта. Познавая трансцендентные сущности, философия сохраняет за собой роль наиболее общей науки, в которой разорванное знание соединяется в единую научную картину мира.

Разделение научного труда совпало по времени с эпохой падения греческого этноса; на место отдельных этнических культур пришла мировая эллинистическая культура. Но с веками эллинизм сменился Римской империей, а последняя уступила место средневековью. Этот глобальный исторический процесс поглощения индивидуальных культур осуществлялся на фоне действия следующих социальных факторов. Во-первых, формирующийся огромный социальный организм со своими самостоятельными интересами противостоял как нечто чуждое отдельной личности, подобно тому как необозримое целое противостоит отдельному атому. Во-вторых, процессы универсализации общественной жизни порождали такие тенденции в ходе социальной борьбы, которые побуждали личность оставаться по возможности независимой и самостоятельной в стихии исторического переустройства. В потоке разрушения великих держав и исчезновения целых народов только во внутреннем мире личности можно было сохранить чувство необходимости и смысла жизни; отсюда вопрос о правильном устройстве личной жизни, дающем представление о счастье и радости, приобрел первостепенное значение в умонастроениях мыслящих людей своего времени.

Переключение внимания на вопросы жизни ослабило интерес к чистому познанию: наука сохраняла свою ценность в той мере, в какой она объясняла смысл человеческого существования. "Первая философия" с ее научной картиной мира была необходима для того, чтобы показать место человека во всеобщей связи вещей и явлений объективной действительности и соответственно этому научить его правильно организовать свою жизнь. Образ жизни той эпохи непосредственно обусловил и стиль научного мышления: произошло подчинение знания жизни, а философия превратилась в руководство по организации добродетельной жизни. Философия с этого времени стала общей наукой о том, как человеку достичь счастья и быть добродетельным, т.е. превращается в науку о человеке.

Но варварское общество все больше дичало: страсть к богатству и наслаждению, с одной стороны, произвол и беззаконие, с другой, показывали всю призрачность и эфемерность стремления достичь счастья и добродетели в земной жизни. Этот идеал переносится поэтому в иную - более высокую и чистую - область; этическая мысль превращается в религиозную, а философия становится Богопознанием.

В новое время (XVII в.) философия вновь становится общей наукой о мире. Она отказывается от средневекового предназначения быть этическим и религиозным учением. В идеалах Греции философия находит для себя оправдание быть чистым знанием, получить которое можно исключительно из себя самого, не обращаясь ни к чему эмпирическому и внешнему.

"Философия" приобретает вид прежней метафизики, идет ли речь о старых греческих системах либо о новых естественно-научных и математических концепциях.

В виду общего стремления к познанию и превращения его в высшую ценность сохраняется единство наук: еще нет противоположности между философией и естествознанием; последнее рассматривается как философия природы. Так, Галилей говорил, что он "философией занимался столько же лет, сколько месяцев математикой". Ньютон свои "Начала механики" первоначально назвал "Началами философии природы". Декарт опубликовал в "Философских опытах" вместе с рассуждением о методе "Диоптрику", а также исследование о метеорах и геометрию. Наука в контексте данного понимания рассматривалась как определенные части всеобъемлющего знания под названием "философия".

Однако внутри этого объективного процесса растет новая тенденция, уходящая своими корнями в позднее средневековье; ее суть состоит в том, что философское мышление начинает интересоваться наукой как таковой и процессом научного познания. Эта методологическая тенденция постепенно превращает философию в теорию познания. Философия отказывается от своих притязаний на познание последних сущностей вещей; в условиях глубокой дифференциации естественно-научного знания невозможно построить единую модель Вселенной. Отказ от метафизики с ее тщетными попытками объединить разрозненное знание в одно целое существенно изменил содержание философии: разрушив свой прежний объект, она сохранила свое право на существование, превратившись в теорию науки. Отныне философия становится наукой о науке; она не есть более миропонимание или учение о человеческой жизни - философия утверждает себя в качестве "наукоучения" ("Wissenschaftslehre") или "метафизики знания". Самосознание науки или рефлексия по поводу возможности и границ познания есть такой факт, который освобождает философию от разрешения неосуществимой в новых условиях задачи - поиска последних оснований бытия ("метафизики вещей") и одновременно свидетельствует об открытии принципиально нового объекта философского мышления; философия с этого времени занимается исследованием самого мышления (объект философии) и творческих способностей субъекта разрешать своими средствами гносеологические и онтологические вопросы: границы познания и достоверность знания, проблемы реальности и способы воспроизведения объекта знания и т.д. (метод философии). Начиная от рационализма Декарта и до гносеологического критицизма Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля проходит в качестве лейтмотива основная идея: философия есть рефлексия и в качестве таковой она не совпадает ни по объекту, ни по методам исследования с отдельными науками; более того, сами эти науки в свете задач рефлексии выступают в качестве объекта философии, ибо последняя, исследуя внутренние закономерности всякой познавательной деятельности, становится теорией науки ("метанаукой").

Генеральная тенденция саморазвития философской мысли в реальной действительности не была столь очевидно выражена. В массовом общественном сознании происходило постоянное снижение интеллектуального потенциала философского мышления до уровня, адекватного возможностям "массы", вследствие чего философию как рефлексию продолжали воспринимать в виде некой универсальной науки, синтезирующей подобно энциклопедии разрозненное знание в целостную систему. Масса не способна рассуждать об "амфиболиях рефлективных понятий" либо о "депотенцированном сознании"; гораздо нагляднее облик философии предстает в форме обобщенного знания, дающего простую схему действительности.

Указанное обстоятельство дополняется причинами иного порядка, уходящими своими корнями в XVI век. Со времен Галилея физика получает такое преимущество в системе наук, что стало возможно говорить о "новой науке". Суть ее превосходства состояла в том, что в ней сконцентрировались достоинства многих наук: она обладала дедуктивной строгостью математики, но в отличие от последней, оперирующей с "мнимыми" величинами, физика имела дело с реальными предметами. Естественно, что эта наука, наделенная такими превосходными свойствами, стала рассматриваться как "чудо разума", привлекая к себе лучшие умы. Но своего триумфа физическое знание достигает благодаря третьей особенности - возможности получать практические результаты. Физические истины, помимо их теоретических достоинств, были способны приносить материальные блага и обеспечивать господство человека над природой, если их применять в хозяйственной деятельности. Это последнее качество "новой науки" приобрело особую ценность в глазах буржуазии - класса, равнодушного к теории, но весьма пристрастного к материальной пользе. Социальное положение и психология "нового дворянства" таковы, что "буржуа желает разместиться в мире с удобствами и для этого вторгается в него, сообразуясь с собственным удовольствием. Поэтому буржуазная эпоха гордится в первую очередь успехами индустриализации и вообще полезными для жизни специальностями: медициной, экономикой, управлением. Физика приобрела невиданный престиж, потому что от нее произошли машины и медицина. Интерес, проявленный к ней массой средних людей, не плод научной любознательности, а материальный интерес. В подобной атмосфере и зародилось то, что можно было бы назвать "империализмом физики"[1].

"Империализм физики" - практическое господство над природой, восторг перед комфортом, возведенным в жизненную позицию - становится эталоном истины; все науки стремятся походить на физику. Объективно они признали ее превосходство над собой и каждая из наук в отдельности пытается взять из ее лаборатории научного познания то, что как-то пригодно в гра-

[1] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М.: Наука, 1991. - С. 66-67.

ницах своего предмета.

Что происходит с философией в этих условиях? Философия, как и другие науки, подавлена успехами физики; она унижена и поставлена на службу физике. В интеллектуальной атмосфере "терроризма лабораторий" философы не могут воспользоваться своим преимуществом - показать уникальную способность человеческого разума быть рефлективным - и направляют свои усилия на обоснование самого факта физики, что равнозначно сведению философии к естественно-научному познанию. В данном обстоятельстве отражается давление массового сознания на умы философской "элиты", которая, оказавшись в плену обыденных представлений, стремится "возвысить, наконец, философию до уровня науки".

Итак, неудавшаяся попытка вновь вернуть себе положение "царицы наук" в новое время обернулась для философии утратой своего "суверенитета" и низложением ее до такого состояния, когда она может выполнять только обслуживающую роль. Данное обстоятельство рождает высокомерное отношение к философии, обывательскую уверенность в знании всех философских вопросов и административную потребность в разрешении дискуссионных проблем. Именно это имеет в виду Гегель, когда он пишет: "Эта наука часто испытывает на себе такое пренебрежительное отношение, что даже те, которые не занимались ею, воображают, что без всякого изучения они *понимают*, как обстоит дело с философией, и что, получив обыкновенное образование и опираясь в особенности на религиозное чувство, они могут походя философствовать и судить о философии"(§ 5).

Невостребованность подлинной философской проблематики и фактическое отождествление философии с философскими вопросами естествознания - в первую очередь с философскими вопросами физики - характеризовали состояние нашей отечественной марксистской философии до сегодняшнего времени. "Физикализм" философии выразился в сосредоточении исследовательской деятельности на таких вопросах, как: "Диалектический материализм и современная физика," "Философское значение проблемы наглядности в современной физике", "Общая теория относительности и пространственно-временная структура Вселенной", "О соотношении форм движения материи", "Предмет и взаимосвязь естественных наук", "Генетика и диалектика", "Кибернетика и развитие", "Ленинское философское наследие и современная физика", "Логико-гносеологические проблемы квантовой физики" и т.д., и т.д.

Диалектический и исторический материализм были представлены в определенной законченной системе, но она выстраивалась, исходя из стихийного онтологического основания. Отсутствие рефлективного подхода неизбежно приводило к тому, что исходным понятием философской системы была категория материи. Материя объявлялась "последним (предельным) объяснительным понятием науки". Концепция человека, если она по счастливой случайности вспоминалась тем или иным мыслителем, занимала в системо-

творчестве откровенно второстепенное место, как некий "паразитарный" привесок. Общая логика мышления неизменно шла по схеме: "материя - развитие - человек (сознание)". Культ естествознания, большая любовь к палеозаврам и мастодонтам и отсутствие "человеколюбия к мелким скотам" (Ф.М.Достоевский), среди коих значится и сам человек, есть свидетельство переживаемого кризиса в современном мировоззрении. В данном случае вполне уместно сравнение "физикалистской" философии с тем экономическим материализмом, т.е. бессубъектной философией, о котором в свое время говорил В. Соловьев: "В окошко экономического материализма мы видим один задний, или, как французы говорят, нижний, двор (la basse cour) истории и современности; окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж *слишком*, до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия, опрощения, непротивления, неделания и прочих *без* и *не*..."

Официальная ("хлебная") философия давала вполне приличный заработок всем тем, кто был пристроен к ней со своими семьями и хотел жить за ее счет; но такая наука была мало пригодна, чтобы реализовать свое основное назначение - заниматься поиском истины. Принцип "сначала жить, затем философствовать" слабо совместим с идейной убежденностью; среди большой армии философствующих доктринеров практически не нашлось личности, хотя бы отдаленно напоминающей легендарного римского полководца Марка Атилия Регула, добровольно пришедшего в Карфаген к пунам, чтобы быть верным слову, данному врагам, и выразить им свое презрение; при первой же трудности эти господа побежали в другой лагерь, чтобы столь же успешно зарабатывать на жизнь уже иной "милейшей университетской философией". Подобно профессорской схоластике в прошлом, их философия была таким собранием взглядов, такой концепцией, "которая, обремененная сотнями взглядов и тысячами соображений, опасливо лавирует на своем пути, всегда имея перед глазами страх Господен, волю министерства, уставы государственной церкви, желания издателя, одобрение студентов, дружеские отношения коллег, политическую злобу дня, летучее настроение публики и невесть что еще?" (А.Шопенгауэр).

Гносеологические корни "физикализма" отечественной философии объясняются практической реализацией тех задач, которые были сформулированы В.И.Лениным в работе "О значении воинствующего материализма": установить "союз с представителями современного естествознания". Преданно служа "без лести", подобно Аракчееву, эти философы довели до абсурда ленинскую идею вооружения естествоиспытателей "солидным философским обоснованием", т.е. диалектическим материализмом. Благодаря их стараниям, в действительности произошла такая парадоксальная трансформация, когда не естествознание "без философских выводов" не могло "обойтись ни в коем случае", но философия не могла существовать самостоятельно без естествознания.

Однако история развития науки (как и гражданская история) имеет ту

особенность, что ее судьбы ни в малой степени не зависят от политической конъюнктуры и субъективных пристрастий того или иного ученого. Пока философия оставалась теорией физического познания, сама физика вынуждена была заняться теорией науки. В основе физического знания лежат такие принципы, которые невозможно исследовать, оставаясь в пределах самой физики. Отсюда явно выраженное стремление физиков к философии: начиная с А. Пуанкаре, Э. Маха, П. Дюгема и кончая А. Эйнштейном и М. Борном прослеживается закономерность, когда теория физического познания развивается самими физиками.

§2. Сущность философской рефлексии

Ψυχην αρα ημαζ κελευει γνωρισαι ο επιταττων γνωναι εαυτον.

Тот, кто велит нам познать самих себя, приказывает познать свою душу.

Платон

...человек, это сложное, многостороннее, способное к развитию, исполненное потребностей и доступное бесчисленным ударам существо, чтобы отстоять свое бытие, должен был получить свет двойного познания; к его наглядному познанию должна была присоединиться как бы его повышенная ступень, рефлексия, - разум как способность к абстрактным понятиям.

А.Шопенгауэр

Тайна реальности раскрывается не в сосредоточенности на объекте, предмете, а в рефлексии, обращенной на акт, свершаемый субъектом.

Н.Бердяев

Философское мышление возникает из внутреннего бытия души, которая в мыслях ищет сознание самой себя, а тем самым объективации и сообщения.

К. Ясперс

После многих лет блужданий философия может восстановить свой облик на пути теоретической разработки рефлективной природы человеческого разума. Философия уже была теорией рефлексии, но известные причины - успехи в развитии физики и массовизация сознания философской диаспоры - привели к существенной деградации философской культуры. Сегодня философия вновь должна завоевывать право на существование, как это случалось с ней в прошлые века. Такова судьба философии, во многом трагичная по своей сути: ей приходилось и приходится постоянно бороться за право жить самостоятельно, не выполняя "социального заказа". На протяжении всей истории культуры обнаруживается враждебное отношение к философии и притом с самых разнообразных сторон: сверху и снизу - со стороны идео-

логии и науки. Постоянно подвергается сомнению сама возможность философии, поэтому каждый философ, как метко замечает Н.А. Бердяев, "принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее возможности и плодотворности".

Существует множество определений философии, каждое из которых отображает определенное видение действительности сквозь призму того или иного постижения жизни. Общим условием любого философствования должно быть *удивление*. Философом делается каждый непременно в силу удивления (ναυμαζειν, πανοζ), от которого он желает освободиться, говорит А.Шопенгауэр. Правда, истинных философов отличает от неистинных "маленький" рубеж: первые удивительные явления находят в самой реальной жизни, вторые - в готовых книгах. В самом деле, философский взгляд на действительность характеризуется крайней степенью непохожести на обыкновенный ум: в то время как отыскание истины в обычной жизни мотивируется либо практическими потребностями, либо нравственными мотивами, либо политическими интересами, либо, наконец, исходит из уверенности, что "так должно быть", особенность философского умопостижения покоится на свободе от житейских, политических и иных детерминирующих факторов; философские рассуждения осуществляются в области чистой мысли. Это означает, что истины философии носят *безусловный* характер, а сама безусловная достоверность философского знания достигается благодаря умственному испытанию, которому разум добровольно подвергает себя сам. Теоретическая философия находит критерии достоверного знания в самой себе; процесс мышления обязательно начинается с самого мышления, т.е. предполагает некоторое "начало" как исходную точку мысли. Из данного положения вовсе не следует, что философское мышление не нуждается во внешней действительности и все свое содержание целиком черпает из самого себя. Подобный взгляд означал бы некую мистику, креационизм, на деле никогда не встречающиеся. Все, что означает данное утверждение, сводится к тому, чтобы не принимать на веру ни одного положения, пока оно не будет проверено критической мыслью. Иначе сказать, дело не в том, что следует отбрасывать существующие факты до тех пор, пока они не смогут быть воспроизведены самим мышлением; задача философии - найти опору в бесконечном по своим возможностям духе и не принимать факты чувственного или иного опыта как необходимую достоверность, без предварительного испытания разумом. Например, обыденному сознанию факт зрительного восприятия вещи предстает неопровержимым доказательством объективного существования самой вещи; скептически настроенному философу аналогичный факт будет свидетельствовать лишь о явлении рассудочного сознания, но не о вещи как таковой. Для него между утверждением "вещь" и утверждением "сознание вещи" лежит долгий и трудный путь превращения второго в первое через обоснование достоверности знания. Философская деятельность ума исходит из предпосылки - и в этом состоит особенность

философского познания, - что достоверность философской мысли и критерий истины кроются в ней самой, но не находятся в чем-то внешнем и потустороннем.

Поскольку философское знание есть для себя критерий и мерило достоверности, то оно может осуществиться при условии, что поиск истины в свою очередь опирается на чистые и бескорыстные помыслы субъекта. Требование добросовестности при отыскании истины говорит о включении нравственных начал в теорию философского познания. Нравственные нормы, будучи органически соединенными с логическими формами мышления, составляют основу теоретической философии. "Но философия отличается ото всего другого и философский ум - ото всякого иного лишь тем именно, - подчеркивал автор этой идеи В.Соловьев, - что интерес чистой истины есть здесь самое важное и ценное и ничему другому подчинен быть не может; следовательно, отказ от добросовестного искания истины до конца есть отказ от самой философии"[1]. Философия в ряду других наук отличается, следовательно, рефлективностью, способностью получать ответы на главные вопросы теории познания - достоверности и объективности знания - через обращение к собственному мышлению, в котором она находит все необходимые критерии и инструменты проверки; теоретическая философия основание мышления усматривает в некотором "начале", как такой исходной точке, откуда начинается процесс самопознания. Этика познания входит составной частью в мыслительный процесс, являясь сильным внутренним стимулом отыскания истины; нравственные нормы, если процесс познания не подчиняется другим интересам, способны защитить трудный поиск искомого знания от всяких форм заблуждений и лжи.

Одно из определений философии, работающее на идею рефлективности философского знания, сводится к тому, что философия есть такая форма мысли, когда конкретные явления действительного мира познаются абстрактным способом. В обычных условиях бесконечное многообразие отдельных явлений познается человеком наглядно и в конкретных формах (in concreto); отображение реальной действительности происходит посредством чувств и рассудочных понятий. Поскольку такое созерцание мира неустойчиво и выражается бесконечным множеством частных суждений, философия в целях экономии мышления переводит разрозненные знания в некие универсальные и постоянные понятия, обладающие свойством стабильности по отношению ко всяким изменениям. Философия абстрактно (in abstracto) отображает мир как целое, так и отдельные его составляющие. Универсализация философского мышления позволяет прибегать к таким отвлеченным приемам, когда единичное мыслится в форме всеобщего, а всеобщее - в форме единого. Способность к философии, пишет по этому поводу

[1] Соловьёв В.С. Теоретическая философия. // Сочинения в 2-х томах.- М.: Мысль, 1988. - Т. I. - С. 766.

А.Шопенгауэр, и заключается именно в том, в чем полагал ее Платон, - "в познании единого во многом и многого в едином. Философия, таким образом, является суммой очень общих суждений, основой познания которых служит непосредственно самый мир во всей своей целостности, без какого-либо исключения, то есть все, что существует в человеческом сознании; философия является *совершенным повторением, как бы отражением мира в абстрактных понятиях*, которое возможно только посредством объединения существенно тождественного в одно понятие и выделение различного в другое понятие"[1]. Иначе сказать, продолжает мыслитель, философия в абстрактной, всеобщей и ясной форме воспроизводит мир во всем его многообразии, а отраженный снимок предъявляет разуму в устойчивых и всеобщих понятиях. Такую задачу ставил перед философией Ф. Бэкон, который, полагал: "лишь та философия истинна, которая с совершенной точностью передает голоса самого мира, написана как бы под диктовку мира, представляет собой не что иное, как его *образ и отражение*, и ничего не прибавляет от себя, а только повторяет и дает отзвуки".

Философия как форма мышления рефлективна по определению: она оперирует исключительно абстрактными понятиями, имеющими рефлективную природу. Человеческое мышление (сознание) по источнику знания предстает в виде рассудка и разума или иначе - чувственного и рационального познания. Рассудочные представления всегда конкретны (in concreto) и наглядны; оперирующий наглядными представлениями субъект, по сути, оперирует реальными объектами в силу их простого тождества по содержанию. Человек труда, имеющий дело с единичными объектами, отдает предпочтение наглядным представлениям: они говорят ему гораздо больше о мире, чем пустые абстракции: эмпирическое познание он ценит значительно выше, чем теоретическое.

Но человек наряду со своей жизнью in concreto ведет и другую жизнь - in abstracto. В первой жизни он полностью подчинен обстоятельствам и должен бороться, искать, страдать и, наконец, умирать. Во второй жизни - in abstracto - человек поступает иначе: посредством свободного разума он спокойно созерцает первую жизнь со всеми ее страстями и сиюминутными интересами, а также тот мир-представление, который вынуждает его сражаться со всеми ураганами действительности. В "уменьшенном эскизе" жизни (А.Шопенгауэр) просматривается равнодушие, трезвый и холодный разум, ибо человек здесь выступает в позиции стороннего наблюдателя; его перестает волновать все то, что чрезвычайно беспокоит как участника и актера жизненной драмы.

Способность мышления познавать единичное в форме всеобщего означает, что разум существует в виде рода, т.е. как общественное явление. Уметь

---

[1] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. // Собрание сочинений в 5-ти томах. - М.: Московский Клуб, 1992. - Т. 1. - С. 119-120.

определять своим предметом всеобщее, постигать единичность вещей, данных в чувственном сознании, как объективное и бесконечное всеобщее может только коллективный ("обобществленный") разум, достигший чрезвычайно высокой стадии развития. В этом факте обнаруживается то обстоятельство, что сознание вышло из своего естественного состояния - "погруженности в материю" - и на определенном этапе самодвижения делает предметом мышления самое себя; постигнув себя в мысли, рефлективное сознание познает post festum все предшествующие уровни материи как движение от низших ступеней к высшим. Именно такая парадигма мышления - все внешнее и предметное трактовать как мысль - делает понятным парадоксальное утверждение Аристотеля, что сама материя есть "рефлексия в сознании" а потому - "имматериальна".

Философия есть одна из разновидностей коллективного разума и появляется лишь в определенную эпоху развития человеческой культуры. Именно она отображает в теории такое состояние в историческом развитии общественного сознания, когда этот коллективный разум времени начинает осознавать себя как мыслящий дух. Эту рефлективную сущность философии никто не понял лучше Гегеля в истории философской мысли. Наступает такой период в жизни народа, говорит Гегель, когда он начинает философствовать, когда у него появляется своя определенная философия. Определенность философии полностью совпадает с определенностью "народного духа", т.е. с общественным сознанием, а также с определенным "образом народов", т.е. укладом и организацией их жизни. Определенная философия ("образ философии") является стороной этой общественной и политической жизни, а также форм общественного сознания: организации производства, государственного устройства и формы правления, нравственности, искусства, науки, религии. Вся целостность и совокупность социальной жизни - этот богатый "дух народа" - есть "организация, собор, в котором имеются своды, залы, ряды колонн, разнообразные части, и все это произошло, как целое, по одному плану". Философия есть одна из составляющих этой сложной системы. Если "дух народа" стихийно разрабатывает и распространяет достигнутый им уровень своего самосознания, то философия как высшая ступень этого общественного сознания и духовная сторона реальной жизни призвана быть самосознающим духом. Философия есть "понятие" всего образа духа, есть *сознание* всего состояния народа, а потому в ней, как в фокусе, отражается все многообразное целое, каковым выступает общество на определенном этапе исторического развития. Философия в этом смысле есть "дух времени как мыслящий себя дух"; следствием такого ее положения в обществе является то, что она "совершенно тождественна со своей эпохой"[1]. Философия как рефлективная форма мысли делает своим предметом общественное сознание во всем его многогранном богатстве; в ней, как в зеркале, отража-

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. - СПб.: Наука, 1993. - С. 111.

ется вся социальная жизнь, а потому философия есть знающее себя понятие или самосознание конкретной исторической эпохи в отличие, например, от истории, являющейся автобиографией общества или наукой о своем собственном человеческом общежитии в прошлом.

От Бэкона и Декарта до Канта и Гегеля в новоевропейской философии субъект, объект и рефлексия рассматривают как сущности, принадлежащие единому антропоцентрическому сознанию. Лишь Фейербах и Маркс противопоставляли себя классической философии и в первую очередь Гегелю. Но даже и Маркс, при всей его критике спекулятивно-диалектической философии гегельянства, во многом и весьма существенном оставался приверженным философской доктрине Гегеля. Несмотря на осуществленный перевод (возможно, даже редукцию) философской проблематики из области теории рефлексии в область метафизики труда, практически-действенного преобразования действительности, при котором гегелевская феноменология бытия-как-сознания преобразуется в "философию хозяйства", Маркс тем не менее остается в ранний период творчества на позициях гегелевской метафизики самосознания. Весьма интересно в этой связи его рассуждение: "Но философы не вырастают как грибы из земли, они - продукт своего времени, своего народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях. Тот же самый дух, который строит железные дороги руками рабочих, строит философские системы в мозгу философов"[1]. Как явствует из сказанного Марксом, в реальной жизни существует неразрывное единство познания и практики; включенность мышления в предметную деятельность в рамках единого субъекта-общества позволяет философии как наиболее развитой форме теоретического знания аккумулировать в себе всю социальную жизнь и сделать ее предметом философской мысли. Философия вследствие этого выступает "философией жизни" - знанием, в котором в форме всеобщего представлены схемы предметно-практической и познавательной деятельности; последние свидетельствуют об уровне развития общества и степени его самосознания.

Все вышесказанное дает полное право сказать, что в основании теоретической философии лежит категория рефлексии. Уже в античной философии, в частности у Аристотеля, встречаются высказывания о рефлективной природе человеческого мышления: "...ум мыслит сам себя..., и мышление его есть мышление о мышлении"[2] (νοεζιζ νοεζεοζ), хотя древние мыслители и не употребляют собственно понятие "рефлексия". Декарт полагал, что наибольшей ясностью, отчетливостью, т.е. непосредственной очевидностью, а также максимальной достоверностью обладает самосознание или мысль о самой себе. Рефлективное знание существенно отличается от знания внешних объектов; последнее всегда опосредованно, тогда как первое непосред-

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.1. - С.105.
[2] Аристотель. Сочинения в 4-х томах. - М.: Мысль, 1976. - Т.1. - С.316.

ственно, т.е. имеет прямой доступ к субъективной сфере. Рефлексия есть такое состояние человеческого ума, которое характеризуется знанием об объекте и одновременно верификацией себя на предмет достоверности и очевидности. Иначе сказать, для Декарта то знание будет отвечать критериям ясности и отчетливости, которое в принципе может быть соотнесено с актом субъективной рефлексии.

Также и для Канта трансцендентальная рефлексия строится на "дуализме" мыслительной деятельности: с одной стороны, познание занимается предметами, а с другой - "способом нашего познания предметов". "*Система* таких понятий будет называться *трансцендентальною философиею*"[1], - подчеркивает Кант. Не все познание нуждается в размышлении, обращает внимание Кант. "*Размышление* (reflexio) имеет дело не с самими предметами, чтобы от них получить знание. Это состояние души, в котором мы прежде всего приноравливаемся к тому, чтобы найти субъективные условия, при которых мы можем дойти до понятия. Это сознание отношения данных представлений к нашим различным познавательным источникам и только посредством его может быть правильно определено их отношение друг к другу" (там же, с. 224). Состояние рефлексии (размышления) диктуется исключительно философскими потребностями: в том случае, когда возникает методологическая необходимость обоснования знания на предмет его истинности и достоверности, т.е. соответствия объективной действительности, используется процедура критики познания. Как правило, такой проблемы не возникает в специально-научном познании; последнее видит свою задачу в том, чтобы получить знание об объектах. Отсюда и вытекает, что философское мышление есть познание принципиально иного рода; рефлексия над предметным знанием позволяет получить *новое* знание благодаря выходу за пределы уже имеющейся системы научных воззрений. "Можно было бы сказать, что... *трансцендентальная рефлексия* (которая применяется уже к предметам) заключает в себе основу возможности объективного сравнения представлений друг с другом и, значит, резко отличается от последних, так как здесь познавательная способность не одна и та же" (там же, с. 225).

Рефлексия в понимании Гегеля есть "чистая" мысль, свободная от всякого "материала" или предметности. Она уходит в самое себя, а потому предстает как чистое "у-себя-бытие", как абсолютное тождество мыслящего и мыслимого, как "рефлексия-в-самое-себя" (§31, §113)[2]. Мышление трансформируется в рефлексию, когда оно "находится у самого себя, соотносится с самим собой и имеет своим предметом само себя" (§28). Все познание может быть представлено в трех формах: непосредственного, рефлективного и философского знания. Достоинство рефлективного знания заключается в том, что оно преодолевает недостатки непосредственного знания - наив-

[1] Кант Иммануил. Критика чистого разума / Перевод М.Н. Соколова. - СПб., 1902. - С.42.
[2] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. - М.,1974. - Т.1. Наука логики.

ность и догматизм, веру в существование вещей в себе, некритическое использование метафизических категорий (материя, сила, бесконечность) - и объясняет процесс философского познания в виде сложной деятельности, где любая эмпирическая непосредственность уже опосредована мышлением или "началом". Рефлексия есть прежде всего движение мысли, активная деятельность ума, когда удается выйти за пределы изолированной непосредственности и кажущейся определенности посредством установления связи и отношения с другими непосредственными определенностями. Задача философского познания, говорит Гегель, как раз и состоит в том, чтобы снять всякую непосредственность и свести вещи к мыслям - "именно к определенным мыслям" (§ 104). Система "абсолютного идеализма" в лице Гегеля провозглашает в связи с этим свой главный тезис концепции рефлективного разума - философия есть постижение действительности в форме понятия.

Идея рефлексии как особого рода мышления древними мыслителями (Аристотелем) была высказана случайно, всего лишь констатирована и не получила специальной актуализации в силу очевидных обстоятельств: концепция субъективности как предпосылка самосознания оформилась в философии значительно позже - с появлением скептицизма и зарождением христианства. Однако если опустить все промежуточные звенья, влиявшие на филиацию идей (к тому же не всегда видимые сегодня, по прошествии двух с половиной тысяч лет), то можно утверждать, что на новоевропейскую философию в лице Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля помимо Декарта оказало влияние творчество Дж. Локка, в частности, его учение о источниках познания[1]. Согласно Локку, существуют два рода опыта: "sensation" и "reflexion", - соответствующие *внешнему* и *внутреннему* чувству. Во внешнем чувстве отображаются воздействия внешнего мира, во внутреннем - наши собственные действия и состояния; Локк полагает, что эти два рода опытного знания существенно отличаются друг от друга по содержанию. В reflexion сосредоточен опыт человека о его собственной психологической деятельности; чтобы знать внутреннее состояние души, необходима особая сила "рефлексии". Между внешним (sensation) и внутренним (reflexion) опытом как самостоятельным знанием существует определенная зависимость, своего рода причинная связь: деятельность рефлексии возможна при наличии внешних восприятий. Состояние рефлексии как особого рода движение мысли, как внутренний опыт души над собой непременно мотивируется внешним опытом - знанием, получаемым от воздействия внешнего мира; это предметное знание и выступает в качестве первичного по содержанию, над которым осуществляется операция самопознания.

Под рефлексией в философской литературе понимается человеческое мышление, которое имеет своим предметом само себя; это есть мышление,

[1] См.: Виндельбанд В. История новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками. - СПб., 1908. - Т.1. - С. 208–209.

подвергающее критике те представления, которые сформировались в сфере сознания под влиянием внешних воздействий. Рефлексия (reflexion) в буквальном смысле означает обращение назад; в нашем случае рефлексия есть обращенность мышления на само себя - собственное знание, его содержание, формы и методы познания; подвергая критическому анализу содержательную и инструментальную (формы и методы познания) стороны сознания, самопознание раскрывает внутреннее строение и духовный мир человека.

В рефлексии наблюдается тождество субъекта и объекта мышления: мысль и мыслимое сливаются здесь до полного взаимопроникновения. Мысль как субъект предпринимает реальную попытку постичь самое себя, т.е. становится для себя объектом. Объект мысли, в свою очередь, не есть нечто внешнее для субъекта, поскольку содержание мышления есть уже субъект; в этом факте обнаруживается переход внешнего во внутреннее - превращение воздействия явления внешнего мира в субъективный образ мышления. В рефлексии объект не просто переносится внутрь субъекта и созерцается как нечто с ним единое, как полагал Плотин, - отнюдь нет; объект как содержание мысли и сама мысль едины, принадлежат целостному субъекту и противостоят друг другу лишь в зависимости от заданного угла зрения. Поскольку объект мысли тождествен самой мысли (мысли без конкретного содержания не существует), постольку процесс созерцания равнозначен процессу самосозерцания.

Тонкий аналитик мышления, глубокомысленный А.Шопенгауэр связывает истоки возникновения рефлексии с особым классом представлений. свойственных только человеку, - *понятием* и его субъективным коррелятом - *разумом*. В познании существуют ясные, отчетливые и непосредственные представления; это своего рода наглядные образы в границах чистого созерцания, служащие сами себе порукой на предмет их достоверности и очевидности. Помимо них в познании используются абстрактные, дискурсивные понятия разума; природа их такова, что они по своему содержанию зависят от наглядных представлений. Переход от рассудка и чувственности, выраженных в непосредственных и наглядных представлениях, к абстрактным понятиям разума напоминает переход "из непосредственного солнечного света в заимствованное отражение луны": первые ясны, тверды, несомненны, вторые - зыбки, неотчетливы и порождают сомнения и заблуждения. Если в наглядных представлениях рассудка искажение действительности *видимостью* бывает кратковременным, то в абстрактных понятиях разума *заблуждение* может существовать в течение тысячелетий.

Разум, делая предметом мышления представления, которые с точки зрения объекта можно свести к пространству, времени и материи, а с точки зрения субъекта - к чувственности и рассудку, обнаруживает познавательную способность, присущую исключительно человеку - способность, которая называется рефлексией. Рефлексия есть такая познавательная деятельность ра-

зума, в основе которой лежит "отражение" - нечто производное от наглядного познания; данная деятельность осуществляется в своих специфических формах, отличных от форм чувственного созерцания. Рефлективное мышление - это новое, "возведенное в высшую степень познание"; рефлексия осуществляется благодаря абстрактному отражению всего интуитивного в отвлеченных понятиях разума. Этим, говорит Шопенгауэр, человек отличается от животных, сознание которых ограничено рассудком; одинаково сильно превосходит он своих неразумных собратьев и мощью, и страданиями. Они живут только в настоящем, он, помимо этого, - в прошлом и будущем; они действуют исходя из сиюминутных потребностей, он планирует свою жизнь на основе предвидения происходящих событий; они находятся в жесткой зависимости от непосредственных впечатлений, он руководствуется абстрактными понятиями, независимыми от настоящего. Благодаря рефлективной способности разума человек может совершать обдуманные действия, невзирая на случайные впечатления минуты; он в состоянии спокойно вести искусственные приготовления к собственной смерти, унести свою тайну в могилу, притворяться до неузнаваемости и т.д. Особенно важными проявлениями разума, свидетельствующими о его рефлективной способности, являются такие, как контроль над собственными аффектами и страстями, умение делать умозаключения и выдвигать общие посылки, достоверность которых предшествует эмпирическому опыту и т.д.

Рассудком человек познает причинную связь - отношение, складывающееся между причиной и следствием; функция разума заключается в образовании абстрактных понятий. Несмотря на то, что между наглядными представлениями и отвлеченными понятиями существует принципиальное различие, они находятся в тесной связи друг с другом. Рефлексия есть "неизбежное воспроизведение, повторение наглядного мира первообразов", хотя повторение осуществляется средствами отвлеченного мышления и дает качественно новый результат в отношении полученного знания. Абстрактные понятия рефлексии поэтому могут быть названы "представлениями о представлениях"; наглядные образы служат основой познания для абстрактных понятий; последние существуют благодаря понятиям чувственного созерцания. Таково свойство абстрактных понятий - быть "представлением представления"; их сущность заключается только в том, чтобы находиться в "отношении к другому представлению". Следовательно, "весь мир рефлексии коренится в наглядном мире как своей основе познания"[1].

В основе рефлексии, таким образом, лежит *разум*; можно сказать иначе и рефлексию представить как оборотную сторону разума: наличие разума у человека означает наличие у него рефлективной способности ума. Нельзя дело представлять так, что разум есть причина рефлексии в прямом смысле. По всей видимости, правильное представление о месте рефлексии в позна-

[1] Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 5-ти томах. - С. 84.

нии субъекта должно сводиться к тому, что между разумом и рефлексией следует усматривать функциональную связь. Функциональная зависимость предполагает *логическое* отношение между ее членами: где есть субъект, там есть объект, где есть разум, там есть рефлексия и наоборот.

Согласно Шопенгауэру, разум есть сила духа, отличающая человека от животного. Благодаря разуму человек *мыслит и знает,* в то время как животное ощущает и созерцает. Необходимым орудием разума является язык, поэтому в ряде языков (греческом, итальянском) язык и разум обозначаются одним и тем же словом (ὁ λογοζ). Разум, говорит Шопенгауэр, сам по себе не имеет ничего, кроме бессодержательных форм мышления, таких как законы тождества, противоречия, исключенного третьего и достаточного основания; понятия рационального мышления возникают после наглядных представлений, которые дают им необходимое содержание. Например, в математике разум получает свое содержание из наглядно известных до всякого опыта представлений пространства и времени, в естествознании - из рассудочного представления о законе причинности и т.д.

Разум (ὁ λογοσ, το λογιστικον, το λογιμον, ratio) как знание есть способность духа самопроизвольно воспроизводить такие суждения, которые свою основу имеют в чем-то другом, т.е. вне себя самих. Знание - это свободная деятельность духа, при которой наглядное познание становится объектом абстрактной мысли. Таким образом, в строгом смысле слова, только абстрактное познание есть знание; оно обусловлено разумом и представляет собой закрепление в понятиях разума того, что познано иным путем. Что касается самих понятий, то они абстрактны, отвлеченны и никогда не опускаются до частностей; абстракции мысленно устраняют конкретное и индивидуальное и в этом смысле не совпадают с реальностью, которая полна различных нюансов и модификаций действительности, но являются всеобщим знанием.

Поскольку разум предполагает наглядное познание в качестве своего объекта, то, как отмечалось, вместе с этим он обнаруживает свою рефлективную способность. Шопенгауэр в этой связи вводит в гносеологию новое понятие "рефлекса", пытаясь точнее раскрыть природу рефлективного знания. Для него "абстрактное знание... представляет собой рефлекс наглядного представления и основывается на нем"[1], хотя и не совпадает с последним; напротив, между ними никогда нет полного соответствия. В качестве примера указанного несоответствия используется состояние *смеха* - неожиданного осознания несовпадения какого-либо понятия и реального объекта, объясняемого этим понятием. Всякий смех возникает в связи с парадоксальным и потому неожиданным подведением определенного объекта под известное понятие, в действительности являющихся абсолютно непохожими друг на друга.

Всякое знание, за исключением чистой логики, возникает на пути рассу-

[1] Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 5-ти томах. - С. 100.

дочной деятельности, полагает Шопенгауэр. Его источником оказывается чувственный опыт, поэтому по своему характеру оно является наглядным. Только рассудок познает наглядно действие рычага, полиспаста, шестерни, удержание самим себя свода и т.д. Разум лишь переносит конкретное знание в свою сферу и придает ему особые формы, делая его совершенно другим родом познания - абстрактным знанием. Последнее есть поднявшееся до осознания in abstracto наглядное познание, есть выраженное в понятии представление о совокупности каких-либо объектов; в этом заключается функция науки.

Познание через разум не расширяет нашего знания о мире, считает Шопенгауэр; оно лишь дает новую форму исходному знанию, полученному другим путем. Однако переработка всего того, что было познано интуитивно и конкретно, и придание ему формы абстрактного знания имеет чрезвычайно важное значение, ибо делает возможным его сохранение, а также передачу и использование в практической жизни. Целенаправленная, связная и планомерная деятельность строится на общих положениях, т.е. опирается на абстрактное знание и в принципе не может исходить из познания частных и единичных случаев, присущего рассудку.

Рефлективный разум по своей сути является *практическим*. Опираясь в своей деятельности на абстрактные понятия, человек силой своего духа преодолевает собственную "животную природу" - инстинктивные влечения, желания, страсти, а порой совершает и самое страшное для себя - добровольно идет на казнь или самоубийство - во имя достижения поставленных целей. Марк Атилий Регул спокойно идет к пунам на мучительную смерть, юноша Сцевола без страха кладет руку в огонь, выражая тем самым презрение врагам, Мария Стюарт выбирает великолепный, праздничный наряд для своего последнего выхода с намерением: "пусть увидит мир, как умирает королева в католической вере и за католическую веру" - все эти факты показывают пример несгибаемой воли исторических персонажей, сформировавшейся посредством разума, - пример, где идейными побуждениями выступают общие понятия, но не единичные представления и сиюминутные впечатления.

Рефлективное мышление свидетельствует, что разум и нравственность в поступках людей не совпадают; поступать нравственно и поступать разумно есть две вполне самостоятельные вещи. Разум может лежать как в основании зла, так и в основании добродетели; он совместим с тем и другим в одинаковой степени и будучи соединен с ними, дает им огромную силу. Нет границ в разрушительной и гибельной деятельности человеческого зла, нет таких преград, перед которыми могло бы остановиться преступление. "Из гранита жестокости и несправедливости воздвигаются великие государственные сооружения, и неизменно фундаменты их скреплены кровью; в политике не правы только побежденные, неумолимой поступью шагает история через их трупы" (Ст. Цвейг). Также и добро в мутном потоке жестокости

и насилия неодолимо пробивает себе узкую тропинку; посреди всех ужасов "нет-нет да и мелькнет проблеск человеческого величия".

С древнейших времен существует убеждение, что все превратности жизни можно победить рефлективным разумом; в этом обстоятельстве - теоретическом подчинении жизни - обнаруживается та вершина, на которую способен подняться человек в плане наиболее полного развития практического разума. Жизнь полна мук и терзаний, страха и страданий, утверждали стоические мудрецы. "Надо обрести или разум, или петлю", - говорил Антисфен; это означает, что поскольку жизнь тяжела и невыносима, то следует либо возвыситься над нею разумом, либо уйти из нее. Обреченность на страдания преодолима, если от внешней действительности обратиться к внутреннему миру и в нем найти спокойствие духа. Достичь такого состояния возможно, если удастся освободиться от надежды - желаний и притязаний, скрытых в нас; фактически нас мучают не зло и не недостижимые блага, а неосуществленные желания; достаточно подавить в себе всякие притязания и желания и мы будем равнодушны к благам и хладнокровны к злу.

Мыслители-стоики в данном контексте вывели формулу счастья; последнее есть отношение, складывающееся между притязаниями и тем, что удается достигнуть человеку в действительности. Иначе сказать, согласно стоикам, счастье можно выразить в форме дроби, где числитель есть успех, а знаменатель - притязания; дробь будет возрастать при увеличении числителя и уменьшении знаменателя. Отказ от притязаний делает человека счастливым; наше душевное состояние зависит от нас самих. "Приравняй твои притязания нулю, - говорит Карлейль, - и целый мир будет у твоих ног. Справедливо писал мудрейший человек нашего времени, что жизнь, собственно говоря, начинается только с момента отречения". От нас зависит только воля, учил Эпиктет, остальное нам не подвластно, а потому на последнее не надо рассчитывать и полагаться в своей деятельности. Стоическое правило счастья сводится к тому, чтобы мы оградили себя от всего того, что не зависит от нашей воли - тогда удары судьбы будут для нас нечувствительными. Личность становится неуязвимой, полагал Эпиктет, если ее содержание сужено; ограничение придает ей бóльшую устойчивость. "Я должен умереть - хорошо, но должен ли я умирать, непременно жалуясь на свою судьбу? Я буду открыто говорить правду, и, если тиран скажет: "За твои речи ты достоин смерти", я отвечу ему: "Говорил ли я тебе когда-нибудь, что я бессмертен? Ты будешь делать свое дело, а я свое; твое дело - казнить, а мое - умирать бесстрашно: твое дело - изгонять, а мое - бестрепетно удаляться".

По этой же причине - от несоответствия между нашими требованиями и тем, что удается достичь - родится и всякое страдание. Человек впадает в отчаяние, гнев или уныние от того, что нашел вещи другими, чем ожидал; он, следовательно, обнаруживает этим свое незнание жизни и действительного мира, что, в свою очередь, свидетельствует о слабом развитии его разума и способностей суждения. Что же касается радости, то она бывает от за-

блуждения: достигнутое желание обманчиво, ибо удовлетворяет нас не надолго; пройдет немного времени и с новой силой дадут о себе знать неудовлетворенные потребности. Радость эфемерна потому, что каждое обладание или счастье лишь на неопределенное время дается случаем "как бы взаймы" и в любой момент может быть потребовано назад. Как страдание, так и радость являются следствием ошибочного познания, поэтому истинный мудрец должен быть чужд как восторгу, так и страданию; никакое событие не может вывести его из состояния невозмутимости (αταραξια).

Шопенгауэр очень высоко ценил стоическую этику за реальную попытку "воспользоваться великим преимуществом человека - разумом - для важной и спасительной цели, чтобы возвысить человека над страданиями и скорбями, которым подвержена всякая жизнь". Этим он и объясняет свое обращение к ней в разделе о разуме и его возможностях. Вместе с тем желание жить без страданий, ("блаженная жизнь") есть, по мнению Шопенгауэра, противоречивое воззрение, ибо стоики в свое наставление к блаженной жизни включали и совет о самоубийстве - на тот случай, когда совершенно невозможно освободиться от телесных страданий никакими философскими умозаключениями.

Также и У. Джеймс в своей теории личности, называя стоическую точку зрения "достаточно полезной и героической", полагает, что она "возможна только при постоянной наклонности души к развитию узких и несимпатичных черт характера". Стоик действует только путем самоограничения; за всеми благами, какие можно себе присвоить, он отрицает значение таковых. Все узкие люди ограничивают свою личность, отделяют от нее все то, что не составляет у них прочного владения. Они смотрят пренебрежительно или даже враждебно на не похожих на них, либо не поддающихся их влиянию людей, хотя бы эти люди обладали великими достоинствами[1].

С древнейших времен существует убеждение, что человек отличается от животных способностью мышления. Всем, что человек имеет в себе благородного и возвышенного, несмотря на свою животную природу, он обязан своим мыслям. Но хотя мысль и есть самое существенное, субстанциальное и действенное, она имеет дело с многообразными вещами, замечает Гегель. Однако самой "наипервейшей" следует считать ту деятельность мысли, которая направлена не на внешние вещи, занята "не другим", полагает Гегель, а "занята самой собою", т.е. исследует самое себя. Это есть самое "благородное" призвание мысли; на этом поприще она искала самое себя и самое себя открыла. Вся история человеческой мысли есть история нахождения мыслью самой себя. Иначе говоря, история человеческого мышления развивалась в направлении перехода от нерефлективного мышления к рефлективному. Когда мышление исследует чисто объектные отношения в ре-

[1] См.: Джеймс У. Личность. // Психология личности. Тексты. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. - С. 68.

альной действительности и не задумывается над тем, как было получено это знание, такое мышление, безусловно, является нерефлективным; мысль как бы "погружена" в сам объект и не противостоит ему как нечто, отличное от него. В том случае, когда осознается потребность помимо предметного знания иметь ясное представление о способах его получения, когда возникает проблема обоснования знания и ставится вопрос о его истинности, налицо имеется рефлективное мышление. Как говорит Гегель, "с мыслью дело обстоит так, что только порождая себя, она себя находит". И здесь Гегель высказывает положение, которое в мировоззренческом плане - отношении мышления к бытию и самого понимания бытия - может быть расценено как революционный (своего рода коперниканский) переворот в философии. Гегель утверждает, что мышление может существовать, т.е. становится действительным в подлинном смысле слова лишь в том случае, когда оно осознает себя, размышляет о себе и предстает самому себе в качестве объекта ("дело даже обстоит так, что лишь тогда, когда она (мысль - Ю.П.) себя находит, она существует и действительна")[1]. В истории философии различные философские системы именно и следует понимать как движение мысли в направлении самосознания, когда каждая предшествующая философская школа закладывает основы для будущей через "акты порождения" мысли - превращение мышления в объект для себя посредством рефлексии; процесс самосознания, когда "мысль ставит целью открыть самое себя", есть работа на протяжении двух с половиной тысяч лет.

Гегель, пожалуй, как никто другой из мыслителей сумел дать наиболее емкое и образное понятие рефлексии. Рефлексия или свобода самосознания есть такое качественное состояние мышления, когда "природное сознание исчезает внутрь себя, и тем самым дух погружается в себя". Рефлексию он представляет как свет, который "превращается в молнию мысли, ударяющую в самое себя и создающую, исходя отсюда, свой мир"[2]. Используя этот удивительный образ Гегеля, можно сказать, что рефлексия есть такое состояние разума, когда мышление, подвергая самое себя творческому анализу, извлекает из своих недр новое знание о себе, служащее инструментом постижения бытия предметного мира. В предложенном определении рефлексии не следует усматривать моментов солипсизма по той причине, что человек с его мышлением помимо того, что он выделяется из природы, остается частью ее; познавая себя, человек одновременно познает и внешний мир.

Самосознание, по образному сравнению Гегеля, представляет собой особую культурную ценность; оно - "блаженство Запада", которого нет на Востоке. Европейский рационалистический стиль мышления предполагает в качестве обязательных категорий рефлексии "субъект" и "объект", которых нет

---

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. - С.72.
[2] Там же. - С. 146. .

в восточном мышлении. Уже с начала зарождения философии в древней Греции субъект мысли или Я понимался как некий единичный дух, который постигает свое бытие в форме всеобщего, а всеобщность есть отношение к себе. Категория всеобщего, в свою очередь, свидетельствует, что субъект мыслит понятиями социума, а потому он есть уже ставший, сформировавшийся в социальном плане индивид; в силу названных причин и бытие мыслится как социализированный объект, поскольку действительность, выраженная в форме понятия, есть исторический, социальный объект. В процессе эволюции греческого интеллектуального мира мышление, понимаемое как *идея,* трансформируется в понятие *духа* в германской христианской философии. Дух, как он трактуется Гегелем, принадлежит к сфере рефлективного разума, т.е. является такой субъективностью, которая знает себя; он "существует как дух лишь тогда, когда знает... то, что является его предметом, - а им является он сам"[1]. Процедуры удвоения мышления ("для-себя-бытие субъекта") и его снятия свидетельствуют, что в германском культурном мире, в отличие от греческого, четко оформилась идея противоположности между субъектом и объектом, мышлением и бытием, а также между природой и духом.

Рефлективное мышление как предмет философского анализа предполагает обязательную двойственность, которой нет в теории познания других наук. Рефлексия, как было сказано, состоит в размышлении, в размышлении разума над самим собой, в возможности мышления контролировать само себя и отдавать себе отчет в том, что оно знает. Подобная специфическая и уникальная деятельность мысли строится на удвоении: целостное мышление распадается на мышление отражающее и мышление отраженное; здесь мысль предстает в виде собственно мысли и мыслимой мысли. Подобно тому, как в человеке можно различать natura naturans и natura naturata - природу творящую и природу сотворенную, - когда natura naturans познает и находит себя в natura naturata (человеке), а человек находит себя в природе творящей, так и в мышлении в процессе его исторического развития наблюдается переход нерефлективного разума в рефлективный; последний предстает и как мышление, и как мышление о мышлении. Предварительно в интересах дела, т.е. в целях наиболее завершенного определения рефлективного мышления следует договориться и временно принять положение, суть которого в том, что при рефлексии субъект не выходит за пределы самого себя, а является исключительно замкнутым образованием - неким мыслящим, сознающим, воображающим я (я сам - me ipsum). В заданном контексте все явления реальной действительности рассматриваются только как факты сознания, как содержание мышления субъекта; их иное существование остается до определенного момента проблематичным и оказывается вторичным по отношению к реальности мышления. Например, когда субъ-

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. - С. 150.

ект видит на горизонте корабль, это еще не означает, что он вышел за пределы самого себя и установил контакт с внешним миром; корабль-галлюцинация и корабль-действительность существуют как факты сознания субъекта; они оба являются частью его разума и в этом смысле являются его мыслями (cogitationes). Внешний мир пребывает в нас, является частью нашего воображения, есть мое представление (Шопенгауэр). Все, что простодушному и неискушенному мышлению представляется как существующее во внешнем мире, само по себе, на что можно опереться в доказательстве существования не зависимой от нас объективной действительности, для рефлективного мышления предстает в качестве "внутренней фауны и флоры". С этой точки зрения "видеть" не означает выход за пределы своей субъективности, а предполагает отыскание в себе зрительного образа как части образа объективной действительности.

Рефлективное мышление представляет собой некое замкнутое образование или закрытую систему, в которую проникнуть из внешнего мира практически невозможно. Данное сознание всегда интериорно, поскольку обращено внутрь себя; оно едино в том смысле, что в нем мышление является для себя и субъектом, и объектом - мыслью, осознающей себя в качестве мысли. В рефлексии обнаруживается тождество субъекта и объекта с самим собой - высшая и полная "интимность" (Х. Ортега-и-Гассет) меня с самим собой. Как интимность, я дан сам себе; в этом качестве - интимности - я пребываю самим собой и открываюсь самому себе. В таком состоянии нет ничего внешнего; рефлексия не допускает проникновения внешнего во внутреннее, ибо предположение обратного означало бы разрушение замкнутости. Если допустить, что в рефлективное мышление каким-либо образом проникает внешняя действительность, это будет означать, что одновременно с вторжением в сферу мышления посторонних явлений в нем исчезнет все сугубо интимное - чистое Я, тождественное самому себе и ведущее беседу исключительно с самим собой.

Обращенность на себя, характерная для рефлективного мышления, указывает на наличие особого атрибута, присущего этому типу мышления; таким атрибутом выступает индивидуальность, т.е. как раз его способность размышлять о самом себе, знать себя, проникать внутрь себя, быть глубоко внутренним. Атрибут самосознания закрепляется в понятии Я: с помощью него фиксируется мое собственное бытие, отличное от бытия другого. Я существую в той мере, в какой обращаюсь к самому себе, размышляю о самом себе, знаю себя и проникаю внутрь себя. В плане характеристики рефлексии - сокровенности как особой реальности мышления - нельзя не воспользоваться теми "образами идей", которые превращают философские изыскания Х. Ортеги-и-Гассета в особую разновидность поэзии. Ортега-и-Гассет сравнивает рефлективное мышление, Я с соколом, "который всегда возвращается на руку, причем и сама рука-сокол, и Я состоит лишь в этом изменении направления полета - внутрь себя". Эта птица-мысль в своем полете оставляет

небеса и пространства, чтобы возвратиться к себе самой и углубиться в саму себя. Абсолютная замкнутость рефлективного мышления, его контакт с самим собой делают его похожим "одновременно на дом и квартиросъемщика"; интимность, из которой состоит субъект самосознания, "заключение меня внутри меня" превращает "меня в тюрьму и одновременно в узника". Одиночество - удел рефлективного мышления; оно есть "материя" самосознающей мысли.

Античный реализм, как и наивное обыденное сознание, исходит из представления, что внешний мир с его материальными явлениями и процессами есть нечто реальное, осязаемое, в чем невозможно сомневаться; предметность космического окружения дает такому человеку опору в его жизни и рождает у него чувство уверенности, необходимое в практической деятельности. Такая философия есть "философия простодушия, райской невинности". Невинный человек - это тот, "кто не сомневается, не подозревает дурного, не остерегается, тот, кто всегда чувствует себя как первобытный или как античный человек в окружении природы, космического пейзажа, сада - и это Рай". Сомнение приносит в жизнь беспокойство, разочарование, скепсис, желание подвергнуть очевидные истины проверке. Таким сомнением и оказывается рефлективное мышление - эта "противоестественная вывернутость" здравого рассудка. В связи с этим Ортега-и-Гассет рисует образ Ветхого Адама - сомневающегося мышления, изгнанного из Космоса-Рая. Уход из чувственной действительности оставляет мышлению только одну возможность - возможность погрузиться в себя, открыть свое собственное Я и свою субъективность. Открытие сознания означает для человека, что он не может существовать во внешнем мире наподобие животных - личность есть закрытое, интимное существо, и одежда символизирует границу между Я и другими людьми. По этому поводу Гегель говорит: "Первой рефлексией пробудившегося сознания было то, что люди заметили, что они наги. Это очень наивная и глубокая черта. В стыде именно заключается отход человека от своего природного и чувственного бытия" (§ 24).

Подводя итог экскурсу в область образных представлений рефлексии, можно воспользоваться еще одним наглядным воображением - рефлективным мышлением как зеркальным отражением. Рефлексия есть такая форма созерцания, когда мышление смотрится само в себя, как в зеркало, и видит в нем собственное отражение. При этом открываются новые горизонты, мыслящий субъект видит в себе "перекрещивающиеся миры", входящие один в другой, "беззвучные дали", "перспективы без эхо". Рефлексия - это отраженный мир мышления, некая призрачная плоть; ее можно только созерцать, но нельзя притронуться и почувствовать: здесь нет живой жизни и живой действительности, в которой "звучат голоса, где и я действителен". Если в мире рефлексии и можно услышать звуки, почувствовать запахи или увидеть цвета, то они не настоящие, а "вторичные" и "отраженные". Рефлективный мир обширен, его размеры равны той вселенной, которая живет в

нас; однако вселенная эта призрачна и иллюзорна, ибо уже "пережита" нами. Рефлексия - это "мысль-двойник", удвоенная сущность, даже удвоенное существо. Будучи "вывернутой действительностью", лежащей на поверхности зеркального стекла, это мышление влечет нас к себе, как тайна, как бездна.

Мысль, видящая себя в мысли, это есть Я - думающий о самом себе человек. В рефлексии Я вижу себя, как в зеркале; в разных зеркалах могут быть разные призраки, но все они походят на меня и никогда не совпадают полностью друг с другом. Мышление не тождественно себе и в разные периоды жизнедеятельности человека имеет различные формы и содержание.

Об образах рефлективного мышления в определенной степени можно говорить как об утративших жизнь фактах сознания, но способных к повторной жизни; все они как бы пробуждаются, когда сознание из реальной действительности включит их в свою сферу, т.е. сделает предметом своей мысли. Можно сказать, что субъект из настоящего мира, подойдя к зеркалу, т.е. повторно переосмысливая свой внутренний мир, своим присутствием вызывает факты угасшего сознания к новой жизни, заставляет их говорить, чувствовать, переживать. Такое состояние напоминает жизнь мертвых - "неясное сознание своего Я, смутная память о прошлом и томительная жажда хотя бы на миг воплотиться вновь, увидеть, услышать, сказать..." (В. Брюсов).

В жизни встречаются случаи из области патологии сознания, когда рефлексия над мышлением протекает в обратном порядке: отражение становится отражаемым, а отражаемая система превращается в отражение. В маленьком шедевре В. Брюсова, рассказе "В зеркале", героиня в ходе трудной психологической борьбы со своей соперницей - своим изображением в зеркале - проигрывает ей и соглашается идентифицировать себя со своим образом и жить в зеркале. Она начинает вести новую жизнь как отражение, в то время как ее изображение живет в действительном мире. Но борьба продолжается, и героиня страшным усилием воли заставляет соперницу занять свое прежнее место, а сама вновь оказывается перед зеркалом и лишается чувств. Когда она приходит в себя, ее помешают в психиатрическую лечебницу, однако ей очень хочется вновь взглянуть в то зеркало, чтобы убедиться, что она не отражение, не призрак, а подлинная она сама - думающая обо всем этом.

Открытие такой необычной реальности, как самосознание с его субъективностью, безусловно, потрясает человека, ошеломляет его как личность; в свете рефлективного сознания совершенно в новом облике предстают действительность, бытие, материя; философское мышление с этих пор уже не может рассуждать о действительности безотносительно к субъекту познания и трактует предметный мир как онтологию (οντωσ), построенную в голове мыслителя. Открыв первичную реальность сознания, рефлективная философия вполне естественно на какое-то время "отвернулась от жизни" и погру-

зилась в исследование самосознающего духа (νους). Но разве знакомство с "противоестественной вывернутостью", чем в действительности является рефлективность, не является оправданием лишь временного ухода человека вглубь самого себя, спрашивает испанский мыслитель. Ответ на поставленный вопрос представляется вполне очевидным.

Философия "посвященных" - это "тайное" знание, эзотеризм, куда нет входа обычным смертным, но свободен путь только избранным - сделала выдающееся открытие, смысл которого не может быть понят без предварительной подготовки: мышление поглощает мир, а вещи тождественны чистым идеям. Начиная с Декарта, идя к Канту, двигаясь далее к Фихте и Шеллингу и получая полное завершение у Гегеля, рационалистическая философия совершенствует свою "противоестественную теорию", с помощью которой удается увидеть объективную действительность "наизнанку". Величайшее открытие идеализма сводится к тому, что в мире есть одна сущность, бытие которой коренным образом отличается от бытия остальных сущностей предметного мира - этой сущностью оказывается рефлективное мышление. В мире существует множество вещей, бытие которых определяется как "бытие-для-другого". Вся "звонкая и твердая действительность" - звуки, запахи, цвета, тела, атомы и т.д., и т.д. - существует для другого; бытие звука - петь, звенеть, кричать, шуметь, свистеть, рычать; бытие цвета - краснеть, зеленеть, синеть; бытие тела - давить, весить, утяжелять и т.д. Звук существует не для себя, а для уха ("...только музыка пробуждает музыкальное чувство человека; для немузыкального уха самая прекрасная музыка *лишена* смысла, она для него не является предметом..." - К.Маркс), цвет - для глаза, запах - для носа, тяжесть - для материальных предметов. Предметы "вещного" мира, как и живые существа только с рассудочной деятельностью не выделяют себя из окружающей действительности - их существование сводится к существованию для другого.

Античные мыслители знали только один способ существования бытия - бытие-для-другого или бытие в его внешнем проявлении. Подобное бытие есть некая тотальность, немыслимость; как метафизическая действительность оно есть всеобщность, поглощающая в себя все многообразие эмпирической реальности. То, что существует в таком бытии, не содержит мысли, какой-либо точки отсчета; пространственно-временные параметры объектов слиты друг с другом; в определенной степени данное бытие совпадает с понятием "ничто": существует все и одновременно ничто. Воздействуя друг на друга, вещи такого бытия проявляют свои свойства во вне, через свою "открытость" и доступность другому; явление бытия в античной философии поэтому называется обнажением, демонстрацией, "открытием" (ἀληθεια).

Декарт, а вслед за ним и критические философы обнаружили такое мышление, бытие которого сводится к бытию-для-себя, к самосознанию, к погруженности в себя. В противоположность внешнему бытию, бытию

"напоказ", известному древним, было открыто бытие внутреннее, уходящее само в себя и недоступное непосредственному наблюдению. Понятие "дух", "душа" (ψυχη) в древности употреблялось в ином значении: Пифагор, Платон под словом "дух" понимали очень тонкое вещество, более тонкое и чистое, чем то, которое действует на наши чувства. Душа представлялась в виде воздушной субстанции или огненного вещества. Даже первые учителя христианства (Тертуллиан, Ориген, Юстин, Арнобий), говорит П.А. Гольбах, считали душу материальной: она трактовалась как телесная субстанция. Лишь впоследствии теологи превратили душу и божество в чистых духов, т.е. нематериальные субстанции.

В новое время утвердилась концепция противопоставления мышления и бытия. Разум и материя, согласно этому воззрению, не имеют ничего общего между собой и, следовательно, не соприкасаются друг с другом ни в одной точке. Декарт разделил материальный и духовный мир; с этих пор идея внешнего и внутреннего бытия прочно утвердилась в европейском философском мышлении. Если в древности душа и материя определялись одно через другое - материя есть то, что воспринимает дух, а душа есть то, что одухотворяет материю, - то в философии нового времени - и в этом факте обнаруживается наибольшее расхождение с античной традицией - они противопоставляются друг другу, взаимоисключают друг друга. Мышление как бытие-для-себя называется с этого времени "со-знанием", "сознанием". Этимологически слово "сознание" означает, что мышление осознает себя, отдает себе ясный отчет в своей деятельности по получению знания, делает предметом мысли само себя, размышляет о себе. Мышление в подлинном смысле всегда рефлективно, следовательно, постоянно переходит в состояние самосознания; последнее и есть непосредственно сознание. Можно сказать, что у мышления две стороны, которые не могут существовать друг без друга: в одном случае оно познает внешний мир - сторона, связанная с получением предметного знания, в другом - познавая действительность, оно делает предметом мысли само себя, т.е. собственную деятельность по получению знания - сторона, связанная с состоянием рефлексии.

Мышление реально также, как все то, что окружает человека и входит в его познавательный и практический опыт. Но бытие мышления не субстанциально, а скорее *функционально*; его невозможно наблюдать непосредственно, подобно вещам материального мира - в лучшем случае оно дает о себе знать по внешним проявлениям, будь то деятельность или обычное поведение (behaviour) человека. Мышление существует и не существует одновременно; пока оно не объективировано, оно существует только для меня, существует как внепространственная деятельность, направленная на идентификацию меня как личности, когда совершенно четко указываются границы, отделяющие "центр", т.е. Я от "периферии", внешнего, материального окружения. Если мышление способно выстраивать логическое суждение "я это я", то тем самым оно свидетельствует, что существует и существует ис-

ключительно для себя, осознает себя посредством размышления о самом себе, проникает внутрь себя, делая себя объектом. Выше было отмечено, что эта картезианская идея получила систематическое теоретическое воплощение в философии "абсолютного идеализма" Гегеля. Для Гегеля является бесспорным факт, что если мысль "себя находит", т.е. способна превратить себя в объект мысли, стать мыслью о мысли, то "она существует и действительна", т.е. только в случае рефлексии мышление живет, действует, объективирует себя в конкретные формы, а вместе с ней живет и действует сам человек.

Бытие мышления как новая форма реальности заключается не только в бытии, но в бытии-для-себя: мышление существует как чистая рефлексия о самом себе. Самопознание, актуализация себя посредством удвоения, умение воссоздать для-себя-бытие - все эти состояния мышления возможны лишь при одном условии: они есть результат *деятельности* самой мысли. Бытие мышления отличается от бытия предметов внешнего мира своей динамикой, активностью, деятельностью; мышление существует в той мере, в какой оно действует внутри себя и способно отдавать себе отчет в этом, испытывать чувство жизни и не подвергать сомнению свою реальную действительность. Что же касается всех прочих вещей внешней среды, то их бытие статично и неизменно; оно определяется однозначными параметрами вроде: "быть здесь", "находиться там"; подобное существование свидетельствует, что материальные вещи ограничены в выборе способов своего бытия и пребывают от века в одной форме - форме "расположения одного подле другого". Подобное метафизическое бытие равнозначно "ничто", ибо выходит за границы познавательной деятельности субъекта; о нем можно только отвлеченно мыслить, но нельзя сказать ничего определенного. В такой форме бытия мышление, если оно не объективировано, существовать не может.

Рефлективное мышление может рассматриваться как замкнутое образование, интериорное по своей сути, лишь до определенных границ; всякая их абсолютизация неизбежно приводит к неадекватному изображению не только самого мышления, но также и внешнего бытия. Если допустить, что человеческий разум представляет собой только чистую рефлексию, то в таком случае он не будет связан с внешним миром; по определению рефлексия есть мысль, обращенная на самое себя, есть мышление о мышлении (νόεσισ νοεσεοσ). "Размышление" (reflexio) предполагает критику представлений, сформировавшихся в сфере сознания под влиянием внешних воздействий. Как тождество мыслящего и мыслимого, рефлективный разум не выходит за свои пределы, но остается в кругу собственных представлений. Хотя ему и доставляет удовольствие вступать в "контакт с самим собой", в итоге подобная субъективность оборачивается "полным одиночеством", как говорит Ортега-и-Гассет. Декарт, открывший новую реальность - мышление в форме бытия-для-себя, - объективно оторвал его от внешнего мира, изолировал от вещей и явлений материальной действительности; рефлективный разум в

его рациональной философии предстал в виде острова, к которому не ведет ни один мост, переброшенный из природного окружения. В такой замкнутый в себе разум не может проникнуть живая действительность; подобное мышление имеет дело только с самим собой, навсегда оставаясь "огороженным участком". Мышление, обладающее способностью быть для себя бытием, в интерпретации Декарта превращается в некое "одиночество"; хотя каждое индивидуальное мышление есть "целый мир" и "всемирная история" (И.В. Гёте), в действительности оно не связано с другими аналогичными "мирами" и как "монада" пребывает в полном своем "заточении" в окружении безмолвного и безучастного Универсума.

Преодоление замкнутости рефлективного мышления, его бегства в себя возможно на пути снятия той рациональности, которая была характерна для философского сознания, начиная с XVI века. Для него типичным был взгляд, когда о чем бы ни шла речь - о человеке, познании, жизни, деятельности - происходила редукция к мышлению. Но существование мышления необходимо предполагает субъект, который мыслит; последний есть целостный человек во всем многообразии своих свойств: познавательных, практических, аксиологических, нравственных, эмоциональных. Человек не только мыслит, но и живет, практически действует, оценивает, переживает. Бытие в мире означает, что субъект находится в единстве с объектом и погружен в предметный мир изначально. Если мышление существует в качестве бытия-для-себя, то в такой же мере существует субъект и объект. Следовательно, рефлективное мышление существует как мышление целостного человека, который живет и действует в мире. Внешний мир есть, его бытие несомненно, и человек является частицей его. Но одновременно с этим следует признать и другую истину: мир становится для меня реальностью лишь внутри меня, он не может существовать без моей мысли о нем. Субъект и объект находятся в отношении диалектического единства: я принадлежу миру, а мир находится во вне. Поэтому, познавая себя, мышление познает и внешний мир; в этом заключается сущность рефлективного разума.

ГЛАВА 3. ИСХОДНОЕ "НАЧАЛО" РЕФЛЕКТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ВЫРАЖЕНИЕ "ВОЛИ К ФИЛОСОФСТВОВАНИЮ"

§1. Проблема "начала" в мифологии и античной философии

Και ο φιλομυθοζ φιλοσοφοζ πωζ εστιν.

Любящий мифы есть уже в некотором смысле философ.

Аристотель

Εκ παντων εν και εζ ενοζ παντα.

Из всего одно и из одного все.

Гераклит

Образ философии как системы воззрений, где силой одного разума достигается проникновение в сущность вещей и процессов, может быть адекватно представлен через анализ "начала" или исходного пункта мышления - центрального понятия рефлективной мысли. Особенность философского мышления по сравнению с поиском истины в конкретных областях научного познания заключается в том, что явления природы понимаются в его границах не в виде субстанции, не как некие телесные образования, но непременно как мысль, как разум, как нечто, оформленное в виде всеобщего понятия. Предмет философского мышления не субстанциален; он с самого начала отлит в форму отвлеченной мысли. В состав и содержание этого предмета не входит ни грана вещества; он тем более философичен, чем более представлен областью свободной мысли и всеобщим характером инструментов мыслительной деятельности - абстрактными понятиями.

Все, что совершается на небе и на земле - череда событий и явлений, происходящих во времени и пространстве, - постигается философией таким образом, что разум постепенно освобождается от всего вещного и предметного и достигает состояния, характеризующегося чистотой мысли. Это значит, что познание внешнего мира становится для философии условием превращения разума для себя предметом, обращенности мышления на самое себя, нахождения духа самим себя; в этой мыслительной операции дух удваивает себя, происходит его отчуждение, но лишь для того, чтобы он мог найти самого себя и возвратиться к самому себе (стать самим собой в подлинном смысле слова). Гегель объясняет такое состояние мышления следующим образом: то, что есть в человеческом сознании внутри себя, должно стать предметом для человека, должно быть им осознанно; только при этом условии мышление как в-себе-бытие становится *для* человека, т.е. открывается ему. "То, что для него (человека - Ю.П.) стало предметом, есть то же

самое, что он есть в *себе* ; лишь благодаря тому, что это в-себе-бытие становится предметным, человек становится для себя самого, удваивается, сохраняется, но другим не становится. Человек, например, мыслит, а затем он мыслит об этой мысли; таким образом, в мышлении предметом является лишь мышление, разумность производит разумное, разум является своим собственным предметом"[1].

Итак, ставя цель познать внешнюю действительность (природу и общество), философия, согласно Гегелю, осуществляет указанную задачу через такое движение мысли, когда ее понятия, наделенные первоначально конкретным вещным и субстанциальным содержанием, постепенно трансформируются в абстрактные логические формы, имеющие исключительно природу мысли ("логические определения идеи"). История философии с ее последовательной сменой философских систем есть, по сути, это движение от нерефлективной мысли к мысли рефлективной: освобождение понятий от внешней формы предметной действительности, используемых в отдельных случаях, и превращение их в чистые всеобщие формы мысли, пригодные для объяснения универсальных сторон объективной действительности. Иначе говоря, в процессе философского познания осуществляется единство исторического и логического принципов рассмотрения предмета: "последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи"[2].

С другой стороны, все богатство философской мысли, растянутое во времени, предстает перед наличным сознанием в своем начальном пункте как абстрактное и бедное по содержанию; более конкретное и богатое есть продукт позднего развития. Может показаться, говорит Гегель, что это утверждение противоречит действительному положению вещей; однако философские воззрения весьма часто противоречат здравому смыслу. Вполне допустимо предположить, что конкретное есть первоначальное: ребенок в своей природной непосредственности конкретнее зрелого мужчины, который, отдаляясь от природного бытия, якобы живет и действует абстрактно. Чувство и созерцание являются начальной стадией, мышление - последней; чувство конкретно, тогда как деятельность мышления - отвлеченна и абстрактна. Но в действительности имеет место обратное. Хотя чувственное сознание конкретно, оно наиболее бедно мыслями и наиболее богато содержанием. Конкретную мысль следует отличать от природно-конкретного; конкретное в мысли крайне бедно представлено чувственными элементами. Отсюда следует, что ребенок и есть наиболее абстрактное, наиболее бедное мыслью; зрелый мужчина хотя и абстрактен в своем мышлении, однако конкретнее ребенка. "Подобно тому, как развитие логической идеи оказывается движением от абстрактного к конкретному, так и в истории философии наиболее

---

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. - СПб.: Наука, 1993. - Книга первая. - С.85-86.
[2] Там же. - С. 92.

ранние системы суть также наиболее абстрактные и, следовательно, вместе с тем и наиболее бедные системы"[1].

История философии как история человеческой мысли становится, таким образом, инструментом в деле отыскания основных логических закономерностей познавательной деятельности человека: движения мысли от наивного реализма и здравого смысла к рефлексии, освобождения вследствие этого основных понятийных форм мысли (категорий) от субстанциального и конкретно-чувственного содержания и понимания их как таких отвлеченных "начал", которые по своей сути имеют природу мысли. Характерная особенность мышления заключается в том, что в процессе своего развития оно постоянно углубляется в самое себя, стремится к самопостижению; в силу этого новейшая философия как более поздняя необходимо является наиболее развитой, богатой и глубокой по сравнению с предшествующими периодами. В ней должно сохраняться все то, что на первый взгляд кажется уже ушедшим в прошлое; сама новейшая философия "должна быть зеркалом всей истории".

Итак, объективное движение мысли идет от нерефлективного разума к рефлективному; причем само это движение представляет собой не цепь случайных открытий, но закономерное воспроизведение в понятиях характерных черт своей эпохи. Философская концепция (философема) строится в виде чистой мысли, выступающей для себя предметом; она облекается в форму всеобщих категорий. Первой попыткой выразить действительность в отвлеченных началах является мифологическое сознание. Так, древние персы полагали, что первоосновой бытия оказываются два начала - положительное, именуемое Ормуздом (Ορομασδηζ), и отрицательное, именуемое Ариманом (Αρειμανιοζ); начала олицетворяют борьбу света и тьмы или борьбу добра и зла. Эта противоположность пронизывает всю природу, однако борьба не есть неразрешимое внутреннее состояние, но преходяща, ибо Ормузд - начало света - всегда побеждает в этой борьбе.

В Космогонии финикиян началами вещей выступают хаос и дух воздуха. Их соединение образует илистое вещество - тину, содержащую в себе живые силы и семена животных. Через смешение ила с материей хаоса возникают элементы, отделяющиеся друг от друга; легкие огненные части поднялись ввысь и образовали звезды и облака. Земля стала плодородной. Смешение воды с землею создает животных, которые, в свою очередь, порождают более совершенных животных, наделенных чувствами.

Халдейцы видели "начала" в боге Беле и богине Омороке. Небо и земля появились из частей Омороки, которую разрезал посередине Бел. Затем он отрезал себе голову, и из капель его крови появился человеческий род. После сотворения человека Бел прогнал тьму, отделил друг от друга небо и

[1] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. - М.: Мысль, 1974. - Т.1. Наука логики. - С.218.

землю и придал миру более естественную форму. Вначале люди жили дико и некультурно, пока чудовище Оанесс не объединило их в одно государство и не обучило их наукам и искусствам.

Попыткой выразить действительность в отвлеченных началах мифология приближается к философскому мышлению. В свою очередь, некоторые философы (Платон) использовали мифологическую форму, чтобы придать своим философемам фантастический вид, но при том условии, что содержанием мифа была у них мысль. Однако своеобразие мифа, делающее его особой формой мышления, не сводимой к философии, состоит в том, что в нем отвлеченные начала, которые человеческое мышление способно постигать, выражаются в чувственных представлениях. Миф характеризуется неадекватностью перехода абстрактного понятия в чувственный образ: отвлеченная мысль не может без остатка перейти в наглядное представление; всегда сохраняется некоторое несоответствие между абстрактной идеей и чувственным образом. Философское мышление свободно от этого несовершенства: действительность здесь постигается всегда в форме мысли, и сама мысль становится предметом для самой себя. Этой рефлексии нет в мифе; мифологическое мышление неспособно выразить действительность в форме чистой мысли - боги как отвлеченные начала выступают в человеческом образе. Только философия может представить внешний мир "без всяких образов"; для нее вполне естественным оказывается "вывернутость" действительности, видение ее "изнанки", когда рассуждения о вещах, предметах, неких субстратах замещаются отвлеченными "началами", являющимися по своему содержанию мысленными образованиями. Конструкции разума невыводимы, всеобщи и лежат в основании логики философского мышления; от них как неких первоначал начинается теоретическое познание, в границах которого предметный мир понимается как мысль. Если понятия рассудка имеют источник во вне, т.е. возникают под влиянием внешних воздействий на органы чувств человека, то категории рефлективного разума источник возникновения содержат в самих себе; отвлеченная мысль существует сама в себе и не допускает причинного объяснения в отношении себя - она выступает "как свободно исходящее из себя мышление" (Гегель).

Философия как метафизика есть мышление о мышлении. Это означает, что всю действительность она понимает как мысль. Всеобщее содержание мышления выступает в ней той предметностью, которая рассматривается как все сущее. Противоположность мышления бытию - как отображение сознанием независимой и существующей самой по себе материи - есть результат вторичного, а не первичного действия, и таковым действием оказывается рефлексия. Первичны мышление и познание, которые в определенном смысле тождественны с бытием - являются бытием и существуют с ним в органическом единстве. Один из предрассудков гносеологии, как считает Н.А. Бердяев, состоит в том, что познанию противостоит вне его находящийся объект, который должен отражаться и познаваться. Если же посмот-

реть с иных - духовных - позиций на познание, "то нам станет ясно, что познание есть акт, через который с самим бытием что-то происходит, происходит его просветление. Не кто-то или что-то познает бытие как противостоящий ему предмет, а само бытие познает себя и через познание просветляется и возрастает. Противостоящий же предмет познания мы видим уже во вторичной сфере"[1]. В самом бытии происходит разделение на субъект и объект, которое осуществляется рациональными средствами и выражается категориями разума. То бытие, о котором говорится как о первичном, в действительности еще не рационализировано, не выражено в рефлективном разуме; оно есть некое "ничто", "темное" бытие или метафизическая сущность. Но в таком случае это бытие не имеет точек соприкосновения с мышлением, и само познание - разделение на субъект и объект и последующее их взаимодействие с целью получения знания - становится невозможным. Основной вопрос философии - "вопрос об отношении мышления к бытию, о том, что является первичным: дух или природа" - был подготовлен предшествующим развитием рационалистического мышления в немецкой классической философии с ее резким разграничением субъекта и объекта. "Совершенно всеобщими формами противоположности являются всеобщее и единичное или, в другой форме, мышление как таковое и внешняя реальность, ощущение, восприятие"[2], - писал в связи с этим Гегель. Однако, если в германской философии этого периода основной лейтмотив философствования сводится к идее рефлективности человеческого разума - "духа как субъективности, т.е. знания себя", - то в последующем "популярная философия" утратила идею "субстанциальности" действительности, понимаемой как ряд мыслительных операций субъекта, при которых он преодолевает свой непосредственный способ бытия ("единство субъективного принципа и субстанциальности" - Гегель). Философия стала заниматься всеобщими предметами, рассуждать о мире самом по себе, видя задачу мышления в непосредственном отражении явлений реальной действительности.

Основной вопрос философии, безусловно, имеет право на существование в силу давних историко-философских традиций, однако при соответствующей коррекции: бытие, о котором говорит философ, не есть чистое бытие, бытие само по себе вне человека, но являет собой совокупность *необходимых* представлений, данных в опыте субъекта. Помимо них в опыте имеются представления *свободного* сознания (фантазия, воля) либо переживания самого субъекта, называемые внутренним опытом. Поскольку представления внешнего и внутреннего опыта связаны друг с другом, задача философии заключается в выяснении зависимости между ними по схеме "первичное - вторичное". Иначе говоря, философия должна указать основания всякого опыта. И хотя представление не может существовать одно, само по себе - за

[1] Бердяев Н.А. О назначении человека. - М.: Республика, 1993. - С.21.
[2] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. - СПб: Наука, 1993. - Книга первая. - С.149.

ним непременно скрывается внешняя действительность, - философия не вправе выходить за границы опыта субъекта. Ибо, как говорит И.Г. Фихте, главное требование философского подхода к данной проблеме - "отврати твой взор от всего, что тебя окружает и направь его внутрь себя"; речь идет не о чем-либо, что вне тебя, а "только о тебе самом"[1]. Данное требование есть своего рода "категорический императив" философии, властное повеление сохранять своеобразие ее стиля мышления, нарушение которого необходимо влечет за собою разрушение всего здания философской культуры; в лучшем случае философия превращается в "популярную философию", однако ее, как замечает Гегель, "мы должны оставить в стороне".

Рассуждение в границах гносеологического опыта, когда предпринимается попытка свести наличное многообразие опыта "к единству одного общего начала", чтобы затем исчерпывающим образом объяснить и вывести "из этого единства все многообразие" (Фихте), есть, по сути дела, акт рефлективного мышления; первичность бытия и вторичность мышления здесь относительна, так как эта зависимость устанавливается в самосознании субъекта.

Греческая философия ясно видит свою задачу в получении знания о "первых причинах" или "началах" (αρχη), которые в отличие от конкретных мифологических образов понимаются в виде неких безличных сущностей. О таких причинах говорится в четырех значениях, на что указывает Аристотель: "одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое "почему" сводится в конечном счете к определению вещи, а первое "почему" и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат (το υποκειμενον); третьей - то, откуда начало движения; четвертой - причину, противолежащую последней, а именно "то, ради чего", или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)"[2]. Греческое философское мышление, по мнению Гегеля, *наивно*, поскольку не берет во внимание противоположность между мышлением и бытием, но исходит из предпосылки, что мышление есть также бытие. Идея единства духовного и природного была рождена у греков двумя историческими предпосылками: восточным воззрением на субстанциальность как единство мысли и предметности и формализмом абстрактной субъективности - пониманием происходящего "лишь из себя" и существующего только "внутри себя". Греческий стиль мышления, преодолевая крайности обеих позиций, строится на предпосылке, что действительность одновременно и природна, и духовна; однако в синтезе природности и духовности господствующим началом выступает духовность. Греки оставались "у себя дома" в том смысле, что

---

[1] Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение // Избранные сочинения. - М., 1916. - Т.1. - С.413.

[2] Аристотель. Метафизика // Сочинения в четырёх томах. - М.: Мысль, 1976. - Т.1. - С. 70 (I, 3, 25, 30).

сохранили идею субстанциального единства природы и духа; сделав эту сущность предметом мысли, они освободили себя от понимания природы самой по себе и стали объяснять ее, исходя из духовного начала. В таком случае природа в глазах свободного субъекта предстает как "выражение просвечивающего через нее духа" (Гегель), т.е. оказывается средством и способом его существования. Однако в греческой философии мышление еще сохраняет природную чувственную форму; в духовной субстанции природа содержится в качестве момента, вследствие чего духовность остается ограниченной: еще нет тотальной рефлексии - всеобщего превращения мысли в собственный предмет. "Так вот, большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, - это они считают элементом и началом вещей."[1]

Мышление этого периода остается еще бедным и абстрактным по содержанию; его "пустота" объясняется тем, что оно сковано формами природности и не существует для себя. Противоречивость ситуации обнаруживается в том, что греческие мыслители прекрасно сознают единственную возможность философского объяснения мира через самосознание, через постижение действительности в формах всеобщности или понятия, но в то же время делают это не адекватно, ибо реальностью всеобщего оказывается у них природа, а не сама мысль. Отсюда греческая философия возникает как натурфилософия ионийской школы.

Фалес утверждал, что начало всего - вода, Анаксимен и Диоген - воздух; Гераклит учил, что все возникает из огня, а Эмпедокл прибавлял к трем названным элементам землю в качестве четвертого. Согласно Анаксагору, начал бесконечно много: гомеомерии, также как вода или огонь, возникают и уничтожаются через соединение и разъединение - в противном случае они не возникают и не уничтожаются, а существуют вечно. Итак, первые философы исходили из представления, что единственной причиной оказывается материальное "начало". Однако продвижение их в этом направлении - объяснение всего материальными "началами" - рождало трудности и побуждало их искать дальше. "Действительно, пусть всякое возникновение и уничтожение непременно исходит из чего-то одного или из большого числа начал, но *почему* это происходит и *что* причина этого? Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену; я разумею, что, например, не дерево и не медь - причина изменения самих себя, и не дерево делает ложе, и не медь - изваяние, а нечто другое есть причина изменения. А искать эту причину - значит искать некое иное начало..."[2]

Первыми, кто стал говорить о "началах" иного рода, были Гесиод и Пар-

[1] Аристотель. Метафизика. - С. 71.
[2] Там же. - С.72 (1, 3, 20, 25).

менид. Гесиод усмотрел такое "начало" в любви, Парменид - в мысли (Λογθζ). Пифагорейцы, занимаясь математикой, пришли к выводу, что "началами" всего существующего являются числа. В числах, по их мнению, содержится много общего с тем, что есть в самой действительности - больше, чем в огне, земле и воде; например, одни свойства чисел есть справедливость, другие - душа и ум, третьи - удача и т.д.; из этого они пришли к заключению, что числа есть нечто первое в природе, а элементы чисел - суть элементы всего существующего.

Образ мыслей древних мыслителей, таким образом, строится на понимании "начала" как телесной сущности: вода, огонь, воздух, земля - суть телесные начала; причем может быть как одно "начало", так и множество, но в любом случае они - материальные начала. Исследование причин было доведено ими до понимания материальной причины и причины, объясняющей источник движения. Что касается пифагорейцев, то они рассуждают о более необычных "началах" - числах и элементах, - которые выведены ими не из чувственно воспринимаемого, но из сверхчувственного мира; однако эти абстракции необходимы им, чтобы исследовать природу - возникновение неба, изменение его частей, его состояние и действие.

Вслед за пифагорейцами о "началах" философии говорит Платон. Согласно его учению, философская мысль не может идти от чувственно воспринимаемой действительности, поскольку та постоянно изменяется; философские понятия выражают существенное и общее, а потому заданы иным путем. Априорные, умопостигаемые сущности Платон назвал "идеями" (ειδοσ); они пребывают сами по себе, а все остальное - вещи, предметы чувственного мира - существует через "причастность" эйдосам и может быть осмыслено в связи с ними. Эйдосы суть причины всего остального, и, следовательно, их элементы есть элементы всего существующего ("эйдосы суть причины и бытия и возникновения [вещей]"). Эйдосов примерно столько же, сколько и вещей, причинами которых они выступают.

Начиная с Фалеса, философия имеет принципиально иной стиль мышления. Такие понятия, как "вода", "воздух", "огонь", "земля", не должны вводить нас в заблуждение. Хотя, как может показаться на первый взгляд, речь идет об обычных чувственных предметах, которые мышление находит в окружающем мире, сами эти понятия призваны выразить действительность совершенно иначе - внеэмпирически, так, что чувственное уже снято, предстало в форме понятия, а сама действительность превратилась в чистую мысль. Уже простые положения Фалеса претендуют на философическое учение потому, что "вода" в его философеме не берется в значении чувственной воды, противостоящей другим вещам природы, но есть абстрактная мысль, в которой все вещи природы объединены и растворены. "Фалес теперь учит, - говорит Гегель, - что нужно возвести предметную действительность в рефлектирующееся в себя понятие и положить ее самое как поня-

тие; начальной стадией является то, что вселенная положена как вода, как простое всеобщее"[1].

Рефлективное понятие "вода" - как равным образом "огонь", "воздух", "земля", - в котором от его содержания отделены чувственные восприятия, выступает тем "началом" философии, в котором сознание доходит до идеи мира как единого и это единство принадлежит исключительно чистой мысли. Мир может быть приведен к некоторому единству благодаря способности разума мыслить единое; оно есть безусловное понятие, не имеющее предпосылок ни в чем внешнем, потустороннем, а потому выступает такой истиной и сущностью, которая имеет основание сама по себе и в самой себе. Требовалась "большая умственная смелость", чтобы отвергнуть все многообразие и полноту чувственного мира и привести его к простой субстанции; последняя не возникает и не уничтожается, но пребывает как бы от века (в то время как боги имеют теогонию) в силу того, что это есть мысль, тождественная себе, есть единое всеобщее, имеющее основания бытия в самом себе как сущем. Все предметное, вещное, материальное рассматривается в греческой философии как рефлексия в сознании, как нечто имматериальное. Такова уже первая философия древних ионийцев. Достоинство этой скудной абстрактной мысли, по мнению Гегеля, состоит в том, что она постигает существование одной простой субстанции во всем; в ней, во-вторых, отсутствуют образы, а потому она не обременена представлениями, заимствованными из чувственного опыта.

Философия Пифагора и пифагорейцев идет еще дальше в направлении понимания реальности как понятия; совершенный Пифагором переворот в мышлении состоял в отделении чувственного от мысли, в отрыве реальности от умопостигаемого разума, в "истреблении" чувственной сущности и превращении ее в мыслительную. Философия (φιλόσοφοζ) с этого времени становится *размышлением*; она не говорит больше о бытии самом по себе (голом бытии), но о таком, которое осознается в мышлении (природа как "выражение просвечивающего через нее духа"). Число не относится к чувственному миру, а представляет собой "начало" мысли. И хотя пифагорейцы не до конца осознали рефлективную сущность понятий - число у них не есть еще чистая мысль, но нечто связанное с материальностью и чувственностью - "Пифагор излагал так философию для того, чтобы освободить мысль от ее цепей. Без мысли мы не может ничего познавать и знать истинно; мысль слышит и видит все в самой себе; другое же неподвижно и слепо"[2].

Свое полное завершение философская рефлексия, по мнению Гегеля, получает в учении Парменида - одного из выдающихся представителей элеатской школы ("...с Парменидом началась философия в собственном смысле

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. - С. 206.
[2] Там же. - С. 231.

этого слова"). Парменид выдвинул основное положение, что "мышление и то, ради чего существует мысль, суть одно и то же. Ибо без сущего, в котором оно высказывается (εν ω πεφατισμενον εστιν), ты не найдешь мышление, ибо ничего нет и ничего не будет, кроме сущего". Эта мысль Парменида трактуется Гегелем таким образом: мышление производит себя, следовательно, производимое есть мысль. Мышление тождественно со своим бытием, ибо нет ничего, кроме бытия. Эволюция философии такова, что с Парменидом окончательно утверждается идея внечувственного происхождения понятий; рефлектирующее сознание покоится на отделении чистых понятий от вещей, в результате чего "начало" мысли предстает как непосредственная мысль или сама мысль в ее "чистой неопределенности" (Гегель). Сущность понимается как нечто нечувственное и как таковое возводится в ранг субстанции или истинного бытия.

§2. Идея "начала" и постижение смысла истории в философии истории Гегеля

Гегель - головокружительная высота рационалистической философии, в Гегеле есть титанизм и демонизм. Миновать Гегеля нельзя и, быть может, главный дефект современной философии в том, что она недостаточно считается с Гегелем, этой вершиной, пределом, концом.

Н.Бердяев

Величественную картину, когда через рефлективный разум, являющийся для себя предпосылкой и конечной целью, постигается не только природа, но и духовный мир - всемирная история, рисует Гегель. Идея самопознания разума в действительном мире является, по мнению Гегеля, истинным "началом"; в ней - в этой идее - проводится мысль, что в мире нет ничего, кроме постигающей себя мысли, и это постижение завершается во всемирной истории. Рассмотрение всемирной истории показывает, что ее ход разумен, что она "является разумным, необходимым обнаружением мирового духа". К такому выводу, что "во всемирной истории есть разум и что мир разумности и самосознательной воли не представлен случаю, но должен обнаружиться при свете знающей себя идеи", философ может прийти не через умозрительную предпосылку, но из обзора целого, каковым и выступает мировая история. Однако во избежание разного рода спекуляций и априорных вымыслов историю следует рассматривать в том виде, как она существует - производить исследование исторически, опираясь на эмпирический материал.

Разум абсолютно свободен; только посредством своей свободной воли мышление определяет самое себя. Как субстанцией материи является тяжесть, так субстанцией разума, духа является свобода. Все свойства, которыми обладает дух, происходят исключительно из субстанции свободы и в действительности являются ничем иным, как средствами для этой самой свободы. Умозрительная философия должна показать, что свобода и есть, по сути дела, истинный дух. Материя в силу тяжести стремится к центру; в нем она ищет свое единство и не находит, поскольку изначально множественна и разделена на элементы. Дух, напротив, имеет центр в самом себе, поэтому он обнаруживает единство не во вне, а "в себе и у себя". Субстанция материи находится вне ее, дух есть *"у себя бытие"*. Именно в силу этой причины разум свободен: он не зависит ни от чего внешнего, никак не относится к тому, чем он не является, но "есть у самого себя". Это "у себя бытие духа" есть самосознание, сознание самого себя (со-знание). В самосознании просматриваются две стороны: знание себя ("рассмотрение своей собственной природы") и деятельность, которая акцентирует внимание разума только на

самом себе, локализует сферу духа внутренними процессами (дух "делает себя тем, что он есть в себе").

В свете этих отвлеченных рассуждений всемирную историю Гегель понимает как рефлексию - философию истории или "мыслящее рассмотрение ее". Пожалуй, никто ни до, ни после Гегеля не создал такой грандиозной системы философии истории. Хотя предпосылки рефлективного подхода к истории можно отчетливо видеть в "Новой науке" Вико и в "Идеях к философии истории человечества" Гердера, системы их авторов по понятным причинам уступают умозрительным, спекулятивным конструкциям, изложенным Гегелем в "Философии истории". Несмотря на то, что Вико пытается всемирный исторический процесс ("Мир Наций") объяснить из модификаций "нашего собственного Человеческого Сознания...", его философия истории оказывается относительно несложной "Антроподицеей" в том смысле, что в основу конкретных ступеней общественного развития положен довольно простой план - жизнь отдельного человека; эпохе богов соответствует стадия рождения, героической эпохе - стадия юности, человеческой эпохе - стадия зрелости. Завершение цикла неумолимо ведет к падению, причем такой порядок вещей, по мнению Вико, является всеобщим и вечным. Что касается Гердера, то он больше находится под обаянием естественнонаучных открытий, нежели в парадигме рефлективного мышления; его философия истории поэтому ближе к натуралистическим концепциям, оказываясь как бы "физиологическим" направлением в общественной мысли или "социальной физикой".

Гегель первым из европейских мыслителей попытался законами абстрактной логики объяснить законы исторического развития человечества. Его заслуга состояла в том (как впрочем Вико и Гердера), что он обратил внимание на *общие* законы, присущие всем народам; его философия истории приобрела функцию нового метода познания, нового приема и инструмента мышления.

Итак, если подойти ко всемирной истории с позиций рефлективного мышления, она предстанет как деятельность духа, осознающего себя на определенной ступени общественного развития. Поскольку дух и разум обладают атрибутом свободы ("свобода духа составляет самое основное свойство его природы"), постольку "всемирная история есть прогресс в сознании свободы, - прогресс, который мы должны познать в его необходимости"[1]. Иначе говоря, если историческое движение необходимо обнаруживает тенденцию к познанию разумом самого себя - прогресс в самосознании духа, - то, следовательно, это движение есть одновременно и прогресс в осознании духом (разумом) своей свободы. Гегель следующим образом иллюстрирует движение духа в мировой истории: на Востоке, где человечество переживает свое детство, абсолютный дух не достигает внутреннего самосознания и ос-

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. - СПб.: Наука, 1993. - С.72.

тается, по выражению Гегеля, одною natürliche Geistigkeit, т.е. физической духовностью. Соответственно этому состоянию развития абсолютного духа сложились на Востоке религия и государство. История открывается в Китае и Монголии, однако абсолютный дух и в этих странах не достигает внутреннего самопознания; он сознает себя как нечто, отчужденное от себя. По этой причине моральные законы в Китае превратились во внешние государственные законы, индивидуальная жизнь стала возможной только в лице богдыхана, а государственно-административный аппарат поглотил собой все гражданское общество.

В постижении духом самого себя Индия представляет некоторый успех: как ни дико учреждение каст, в нем следует видеть шаг вперед по сравнению с китайским безразличием. Однако отсутствие сознания внутреннего единства и слабость государственного устройства приводят к постоянным переворотам в Индии. Следовательно, Китай и Индия, несмотря на различия во внешней физиономии, представляют собой одну и ту же ступень в развитии абсолютного духа.

Третью ступень развития абсолютного духа представляет Персия; здесь разум сделал первый ясный шаг в своем поступательном движении. Сравнивая Китай и Индию с Персией, Гегель проводит параллель между ними и Грецией и Римом: Китай носит на себе черты первобытного характера, Индия для Азии играла роль Греции, а Персия - роль Рима. Персидская монархия была первой исторической попыткой соединения разрозненных племен в интересах абстрактного государственного существования. Поэтому Персия с ее историей по сути есть введение во всемирную историю. Между тем в Персии этот прогресс совершался во внешних формах; Египет пошел дальше в своем развитии и придал внутренний характер своему объединению. В долине реки Нила столкнулись все культуры Востока и в ходе длительной борьбы оформились в виде загадки, разрешить которую удалось лишь греческому миру. Греция решила задачу сфинкса: "Что это за существо, которое утром ходит на четырех, в полдень на двух, а вечером на трех ногах?" Эдип низверг сфинкса потому, что в Греции человек впервые достиг самопознания, он узнал в загадке сфинкса самого себя и ответил, что таким существом является *человек*.

Таков ход развития древнейших цивилизаций, когда создаются необходимые условия для исторического самосознания, осознания обществом самого себя через различные явления культуры: религию, искусство, философию, государство (на языке Гегеля это звучит как первая попытка абсолютного духа достичь всей полноты самопознания). В Китае абсолютный дух достиг точки равновесия; в Индии он начал брожение, но не сдвинулся с места; в Персии и Египте дух обнаружил прогрессивное движение, однако остановился перед загадкой сфинкса. Таким образом, "Восток не узнал че-

ловека: этот подвиг самопознания совершила греческая образованность"[1].

Затем появляется Рим. В нем абсолютный дух достигает своей зрелости; для нас возрастает роль римской истории, ибо в ней мы узнаем самих себя. Чтобы объяснить значение Рима в истории, Гегель ссылается на разговор Наполеона с Гёте о природе трагического, в котором император высказывает мысль, что в современном мире вместо греческой *судьбы,* давившей людей, появляется *политика,* выполняющая ту же самую роль. Подобно тому как в древней трагедии тиранствовала судьба, так в современном мире - новой трагедии - политика уничтожает волю личности. Такая роль политики впервые обнаружилась в древнем Риме; римский мир был по преимуществу политическим, когда все индивидуальное в религии и государстве приносилось в жертву общему и абстрактному. В Риме впервые появляется "свободное обобщение": абстрактная личность, абстрактная свобода, абстрактное государство. Грек, остановившийся на материальной личности, оставил нам прекрасные статуи, прекрасные формы Парфенона, прекрасную поэзию, т.е. прекрасное как идею. От Рима нам достались памятники иного рода: кодекс законов, права личности, понимаемой в виде некоего абстракта, и идея всемирной монархии, созданной посредством политики и силы. Римляне высоко ценили личность и собственность, но только в абстрактном плане; тем самым они обрекали весь мир на абстрактное существование. В этом заключается трагический элемент римской истории: воплощая в жизнь идею свободы как высшую ценность, римляне употребляли для этой цели кровь и насилие.

В последнюю - македонскую - эпоху существования Греция стремится к мировому господству. Тенденция к экспансии заражает ее идеей абстрактного; возникает глубокое противоречие: с одной стороны, афинянин всегда отождествлял весь мир только со своим городом, он был духовным и пластичным по своей натуре, с другой - от него требовалось признание всего мира своим отечеством, принятие абстрактного в форме чего-то грубого, массивного и материального. Греция оказалась не в состоянии разрешить указанное противоречие и погибла в силу стремления к отвлеченной свободе.

У Рима судьба оказалась иной: он пал в тот момент, когда идея духовной конкретности становится доминирующей в его истории. Укрепив свое господство на идее абстрактной свободы, на насильственной политике и деспотизме, Рим умер, когда соприкоснулся с конкретным - тем духовным, которое не выносит жесткую, сухую натуру римского гражданина, этого "политического монаха" с его суровостью, бессердечием, отсутствием чувства сострадания. Таким образом, вся история, согласно Гегелю, есть переход от абстрактного к конкретному; прогресс в самосознании духа приобретает все

[1] Стасюлевич М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. - СПб., 1866. - С.406.

более духовные формы, а само противоречие абстрактного и конкретного постепенно сглаживается и становится менее ощутимым.

На развалинах Рима возникает христианство. Его идеи нашли более адекватное воплощение в германском мире, нежели в восточной Византии. Византия, сохранившая в себе римские предания и римский характер, была также подвержена влиянию со стороны христианства, однако это позитивное воздействие больше всего выразилось в абстрактной мысли и словах, нежели в реальной жизни и делах - история Византии наполнилась одними словопрениями и спорами о догматах. По этой причине Гегель исключил из философии истории византийский мир; он ограничил дальнейшее развитие абсолютного духа западной образованностью, которая составляет четвертую и заключительную часть его лекционного курса.

В этой части анализируется последний возраст человечества - его старость, - что в отношении ко всемирной истории человечества выглядит как эпоха его полной зрелости. В данную историческую эпоху германская народность переработала в себе все, что было конкретного в христианском учении, подобно тому, как арабская народность взяла из него все, что касалось абстрактных идей. Гегель лишь вскользь упоминает о магометанском мире, потому что у него нет будущего, и совершенно исключает из философии истории славянский мир, потому что у него нет настоящего. Он полагает, что "вся эта масса (славянский мир - Ю.П.) исключается из нашего обзора потому, что она до сих пор не выступала как самостоятельный момент в ряду обнаружений разума в мире"[1].

Отличие христианско-германского мира от всей предыдущей истории человечества обнаруживается уже в его периодизации. Если в истории каждой культуры имели место три неизменных периода: период внутренней выработки национальных сил, период внешней борьбы с прошедшим, приносящий славу, и период внешней борьбы с будущим, заканчивающийся падением, то в германской образованности обнаруживаются иные закономерности - история германского мира делится на периоды не по отношению его к внешнему миру, но исключительно по его отношению к тем внутренним переворотам, которые совершались в самом германском духе.

Первый период охватывает обширную эпоху от первого движения германских народов до монархии Карла Великого; в этот период христианско-германский мир представляет безразличную массу, в которой церковь и государство оказываются двумя сторонами одной и той же образованности. Второй период относится ко времени средневековья и крестовых походов; в средние века церковь и государство развиваются до самостоятельной противоположности: церковь выступает теократическим институтом, а государство - феодальной организацией. Третий период начинается от XVI столетия до настоящего времени; его назначение в истории состоит в том, чтобы завер-

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. - С.368.

шить начатое в средние века: формальному мышлению придать такое содержание, которое идет от реформации и последующих политических и социальных переворотов и оканчивается "в мышлении до сознания абсолютно высшего самосознания".

Абсолютный дух достигает ступени самосознания в средние века - эпоху крестовых походов, - и это его состояние рефлексии продолжается в новое время - время реформации и протестантского движения. Чтобы понять это обстоятельство, необходимо обратиться к самой христианской религии, выяснить ее природу и прежде всего ту ее сторону, которая укрепляется в "*наличном* самосознании". Церковь одержала победу в борьбе с феодальным государством и упрочила свое господство. Она подчинила себе всю личную жизнь верующих, все "житейские отношения", а также науку, искусство, литературу. Но тем не менее "в этом изобилии и в этой законченности" обнаруживается недостаток, видимый всем христианским миром, и это побуждает его устремиться за свои пределы.

Суть "центробежных" устремлений западного мира объясняется самим христианским учением: Бог, с одной стороны, признается потусторонним, трансцендентным существом, с другой - он существует в настоящем вместе с самим человеком. Однако само настоящее в отношении Бога оказывается лишь духовным: Христос вознесся как "этот" человек, и его наличное бытие является лишь прошедшим, т.е. лишь представляемым. Иначе говоря, божественное присутствие Христа на земле, по сути дела, оказывается духовным бытием. Для характеристики Бога как индивидуального существа, обладающего всеми атрибутами конкретной личности, Гегель вводит понятие "это" (das Dieses) или "этость" (Diesheit); "это", "этот", "этого" - вот производные понятия, которые призваны отобразить главное в данной проблеме - в вечном и безличном увидеть конкретное и осязаемое. Христианство стремилось к тому, чтобы "добыть определенно *это* (das Dieses) - действительно высшую индивидуальность"[1]. Но каким образом католическая церковь имела в себе Христа как "этого"? Главной формой "этого" является церковное таинство причастия, такое как литургия; в ней содержится жизнь, страдания и смерть действительного Христа. Кроме того, Христос является как "этот" в чувственной наличности - *святых дарах,* освященных священником. Но тут-то и возникает противоречие, которое требует своего разрешения: Бог проявляется и закрепляется как "это" в святых дарах; именно они должны почитаться как Бог; вместе с тем святые дары имеются в бесчисленном множестве церквей. Получается, что Христос присутствует в святых дарах в единичной форме, но сама форма оказывается лишь общим, а не таким присутствием, которое можно отнести к конкретному пространству. Именно "здешнего", т.е. конкретного в пространстве, недостает христианству; его еще требуется приобрести.

---

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. - С.404.

Как разрешение указанного противоречия следует рассматривать крестовые походы. Западный мир двинулся против восточного с одной целью - добыть действительно высшую индивидуальность. Но на этом пути крестоносцев ожидало страшное разочарование: "пластичность" их чувствований была оскорблена тем, что у гроба Господня христианские народы еще раз получили тот ответ, который услышали апостолы, когда они искали тело Христа: "*Что вы ищете живого между мертвыми? Нет его здесь: он воскрес*". Тогда крестоносцы впервые поняли, что Палестина, в которую они так страстно стремились, вовсе не в Палестине, а в душе каждого из них - каждый христианин в себе носит все то, что раньше ассоциировалось им с Палестиной. У пустого гроба начинается отсчет времени в истории человечества, когда человек от внешнего мира обращается к самому себе - видит себя, направленным в область духа и чистого самопознания; человек понял: то, что раньше вносилось в него извне, в действительности находится в нем самом, а потому бессмысленно "искать живого между мертвыми". Если раньше верующие полагали, что для души лучше всего умереть в Палестине - и с этой целью корабли привозили землю из обетованной страны в Европу, чтобы не ходя в Палестину, быть в ней погребенным, - то теперь это религиозное чувство было разрушено крестовыми походами: Палестина находится в душе каждого христианина, она там, в каком жизненном пространстве пребывает верующий. С этой эпохи начинается время доверия человека к собственным силам и, следовательно, к самодеятельности.

Открытие субъективности приводит человека в восторг: XII и XIII вв. ознаменовались учреждением рыцарских (иоанниты, тамплиеры, тевтонцы) и монашеских (францисканцы, доминиканцы, нищенствующие монахи) орденов. Движение это характеризовалось стремлением духа углубиться в себя, найти удовлетворение в самом себе; монашеские ордена связывают себя суровыми обетами, в нищенствующих орденах человек доходит до полного отрешения от всего материального.

Реформация явилась результатом испорченности церкви и нравов католического духовенства. Целью реформационного движения поэтому было восстановление утерянной нравственности и освобождение духа от той материальности, которая возобладала в нем вследствие реализации уже известного принципа "это" (das Dieses) или "этости". Католическое духовенство исходило в своей деятельности из суеверий, любви к чудесному, что неизбежно приводило к тому, что дух приобретал чувственный, материальный характер. Наиболее ярким проявлением материальности духа католичества явились индульгенции; будучи средством внутреннего примирения человека с самим собой, отпущение грехов было превращено церковью в обычную материальную спекуляцию. Церковная материальная нравственность, таким образом, заключала внутреннее противоречие, которое рождало потребность у духа сбросить с себя наложенную на него материальность. Эту задачу и выполнила реформация: она разрушила материальную духовность средневе-

ковья в лице католической церкви.

В силу особенного характера германского народа реформация достигла полного развития только в Германии; другие западные народы пытались выйти из средневекового состояния "этости" внешним образом; результатом их деятельности явились великие географические открытия - проложенные пути в Индию и Новый Свет. В Германии человек углубился в самого себя и сделал открытие в области субъективного разума; реформация и была таким открытием субъективности, когда человек открывался самому себе. В конце средних веков, когда были созданы необходимые условия, абсолютный дух достиг ступени мышления; дух полагает, что в мире - природе и обществе - все должно быть в качестве разума. Постижение действительности сквозь призму рефлективного разума равнозначно "великолепному восходу солнца"; Анаксагор первый сказал, что ум (νουζ) управляет миром, но только теперь человек понял, что мысль должна управлять действительностью, которая, будучи преобразованной разумом, сама становится духовной. В этом обстоятельстве как бы происходит примирение духовного и материального. Разум получил оправдание в самом себе и вне его; разум есть рефлективное мышление человека, чистая деятельность мысли, а окружающая природа имеет своим основанием тот же разум.

Итак, экскурс в гегелевскую логику всемирной истории показывает, что история как реальность, как historiam rerum gestarum не есть только человеческое развитие: она включена в космический процесс, в котором мир приходит к своему самопознанию посредством духа. Эту мысль Гегель заимствовал у Шеллинга, придав ей оригинальную и самостоятельную форму изложения. "Итак, всемирная история представляет *ход* развития принципа, *содержание* которого есть сознание свободы, ...первою ступенью является... погружение духа в естественность; вторая ступень - это выход из этого состояния и сознание своей свободы... Третьей ступенью является возвышение от этой еще частной свободы до ее чистой всеобщности, до самосознания и сознания собственного достоинства самой сущности духовности"[1]. Посредством самосознания или рефлексии абсолютный дух (разум) познает себя, что равнозначно самопознанию современной эпохи во всемирной истории; все предшествующие периоды в истории человечества (древний Восток: Китай, Индия, Персия; Египет; Греция; Рим; христианско-германский мир) представляют собой необходимые звенья единого движения человеческой мысли к своему высшему состоянию. Прошлая история показывает, как в духе постепенно "пробуждается самосознание и стремление к истине"; всемирная история рисует картину того, как в разуме "появляются проблески сознания", наконец, как он становится "вполне сознательным". "Началом" познания для Гегеля, таким образом, является чистая мысль, а история предстает как история мысли от бессознательного состояния до состояния

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. - С.105.

самосознания. Поскольку всемирная история, осуществляемая в духовной сфере, и есть история саморазвития разума, постольку исторический процесс по сути дела становится логическим процессом. Различные ступени общественной жизни фактически оказываются ничем иным, как определенными периодами в движении человеческого разума к своему самопознанию; каждый этап на пути общественного сознания к состоянию рефлексии одновременно отражает конкретное состояние жизни общества. Поступательные шаги истории равнозначны логическим шагам мысли, совершающимся во времени. История в этом смысле есть разновидность логики, но логики, переведенной "в масштаб времени", когда одно состояние мышления предшествует во времени другому и его обусловливает. Отсюда движение истории никогда не бывает случайным процессом; дух во всемирной истории "не таков, чтобы предаваться внешней игре случайностей; наоборот, он является абсолютно определяющим началом и безусловно не подвержен случайностям, которыми он пользуется для своих целей и которые в его власти"[1]. История есть закономерный процесс, и эта объективная закономерность тождественна закономерности человеческого разума: его развитие идет "от несовершенного к более совершенному", от абстрактного к конкретному, от обыденного мышления к самосознанию и рефлексии, словом, как "прогресс в сознании свободы".

Охватить всю мировую историю в эмпирическом знании практически невозможно; построить философию истории в нашем сознании можно только априорным путем, и это априорное знание в состоянии показать *необходимость* исторического процесса. Данное теоретическое положение явилось основанием для последующей критики и резких возражений со стороны оппонентов Гегеля - ничто не вызывало такой враждебной критики, как идея об истории как логическом процессе, осуществляющемся во времени, и мысль об априорном познании прошлого. Согласно Гегелю, история представляет цепь эмпирических фактов, являющихся внешним выражением идей; идеи стоят за фактами, но не являются самими этими историческими фактами (событиями). Идеи образуют логическую, внутренне связанную, но не наблюдаемую непосредственно нить истории; идеи - это концепт, внутренняя закономерность истории, постичь которую возможно только в мысли. На поверхности общественной жизни видны одни события; если в познании ограничиться обычным эмпирическим описанием отдельных фактов (нарративная история), никакую логику не удастся воспроизвести в форме теории. Но все события истории есть результат деятельности людей; сама человеческая деятельность имеет две стороны - внутреннюю и внешнюю. С внешней стороны каждое действие - просто событие, как-либо связанное с другими в пространстве и времени; с внутренней стороны оно - идея, связанная с другой внутренним логическим отношением. Поэтому Гегель на-

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. - С. 103.

стаивает на том, чтобы историк вначале исследовал свою предметную область (свой предмет) эмпирически - изучил источники, документы, памятники прошлого; лишь таким путем он может составить представление о фактах, какими они были на самом деле. После этого он должен посмотреть на них изнутри и увидеть внутреннюю логику истории, скрытую от постороннего наблюдателя завесой происходящих событий.

Следовательно, самосознание выступает в функции "начала" познания в философии истории и потому, что история предстает как история мысли еще и в другом значении: все человеческие действия, составляющие историю как реальность, по своей сути оказываются ничем иным, как мыслью. История есть история мысли в силу того, что она имеет необходимую направленность от нерефлективного состояния разума к рефлективному, от стихийного, неосознанного мышления к мышлению самосознающему. Но историю нельзя понять вне контекста мысли также и потому, что все действия людей, ее составляющие, имеют внутреннее содержание, мотивы непосредственных деятелей, поэтому историк обязан воспроизвести их в своем сознании. Лишь при таком условии исторический процесс от простой последовательности событий, каковая имеет место в природе, предстанет в мышлении исследователя как непрерывная цепь *деяний* людей.

Эта двуплановость истории - внутреннее содержание, представленное мировым разумом, абсолютной идеей, и внешний фон, выраженный в единичных действиях и отдельных событиях, - в рефлективном сознании приобретает вид диалектики конечной цели мировой истории и тех конкретных средств, с помощью которых осуществляется достижение этой конечной цели. В иной редакции это звучит в виде соотношения разума как движущей силы истории и интересов, страстей, характеров и побудительных мотивов отдельных людей, посредством которых в конечном итоге достигается самопознание разума и превращение его в действительность. Всемирная история не имеет сознательной цели; ее движение к конечному результату есть "бессознательное стремление" духа, который, пребывая в себе, подобен природе. Вся задача всемирной истории заключается в том, чтобы сделать это стремление сознательным. Орудием и средством мирового духа, когда бы он мог "найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность", выступают масса желаний, интересов, побуждений отдельных индивидов и целых народов. Эта деятельность при ближайшем рассмотрении истории, т.е. на поверхности общественной жизни предстает как страсти, побуждения, потребности, своекорыстные цели людей, т.е. в виде различных аффектов исторических персонажей. Наблюдаемая игра страстей, удовлетворение эгоизма свидетельствуют, что в истории ничто не совершалось без интереса тех, кто участвовал своей деятельностью в достижении какого-либо конкретного результата, свидетельствуют - и об этом необходимо сказать со всей опреде-

ленностью, - "что *ничто великое в мире не совершалось без страсти*"[1]. Мировая идея или разум в истории составляет ее "основу", а человеческие страсти являются "утком" великого ковра развернутой перед нами всемирной истории.

Самосознание истории не есть линейный, однонаправленный и однозначный процесс; ход общественной жизни таков, что результаты деятельности людей могут оказаться иными по сравнению с их задуманными планами. В истории наряду с заранее известными результатами осуществляется и нечто такое, что было скрыто в самих человеческих интересах, что не осознавалось и не входило в намерения, волю и сознание людей как виновников деятельности. Самое действие оборачивается против того, кто его совершил; оно становится по отношению к нему обратным ударом, который сокрушает его. Несовпадение результатов деятельности с целями людей объясняется соединением крайностей - осуществлением общей идеи в непосредственную действительность и возведением частностей в некую общую истину; гетерогенный результат есть следствие "равнодушия" друг к другу указанных противоположностей.

Наиболее полно и осознанно мировой дух проявляется в деятельности великих личностей. Великие люди оказываются "доверенными лицами всемирного духа", в их личных частных интересах просматривается "тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа". Великие личности по сути своей являются *героями* потому, что они в состоянии угадать ход истории, способны отразить в своем сознании и поступках насущные потребности общественной жизни. Они своими делами предвосхищают действительность, поскольку формируют свои цели из источника, содержание которого было "скрыто и не доразвилось до наличного бытия"; они черпают свою энергию "из внутреннего духа, который еще находится под землей и стучится во внешний мир, как в скорлупу, разбивая ее".

Работа самосознания, происходящая внутри субъекта-человечества, есть как бы среднестатистическая величина: частные интересы отдельных личностей приходят во взаимное столкновение, борются между собой, оказываясь порой нереализованными, однако конечная общая цель - достижение состояния разумности общества - неизбежно наступает. Саморефлексия истории или "всеобщая идея" ничему не противополагается и ни с чем не борется; само это состояние коллективного разума есть итог предшествующей истории, как автобиографии ставшей в своем наличном бытии самосознающей мысли. Осуществление конечной цели мировой истории, по Гегелю, есть "*хитрость разума*"; он заставляет действовать для себя людские страсти: "индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов"[2].

---

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. - С. 76.
[2] Там же. - С. 84.

Учение о мировом разуме и его хитрости есть одно из самых трудных мест в теории Гегеля. Сложность и запутанность этого вопроса объясняется, в одном случае, неопределенностью самого термина; Гегель употребляет самые различные словосочетания: "Абсолютная идея", "Всеобщая идея", "Всемирный дух", "Мировой разум" в "Науке логики" и в "Философии истории", не считая нужным как-либо их конкретизировать. Он признается, что разум, "о котором было сказано, что он правит миром, есть столь же неопределенное слово, как и провидение, - о разуме всегда говорят, не будучи однако в состоянии указать, в чем именно заключается его определение, его содержание, по которому мы можем судить, разумно ли что-нибудь или неразумно"[1]. В другом случае, Гегель персонифицирует мировой разум, превращая его в нечто мистическое, божественное со своей самостоятельной жизнью, отличной от жизни общества, а все страсти, побуждения людей рассматривает лишь как слепые орудия для достижения цели мирового разума, а не своих собственных - не целей людей. В рассуждениях Гегеля по поводу философии истории можно встретить средневековые теологические воззрения о том, что в истории реализуются планы Бога, а вовсе не планы людей; он разделяет скрыто теологическую концепцию историков Просвещения и Канта, согласно которой планы, осуществляемые в истории, принадлежат природе, а не людям как субъектам исторической драмы. Все это и дало основание последующим аналитикам творчества Гегеля, даже очень серьезным и глубоким, утверждать, что мировой разум есть не просто метафизическая сущность мышления, не просто некая трансценденция, рожденная рефлективным разумом субъекта исторического познания, но фактически такая онтологическая действительность, которая пребывает в потустороннем и запредельном мире уже в виде некой метафизики бытия. Русский философ М. Стасюлевич писал: "Вся история, по его (Гегеля - Ю.П.) представлению, есть ни что иное, как сам божественный разум, который на земле стремится познать самого себя. Итак, философия истории Гегеля, по своему основному началу, носит на себе еще более чистый характер Теодицеи, нежели произведение Лейбница: история у Гегеля делается исключительно историею божества"[2].

В действительности нет ничего ошибочнее подобных истолкований философии истории Гегеля, представляющей собой не метафизику бытия, но являющейся метафизикой познания. "Мировой разум" - не надбытийственная сущность, но вполне реальный компонент мировой истории; его рациональное содержание выражено концептом: история есть стихийный естественно-исторический процесс, где происходит постоянная борьба различных

---

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. - С. 69.

[2] Стасюлевич М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. - С.400.

целей и побуждений отдельных личностей, представляющих либо только себя, либо определенные социальные силы и политические течения; нивелирование всех этих страстей и стремлений дает некий усредненный результат, свидетельствующий о прогрессе в сознании свободы - движении коллективного разума от обыденного сознания до состояния рефлексии. Самосознание разума есть окончательная, высшая ступень в историческом развитии, и как явление бытия оно одновременно является "началом" исторического познания. Согласно Гегелю, разум, планы которого реализуются в истории, не является ни абстрактным естественным, ни трансцендентным божественным разумом. Он есть обычный человеческий разум - разум конечных человеческих существ со всеми их помыслами и жизненными стремлениями. Отношение, которое складывается между разумом и страстями, вовсе не есть отношение между человеком и Богом (или природой); оно - это отношение - существует как момент внутри человека, как отношение между человеческим разумом и человеческими страстями. Это обстоятельство прекрасно понял и великолепно изложил только один мыслитель - выдающийся английский историк и философ Р. Дж. Коллингвуд. Обращая внимание на то, что концепция философии истории Гегеля рационалистична, Коллингвуд отмечает: "Его рационализм весьма своеобразен, так как для него иррациональные элементы оказываются существенной частью самого разума. Эта концепция тесной связи между разумом и неразумом в человеческой жизни и сознании как таковом фактически провозглашает новую теорию человека, теорию динамическую, а не статическую, и означает, что Гегель отходит от понятия абстрактной и статичной природы человека, которое доминировало в восемнадцатом столетии"[1].

Поиск "начал" бытия означает для философии истории поиск "начал" исторического познания. Поскольку "началом" истории как реальности является осознание духом себя самого, некой его определенности в лице особого духа народа, постольку и в историческом познании идея самосознания выступает тем "началом", которое позволяет понять все предшествующие формы жизни. Философия истории в свете этих задач становится *теорией истории,* т.е. теорией исторического бытия и теорией исторического познания. Существует единство исторической действительности и исторического повествования. Слово *история*, говорит Гегель, означает в нашем языке как объективную действительность, как то, что имело место в прошлом (historiam rerum gestarum), так и субъективную историю или историческое повествование (res gestas). Следует признать, "что историография возникает одновременно с историческими в собственном смысле этого слова деяниями и событиями: существует общая внутренняя основа, которая их вместе порождает"[2]. Иначе говоря, для нас исторической действительностью будет только то

[1] Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. - М.: Наука, 1980. - С.113.
[2] Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. - С.109.

прошлое, которое вошло в сферу исторического познания. Поэтому для столетий или тысячелетий, которые предшествовали историографии и в течение которых происходили важные события - войны, перевороты, переселения народов - не существует объективной истории, поскольку для них не оказывается субъективной истории или исторического повествования. События прошлого навсегда ушли в неизвестность по той причине, что в свое время они не были зафиксированы в исторических источниках в виде хроник, летописей, письменных документов. Индия, столь богатая сокровищами литературы, вовсе не имеет истории, в то время как Китай, представляющий в этом отношении резкий контраст, сохранил свою историю, восходящую к древнейшим временам; великолепных поэтических произведений отнюдь не достаточно, чтобы сохранить память о прошлом, необходим свод древних юридических законов как предварительное условие возникновения истории. Самопознающий разум рождает парадоксальные ситуации, своего рода противоречия: с одной стороны, объективный мир существует, с другой - его существование определяется мыслящим субъектом. То, что не познано, не существует *гносеологически* как объективная действительность; непознанное существует в сфере метафизики бытия. В то же время, будучи познанной, действительность приобретает статус существования, а с ним и все атрибуты бытия. Признак *существования* рассматривается в гносеологическом аспекте, а не как атрибут метафизического бытия. Это противоречие есть извечное противоречие метафизической онтологии и гносеологии, разрешение которого возможно лишь в границах рефлективного мышления.

В нашем случае, когда речь идет об историческом процессе - войнах, переворотах, переселениях, взлетах, падениях, - который совершается без субъективной истории (без исторического познания), движение жизни, - "царство звуков" - само оказывается "беззвучным и немым"; историческая деятельность происходит "втихомолку", а исторические события "остаются скрытыми во мраке немого прошлого". Лишь когда оформляется язык - "создание теоретического ума" в подлинном смысле - и сознание того или иного народа поднимается на уровень самосознания, позволяющего свою собственную историю отображать в исторических источниках, тогда и период доистории сменяется периодом подлинной истории. Возникает представление о "начале" истории, и это "начало" одновременно выступает в функции исторического познания или рефлексии. Гегель первый поставил одну из сложных гносеологических проблем философии истории, относящуюся непосредственно к теории исторического познания: соотношение двух историй - объективной (historiam rerum gestarum) и субъективной (res gestas). Существуют две истории: история как объективная реальность и история как знание; история как знание имеет своим предметом историю как объективную реальность. Несмотря на то, что объективная история имеет прошлое, настоящее и будущее, она существует *для нас* только как знание. До тех пор, пока не

были произведены археологические раскопки и не расшифрована письменность древнего Египта, Вавилона и Ассирии, об истории этих народов не было ничего известно и, следовательно, она не существовала для нас. За границами исторического познания объективная история утрачивает смысл, направленность, отдельные действия людей сливаются в единый нерасчлененный поток, и прошлая история предстает в виде метафизического бытия или тотальности ("ничто"), безучастно взирающей на все происходящее, на тот "ужас", который остается от полного жизни водоворота людских страстей, стремлений и побуждений, то поднимающих людей вверх, то низвергающих их в бездну истории, называемой Клио.

Итак, идея истории, ее смысл в рефлективной философии истории Гегеля сводится к следующим положениям. Во-первых, человеческий дух или разум возникает в природе и является ее продуктом; его нельзя трактовать мистически, наподобие Фейербаха, понимавшего "абсолютную идею" как персонифицированное существо, обладающее "домировым существованием", а категории разума - как "предсуществование логических категорий" до возникновения мира" (Энгельс). Человеческий разум, возникая в природе и являясь в этом смысле ее произведением, продолжает оставаться в ней, не будучи способным ни на один миг высвободиться из природной оболочки и улететь в "домировое существование". Во-вторых, абсолютный разум или мировой дух - абсолютный и мировой в той степени, в какой разум делает себя предметом мысли - в ходе своей деятельности познает законы природы; скрытые в явлениях природы, эти законы в итоге становятся доступны человеческому мышлению. Через эти законы природа предстает перед человеком как саморазвивающийся процесс, в котором каждая последующая ступень приближает ее к высшей ступени человеческого бытия - тому состоянию, когда она осознает себя в человеке, а человек находит себя в природе. В связи с этим представляется не совсем правильным утверждение Энгельса, согласно которому у Гегеля "природа, как простое "отчуждение" идеи, не способна к развитию во времени; она может лишь развертывать свое многообразие в пространстве, и, таким образом, осужденная на вечное повторение одних и тех же процессов, она выставляет одновременно и одну рядом с другой все заключающиеся в ней ступени развития"[1]. Вряд ли эту "бессмыслицу" - развитие природы в пространстве, но не во времени - можно приписать Гегелю, тем более, что в это время получили достаточную разработку "и геология, и эмбриология, и физиология растений и животных, и органическая химия". В-третьих, человеческий разум проходит долгую историю, прежде чем от состояния стихийного сознания он превращается в самосознающий дух или рефлективное мышление. Всемирная история и есть этот сложный и противоречивый путь, двигаясь по которому человечество

[1] Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. - М.: Политиздат, 1974. - С.22.

достигает прогресса в сознании свободы или что одно и то же - прогресса в развитии своего мышления, когда оно осознает себя, становится для себя действительным, поскольку приобретает знание о самом себе. Логика истории и логика мышления в понимании Гегеля неизбежно совпадают - другого не может быть в принципе, - и в итоге получается такая концепция, такая философия истории, которая построена на тождестве мыслящего и мыслимого. Идея истории заключается в том, что рефлективный разум, однажды ухватив идею развития, превращает ее в объяснительный принцип истории как объективной реальности и истории, понимаемой в субъективном плане; логические схемы мышления составляют тот костяк, который лежит в основании как теории познания в исторической науке, так и одновременно в основании истории, рассматриваемой как деятельность преследующих свои цели людей.

§3. Проблема "начала" в философии А.Шопенгауэра

Уже с древнейших времен говорили о человеке, как о микрокосме. Я перевернул это положение и указал в мире ***макроантропос,*** *поскольку воля и ее представление исчерпывают его сущность; очевидно, гораздо правильнее стараться понять мир из человека, чем человека из мира; из непосредственно данного - то есть самосознания - надо объяснить данное посредственно - то есть внешнее восприятие, а не наоборот.*

А.Шопенгауэр

Европейские народы, соприкасаясь с Грецией, чувствуют себя, по признанию Гегеля, как "в родном доме". Все посюстороннее - наука, искусство - пришло в европейскую духовную жизнь прямо из Греции или опосредованно через Рим. Еще сильнее это чувство "родного дома" проявляется, когда речь заходит о философии: европейские мыслители особенно ощущают себя, "как дома", в парадигме греческой мысли. Это наглядно проявляется в отношении понимания образа философии как рефлектирующего сознания; зародившись в эпоху античности, идея самосознания как особого способа познания бытия через два тысячелетия приходит в XIX век - "век философский".

Шопенгауэр вслед за Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем (несмотря на его решительное отмежевание от трех последних мыслителей) трактует философию как способность in abstracto выражать сущность всего мира "как в его целом, так и во всех его частях". Философия должна прибегать к абстракции и в случае единичного, чтобы не потеряться в частностях; поэтому способность к философии состоит в том, в чем полагал ее Платон, - "в познании единого во многом и многого в едином"[1]. Действительность, которая in concreto, т.е. в виде чувств, понятна каждому, в философии возводится на уровень абстрактного разума; ничего другого она не может делать, ее предназначение - воплотить сущность мира в абстрактное знание или рефлексию.

Свою философию Шопенгауэр начинает "не из объекта и не из субъекта, а из *представления,* которое уже содержит в себе и предполагает их оба". Согласно его утверждению, представление есть "первый факт сознания", в нашем контексте - "начало" мышления, "первой и самой существенной

[1] Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 5-ти томах. - М.: Московский клуб, 1993. - Т. 1. - С.119.

формой которого является распадение на объект и субъект"[1]. Никто лучше Шопенгауэра не выразил мысль, что все философемы в истории философии исходили либо из объекта, либо из субъекта и объясняли один из другого, опираясь на закон достаточного основания. Философия тождества, снимающая противоположность субъекта и объекта, в глазах Шопенгауэра непоследовательна, ибо распадаясь на две дисциплины - трансцендентальный идеализм и натурфилософию, строит объяснение на законе причинности. Трансцендентальный идеализм (Фихте) выводит объект из субъекта, натурфилософия (материализм) - тем же способом из объекта конструирует субъект. Мышление как в первом, так и во втором случае опирается на закон достаточного основания (закон причинности) и полагает либо объект причиной субъекта, либо субъект причиной объекта, - что в принципе неверно.

Философия объекта неоднородна в том смысле, что ее системы по разному понимают сам объект: для Фалеса и ионийцев, Демокрита, Эпикура, Джордано Бруно и французских материалистов объектом является реальный мир; для элеатов и Спинозы объект - абстрактное понятие; для пифагорейцев и китайской философии "И-цзин" объект предстает в виде времени и чисел; для средневековых схоластиков, учивших о творении из ничего, объект есть волевой акт, мотивированный познанием.

Наиболее последовательна в проведении идеи объекта система материализма, считает Шопенгауэр. Материализм предполагает материю безусловно существующей; для него данное понятие есть "начало" философской мысли. Его логика объяснения строится исключительно на законе достаточного основания (законе причинности): берется первичное, простейшее состояние материи и из него выводятся другие - более высокие формы и уровни организации материи. Восходя от механизма к химизму и от него к растительному и животному состоянию (организму), мышление идет далее к чувствительности и познанию; последнее рассматривается как простая модификация материи на основе действия принципа причинности. С позиций естествознания и здравого рассудка такая концепция развития природы представляется абсолютно достоверной; однако при философском подходе обнаруживается, что она (концепция развития) строится на принципе "предвосхищения основания" (petito principii): ее последнее звено - познание - оказывается тем опорным пунктом, на котором держится доказательство исходного "начала". Иначе сказать, когда мыслится простейшая материя, из которой возникает все остальное, то по философскому размышлению оказывается, что исходная точка - материя - уже предполагает мышление. И хотя мы вместе с материализмом воображали, что мыслим материю, говорит Шопенгауэр, "но на самом деле разумели не что иное как субъект, представляющий материю, глаз, который ее видит, руку, которая ее осязает, рассудок, который ее познает". Ошибка материализма состоит в том, что он, ис-

[1] Шопенгауэр А. Собрание сочинений. - С.79.

ходя из *объективного,* пытается обосновать его также *объективным* принципом; материализм понимает все, как существующее само по себе, вне всякого опосредования познавательной деятельностью субъекта. Между тем, продолжает Шопенгауэр, в действительности все объективное как таковое обусловлено познающим субъектом, формами его познания в качестве предпосылок мышления, и оно (объективное) неизбежно исчезает, если устраняется мысль о субъекте.

Гносеологические корни материализма, о которых практически никто никогда не говорил, но которые тем не менее существуют, заключаются в том, что его философские системы строятся на "перепрыгивании" через субъект и формы его познания с целью достичь объективного видения мира. Мышление, поставив задачу устранить самое себя, тем не менее пытается как бы изнутри увидеть объект и выдать его изображение за действительность, существующую саму по себе вне всякого гносеологического отношения. Иначе сказать, собственная познавательная деятельность субъекта выдается за чужую; по законам отчуждения натуралистическая философема предстает в качестве неадекватной в том смысле, что начинает претендовать на чистую онтологию - такую научную картину мира, которая объясняет объективную действительность посредством элиминирования всех субъективных элементов знания. Если понимать человека и его рефлексию как осознавшую себя природу, достигшую такого состояния в ходе длительного эволюционного развития, то все нижестоящие от познания виды материи можно рассматривать как предшествующие стадии объективации человеческого духа; они лишены способности мышления и самосознания и не существуют для себя в какой-либо качественной определенности - механической, физической, химической, биологической формах движения материи. Природа вне познания есть некая целостность, тотальное единство всех уровней и структурных организаций материи; последние получают качественную определенность в границах познавательной деятельности субъекта. Солнце и планеты, если нет глаза, который их видит и рассудка, который их познает, можно назвать словами; но для представления слова эти, говорит Шопенгауэр, - "кимвал звенящий". Положение "нет объекта без субъекта" показывает, что невозможно рассуждать о материи (природе) и конкретных ее состояниях, элиминируя субъект и формы его познания; уже простейшая материя - механический ее вид, - с которой начинает материализм, предполагает мышление.

Различие материализма и идеализма не в том, что первый признает материю (природу), а второй ее отрицает; различие между ними в принципиально ином - в отношении к рефлексии как инструменту постижения мира. Материализм непроизвольно переходит на позиции естествознания; его идеалом является естественнонаучное познание, когда его результат - научная картина мира - интерпретируется как само бытие, где нет места человеку. О чем бы ни шла речь - о материальной массе, движении, энергии, либо коллоидах, белках и нуклеиновых кислотах - естествознание стремится вы-

явить чистую закономерность, существующую в природе; посредством многократных наблюдений и экспериментальных ситуаций ученые-естествоиспытатели получают такие научные факты, из содержания которых полностью элиминированы все субъективные элементы знания, связанные со спецификой деятельности органов чувств человека. Ни один идеалист не отрицает данных естествознания относительно эволюции материи и временного предшествования простейших форм более сложным. Для Шопенгауэра закон причинности, наблюдение природы и ее изучение, неизбежно приводят нас к "достоверной гипотезе", суть которой в том, что "каждое высокоорганизованное состояние материи следовало во времени лишь за более грубым, что животные были раньше людей, рыбы - раньше животных суши, растения - раньше последних, неорганическое существовало раньше всего органического; что, следовательно, первоначальная масса должна была пройти длинный ряд изменений, прежде чем мог раскрыться первый глаз".[1]

Принципиально иной подход к познанию действительности имеет место в философии: ее идеалом является рефлектирующее мышление, когда объектом мысли становится не сама объективная действительность, но условия ее познания. Философия как феномен человеческой культуры есть мысль о мысли, познание о познании; это означает, что в центре философского мира помещается человек, а все внешнее, что находится вокруг него, понимается как мир человека; философия отличается от естественно-научного познания тем, что она постигает бытие из человека и через человека - как через формы его мышления, так и через его жизнь. Именно в этом смысле - смысле философской антропологии, - когда исходным "началом" мышления выступает не "вода", "воздух", "огонь", "земля" или более отвлеченно - не "материя", но "представление" субъекта, говорит Шопенгауэр: "И все же от этого первого раскрывшегося глаза, хотя бы он принадлежал насекомому, зависит бытие всего мира, как от необходимого посредника знания, - знания, для которого и в котором мир только и существует и без которого его нельзя даже помыслить, ибо он всецело есть представление и в качестве такового нуждается в познающем субъекте и носителе своего бытия"[2].

Различие материализма и идеализма заключается, следовательно, не в отношении к материи - здесь между ними нет принципиального (toto genere) расхождения; их отличает друг от друга понимание самой философии. Материализм низводит философию до уровня естествознания, а "начало" мысли хотя формально и понимает как абстракцию, но фактически трактует его как эмпирическую данность - как чувственную материю, находящуюся вне мысли. Материализм остается равнодушным к идее рефлективного мышления. Идеализм подходит к данной проблеме с иных позиций: для него объективная действительность предстает как мысль в силу того, что он не изу-

[1] Шопенгауэр А. Собрание сочинений. - С.75-76.
[2] Там же. - С. 76.

чает ее в отрыве от субъекта; связь субъекта с объектом такова, что между ними нет причинной зависимости - субъект и объект возникают одновременно, и каждый из них не может быть основанием для другого. В границах гносеологического отношения объективный мир не имеет безусловного значения; в пределах познания он предстает как "явление", но не "вещь в себе", как "представление", но не "природа". Природа не может быть исходным пунктом гносеологии по той причине, что философия не занимается ее изучением; то, что делает философия, больше похоже на удивление (θαυμαζεν), на скепсис (σχεψισ) - она занимается удвоением познания, его расщеплением, поскольку исследует наиболее общие условия всякого познания, изучает само познание. В основе философии лежит критическая рефлексия; разум через философию пытается овладеть собой в том смысле, что пытается выявить свои возможности и границы.

Однако вернемся к философии Шопенгауэра. Исходным понятием философского мышления, его "началом", согласно Шопенгауэру, является "представление" субъекта. Уяснение этой истины есть, своего рода, первое условие, позволяющее понять его концепцию и идти дальше в рассуждениях. В свою очередь, ограничение воззрения на материю, которое мы о ней имеем, одним только представлением, будет ошибочным и неполным. Это обстоятельство формируется в виде антиномии нашего познания: с одной стороны, бытие всего мира необходимо зависит от первого познающего существа, с другой - это первое познающее существо само также необходимо зависит от всего предшествующего развития природы - длинной цепи причин и следствий, куда оно входит маленьким звеном. Разрешить эту антиномию познания можно признанием того, что мир как представление - не единственная, а только внешняя сторона мира; другая его сторона, представляющая его внутреннюю сущность, есть воля. В новом рефлективном понятии "воля" скрыта тайна философии Шопенгауэра, в нем находится ключ разгадки как самого субъекта познания, так и предметной действительности, понимаемой уже как вещь в себе.

В сознании субъекта его собственное тело дано двояким образом: во-первых, подобно всем объектам наглядного мира оно есть представление, во-вторых, оно есть нечто в себе или воля. Осознание тела в качестве воли говорит о ином - принципиально (toto genere) отличном - виде, поэтому данную истину Шопенгауэр желает отделить от всех остальных и назвать *философской* истиной по преимуществу (κατ εζοχην). Каждый волевой акт субъекта сопровождается движением его тела: невозможно пожелать чего-либо без того, чтобы не совершить движение или действие. Волю поэтому можно определить как единство действия тела и волевого акта субъекта. "Волевой акт и действие тела - это не два объективно познанных различных состояния, объединенных связью причинности; они не находятся между собою в отношении причины и действия, нет, они представляют собой одно и то же, но только данное двумя совершенно различными способами, - один

раз совершенно непосредственно и другой раз в созерцании для рассудка"[1]. Только в рефлексии желание и действие различны, в действительности они суть одно и то же. Тождество воли и тела, наблюдаемое в субъекте, меняет характер и содержание познания: познание воли необходимо предполагает познание тела; тело, таким образом, оказывается непременным условием познания воли субъекта.

Обусловленность знания предметными представлениями (познание воли предполагает познание тела) выводит субъекта из сферы чистого представления; познание не есть область эфемерного мира, мира иллюзий и фантомов, но будучи деятельностью вполне реального индивида в мире, каковым оказывается субъект в единстве воли и тела, неизбежно ведет "к реальным объектам". Иначе сказать, познание воли как тела предполагает объективную действительность; последняя отражается сознанием в виде наглядных представлений. Можно сказать, что в этом пункте философии Шопенгауэра высказывается принципиально важная идея - признание идеализмом природы, внешней реальности, что снимает противоположность между идеализмом и материализмом в вопросе источника познания. Источником нашего знания является внешний мир, некая реальность, и любой отрицательный ответ по этому поводу означает "теоретический эгоизм" - сведение всего остального, кроме собственной личности, к фантомам и призракам. Однако в чистом виде он нигде не используется; в философии его применяют исключительно в качестве скептического софизма, т.е. для вида. Как серьезное убеждение его можно встретить только "в сумасшедшем доме", но в таком случае требуются не столько аргументы, "сколько лечение".

Итак, двоякое познание нашего собственного тела - в качестве представления и в качестве воли - выступает методологическим ключом для объяснения любого явления природы. Все объекты природы следует рассматривать по аналогии с телом: с одной стороны, они, подобно телу, суть представления субъекта, а, с другой стороны, устранение их бытия в качестве представления субъекта позволяет "остаток" называть волей. Если мы хотим придать материальному миру, находящемуся в нашем сознании как представление, наибольшую реальность, то "мы должны придать ему ту реальность, какой для каждого является его тело: ибо последнее для каждого есть самое реальное". Дальнейший анализ реального тела и его действий показывает, что, кроме воли, в нем ничего нет: "этим исчерпывается вся его реальность". Следовательно, физический материальный мир есть нечто большее, чем представление; этим большим, что составляет сущность мира как мира в себе, оказывается то, что мы находим в самих себе - воля.

Воля не имеет основания, она *безосновна*; закону основания подчинено только проявление воли, обусловленность поступка мотивом в каждый момент времени, если речь идет о человеке. "Поэтому если я скажу: сила, вле-

[1] Шопенгауэр А. Собрание сочинений. - С. 132.

кущая камень к земле, по своему существу, в себе и помимо всякого представления есть воля, то этому суждению не будут приписывать нелепого смысла, будто камень движется по сознательному мотиву, ибо воля проявляется в человеке именно так"[1]. Обоснованность одного явления другим (например, поступка - мотивом) не отменяет положения, что внутренней сущностью явления оказывается воля, которая не имеет основания; закон основания распространяется только на представление, на видимость воли, но не на саму волю. Все тело есть не что иное, как воля, ставшая видимой, а все бытие этого тела - внешние действия на основе мотивов - есть лишь объективация той же самой воли. Органы тела в этом смысле представляют собой видимое выражение тех вожделений, в которых проявляется воля: зубы, глотка и кишечный канал - это объективированный голод; гениталии - объективированное половое влечение; руки и ноги - объективированное стремление к перемещению в пространстве. Воля, таким образом, становится ключом к познанию внутренней сущности всей природы. Сила, которая движет и "оживотворяет" растение, образует кристалл, направляет магнит к северу, влечет камень к земле, а землю к солнцу, - все это будет различным лишь в явлении; в действительности это многообразие in concreto приобретает единство и целостность in abstracto через понятие воли. Только посредством рефлективного размышления субъекту удается подняться над отдельными явлениями и выразить внутреннюю сущность природы как волю. Понятие воли - единственное из всех возможных, которое имеет свой источник возникновения не в явлении, не в наглядном представлении, а "исходит изнутри, вытекает из непосредственного сознания каждого, сознания, в котором каждый познает собственную индивидуальность в ее существе, непосредственно, вне всякой формы, даже вне субъекта и объекта, и которым он в то же время является сам, ибо здесь познающее и познаваемое совпадают"[2].

Как некогда "началом" философского познания было понятие "представление", снимающее противоположность субъекта и объекта, так на данном уровне философского осмысления действительности "началом" рефлективной мысли выступает "воля" - понятие, уводящее взор субъекта с поверхности наблюдаемого мира в метафизическую сущность природы. Природа, понимаемая как воля, есть вещь в себе; вещь в себе лежит вне сферы закона основания, она свободна от всякой *множественности,* ибо едина. Единство воли не тождественно единству объекта или понятия; если единство объекта достигается за счет познавательного ограничения множественности, а единство понятия - через абстрагирование от этого множества, то единство воли - познанием того, что она "лежит вне времени и пространства, вне principium individuationis, т.е. возможности множественного". Время,

[1] Шопенгауэр А. Собрание сочинений. - С. 136-137.
[2] Там же. - С. 141-142.

пространство, причинность не принадлежат вещи в себе, они есть формы познания объективной действительности. Итак, для Шопенгауэра становится очевидным фактом, что вещь в себе и воля оказываются тождественными сущностями: "Что такое вещь в себе? - *Воля*: таков был наш ответ..."[1]

В природе воля действует слепо: в мире растений, животных, в функциях нашего тела, таких как пищеварение, кровообращение, рост и др., отсутствует познание; все, что совершается здесь, осуществляется не посредством мотивов, но с помощью *причинной* зависимости. Природа как нечто единое предстает взору субъекта в виде различных ступеней объективации воли. Определенная ступень объективации воли соответствует всеобщей изначальной силе природы. Каждая ступень объективированной воли относится к конкретным вещам как их вечная форма или их образец ("мы называем каждую такую ступень вечной *идеей* в платоновском смысле"). Низшей ступенью объективации воли являются силы природы, присущие всей материи без исключения: тяжесть, непроницаемость. Затем объективации достигают силы, действующие в ограниченной природной среде, - твердость, текучесть упругость, электричество, магнетизм, химизм. Рассмотрение природы завершается морфологией, которая дает классификацию форм органической жизни (органический сок, растение). Высшей ступенью объектности воли выступает животное и человек.

Существует несводимость ступеней объективации воли (уровней организации материи); каждая ступень природы имеет качественную определенность, и хотя "физические и химические объяснения организма в известных пределах все-таки законны и полезны", однако сущность жизни ни в коем случае не состоит из них, "как не состоит кузнец из молота и наковальни". Никогда нельзя физико-химическим способом объяснить такую простую жизнь, как жизнь растений, не говоря о животных.

Вечный закон природы - а "природа ни разу не забывает своих законов" - состоит в том, что между всеми явлениями воли происходит "междоусобная борьба". Уже в чистой материи как таковой действуют силы отталкивания и притяжения, т.е. идет борьба противоположностей. На этой низшей ступени можно видеть, как воля проявляет себя как "слепое влечение", как "темный, глухой порыв", познать который непосредственно нельзя. Это есть свидетельство самого простого и самого слабого рода ее объективации, который изучают физика и химия. Из борьбы низших проявлений воли возникает высшее, которое все их ассимилирует в себе, создавая, однако, условия для стремления всех к жизни на более высоком уровне внутри себя. Здесь как бы действует всеобщий закон природы: "если змея не сожрет змеи, то не вырастет дракон". Высшая ступень объективации воли появляется в результате победы над низшими; одержав победу, она испытывает между тем по-

[1] Шопенгауэр А. Собрание сочинений. - С.148.

стоянное сопротивление с их стороны, ибо они обнаруживают стремление оставаться независимыми в своей сущности. Подобно тому, как магнит, поднявший кусок железа, продолжает вести борьбу с тяжестью, которая есть низшее проявление объективации воли, точно также поднятая рука, удерживающая груз, опускается от усталости, пищеварение посредством ассимиляции подавляет химические силы природы, стремящиеся выйти из-под контроля организма. Отсюда и проистекают все тяготы физической жизни в виде сна, наконец смерти, когда временно покоренные силы природы, воспользовавшись благоприятными условиями, отвоевывают у изнуренного постоянными успехами организма отторгнутую у них материю, чтобы вновь проявить свою сущность. Именно в свете данного закона можно интерпретировать мысль Якоба Беме, говорившего, что собственно все тела животных и людей, как и растения, наполовину мертвы. Насколько удается организму подчинить себе силы природы, выражающие более низшие ступени объективации воли, настолько он воплощает свою идею, т.е. приближается к *идеалу* - представлению о красоте, присущему всему роду.

Итак, в мире, в котором мы живем, повсюду мы находим "соперничество, борьбу, непостоянство победы... Каждая ступень объективации воли оспаривает у другой материю, пространство, время. Постоянно пребывающая материя беспрерывно должна менять свою форму, ибо направляемые причинностью механические, физические, химические, органические явления, жадно стремясь к обнаружению, отторгают одна у другой материю: каждая хочет раскрыть свою идею, ... воля к жизни всюду пожирает самое себя и в разных видах служит своей собственной пищей, и наконец, род человеческий в своей победе над всеми другими видит в природе фабрикат для своего потребления; но этот род... с ужасающей ясностью являет в самом себе ту же борьбу, то же самораздвоение воли, и становится homo homini lupus (человек человеку волк)"[1].

Рефлексия по поводу понимания природы как воли - действительности, существующей в себе и являющейся вещью в себе, - позволяет субъекту в своем мышлении воспроизвести такую картину мира, которая претендует на абсолютную объективность в силу принципиальной выразимости в терминах естествознания; эта картина практически ничем не отличается от натурфилософских, естественно-научных воззрений. Несмотря на субъективное неприятие материализма, Шопенгауэр объективно смыкается с ним, когда посредством естественно-научных данных излагает эволюцию природы: в мире нет ничего, кроме движущейся материи, которая представлена механической, физической, химической, биологической ступенями объективированной воли; высшим звеном является человек, в котором действия слепых сил природы и рассудочное познание животных преобразованы до уровня рефлективного мышления. Также и для Гольбаха "нет и не может быть ничего

[1] Шопенгауэр А. Собрание сочинений. - С.169.

вне *природы,* объемлющей в себе все сущее"[1]. Под "сущим" понимаются им разнообразные вещества, различные их свойства, которые под влиянием движения и воздействия друг на друга образуют все многообразие тел, субстанций, разнообразных существ - то, что называется природой. Вся природа, которую Гольбах порой отождествляет с материей, обладает своими собственными силами - движением; она не нуждается во внешнем толчке, чтобы породить наблюдаемые нами вещи и явления. Если попытаться проникнуть в тайны природы, то мы найдем в ней "лишь различную по природе и различно модифицированную движением материю". Движение - это атрибут, свойство материи; оно не возникает и не исчезает бесследно - точно также, как вечно существует сама материя. "Материя не может целиком погибнуть или перестать существовать... Итак, если нас спросят, откуда явилась материя, мы ответим, что она существовала всегда"[2].

Материя, согласно материалистическому воззрению, "движется в силу своей сущности". Одно лишь движение является источником изменений, различных сочетаний, новых форм, т.е. всех модификаций материи. Именно благодаря движению возникает, растет, изменяется и наконец уничтожается все существующее в природе. Через движение оформляются "три царства природы" - неорганическая материя, растительный и животный мир. Между ними происходит постоянный обмен, перемещение и циркуляция молекул материи - вечный круговорот жизни и смерти, непрекращающееся превращение неодушевленной материи в одушевленную, начиная от Солнца и обычного камня до пассивной устрицы и мыслящего человеческого духа. Под влиянием движения неодушевленная природа способна перейти в мыслящий субъект; способность ощущения и мышления возникает в силу особой организации живых существ, когда грубая и бесчувственная материя "оживотворяется", т.е. сочетается и отождествляется с живым организмом, делаясь чувствительной. "Так, молоко, хлеб и вино превращаются в субстанцию человека, являющегося чувствующим существом: сочетаясь с чувствующим целым, эти грубые вещества становятся чувствующими"[3].

Из сказанного ясно видно, что в воззрениях на природу нет принципиальной разницы между идеалистом Шопенгауэром и материалистом Гольбахом; оба, исключая терминологические различия, опираются на идею материальности мира, когда речь идет о метафизических сущностях философского познания. Следовательно, различия материализма и идеализма устраняются в вопросе природы, понимаемой в качестве объективной действительности, существующей независимо от мышления субъекта. Идеалистическая философия, ограничивая круг своих интересов главным образом усло-

---

[1] Гольбах Поль Анри. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного // Избранные произведения в 2-х томах. - М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1963. - Т.1. - С.59.

[2] Там же. - С.80.

[3] Там же. - С. 143.

виями познания - критикой познавательных способностей рассудка и разума, - предполагает наличие внешнего мира; последний может быть понимаем как "ничто", "вещь в себе", "чистое бытие", "не-Я", "воля", но в любом случае он рассматривается как потенциальный источник знания мыслящего субъекта. Даже такой мыслитель, как субъективный сенсуалист Беркли, не отрицает внешнего мира; его философская система не имеет отношения к предметному бытию, она всецело посвящена вопросу: при каких условиях оно (бытие) становится объектом познания. При всем негативном отношении к философии Беркли ее нельзя поэтому расценивать как солипсизм или онтологический идеализм, она - оправдание гносеологического идеализма. Устранение долгое время существовавшего не совсем верного убеждения, что философия разделяется на два лагеря в зависимости от ответа на вопрос "что является первичным: дух или природа", - ответа, предполагающего в качестве одного из вариантов, что "дух существовал прежде природы", следовательно, допускающего идею креационизма или сотворения мира, вовсе не означает, что между материализмом и идеализмом не существует принципиальных расхождений. Они есть, но фактическое противостояние проходит в совершенно иной плоскости; критерием, отделяющим материализм от идеализма является не область онтологии - концепция матéрии, а рефлективная природа философского знания, т.е. область гносеологии. О метафизических сущностях могут рассуждать все: и материалисты, и идеалисты; однако в первом случае метафизические сущности интерпретируются как само бытие, как действительность, понимаемая естествознанием (факты, явления природы), во втором - они *преднамеренно* преобразуются в форму понятия, т.е. понимаются в качестве *функции* мышления. Материализм есть философия объекта, наивный реализм или естественно-научный натурализм. Объектом этой философии считается мир вещей, земных предметов; за видимыми явлениями мыслители стремятся отыскать первоматерию и придать ей статус "начала" философской мысли. Такой стиль философского мышления поэтому можно назвать философией первого измерения.

Идеализм, напротив, идет не от объекта, а от субъекта - потому есть философия субъекта. Со времен древности (Платон) и эпохи Возрождения (Паскаль) формируется особая ментальность, получившая теоретическое обоснование в философемах Декарта и Канта, суть которой в том, что реальность внутреннего мира субъекта, его самосознание оказывается более достоверным фактом, чем все явления материального мира. В себе самом человек находит реальность - реальность второго измерения - и через нее открывает для себя необозримое пространство внешнего мира; в самом себе Я обнаруживает "поток чистых переживаний со всем, что в нем налицо, - и поток этот "очевиден" (Паскаль). Непосредственные данные сознания всегда истинны; то, что представлено в моем мышлении, осознается мной как новое (второе) измерение или как такая точка зрения, которая принципиально (toto genere) отличается от обыденного и научного взгляда на действитель-

ность.

Для Шопенгауэра "ключ к пониманию внутренней сущности вещей" может дать "непосредственное познание нашего собственного существа", т.е. человек оказывается той меркой, которую нужно приложить ко всем явлениям неорганического мира, чтобы понять их сущность. Мир в определенном контексте рассмотрения был только *волей.* Воля на основе слепого влечения, внутреннего жизненного порыва через различные ступени объективации приходит к своему самопознанию - "зажигает себе на этой ступени свет"; разум есть средство предотвращения возможного вреда, могущего наступить в результате столкновения достаточно развитых ступеней объективированной воли - форм и видов организации жизни. Как только в природе возникает познание - это вспомогательное средство (μηχανη) сохранения жизни, - мир сразу становится *представлением.* До сих пор он был только *волей,* теперь он существует как *представление;* перед нами раскрывается замечательный факт: "в двух родах явлений слепая деятельность воли и деятельность, освещенная познанием, поразительнейшим образом вторгаются одна в область другой". Все познание как наглядное, так и рефлективное первоначально возникает из самой воли, являясь своего рода вспомогательным средством (μηχανη) для сохранения жизни, для поддержания индивида и рода. Познание изначально призвано служить обеспечению жизни, осуществлению ее целей и фактически является таковыми в мире животных и в обществе людей.

Поскольку познание возникает из воли, то в понятии "воля" обнаруживается тождество действительности и мысли: эволюция природы через ступени объективации воли находит свое завершение в человеке, который через самосознание постигает свое высшее положение в мире, а предшествующую историю рассматривает как движение к этой цели. Отсюда при философском подходе к действительности возникает методологическая потребность отталкиваться от идеи воли, чтобы объяснить все те силы и процессы, которые существуют в самой природе. Просвещение XVIII в. мышление и познание рассматривает как модификацию материи; его идеалом является естествознание с явно выраженной ориентацией на материализм. Рефлективная философия - мышление второго измерения - с равным правом утверждает обратное: всякая материя - "это только модификация познания субъекта как его представление". Философия всюду предполагает мышление; когда познание идет вглубь, достигая своей исходной точки - материи, рефлективное мышление ограждает нас от обыденного рассудка с его естественным желанием редукции к веществу, чувственно осязаемым предметам и вопреки здравому смыслу понимает любые состояния природы - от простейших до высших - как дух и разум. Философия поэтому может быть названа мыслью второго измерения, мыслью о мысли; философское сознание не столько погружено в предмет, сколько в те правила и процедуры мышления, посредством которых познается этот предмет. Сложность философской

позиции состоит в том, что философия не является наукой о сознании, - таковой оказывается по отношению к ней психология (мыслью первого измерения). Вместе с этим философия специально не исследует и предметы материального мира; такую задачу решают науки о природе. Предметом философии оказывается внешний мир, но рассмотренный под углом зрения всеобщих условия его познания; мир философии - это мир, постигнутый в мышлении (мысль второго измерения). Отсюда следует, что в философии две области знания: исследование познания и того, что познается - гносеология (эпистемология) и метафизика не могут существовать раздельно.

§4. Понятие исходного "начала" рефлективной философии. Причины возникновения рефлексии

Лишь жить в себе самом умей -
Есть целый мир в душе твоей
Таинственно-волшебных дум...

Ф. Тютчев

***Первый** вопрос философии - не расследовать, какая из реальностей самая главная, но какая реальность Универсума самая несомненная, самая надежная, - хотя бы, к примеру, наименее важная, самая скромная и незначительная. В общем, первый вопрос философии состоит в том, чтобы определить, что нам дано в Универсуме - вопрос исходных данных.*

Х. Ортега-и-Гассет

Историко-философский экскурс, в основание которого был взят критерий рефлективности философского мышления, показал, что все системы, начиная с античности и кончая новым временем (в мифологическом мышлении закладываются лишь только предпосылки), которые создавались исключительно на этой идее, - создавались одновременно как философемы, которые раскрывают исходную точку познания или "начало" философской мысли. Это "начало" есть начало самосознания; в нем как в зеркале отражается внутренний мир человека, а через него и весь мир философии - бытие, постигнутое в мышлении (природа как выражение "просвечивающего через нее духа" - Гегель). "Вода" Фалеса, "воздух" Анаксимена и Диогена, "огонь" Гераклита", "земля" Эмпедокла, "гомеомерии" Анаксагора, "любовь" Гесиода, "мысль" Парменида, "число" Пифагора, "эйдосы" Платона - понятия, имеющие внеэмпирическое происхождение; в них чувственное уже снято, а действительность представлена в форме чистой мысли. "Я мыслю" Декарта, "единство самосознания" Канта, "чистое бытие" Гегеля, "представление" и "воля" Шопенгауэра - категории, в которых природное бытие выражено в виде всеобщего и отвлеченного понятия. В этих категориях все вещное и предметное элиминировано, а то, что осталось, сводится к рефлектирующей себя мысли. Посредством логических операций - тонкой хирургии ума - из содержания рефлективных категорий устраняются чувственные элементы (восприятия), в результате чего остается такая чистая мысль, которая не имеет предпосылок ни в чем внешнем. Основания этого класса понятий теперь уже кроются в них самих, и потому они выступают в функции "начала"

философской мысли.

Осуществленный экскурс в историю философии с целью подтверждения сформулированной идеи: все философские системы создаются на каком-либо исходном понятии мышления, само это понятие есть последнее основание рефлектирующей мысли, а потому задается дедуктивным путем, вся же остальная система категорий есть лишь совокупность логических следствий, вытекающих из начальной мысли, - освобождает нас от дальнейшего анализа философских учений под этим углом зрения по той причине, что нового знания получить не удастся; любая философема будет иметь свое "начало", которое имеет природу чистой мысли. А потому задача, встающая на данном промежуточном этапе изложения, сводится к тому, чтобы выяснить, что понимается под "началом" рефлективной мысли и каковы его отличительные признаки как такой формы мышления, основания которой заключены в ней самой.

Под "началом" (αρχη) Аристотель понимает тот предел, в который "упирается" философствующее мышление: "для всех начал общее то, что они суть первое, откуда то или иное есть, или возникает, или познается"[1]. Этот предел есть одновременно и метафизическая, и гносеологическая сущность; находя "начало", мыслитель как бы открывает последнюю причину бытия и одновременно мыслит ее в виде всеобщей и отвлеченной формы познания. "Начало" философии для Гегеля есть "мышление, полагающее само себя"[2]. Оно есть последняя простая и чистая сущность сознания. Всякое "начало" мысли, кроме того, есть нечто историческое, "конкретный образ народа", ибо философия непосредственно отражает условия жизни народа, его характер, верования, обычаи и предрассудки.

Идея "начала" коренится в рефлективном разуме; последний есть *субстанция* в том смысле, что благодаря ему и в нем "вся действительность имеет свое бытие". Разум по своему содержанию *бесконечен:* делая самого себя предметом, он не нуждается "в условиях внешнего материала данных средств, из которых он извлекал бы содержание и объекты для своей деятельности"; он берет все это "из самого себя и сам является для себя тем материалом, который он перерабатывает"[3]. В этом состоянии рефлексии, по мнению Гегеля, проявляется высшее достижение разума и, добавим от себя, его величайшее торжество, когда он становится способным не просто к самосозерцанию, но и к мысли о самом себе. Исторически разум необходимо идет к этому результату; достигнув его, самопознающая мысль как бы умирает, уступая место другому духу; с его приходом начинается новая эпоха всемирной истории - эпоха, свидетельствующая о качественно иной

[1] Аристотель. Метафизика // Сочинения в 4-х томах. - М.: Мысль, 1976. - Т.1. - С. 145 (V, I, 15).
[2] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. - СПб: Наука, 1993. - Книга первая. - С. 143.
[3] Там же. - С.64.

культуре, типе общественных отношений, стиле мышления, ценностях и оценках.

Подводя итоги сказанному, отметим, что идея "начала" неразрывно связана с рефлектирующим мышлением; "начало" есть содержание рефлексии и одновременно логические правила, по которым движется рефлектирующая мысль, чтобы объяснить предметную действительность. За пределами видимого мира находится иной мир - мир сознания, мир чистой мысли; философ пребывает в нем и создает образ, призванный воплотить какое-либо отдельное состояние природы ("одно из переменчивых выражений ее таинственного лика" - Поль Гоген). Таким первым образом чистой мысли, посредством которого выстраивается целостная картина внешней действительности (онтологическая картина мира), является "начало" - понятие, говорящее о том пределе, до которого способна дойти человеческая мысль в своей отвлеченности и абстрактности. "Начало" есть такое рефлективное понятие, которое отличается от всех остальных своей безусловной и невыводимой из чего-либо другого сущностью; оно представлено в мышлении как готовая, ставшая форма мысли и не нуждается для своего обоснования ни в чем другом. Подобно тому, как с помощью рентгеновских лучей просвечивается живая материя, оставляя свой застывший образ на фотопластинке, точно так же происходит и в случае использования рефлективного "начала": оно актуализирует одни стороны действительности и элиминирует другие, заставляет видеть одни свойства предметов и не замечать остальные. Наделяя действительность определенным смыслом, "начало" превращает ее в *исторический* объект - природу, которая для человека выступает как "выражение просвечивающего через нее духа" (Гегель). Вот слова, подтверждающие мысль о невыводимой природе исходного "начала" философии, его, так сказать, дедуктивной заданности самим мышлением: "Данность, служащая исходным пунктом для того или другого мыслительного построения, в непосредственности своей не допускает доказательств, она обладает аподиктической самодостоверностью и принудительностью для мысли, должна быть принята за фактическую, самоочевидную аксиому, которая жизненно удостоверяется"[1].

Если мыслитель своим творческим воображением (гением) создает новый образ чистой мысли, другое "начало", то картина природы изменится и станет иной; вместе с тем она будет столь же правомерной, необходимой в жизни и практике, как и в первом случае. Объясняется это тем, что природа изменчива и многообразна и нет возможности запечатлеть ее единым взором - всегда потребуется множество картин и представлений, чтобы восполнить недостаток знаний о том или ином образе меняющейся природы. Все, что не вошло в содержание образа, остается загадкой, тайной для человека. Кроме того, сюда примешивается и субъективный фактор: всякие основания

[1] Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - М., 1912. - Часть первая. Мир как хозяйство. - С.24.

мышления, признанные имеющими значение, непосредственно исходят от субъекта. Как говорит Гегель, "от его индивидуального умонастроения и индивидуальных намерений зависит, какому основанию он отдаст предпочтение"[1]. По этой причине нельзя настаивать на приоритетном положении какой-либо одной философской системы. Акт рефлексии, сосредоточение внимания на определенной понятийной сущности есть дело свободы и творчества мыслителя. Рефлексия по поводу науки рождает "научную философию" или философию науки, занимающуюся исследованием мышления или "гносеологией" (Г. Коген, П. Наторп); обращенность к жизни приводит к возникновению "философии жизни", для которой "жизнь" становится ключом в деле постижения бытия и логики мышления (Г. Зиммель, В. Дильтей, А. Бергсон). Философия всегда остается "многомотивна", имеет разные темы или ценностные ориентации. По своей природе мышление постоянно ориентировано на *что-либо* в силу своего предметного характера, оно всегда есть знание о *чем-либо* и в этом смысле необходимо; но выбор содержательной стороны знания определяется субъектом произвольно, ибо "рефлексия есть акт свободы"[2]. Каких-либо запретов и ограничений в деле нахождения "начала" и построения философских систем в принципе не может быть потому, что действительность неисчерпаема, имеет внутри себя тысячи переходов и опосредований - в ней *все* присутствует в едином, а *единое* проявляется во множественном.

Закон всеобщей связи и всеобщей обусловленности явлений будет означать, что нет одного, "царского" пути познания; существует разнообразие направлений мысли, что является отражением разнообразия исходных оснований теоретического разума. Другими словами, не может быть одной философии, например, диалектического материализма; всякая попытка регламентации в сфере философствования неизбежно приведет к негативной реакции со стороны конкурирующих систем, а это - как мы теперь видим - оборачивается для некогда приоритетной системы не ее дальнейшим развитием или позитивным преодолением, а простым отбрасыванием. Чтобы подобного впредь не случалось, наиболее приемлемым вариантом следует признать факт сосуществования множественности систем (конкурирующих учений) в зависимости от выбора ими исходного "начала" рефлексии. По поводу одного и того же объекта могут существовать разные точки зрения - множество положений, одинаково отвечающих критериям истины; один и тот же объект, например, горную вершину допустимо рассматривать с разных точек зрения. Различие еще не означает противоречия, многообразие в знании вполне может мирно сосуществовать; только противоречия исключают друг друга. Всякая законченная философская доктрина не должна претендовать на последнее слово в науке - в противном случае это будет означать наив-

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. - М.: Мысль, 1974. - Т.1. Наука логики. - С.285.
[2] Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - М., 1912. - Часть первая. Мир как хозяйство. - С.26.

ный догматизм. Погружение в себя, деятельность самосознания есть временный уход субъекта от действительности; делается это, однако, с той целью, чтобы полнее постичь самое эту объективную действительность. Отсюда следует, что рефлективное "начало" мысли обладает как бы двойственной природой: оно есть и метафизическая, и гносеологическая сущность. Выбрав для себя "начало", мыслитель находит последнюю метафизическую сущность бытия и одновременно мыслит ее в отвлеченных и всеобщих формах познания. В мысли действительность получает статус бытия, становится реальной для познающего и практически действующего субъекта.

Рефлексия, а вместе с нею и проблема "начала" имеют глубокие корни внутри самого процесса мышления. Причиной самосознающей мысли является способность человека удваивать самого себя. Само удвоение, как полагает Гегель, происходит при условии, что человек начинает осознавать (νουζ) себя в качестве всеобщего *для* всеобщего. Это, в свою очередь, происходит в силу того, что человек обладает кроме рассудка (созерцания) разумом. Как существо рассудочное, человек наделен способностями чувствовать, представлять, воспринимать, желать, созерцать, волеизъявлять и т.д.; в этом смысле он мало чем отличается от животных: как и последние, он через чувственные ощущения воспринимает внешнюю действительность в форме отдельного, ибо ощущения могут отображать только единичное (*эта* боль, *этот* вкус и т.д.). Однако человек, в отличие от животных, наделен разумом; его мышление пронизывает всю рассудочную, созерцательную деятельность ("во всяком человеческом созерцании имеется мышление"). Мышление отличается от наличных форм созерцания тем, что оно есть всеобщее во всех ощущениях, восприятиях и представлениях; всеобщие элементы, извлеченные из рассудочного знания, составляют содержание рационального знания - того воззрения, которое относится к рангу мыслительной способности человека.

Человек как мыслящее существо есть всеобщее; он один понимает, что в природе кроме единичного *существует* всеобщее. Природа сама по себе не доходит до осознания (νουζ) всеобщего; только человек удваивает себя: воспринимает себя как единичное, индивидуальное и одновременно - как всеобщее, как всеобщее для всеобщего. Наглядно это проявляется в понятии Я. Когда говорят Я, имеют в виду единичное, вполне определенное лицо; вместе с тем под Я подразумевают другого человека, а с ним также нечто всеобщее. "Я есть чистое для-себя-бытие, в котором все особенное подверглось отрицанию и снятию. Я есть последняя, простая и чистая сущность сознания. Мы можем сказать: Я и мышление есть одно и то же; или более определенно: Я есть мышление как мыслящее"[1]. Как только сформировалось представление о Я, возникла и рефлективная способность мышления, а с ней и проблема исходного "начала" познания. Несмотря на то, что человек

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. - М.: Мысль, 1974. - Т.1. Наука логики. - С. 123.

есть совокупность индивидуальных и неповторимых черт, делающих его совершенно определенным лицом, он в контексте философского подхода интересен для себя и как безличное начало, отвлеченный субъект мысли, некое чистое сознание, что свидетельствует о зарождении рефлексии. Человек размышляет о себе не как о конкретном индивиде, но как носителе мышления - субъекте разума и познания; все индивидуальное абстрагируется, и на передний план выступает безличное и отвлеченное - чистая мысль как способность самопознания. Здесь следует подчеркнуть, что хотя человек посредством философской рефлексии превращается в Я или чистое мышление, в жизни, в действительности он сохраняет всю совокупность индивидуальных свойств: "человек есть целый мир представлений, погребенных в ночи Я." Поэтому человек не есть чистая абстрактная всеобщность, но такая всеобщность, которая содержит в себе все индивидуальное и единичное. Человек как Я представляет собой единство внутреннего и внешнего содержания; в зависимости от того, какое содержание доминирует в данный момент, человек ведет себя как чувственно созерцающий, как воспринимающий, как представляющий и т.д. субъект. Но что бы ни делал человек, как бы ни воспринимал окружающий его мир, он, как говорит Гегель, "мыслит всегда, даже тогда, когда он только созерцает". Иначе говоря, во всем присутствует Я, на всем лежит печать человеческой сущности; всякое бытие, мыслимое как безусловное на уровне здравого рассудка и естественно-научного познания, философией трактуется как онтологическая картина мира, включающая в свое содержание наряду с предметными элементами знания (внешними фактами опыта) знание о внутреннем мире субъекта, его мышление (внутренние факты опыта).

Единство отдельного и общего в человеке, обнаруживаемое в рефлективном мышлении, находит у Гегеля свое логическое продолжение в идее государства[1]. С одной стороны, человек становится индивидом в "гражданском обществе"; здесь он осуществляет свои потребности, желания, личные устремления; с другой - он всеобщий политический субъект, поскольку действует во всеобщности государства. Маркс увидел разрыв между отдельным человеком и человеком как всеобщим политическим субъектом, человеком как гражданином в философии истории Гегеля; участие в делах государства еще не свидетельствует о преодолении отчуждения между индивидуумом и политической организацией общества. Истинная цель человеческой истории, по Марксу, состоит в разрешении указанного противоречия или разрыва между отдельным и общим. До тех пор, пока отдельный человек продает свою рабочую силу, он не выходит за рамки своей отдельности; его участие во всеобщем остается формальным и фактически противоречит его профессиональной деятельности. Социальная революция, согласно Марксу, должна преодолеть дуализм замкнутого в себе отдельного и мнимого всеобщего;

[1] См.: Арон Р. Мнимый марксизм. - М.: Прогресс, 1993. - С.50-51.

цель революции - в преодолении отчуждения, в создании таких условий, когда бы отдельный человек жил и трудился, органически участвуя в делах государства как всеобщности. Обобществление средств производства означает, что индивид перестает работать на других индивидов и во имя всеобщности работает на государство. Революция, таким образом, разрешает те проблемы, которые поставила философия; будучи осуществлением философии, революция раскрывает загадку истории.

Второй причиной, раскрывающей истоки человеческой субъективности, рефлективную способность разума, является философский скептицизм[1].

В основе скептицизма лежит сомнение (σχεψιζ); древние греки (киренаики) показали иллюзорный характер познания. Греческая философия была космоцентрической, и данное обязательство означало для античных мыслителей, что познание есть познание бытия. Бытие трактовалось как нечто внешнее по отношению к мышлению, вследствие чего был сделан вывод о невозможности познания реальной действительности мышлением в силу отсутствия точек соприкосновения между ними. Душа понималась как замкнутое в себе образование, она не может выйти наружу и в этом смысле существует наподобие осажденного города - ωσπερ·εο πολιορχια. По мнению Ортеги-и-Гассета, это и было первым открытием интимности или субъективного бытия. Греки, тонкие ценители теории, в совершенстве и до конца развили такую способность как искусство сомневаться. Безусловно, позднее философы-мэтры Декарт, Юм, Кант превзошли древних по части умения сомневаться; они показали иллюзорный характер познания и невозможность в принципе знать вещи сами по себе. Однако заслуга открытия внутреннего, интимного мира принадлежит грекам; было найдено субъективное бытие, и в этом "пленном бытии" заключалась такая реальность, которая, согласно критической философии, оказывалась более прочной и основательной, чем вся внешняя действительность.

Что означает положение: субъективное бытие ("пленное бытие", которое, как выражается Ортега-и-Гассет) обладает большей реальностью, и следовательно, большей достоверностью, чем сама внешняя объективная действительность? Не выдумка ли это, не бред ли воспаленного сознания с точки зрения "добропорядочного буржуа и текущей жизни"? Ответы на эти вопросы поможет дать уяснение предмета философии.

Философия возникает в тот период, когда человек теряет способность принимать на веру очевидную истину; утрата доверия к традиционному знанию, сомнение по части несомненных вещей есть скептицизм. Философия и есть этот скептицизм, есть это сомнение (απορια). Однако философское сомнение не выступает в качестве самоцели; скепсис относительно несомненных фактов дополняется уверенностью в правильности нового пути познания. Исходное "незнание", которое выбирает для себя философ, открыва-

[1] См.: Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М.: Наука, 1991. - С.142-144.

ет ему новый мир - идею вещей и идею человека, Вселенную и сферу самосознания; постигая свою жизнь в природе, он начинает понимать, что существует для себя, и это существование оказывается тем исходным "началом", в свете которого им воспринимается вся окружающая действительность. В философии, таким образом, две стороны: "позитивная философия всегда соседствует со своим коварным братом, скептицизмом. Скептицизм тоже философия: в ней человек трудолюбиво предпринимает радикальные защитные действия против возможных ложных миров, и при этом отрицании всего знания он считает себя безошибочно не больше не меньше как философом-догматиком. Таким образом, в пределах скептицизма мы склоняемся к образу мира особенно *бессодержательному,* который приводит к *афазии* - αφασια - или отсутствию суждения, к *апатии* - απαθεια, или *умерщвлению плоти* - αστερια, - деятельности прежде всего сухой, холодной, суровой. Строго говоря, нельзя даже различать догматизм и скептицизм. Сказанное выше дает нам возможность понять, что любая подлинная философия отличается одновременно скептицизмом и догматизмом"[1].

Интерес философии сосредоточивается вокруг вопроса об истине. Однако этот сюжет интересует и моралиста, говорящего об истинном добре, и богослова, рассуждающего об истинном откровении Бога, и представителя конкретной науки, стремящегося к истинному знанию. Отличие философского подхода заключается в том, что к истине философ обращается с точки зрения того, *как* он к ней относится, *чего* в ней ищет, *с какой стороны* видит ее. "Мы называем философским умом такой, который не удовлетворяется хотя бы самою твердою, но безотчетною уверенностью в истине, а принимает лишь истину удостоверенную, ответившую на все вопросы мышления. К достоверности стремятся, конечно, все науки; но есть достоверность относительная и достоверность абсолютная, или безусловная: настоящая философия может окончательно удовлетвориться только последнею".[2] Стихия философии заключается в вечном поиске истины; для философа нет ничего, более желанного, чем подвергнутая испытанием разума истина. Отсюда следует, что взятая установка во что бы то ни стало во всем сомневаться, как и стремление избежать всякого скепсиса не согласуется с призванием философии; предвзятый скептицизм, как и предвзятый догматизм говорят только о двух типах "умственной боязливости: один боится поверить, другой боится потерять веру (которая, очевидно, не очень крепка у него), и оба вместе боятся самого процесса мышления, который еще неизвестно, к какому концу приведет - к желательному или нежелательному" (там же, с.762).

Специфика философского знания заключается, следовательно, в его безусловной достоверности. Философское мышление не может получить оп-

[1] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия?. - С.290.
[2] Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Сочинения в 2-х томах. Т. 1. - М.: Мысль, 1988. - С.761.

равдания ни чувственным, ни религиозным опытом; эти последние сами оказываются предметом критического рассмотрения со стороны теоретической мысли. Теоретическая философия внутри себя находит исходную точку, и это рефлективное "начало" мышления выполняет функцию критерия, посредством которого обосновывается достоверное знание. Данное положение вовсе не означает, что все содержание мысли философия черпает из самой себя, не испытывая потребности обращения к внешнему миру; все, что означает этот тезис сводится к тому, что недостаточно простой ссылки на очевидность и достоверность фактов внешней действительности - достоверным с точки зрения философии считается такое знание, которое подверглось проверке со стороны критической мысли.

Отдельные науки подходят к данному вопросу с принципиально иных позиций: они оперируют фактами, достоверность которых не подвергается сомнению в том смысле, что над ними не осуществляется процедура рефлексии, не подвергается гносеологическому анализу совокупность тех условий познания, в пределах которых они даны мыслящему субъекту. Но внешний мир - незыблимая данность с позиций житейской мудрости ("лягушачьей перспективы" - Шпенглер) - в действительности не столь уж достоверен. Поэтому он не может быть исходным данным философии; в определенной степени его существование *сомнительно*. С точки зрения гносеологического подхода действительный мир или объективная реальность не обладает каким-либо преимуществом по сравнению с мышлением в отношении безусловной достоверности; достоверностью, не менее безусловной, обладает также и мышление, точнее - представленность каких-либо фактов в индивидуальном сознании. "Сегодня, после раннего обеда, я лежал на диване с закрытыми глазами и думал о том, можно ли признать подлинным Платонов диалог "Алкивиад Второй". Открыв глаза, я увидел сперва висящий на стене портрет одной умершей писательницы, а затем у противоположной стены железную печку, письменный стол и книги. Вставши и подойдя к окну, я вижу посаженные под ними турецкие бобы с красными цветами, дорожку садика, далее проезжую дорогу и за нею угол парка; является какое-то сначала неопределенное, болезненное ощущение, но сейчас же определяется как воспоминание о прекрасной молодой ели в парке, которую соседский мужик Фирсан воровским образом срубил для своих личных целей; я чувствую сильную жалость к бедному дереву и крайнее негодование на глупость этого Фирсана, который легко мог бы без всякого нарушения божеских и человеческих законов добыть необходимые ему для никольского кабака деньги, попросивши их у меня. "Ведь встречался со мною, в лицо знает, кланялся, анафема!" Я решаюсь настаивать перед владельцем парка на действительных мерах для его охраны. Вид сияющего дня успокаивает несколько душевное волнение и возбуждает желание пойти в парк наслаждаться природой, но вместе с тем чувствуется расположение писать о гносеологическом вопросе; после некоторого колебания второе намерение побежда-

ет, и я иду к столу, беру перо - и просыпаюсь на диване. Прийдя в себя и удивившись яркости и реальности сновидения, я подошел к окну, увидел, конечно, то же, что и во сне, испытал снова те же ощущения и после некоторого колебания между двумя желаниями - идти гулять или заниматься философией - остановился на последнем..." (В.Соловьев)

"И однако, когда я нахожусь в саду и любуюсь первой весенней зеленью, мне случается закрыть глаза, и, как по мановению волшебной палочки, сад исчезает - вмиг, сразу уничтожается, изымается из Универсума. Смежая веки, мы, как гильотиной, напрочь отсекаем его от мира. От него не остается ничего в реальности - ни песчинки, ни лепестка, ни листка. Но как только я снова открываю глаза - с той же быстротой сад является вновь, мгновенно, подобно трансцендентному танцовщику, совершает прыжок из небытия к бытию и, не сохранив и следа своей временной гибели, вновь нежно обступает меня. То же самое произойдет с запахами сада, с его осязательными свойствами, если я перекрою свои соответствующие органы чувств. И больше того: отдыхая в саду, я засыпаю и вижу сон, что нахожусь в саду, и во сне сад не кажется мне менее реальным, чем наяву" (Ортега-и-Гассет).

Эти интересные примеры говорят, что граница между действительностью и сновидением подвижна. Сон, галлюцинация, иные факты оптического обмана присутствуют в разуме не менее отчетливо, чем факты действительности. И пусть то, что виделось во сне, оказывается недостоверным, обманчивым, иллюзорным, отсутствующим *наяву,* однако то, что все это осознавалось, было представлено в индивидуальном сознании, переживалось в определенный момент времени, свидетельствует о том, что факт этот достоверный и действительный для рефлектирующего по этому поводу субъекта.

Данная философская проблема ведет свою родословную с древнейших времен: Веды и Пураны, повествуя о познании действительного мира, называемого тканью Майи, используют понятие сна. Платон говорил, что люди живут только во сне, лишь один философ стремится к бодрствованию. Пиндар называет человека сном тени. В новое время идея мировосприятия как сновидения получила оформление у Кальдерона в его метафизической драме "Жизнь - это сон". В сфере эмпирического сознания возникает вопрос: мы видим сны - не сон ли вся наша жизнь? Есть ли точный критерий, по которому можно различать сновидение и действительность, грезы и реальные объекты? Кант отвечает следующим образом: "Взаимная связь представлений по закону причинности отличает жизнь от сновидения". По мнению Шопенгауэра, жизнь и сновидения - это "страницы одной и той же книги". Связное чтение есть действительная жизнь, то, что не входит в содержание этого опыта - есть сон; сновидения имеют свою собственную внутреннюю логику. Вместе с тем, полагает Шопенгауэр, критерий Канта, по которому можно отделить жизнь от сна, как и его собственный, оказываются недостаточными, если встать на позицию, выходящую за рамки жизни и сновидения: "мы не найдем в их существе определенного различия и должны будем

вместе с поэтами признать, что жизнь - это долгое сновидение"[1]. В самом деле, на ступени рефлективного мышления возникает сильное желание вырваться из плена действительной жизни, заглянуть по ту сторону реального бытия для того, чтобы ощутить еще какую-либо примысливаемую метафизическую реальность; посредством абстрактного разума субъект создает идею: не есть ли сама жизнь сновидение, не проснемся ли мы в конце своей жизни, чтобы вступить в иную - новую жизнь - и быть вечными ("пусть всегда буду Я"). Не потому ли смерть иногда понимается, как "пробуждение от жизни"? В сфере наглядного представления подобных вопросов не возникает: объекты чувственного опыта не возбуждают в человеке недоверия и сомнения; здесь нет ни заблуждения, ни истины - они отодвинуты в область абстрактного, рефлективного разума. Шопенгауэр объясняет это тем, что в мире реальных объектов и в области наглядных представлений закон основания действует не как закон основы *познания,* но как закон *становления,* закон *причинности;* любой объект в таком случае воспринимается субъектом как нечто ставшее, определенное и действительное, поскольку произошел как следствие из своей причины.

Философия не может некритически брать то, что для других наук оказывается несомненным; данные конкретных наук для нее не являются аргументом. Философия добровольно отрекается от традиционных жизненных верований и представлений; она утверждает: внешний мир не относится к исходным данным. Это отречение от действительности, безусловно, происходит в сознании философствующего субъекта; лишь в разуме возможно заставить "улетучиться" внешний мир, "утопить" его в скептическом сознании, которое, "как откатывающийся назад прибой, несет с собой и топит в самом себе весь окружающий нас мир со всеми предметами и людьми, включая наше собственное тело" (Ортега-и-Гассет). В жизни каждый человек без тени сомнения принимает реальность материальной действительности; в практике доказывается истинность и посюсторонность окружающей природы, которую человек постоянно ощущает на себе, как нечто, сопротивляющееся его усилиям и воле. Философский скепсис есть всецело убеждение разума, рефлективного ума - не жизненное убеждение, но квазиубеждение и используется исключительно в целях построения научной теории: упорядочивания идей, выстраивания их в законченную логическую систему. Точное выражение идеи: внешний мир не относится к исходным данным философии - может быть представлено в следующем виде: "ни существование, ни несуществование мира вокруг нас совершенно не очевидны, стало быть, нельзя исходить ни из того, ни из другого, поскольку это означало бы исходить из того, что предполагается, а философия взяла на себя обязательство исходить только из того, что полагается относительно самого себя, т.е. на

[1] Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 5-и томах. - М.: Московский Клуб, 1992. - Т. 1. - С.66.

себя налагается"[1].

Если все многообразие внешнего мира в один миг может "раствориться" в скептическом сознании, как в кислоте, то что остается в действительности, с чем могла бы иметь дело философия? Таким "остатком", выпадающим в "осадок" после операции рефлективного мышления, является *сомнение.* Со времен картезианской философии известно, что если я (субъект) сомневаюсь относительно существования мира, то в отношении собственного сомнения я не могу сомневаться - здесь пролегает граница любого возможного сомнения. Несомненным является само сомнение; вслед за Декартом следует признать, что сомневаясь, субъект мыслит; сомнение и мысль есть понятия однопорядковые. Чтобы сомневаться в существовании мышления, я помимо своей воли должен мыслить это мышление. Устраняя в акте сомнения собственное мышление, я тем самым в другом акте его утверждаю. Мышление, следовательно, есть такое явление в реальной действительности, чье существование невозможно отрицать, ибо отрицать - значит вновь мыслить. С Декарта начинается современная философия; тот, кто полагает, что Декарт положил начало новому времени каламбуром насчет того, что мы не можем сомневаться в том, что сомневаемся - мысль, высказанная Св.Августином - тот, по словам Ортега-и-Гассета, "не имеет ни малейшего понятия об огромном новаторстве картезианского мышления и в результате не знает истоков современности". Следовательно, исходным данным философии, ее начальным или отправным пунктом познания действительности оказывается мышление.

Здесь уместно поставить вопрос, почему философия отдает приоритет чистому мышлению, а не предметной действительности, как это делают частные науки? Ответ на него возможно получить, анализируя самое мышление. Известно, что мышление есть атрибут человека, свойство, входящее в содержание понятия родовой сущности человека. Уже античные мыслители видели в мышлении то, что коренным образом отличает человека от животных. Всякое мышление существует только для меня как субъекта; оно исчерпывает свою сущность в моей собственной видимости. Внешняя действительность существует иначе: она пребывает "в себе" и "для нас"; она находится вне нас и для нас в зависимости от угла зрения, под которым мы ее наблюдаем. Удвоение ее сущности рождает множество проблем, разрешение которых не имеет единой точки зрения. Для материалистов объективная действительность (материя) имеет безусловное основание, и это обстоятельство, с их точки зрения, находит подтверждение в явлении отражения. Для идеалистов безусловно сознание, а материальная действительность приобретает либо феноменальный, либо логико-рациональный статус.

Идея "начала" как рефлективного мышления снимает все трудности, ибо оно (мышление) всегда инвариантно, едино и неизменно в отношении

[1] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - С. 126.

представленности в самом себе - в собственной видимости, в существовании для меня, в совокупности мыслительных актов, протекающих внутри меня как субъекта мышления. В мышлении не может быть внутреннего и внешнего; само внешнее есть факт сознания. С позиции методического сомнения следует помнить, что "никакого внешнего мира, никаких чувственных предметов и реальных происшествий нам не дано, а известен лишь ряд внутренних явлений, составляющих содержание чистого сознания, или мышления"[1]. В контексте данного рассуждения предмет - это мысль о предмете, находящаяся в моем сознании.

Следует особо подчеркнуть, что проблема "начала" возникает исключительно как проблема мышления. Для кого существует "начало"? Естественно, для мыслящего субъекта. Действительность должна войти в сознание, предстать в нем в ясных и отчетливых формах, после чего она приобретает статус бытия для мыслящего человека (μη ον). Если этого не происходит, если Универсум не выражен в мышлении в конкретных формах знания, он в границах практического и познавательного опыта не имеет статуса бытия; его существование в лучшем случае будет метафизическим, примысливаемым сознанием в качестве непознанной сущности, находящейся за доступной чертой жизненного мира субъекта. Если предметы внешнего мира для нас существуют как знание о них, как факты мышления, то вопрос о их достоверности будет равнозначен вопросу о достоверности знания о самих этих предметах.

Ни о чем другом, кроме мышления, мы не можем утверждать, что достаточно о нем помыслить, чтобы оно приобрело статус существования. Горы и реки, леса и моря существуют иначе - не потому только, что мы думаем о них. Одно человеческое мышление обладает способностью быть для себя бытием. Как говорит Ортега-и-Гассет, "у мышления есть в качестве привилегии способность давать себе бытие, быть данным для себя, или другими словами, во всех иных вещах различается их существование и то, что я о них мыслю, поэтому они всегда представляют собой проблему, а не данное. Но для того чтобы существовало мое мышление, мне достаточно помыслить, что я мыслю. Здесь мыслить и существовать - одно и то же. Реальность мышления заключается именно в том, что я отдаю себе отчет в нем. Бытие здесь состоит в этом знании, отдавании себе отчета. В понимании, что оно является основным данным для того, чтобы знать или осмыслять то, что состоит именно в том, чтобы знать себя"[2].

Исходной достоверностью, своего рода первичностью в комплексе философских проблем обладает только мышление; один рефлективный разум в границах своего самосознания наделяет себя бытием и делает Универсум,

---

[1] Соловьёв В.С. Теоретическая философия. - С.781.
[2] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - С.131.

реальный мир данным для нас. Все, что входит в мир самосознания, открывает себя субъекту, перестает быть для него тайной и предстает таким, каким, возможно, стремится быть на самом деле - существовать вне мышления, быть действительной реальностью, которая живет сама по себе. Реальность внешнего мира с позиции критической мысли или скептического разума не есть безусловная действительность; несомненно лишь то, что вошло и существует в моем мышлении - все остальное сомнительно и проблематично. Следовательно, разум, самосознающая мысль есть центр реальности; действительно то, о чем можно мыслить - иное есть метафизическая сторона бытия, не имеющая отношения к философскому знанию. Это выглядит как философский эзотеризм, некое тайное учение: мышление поглощает внешний мир, материальные предметы превращаются в чистые идеи. Но кто не готов принять этот взгляд, тому уже ничем нельзя помочь. Начиная с Декарта, философия идет тем путем, что все дальше отходит от обыденного сознания и простой житейской мудрости; достигнув критической точки у Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, она превращается в такой мир чистой мысли, в такую "противоестественную теорию", которую невозможно постигнуть без предварительной подготовки. Мир рефлективной философии - это мир, увиденный "наизнанку". Иначе сказать, философия в подлинном смысле возникает в тот момент, когда она добровольно отрекается от реальной действительности как чего-то достоверного, а потому - не могущего быть в функции исходного данного, "начала" познания; все, что в мире существует как действительное, по философскому размышлению оказывается сомнительным и недостоверным. Это бегство от действительности, изгнание человека из внешней реальности посредством сомнения оставляет субъекту (в данном случае мышлению) одну возможность - погрузиться в себя, стать самопознающей мыслью, что на самом деле означает, что человеческий разум смог подняться на следующую, более высокую ступень в своем историческом развитии. Этот уход от жизни, от традиционных верований, от всего земного - того, чем живет обычный человек в естественном окружении природного бытия, осуществляется исключительно в сфере мышления, в виде абстрактной возможности и служит одной цели - созданию такой теории, с помощью которой открывается новое видение мира и утверждается принципиально иной стиль научного мышления - стиль, основанный на парадоксах (para-doxa).

Третьей причиной, объясняющей появление субъективности или самосознания, является возникновение христианства. Греческие боги были олицетворением могущественных космических сил, величественной мощи природы. Возвышаясь и властвуя над людьми, - вторгаясь в их личную жизнь, повелевая их судьбой, делая их великими или ничтожными, - боги сами оказывались частью космической, природной действительности. Христианский Бог постигается принципиально иной системой понятий; чтобы составить о нем представление, необходимо выработать совокупность метафизи-

ческих категорий - этот Бог неземной, но трансцендентный, и его способ бытия принципиально отличается от земной действительности. "Он ни от чего не произошел и не родился, но в вечности сам есть все; и все, что ни есть, произошло из силы Его, от Него исходящей. Природа и все твари произошли из силы Его, от вечности исшедшей от Него: Его ширь, высь и глубь неизследима ни для твари, ни даже для ангела на небе..."[1] Никакой частью своей, вплоть до кончика стопы, он не соприкасается с эмпирической реальностью; его невозможно увидеть и услышать ("Бога никогда же никто же виде", Он - безвиден, Он - вечен, неизменяем" - В.В. Розанов). Парадокс его существования заключается в том, что, с одной стороны, он абсолютно несоизмерим с миром, но, с другой, - "живет среди нас". Христианское таинство воплощения, когда "Слово Божие" становится "плотью" и обитает с нами, "полное благодати и истины", было обычным делом в греческой мифологии: олимпийские боги очень часто принимали человеческий облик, предаваясь слабостям земной жизни, а порой превращались в лебедя или в быка, чтобы таким способом обольстить Леду или похитить Европу.

Христианский Бог пребывает в ином - трансцендентном - мире, граница которого носит абсолютный характер - ничто живущее в этом мире не может ее переступить. Но христианство тем не менее требует от верующих вступить в общение с таким существом. Как возможно осуществить подобное предписание? Материальная действительность не может служить этой цели; все, что находится в земном мире, по определению, будет препятствовать общению с Богом. Чтобы достичь Бога, быть им услышанным необходимо отрешиться от всего земного, освободиться от бремени вещного и телесного, вообразить несуществование предметности - материальная сторона жизни в глазах Бога есть ничто, а потому не имеет никакой ценности. Душа в борьбе за собственное спасение через приобщение к божественному вынуждена отрицать реальность действительного мира: общества, государства, других людей, даже своего тела. Подобно скептицизму, опирающемуся на метод сомнения, христианская ментальность формируется на отрицании реальности. Только преодолев материальную действительность мира, душа может приблизиться к Богу и понять истинную жизнь и бытие ("...плоть и кровь не может постигнуть Божественного существа, но только дух, когда он просвещен и возжен Богом..." - Я. Бёме). Откровение Бога человеку становится возможным в силу того, что душа остается одна, без мира, наедине с собой. Христианство сумело открыть совершенно новое состояние человека в мире - "одиночество души", как говорит Ортега-и-Гассет. Это одиночество есть сущность души; душа истинно существует тогда, когда она одинока, остается без мира. В состоянии одиночества душа человека становится открытой Богу; с точки зрения христианства нет более истинной реальности, чем

[1] Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. - М.: Политиздат, 1990. - С.41.

двойственность Бога и души, а истинным познанием - знание о Боге и душе.

В христианстве была открыта идея самосознания, обращенности мышления к самому себе. Св. Августин был первым мыслителем, кто сознание рассматривал как интимность, а его внутренний мир (рефлексию) наделял статусом бытия. Я существует в той мере, в какой осознает себя; самосознание есть бытие сознания, а потому реальность мышления выступает первым в совокупности теоретических истин. Во всем можно сомневаться, кроме одного - нельзя усомниться в том, что испытываешь сомнение. Человек, согласно Св. Августину, есть внутренний мир, и в глубине этой интимности он открывает Бога ("Не иди во внешнее, вернись в самого себя; во внутреннем человеке обитает истина").

На почве христианства Св. Августин приходит к такому открытию, которое спустя много веков в новое время в оригинальной интерпретации Декарта станет расцениваться как переворот в науке и основание современного идеализма. Идея сознания, обладающего первичным бытием по отношению ко всему вещному и материальному, с тех пор "носилась в воздухе", зрела в течение всех средних веков и через Св. Бернара Клервосского, Викторинос, Св. Бонавентуру, Дунса Скота, Оккама и Николая из Отрекура вошла в новое время. "Но я еще на школьной скамье узнал, - писал Декарт, - что нельзя придумать ничего столь странного и невероятного, что не было бы уже высказано кем-либо из философов". Декарт рационализировал эту идею, придав ей вид современной философской концепции. Самосознание, рефлективная способность разума в условиях быстро развивающегося капитализма приобрели свою особенную самоценность: они важны не потому, что в своей интимности способны открыть человеку Бога - для атеистического общества это не требуется, - но главным образом в силу того экономического эффекта, который приносит человеческий разум, вооруженный научной методологией. Для Декарта чрезвычайно важно *научно* подойти к действительности: увидеть природу как систему, в которой все вещи находятся между собой в определенной последовательности; не принимать за истинное ничего, что не представляется уму ясным и отчетливым; делить каждую из рассматриваемых трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы их разрешить; идти в познании от простого к сложному, соблюдать порядок даже там, где он в естественном состоянии не наблюдается; наконец, использовать метод тотального изучения, чтобы ничего не пропустить в природе. Чтобы добиться успеха в познании, обращает внимание Декарт, необходимо "отыскать то, с чего следовало начать", ибо, как показывает практика исследовательской деятельности, "начинать надо с простейшего и легко познаваемого". Вне всякого сомнения, природа не может устоять под натиском столь совершенной методологии научного познания - она непременно откроет человеку свои сокровенные тайны, и это даст ему возможность в конечном счете эффективно, т.е. рационально организовать свое

производство.

Несмотря на большие совпадения взглядов Св. Августина и Декарта, между ними в действительности существует огромное различие (чем больше обнаруживается между ними совпадений, тем заметнее расхождение, считает Ортега-и-Гассет). Августин был "гением религиозного чувства", обладал громадной "религиозной интуицией", в то время как Декарт выражал идеологию нового класса предпринимателей. Жизненная позиция буржуазии строилась на идее покорения природы, достигаемой посредством внедрения результатов науки в производство и рационально организованного хозяйства. Опыт, наблюдение, эксперимент Бэкона, научный метод Декарта, соединенные с протестантской этикой, порождали такой дух капитализма, который не имел границ в своей экспансии чужих территорий, других культур и народов. Идея завоевания мира, унифицирование образа жизни, подчинение всех интересов погоне за прибылью свидетельствовали о рождении европейской ментальности, у истоков которой находилась картезианская философия рационализма.

§5. Сущностные признаки рефлекторного "начала".

... Первая основа философского мышления, или первый критерий философской истины, есть ее ***безусловная принципиальность****: теоретическая философия должна иметь свою исходную точку в себе самой, процесс мышления в ней должен начинаться с самого начала.*

В.Соловьев

Под изначальной реальностью... мы понимаем не какую-то единственную, и даже не самую важную, и, уж безусловно, не самую возвышенную, а просто-напросто ту первоначальную, первичную реальность, в которой, чтобы стать для нас реальными, должны проявиться все прочие реальности; в ней они берут свое начало, в ней укоренены.

Х.Ортега-и-Гассет

"**Н**ачало" рефлективной мысли как знание, которое присуще философии, отвечает определенным критериям. Соответствие этим критериям, по сути, будет характеризовать специфические свойства философского мышления. Отличительная особенность философии заключается в том, что она не мыслит о предметах как таковых; если другие науки свое внимание обращают исключительно на эту сторону предметной действительности, то философия выдвигает собственное - принципиально иное - требование: прежде, чем мыслить о предметах как субстрате всего сущего, необходимо обратиться непосредственно к мышлению. Само же мышление рассматривается в безличных, всеобщих формах, - как то, что не выводится из другого. "Философия, - говорит по этому поводу Гегель, - имеется лишь там, где мысль, как таковая, делается абсолютной основой и корнем всего остального..."[1] Подобная попытка наблюдается уже в древнейших религиях: в индусских книгах говорится о возникновении и уничтожении, о круговороте в этом процессе; с Востока пришел образ Феникса - идея о жизни и смерти, о переходе бытия в небытие, о рождении смерти из жизни и жизни из смерти. В греческой религии можно встретить представление о мысли как "вечной необходимости" - неком абсолютном и всеобщем отношении. Однако такие суждения встречаются спорадически, а потому не могут расцениваться в ка-

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. - СПб.: Наука. - 1993. - С. 139.

честве подлинных философем.

Сказанное не означает, что философия не нуждается в предметной действительности - философские концепции создаются в конечном счете для объяснения материального мира, природы, космоса. Просто философия любой предмет реального мира понимает как факт сознания, как такой предмет, который для нас существует как явление мышления, как действительность, находящаяся внутри нас, как знание о предмете, а потому на передний план для философии выступает мысль в ее "чистой неопределенности"; "начало" философской мысли лишено каких-либо определений и как таковое оно есть "непосредственное" мышление. Такую чистую мысль, не выводимую из чего-либо другого, мысль лишенную каких-либо определений, Гегель называет "бытием". В современной философии понятие бытия имеет другой смысл и это в определенной мере затрудняет понимание гегелевской системы; происходит якобы смешение материального и идеального, бытия и мышления, что абсолютно недопустимо с точки зрения современной философской культуры. Однако Гегель вовсе не делает оговорку; для него "мысль в ее чистой неопределенности" и есть самое "бытие"; такое бытие отнюдь не тождественно понятию природы, внешней действительности, как может показаться читателю. "Бытие" - это такое состояние мысли, когда в нем отсутствует какое-либо содержание или знание о предметной действительности. Бытие "нельзя ни ощущать, ни созерцать, ни представлять себе, оно есть чистая мысль, и, как таковая, оно образует начало"[1].

Итак "начало" философской мысли есть исключительно рефлективное понятие; оно не говорит ничего о внешнем мире; его нельзя понимать наподобие "клетки", "листа", "товара", используемых в качестве первичных в конкретных науках. Все, на что оно указывает, сводится к тому, что мышление внутри себя находит такую абстракцию, дальше которой идти вглубь себя оно уже не в состоянии. Его нельзя вывести из другого понятия, оно в этом смысле непосредственно. "Начало", следовательно, есть чистая мысль, имеет природу мысли, "абсолютное в философии должно существовать как мысль" (Гегель). Но "начало" - не фикция, а инструмент познания. Имея "начало", можно строить процесс мышления таким образом, что из непосредственного выводить опосредованное, из безусловного - условное. В связи с этим Гегель приводит понравившуюся ему мысль Малха из его биографии Пифагора: "Пифагор излагал так философию для того, чтобы освободить мысль от ее цепей. Без мысли мы не можем ничего познавать и знать истинно; мысль слышит и видит все в самой себе; другое же неподвижно и слепо"[2]. "Начало" есть такая область теоретического рассмотрения предметной действительности, где используются *безусловно* чистые понятия разума. Эта чистота столь велика, что все категории философии приобретают мета-

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. - М.: Мысль, 1974. - Т. 1. Наука логики. - С. 218.
[2] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. - С. 231.

физическое содержание; мысль, оторвавшись от всего эмпирического, взлетает на головокружительную высоту и остается на мгновение "сама собой" (В.Ф.Эрн).

Философское знание *автономно*, если его сравнивать с уже сложившейся системой представлений в других науках. Автономность философского знания означает, что все другие истины, полученные за его пределами, не могут использоваться внутри него самого. То, что рассматривается как аргумент, как некий незыблемый авторитет в иной системе научного знания, не является таковым в отношении знания философского: философия свободна от каких-либо внешних воззрений и опирается на свои внутренние критерии при решении метафизических проблем. В этом смысле философию следует рассматривать как науку без предпосылок, как систему знания, полученную беспредпосылочным путем; это же методологическое положение в полной мере распространяется и на исходное "начало", которое в своей основе не выводится из предшествующего знания, но самое лежит в основании нового знания, полученного в качестве логического вывода. В силу предельной отвлеченности, абстрактности и всеобщности "начало" не доказывается, но постулируется, т.е. принимается без логического обоснования. Существуют границы применимости процедуры обоснования: его можно распространять на то знание, которое доказывается другим; в случае, если мышление дошло до своего предела, т.е. искомое знание доказывается через самое себя, это будет означать, что его следует принять как постулат. Еще Аристотель писал по этому поводу: есть мыслители, которые "требуют для всего обоснования"; "они ищут обоснования для того, для чего нет обоснования; ведь начало доказательства не есть [предмет] доказательства"[1].

Система истин философии строится таким путем, что в ее основание не может быть положена ни одна истина, считающаяся доказанной вне этой системы. Философ сам, исходя из собственных возможностей, находит аргументы, подтверждающие правомерность его метафизической концепции; в этом проявляется "призвание" и "интеллектуальный героизм" подвижников всякого трансцендентального познания.

Принцип автономии своими гносеологическими корнями уходит в критическую философию прошлого - метод сомнения, благодаря которому были заложены основы современного мышления. В этом смысле, как считает Ортега-и-Гассет, все мыслители настоящего по праву могут называться "внуками Декарта". Первоначально философ освобождает свой ум от усвоенных верований - рисует он наглядную картину - и превращает его в необитаемый остров; уединившись на этом острове, он неизбежно становится Робинзоном методики. В этом заключается смысл сомнения как метода, открытого Декартом. Философ сомневается не только в том, что действительно сомнительно (в этом не было бы ничего необычного), но свое сомнение

[1] Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. - М.: Мысль, 1976. - С. 139.

он выражает и в отношении вещей, бесспорных с точки зрения науки и здравого смысла. Этим объясняется такая характерная черта философии, как ее парадоксальность (para-doxa). Вся философия парадоксальна - как в виду несовпадения ее положений с положениями естественных наук, так и с представлениями обычного здравого смысла и житейской мудрости.

"Начало" философского познания должно быть простым; исходным пунктом не может быть сложное, поскольку овладение сложным уже предполагает некий опорный пункт, из которого выводится отвлеченное знание. Сложное понятие неизбежно включает в себя элементы неопределенного содержания, любая отвлеченная форма мысли имеет нечеткую границу и все это делает последующие рассуждения неудовлетворительными и в крайнем случае - ложными. Следовательно, процесс мышления необходимо начинать с простого, очевидного и бесспорного положения; такое знание будет обладать *безусловной* достоверностью, а его границы приобретут ясный и отчетливый вид.

Необходимо признать, что исторически сложилась такая ситуация, когда европейская философия нового времени увидела в ratio тот образ, в котором философствующая мысль предстала самой себе в рефлексии. Ratio явился тем "началом", которое, с одной стороны, говорит о самоопределении мысли, а с другой - оказывается праобразом всех воззрений, которые складываются в пределах внутренне определенных рефлективных концепций. В глазах философов нового и новейшего времени самосозерцающая мысль, мысль как объект-субъект более конкретна, достоверна и очевидна, чем все остальное; никакое материальное "начало" (материальное "что") не может быть признано в качестве исходного пункта теоретической мысли по причине того, что оно окажется по отношению к ratio ошибочной предпосылкой (πρωτον ψευδοζ). Критическая мысль должна начать философствование с самой себя, с выяснения собственной природы; подвергая себя добровольному испытанию, рефлективная мысль находит в себе внутренне присущие ей определения, раскрывает свою истинную природу, выясняет границы и возможности познания и тем самым ставит под сомнение другие определения, как не имеющие отношения к ее действительной природе. Рациональная мысль смотрит на внешнюю действительность, стоящую по ту сторону мышления, как на нечто иррациональное, психологическое, а потому - как на *не-мысль*. Эта реальность дана субъекту фактически, но сама она не определена мышлением, не выражена в ясных и отчетливых формах знания, следовательно, в конечном счете оказывается ложной и несуществующей с точки зрения критической философии.

Исходный пункт теоретической философии ("начало" познания), несмотря на свое субъективное происхождение, по своему содержанию является достоверным знанием. Аристотель по этому поводу прямо говорит, что "начало" должно быть свободным от всякой предположительности. Приступая к изучению любой сущности, философ обязан располагать наибольшим

знанием о своем предмете, и, "следовательно, тот, кто располагает таким знанием о существующем как таковом, должен быть в состоянии указать эти наиболее достоверные начала для всего"[1]. Признаком достоверности обладает такое знание, относительно которого невозможно ошибиться; достоверное "начало" должно быть наиболее очевидным.

Выше уже отмечалось, что проблема достоверности в философии возникает в связи с появлением скептицизма. Философия получает свое оформление в тот период, когда идея сомнения начинает пронизывать все философские рассуждения. Привнесение скепсиса в мышление для философии имеет те последствия, что она отказывается принимать положения, основанные на здравом рассудке и принципах естествознания; с этого времени философское знание *автономно* и руководствуется собственными критериями. Признак достоверности теперь может распространяться на такое знание, которое выглядит как парадоксальное с точки зрения общепринятых норм. То, что выглядит как очевидное и самодостаточное с позиции здравого смысла, не оказывается таковым в глазах философа: внешняя действительность, обладающая всеми признаками независимого бытия с точки зрения житейской мудрости и естественнонаучного знания, превращается в фантом или призрачный мираж, благодаря критике и методическому сомнению скептически настроенных философов.

Было установлено, что граница между реальным и иллюзорным не столь очевидна, как это может показаться не искушенному в тонкостях спекулятивного анализа житейскому уму. Реальная действительность не имеет преимущества по отношению к фактам сознания; она может быть легко подвергнута сомнению в плане своего независимого существования со стороны скептического мышления. Отсюда следует, что достоверно не то, что материально, предметно, вещественно, но то, что получает обоснование скептическим или иным разумом. Разум есть последнее основание бытия в том смысле, что все, что существует для субъекта, имеет форму разума и приобретает практическое значение для него после того, как выражено в категориях рационального ума ("Без мысли мы не можем ничего познавать и знать истинно; мысль слышит и видит все в самой себе; другое же неподвижно и слепо" - Гегель).

Если посмотреть на "начало" под этим углом зрения, то его достоверность вовсе не означает непосредственную связь с предметной действительностью; оно может как иметь к ней прямое отношение, так и не иметь. Достоверность "начала" следует понимать шире - как то, что лежит в основании познания, как такое очевидное и неопровержимое знание, из которого можно получить новое, являющееся для нас искомым знанием. Подобное знание может быть достоверным в двояком смысле: в одном случае, получено непосредственно через обращение к предметной действительности (для ис-

[1] Аристотель. Сочинения в 4-х томах. - С. 125.

торической науки, например, таким "началом" может быть "историческое событие"), в другом - в силу имманентной, внутренней логики саморазвития рефлективной мысли, осуществляемой субъектом познания; в последнем случае достоверность знания (достоверность "начала") приобретена косвенным, опосредованным путем, но от этого оно ("начало") не становится менее достоверным, чем в первом случае.

Рефлексия по поводу процесса познания приводит к осознанию проблемы четкости и строгости познающей мысли. "Начало" рефлективной философии заставляет субъекта правильно говорить и мыслить. Четкость и строгость мышления, по мнению Аристотеля, вырабатывается пониманием того, что каждое слово должно однозначно фиксировать определенный смысл или конкретное значение; слово должно быть понятно и обозначать не многое, но только одно. Если же кто-либо утверждает, что в одно и то же время вещь обладает определенным свойством и вместе с тем не обладает, то это выглядит, как "несуразность"; следует признать, что "противолежащие друг другу высказывания об одном и том же никогда не могут быть верными"[1]. В то же время, если слово имеет одно конкретное значение и оно указано правильно, то такое утверждение будет обладать необходимым знанием; необходимость не может быть вероятностной - она всегда существует.

[1] Аристотель. Сочинения в 4-х томах. - С. 280.

ЧАСТЬ II

ГЛАВА 1. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ОБРАЗ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

§1. Объективная необходимость нового образа философии. Неклассический тип рациональности

Вот жизнь, вот этот сфинкс! Закон ее - мгновенье,
И нет среди людей такого мудреца,
Кто б мог сказать толпе - куда ее движенье,
Кто мог бы уловить черты ее лица.
То вся она - печаль, то вся она - приманка,
То все в ней - блеск и свет, то все - позор и тьма;
Жизнь - это серафим и пьяная вакханка,
Жизнь - это океан и тесная тюрьма!

С.Надсон

Человек знает себя лишь постольку, поскольку он знает мир, который он постигает только в самом себе и себя только в нем.

И.В.Гёте

История философии всегда современна, ибо помогает решать те вопросы, которые ставит как сама жизнь, так и научное познание ("...изучение истории философии есть изучение самой философии..." - Гегель). Уже по своей сути -выявлению логики самопостижения человеческого духа - история философии не имеет дело с прошедшим; она, как и философия, всегда изучает настоящее и вечное; ее нельзя представить как галерею заблуждений человеческого духа, для нее наиболее соответствующее изображение - "пантеон божественных образов" (Гегель). Говорить, что одна философская система опровергает другую бессмысленно, ибо в действительности каждая из них представляет собой изображение конкретной ступени в процессе развития рефлективного мышления. Эта ступень есть совокупная деятельность человеческого разума, результат работы всех предшествующих поколений людей, и также мало похожа на набор случайностей, как всемирная история - на собрание ходячих анекдотов; движение мыслящего разума, подобно гражданской истории, осуществляется в границах преемственности, существенной связи, обусловленности настоящего прошлым. Рефлективный разум раскрывает себя как мысль, как понятие, в формах которого исключительно представлена внешняя предметная действительность; последняя необходимо обусловлена мышлением и приобретает атрибут существования только по-

средством модуса знания, т.е. в границах гносеологического отношения.

Объективный процесс движения разума к своим исходным началам означает, что любая философская система не есть плод воображения отдельного мыслителя. Хотя на первый взгляд и может показаться, что та или иная философема есть результат случайного стечения обстоятельств, или свободной воли и творческой фантазии ее автора, содержанием ее не являются мнения, внешние действия или спонтанно возникшие субъективные мысли. Если бы содержание истории философии сводилось к отдельным мнениям - "субъективным представлениям: произвольным мыслям, плоду воображений", - то действительно можно было бы говорить о "галерее нелепиц" и веренице заблуждений; в таком случае любая философская система выражала бы исключительно внутренний мир ее автора, являлась способом его самовыражения, была бы рефлексией субъективных представлений - следовательно, не представляла интереса для общества. Теоретическая мысль, не аккумулирующая в себе запросы общественной жизни и не несущая ответы на животрепещущие вопросы современности, неизбежно будет чуждой, бесполезной, скучной и далекой от общественных умонастроений своей эпохи; в лучшем случае она окажется эрудицией и составит предмет праздного любопытства со стороны отдельных ученых-эрудитов. Ученая эрудиция в том и состоит, говорит Гегель, чтобы знать массу бессодержательных и лишенных всякого смысла вещей; они интересны для эрудита потому, что он их знает.

Философия с ее историей есть объективная наука об истине; она показывает, как человеческий разум от идеи тождества мышления и бытия, при котором мышление понимается как бытие, постепенно идет к идее единства субъекта и объекта и к осознанию бытия как мышления. "Точка зрения мысли" отражает наивысшую ступень в эволюции общественного сознания; это такая ступень в историческом развитии, которая говорит о самосознании данного народного духа. Совпадение образа философии с образом народного духа, запечатлевшего всю историю своего народа - государственное устройство, форму правления, общественную жизнь, культуру, нравственность, искусство, религию и т. д. - позволило Гегелю сформулировать гениальное положение: философия есть "мысль своей эпохи".

Идея о совпадении в философии народного самосознания и рефлективной способности разума в определенную историческую эпоху стала теоретическим положением, определившим образ некоторых последующих философских учений. Для философии жизни, например, подлинной философией может быть только та, которая *исторически* подходит к постижению действительного мира; в противном случае это будет "труд муравьев". Каждая мысль живет в свою историческую эпоху и разделяет с ней общую участь всего происходящего. Мышление не может обладать вечным и неизменным предметом; нет таких великих вопросов, которые были бы актуальными для всех случаев жизни и ответы на которые в одинаковой степени удовлетворяли запросы людей разных эпох.

В этом отношении показательны рассуждения Шпенглера относительно единства философии и жизни. Нет непреходящих истин и каждая философия есть выражение только своего времени, полагает Шпенглер; в свою очередь, нет двух эпох, которые имели бы одинаковые философские интенции. Водоразделом, пролегающим между великими и преходящими учениями, оказывается способность одних отвечать жизненным потребностям своего времени и неспособность других давать ответы на вызовы, идущие из глубины жизни. "Только жизненная необходимость определяет ранг учения"[1]. Нет ничего проще, чем сочинять философские системы на фоне отсутствующих мыслей: "научный костюм" и "философская маска" не могут играть никакой роли. Значимость учения не столько в его обоснованности и доказательности, сколько в способности выразить дух своего времени, внутренний смысл исторической эпохи. Пробный камень ценности мыслителя усматривается в его умении увидеть великие факты современной ему эпохи; здесь в итоге решается вопрос, является ли он лишь ловким жонглером систем и принципов, уверенным пловцом в безбрежном океане дефиниций или "сама душа эпохи глаголет из его произведений и интуиций". История философии полна примеров органического соединения в одном лице глубокого мыслителя и первоклассного деятеля, способного "обуздать" историческую действительность. Свободными от прагмафобии и отрешенности от мира, для кого теория познания давала знания о реальной жизни, были досократики, Пифагор, Парменид, Гоббс, Лейбниц, Гёте. Пифагор был политиком, Гёте - министром, живо интересовавшимся строительством Суэцкого и Панамского каналов и последствиями влияния хозяйственной жизни Америки на старую Европу. Гоббс являлся инициатором приобретения Южной Америки для Англии, был одним из идеологов английской колониальной политики. Лейбниц, самый крупный мыслитель западноевропейской философии своего времени, основоположник дифференциальных исчислений и топологии, обосновал внешнеполитическую доктрину Франции, указав значение Египта для французской мировой политики. Это были люди, счастливо сочетавшие в себе жажду к научному поиску с решительной позицией в действительной жизни: высокой политикой, воздействием на развитие техники и средств связи, всей экономической жизни.

Современная философия в преддверии нового столетия переживает глубокий кризис. Осознание кризисного состояния философии и всего комплекса гуманитарных наук на Западе начинается где-то с пятидесятых годов нашего столетия. По признанию самих специалистов в этой области знания здесь существует такое положение, когда отсутствует эмпирически оправданная теория, "способная объяснить при помощи единой системы весь комплекс разнообразных социальных явлений". Социальные науки "не име-

[1] Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. - М.: Мысль, 1993. - С. 177.

ют хорошо разработанной системы доказательств, которая признавалась бы верной большинством профессионально компетентных ученых; социальные науки сегодня характеризуются серьезными разногласиями как в вопросах методологии, так и в вопросах предмета науки"[1]. Что же касается марксистской философии, то она показала полную беспомощность в период "холодной войны" На протяжении десятилетий не столько философски осмысливались новые тенденции в мировой истории, сколько услужливо подгонялись факты под известную доктрину. Насаждалась иллюзия какой-то стабильности в социальном мире. Совершенно не востребовался огромный интеллектуальный потенциал немарксистской философии; обязательным требованием выдвигалась критика "буржуазной" философии, - безразлично, шла ли речь о журнале "Praxis", франкфуртской школе, либо об идеологемах З.Бжезинского.

Сегодняшнее философское сообщество не имеет сколько-нибудь привлекательных личностей. Их отличает суетливость, спешная попытка занять руководящее положение в новых научных структурах, легкая смена "вех". Информационный вакуум заполняется переизданием трудов мыслителей конца прошлого и начала нашего века. Шпенглер, характеризуя состояние философской мысли своего времени, по его признанию, испытывал чувство стыда, когда переводил взгляд с людей такого калибра, как Гоббс, Лейбниц, Гёте на сегодняшних философов. "Какая заурядность политического и практического горизонта!" - восклицал он по этому поводу. Представляется, что Шпенглер был не совсем справедлив: в конце XIX и в начале XX веков мировая культура пополнилась такими именами, как Сорель, Джентиле, Кроче, Лабриола, Грамши, Плеханов, Богданов, Ленин. Эти люди, подобно ренессансным личностям, не стали рабами общественного разделения труда; они были мыслителями, политиками, практиками, живущими "в самой гуще интересов своего времени". Не все они равнозначны по силе своей мысли, по тому влиянию, которое они оказали на ход мировой истории, но с точки зрения "симптома внутренней необходимости, плодотворности и символической значимости" их философия выражала дух своей эпохи. Более того, сама историческая эпоха говорила языком их философии.

Резкие суждения Шпенглера оказались справедливыми для нашего времени. Действительно, вполне современно звучит жестокое, но верное суждение: "Тщетно оглядываюсь я вокруг, ища среди них (философов - Ю.П.) кого-то, кто составил бы себе имя хотя бы одним глубоким и опережающим суждением по какому-либо решающему злободневному вопросу. Сплошь и рядом наталкиваюсь я на провинциальные мнения, каковые можно услышать от кого угодно. Я спрашиваю себя, беря в руки книгу современного мыслителя, догадывается ли он вообще о фактическом положении дел в ми-

[1] Nagel E. The Structure of Science. Prodlems in the logic Scientific Explanation. - N.Y., 1961. - P. 449.

ровой политике, о великих проблемах мировых городов, капитализма, будущности государства, связи техники с развязкой цивилизации, русской стихии, науки. Гёте понял бы и полюбил бы все это. Среди живущих философов нет ни одного, кто охватил бы это единым взором". Следует еще раз подчеркнуть: речь не идет о содержании философии, о ее, так сказать, "профессиональной" стороне; философия в контексте нашего разговора есть *инстинкт* жизни, есть дух времени, осознавший себя в теоретических формах; философия - это эпоха, "постигнутая в мышлении".

В контексте связи философии с жизнью, историей, эпохой необходимо происходит изменение ее образа под влиянием конкретных жизненных обстоятельств. Образ философии приобретает новые черты, смысл и значение, созвучные современной эпохе. После исторического периода, который условно можно назвать "эпохой вождей", вошедшего в мировую историю попыткой государственно-политических сообществ разрешить глобальные геополитические вопросы, осуществить радикальную ломку социальных и экономических отношений, преодолеть кризисные состояния современной цивилизации посредством концентрации воли миллионов людей в единый порыв, идущий от воли великого диктатора, переустроить социальный мир и самого человека посредством всеобщего энтузиазма, заслоняющего границы и возможности человеческого разума, распространить идеи социального прогресса в качестве тотальной идеологии, - наступил этап "демократических" режимов. Последние характеризуются массированным наступлением посредственных личностей в сферу политики, культуры, социального управления с целью разрешения тех вызовов, которые ставит современная историческая действительность. Тщетность этих попыток, связанная с отсутствием идеи, способной объединить усилия людей различных социальных групп для решения общественно-значимых задач, манипулирование массовым сознанием в угоду сиюминутной выгоде ("фабрикация мнений"), приоритет корпоративных интересов над интересами общества, государства и нации, нарушение равновесия противоположных тенденций в мировом сообществе все явственнее обнаруживают социальный хаос - то, что в последнее время именуется "кризисом современного мира". Кризис обнажил тенденцию к нисхождению в историческом движении общества, предел его роста, поколебавший веру в бесконечный прогресс и "железную поступь истории"; современная цивилизация не может развиваться до бесконечности в одном и том же направлении - настанет момент, когда она прекратит свое существование. Современный мир достиг критической стадии своего развития, после чего должна наступить его тотальная трансформация. "Закат" современной цивилизации или трансформация мира, в свою очередь, может произойти внезапно или постепенно - как вселенская катастрофа или относительно незаметно; это может случиться как при непосредственном участии людей, так и помимо их воли.

Социальный хаос, идущий от современных "демократических" обществ,

имеет своим логическим продолжением бездуховность "цивилизованного мира". Сама демократия может существовать при условии, что подлинной интеллектуальности быть не может. Тип мышления, выражающий дух современной цивилизации, - то, что называют "восстанием масс" - ориентирован исключительно на такое мировоззрение, в основании которого лежит идея материальных благ и искусственно создаваемых новых потребностей. Стандартизация жизни, унификация вкусов и интересов людей, развитие через спорт соматической стороны человеческой сущности - "человеческого животного", увеличивающего свою мышечную массу, - насильственное вбивание стереотипа мышления обладать большим количеством вещей через то, чтобы "делать деньги", оборачивается утратой духовности общества и ростом такой ментальности, которая формируется на материализме научных знаний. Идеал современного мира - атлет, развивающий свою мускульную силу, даже если он груб и необразован; наилучший образ жизни человека западного образца - как можно больше приобретать производимых вещей, возводя это в единственную цель жизни. Современная цивилизация превратилась в материальное образование, поскольку демократизация общественной жизни - "восстание масс" - выплеснуло на поверхность социальной действительности огромное количество "средних" личностей, некомпетентных в вопросах культуры, управления, экономики; это большинство, претендующее на власть и поддерживаемое в своем невежестве средствами массовой информации, подобно возрастающей материи своей массой и энергией сметает все, что встречается у нее на пути. Так цивилизация приходит к своему концу, что, по мнению специалистов (Р.Генон, Ю.Эвола), произойдет в самое ближайшее время.

Крайним выражением этого духа материализма, предпринимательства и торговли явилась философия прагматизма - логическое завершение современной философии и "последняя стадия ее упадка" (Р.Генон). Выйти из этого кризисного состояния философия может на пути, ведущем ее к философской антропологии. В этом видится тот критерий, по которому философские системы разделяются на жизненные, способные схватить дух своего времени, и просто интеллектуальные, являющиеся в руках мыслителя обычной интеллектуальной игрушкой. Философ обязан через рефлексию найти такой великий факт в реальной действительности, в котором наиболее полно был бы представлен внутренний смысл исторической эпохи; в противном случае его система окажется рядом с теми, которые относятся к разряду "специальной науки", - скучному нагромождению систематических и отвлеченных "субтильностей".

Как реакцию на современную цивилизацию с ее односторонними и ограниченными материальными интересами и рационализмом как наиболее адекватным стилем мышления следует рассматривать выдвижение проблемы человека на передний план философствования. Именно философема "человек" представляется таким великим фактом; она сегодня в состоянии

преодолеть тот бездушный рационализм, который пронизал все стороны философского мышления; везде и во всем философия видит логические модели объяснения через общий закон, бессубъектную диалектику природы, объективный характер законов истории, причинную связь общественной жизни. "Социальная физика" как образ философии XVIII века по существу стала стилем философского мышления в XX; несмотря на формальную критику и неприятие механицизма и сциентизма как специфической методологии познания, в действительности в новой словесной оболочке "социальная физика" прочно вошла в обиход новейшего философствования. Идеалом познания для философии стала физика и математика; критерием достоверности полученного знания стали элиминирование субъекта и описание объекта посредством количественных характеристик.

Идее человека философия должна придать новый смысл; философская антропология призвана исходить из такого содержания, которое отвечает внутренней необходимости и духу нашего времени. Дело в том, что внешне в этой области было все как бы благополучно: советские философы публиковали большое количество работ, посвященных проблеме человека; актуальность этих исследований определялась теми директивными указаниями, которые шли от партийных руководителей. Такое положение устраивало обе стороны, особенно самих философов; пересаживаясь, подобно Мартовскому Зайцу и Болванщику, с места на место за чайным столом, т.е. корректируя свою теоретическую позицию в соответствие с партийной конъюнктурой, они неизбежно должны были вернуться на первоначальную позицию, т.е. подойти к своему концу. Как в случае прямого вопроса Алисы: "Что будет, когда дойдете до конца?" - Мартовский Заяц предложил переменить тему разговора, так и в нашем случае - хроническом отсутствии собственной позиции - никто не хотел задумываться о неизбежной развязке; удобнее было вытеснить аналогичные вопросы в сферу подсознательного, нежели рефлектировать по поводу возможной перспективы. Прецедент не заставил себя долго ждать: великая социально-политическая система рухнула.

Задача философии - не просто обратиться к человеку; подобное обращение в той или иной степени было типичным для философских изысканий. Кризис эпохи, разрушение традиционных укладов во многих регионах мира, добровольный отказ от общественных и нравственных идеалов, формировавших сознание нескольких поколений людей, связанный с этим рост агрессивности и развязывание военных конфликтов с целью дестабилизации положения в мире обязывают философию иначе посмотреть на человека. Самосознание современной исторической эпохи должно подняться до такого уровня, когда открываются горизонты, позволяющие осознать потребность увидеть органическое единство человека и природы - духовную сущность природы и природное существование человека; человек как "микрокосм" находится не вне, а внутри природного окружения, будучи связан с ним бесчисленными переходами и отношениями, а собственно приро-

да - этот "макрокосм" - есть живой организм, имеющий различные формы и уровни объективации духа. Все, что происходит в душе человека, не свободно от космического окружения; в свою очередь, природа прямо и непосредственно реагирует на социальную деятельность человека: она либо одухотворяется и преисполняется высоким значением этой деятельности, либо разрушается и погибает в силу нравственного и политического падения самого человека. Саморефлексия эпохи, следовательно, должна исходить из идеи антропологизма современной цивилизации, гражданской, нравственной и юридической ответственности человека за собственную деятельность в природном мире. Более того, философия как самосознание общества обязана предложить сегодня такую парадигму мышления, когда объективный мир - природа и социум - понимаются как человек, как жизнь человека с его целями, стремлениями и побуждениями. Воззрение на мир как "волю и представление", как "волю к власти", как "философию хозяйства" безусловно выражают идею антропологизма бытия мира; однако человеческое существование достигло кризиса такой глубины, когда требуется выдвинуть положение: мир есть человек, мир есть жизнь, мир есть деятельность человека.

Идея человека и антропологизма бытия есть та граница, которая разделяет между собой существующий мир и его конец. Человек выступает тем критерием, в основании которого лежит разделение на бытие и небытие: сохранение истории посредством осознания катастрофичности человеческой судьбы и гибель цивилизации посредством движения, высвобождающего достигшие гигантской силы формы зла. Человек есть та граница, через которую просматривается мир в состоянии "ничто" - мертвого бытия, лишенного смысла; он же есть и то начало, которое способно вывести современную цивилизацию из глубочайшего кризиса, придав ей новые формы, свободные от сомнительных ценностей современного общежития: производства ради производства, стремления к прибыли, материализма жизни западного образца.

Современный человек, благодаря различным формам отчуждения - политическим, экономическим, социальным, нравственным, научным, утратил связь и единство с природой; последняя рассматривается исключительно как объект его материальных вожделений. Произошел невиданный в прошлом разрыв между человеческим и природным бытием. Философия в контексте современной жизни призвана показать, что объективный предметный мир существует под знаком разлагающегося и падающего человека; бытие мира приобрело формы тотального отчуждения, где господствует вселенское зло. Предметный мир и есть, по существу, этот агрессивный и крайне ограниченный человек, кажущийся себе свободным: он - этот мир - не может иметь другого образа или иной формы, поскольку мышление человека характеризуется именно таким уровнем развития. Сам же человек несет на себе печать деформированной природы: как осознавшая себя природа, человек как бы изначально разрушен, лишен своего величия и пребывает в дегума-

низированном состоянии. Иллюзия свободы, рожденная рациональным типом мышления, оборачивается для него пленом железной необходимости.

Сущность рационализма усматривается в признании исключительной ценности логического и понятийного мышления; значение опытного знания, вытекающего из жизни и практики человека, напротив, отрицается или умаляется до второстепенной роли. Философский интеллектуализм абсолютно убежден, что посредством разума можно проникнуть во все сферы природной и социальной действительности; нет ничего в мире, что не было бы подвластно человеческому разуму. Не случайно рационализм был назван латинским разумом, который "освещает жизнь мира без наступления ночи" (Бердяев). Вера в науку, способную создать совершенную жизнь, дополняется причинами практического характера: в социальной жизни Европы сложился экономический уклад, основанный на рациональном производстве. Пронизывающее общество денежное хозяйство свидетельствовало о господстве интеллектуального начала: "беспощадная последовательность, устранение всех субъективных чувств, принципиальная доступность для каждого, - таковы характерные черты денежного хозяйства Нового времени и его интеллектуальности"[1]. Наиболее адекватным способом постижения такой действительности оказывался безличный разум; мышление, о котором говорят философы-рационалисты, всегда понимается в безличных формах. Речь идет не о конкретном человеке с его чувствами и переживаниями, вполне определенными познавательными способностями, но о безличном субъекте, для которого существуют лишь логические законы мышления, беспристрастные по отношению к односторонним содержаниям чувственных представлений. В философии Канта подобный рационализм достиг своего полного воплощения.

Но человек и жизнь не сводимы только к разуму. "Человек не из одного какого-нибудь побуждения состоит, человек - целый мир" (Достоевский). Как реакцию на трехсотлетнее господство рационализма следует рассматривать философию жизни, персонализм, экзистенциализм, философскую антропологию, современный постмодерн. Философы обратили внимание, что человека и жизнь невозможно полностью выразить в научных и рациональных понятиях - всегда сохранится некий иррациональный "остаток", который потребует для своего объяснения принципиально иных категорий. Были открыты новые метафоры и новые образы, посредством которых удалось проникнуть в такие глубины человеческого бытия, где классический рационализм оказывался бессильным. К числу качественно новых категорий следует отнести такие, как "жизнь", "жизненный порыв", "конечность", "смерть", "страх", "ужас", "тоска"; сюда следует также включить такие понятия, как "дух", "свобода", "диалогичность", "существование", "воля", "личность" и т.д. Философский дискурс теперь стал радикально иным: интеллектуальные понятия перестали существовать в чистом виде; философу недостаточно знать законы логики и

[1] . Зиммель Георг. Избранное. - Том 1. Философия культуры. - М.: Юрист, 1996. - С. 13.

владеть правилами выведения общих понятий - в процессе познания он должен быть поэтом, художником, мистиком, обладать глубокой интуитивной способностью. В категориях разума, присущих неклассическому рационализму, все это присутствует в снятом виде: ясность и прозрачность мысли органически сочетается с образностью, вживанием, пониманием, переживанием, интуицией. В процессе трансцендирования мышление открывает новую реальность - "первожизнь", "первоматерию", постичь которую возможно при условии преодоления противоположности субъекта и объекта, выхода за границы рефлексии, когда само мышление еще не приняло различных форм объективации, при которых возникает противоположность познающего и познаваемого.

Но процесс преодоления классического рационализма нельзя считать завершенным. Существует постоянное воздействие науки на философию ("империализм физики"), поскольку потенциал науки несравним с возможностями метафизики - вновь и вновь культура научного мышления ассимилирует философскую культуру, являющуюся маленьким островом в безбрежном океане сциентизма. Поэтому тонко чувствующие данную ситуацию мыслители постоянно обращаются к критике новоевропейского рационализма, противопоставляющего разум и жизнь. Так, Ортега-и-Гассет пытается восстановить разрушенное единство жизни и разума посредством концепции "жизненного разума" или рациовитализма, которая оказывается наглядным примером неклассической рациональности, лежащей в основании нового образа философии. Рационалистический язык философии не способен объяснить жизнь, он уводит человека от действительности, заслоняя его сознание абстрактыми, безжизненными понятиями. В связи с этим для Ортеги остро встает вопрос о живом и понятном языке, с помощью которого можно было бы как постичь жизнь, так и найти надежное средство коммуникации, соединяющее людей. Такой первоязык он находит в истоках европейской мысли - античной мудрости, - когда философствовать означало умение вести диалог.

Современный постмодернизм есть также стремление преодолеть философский дискурс, продолжающий традиции картезианства. Гегелевская "философия субъекта" как единственный способ рационального постижения действительности не могла удовлетворить интеллектуалов послевоенного времени; у этого поколения было "желание чего-то совершенно другого" в том, что касалось природы, общества и человека. "Вот тут-то... гегельянство, которое нам предлагалось как модель непрерывной интеллигибельности, сохраняющей один и тот же тип движения от самых глубин истории до сегодняшнего дня, как раз и не могло нас удовлетворить"[1]. Преодоление гегельянства и феноменологической традиции достигается Фуко посредством понятия "опыта-предела". Последний есть такое мыслительное пространство, в котором встречаются два дискурса: дискурс, трансформирующий субъект, и дискурс "о трансформации самого себя через конструирование знания" (там же, с. 409). Опыт есть такая точка жизни, которая ближе к тому, что "нельзя пере-

[1] Фуко Мишель. Воля к истине. - М.: Касталь, 1996. - С. 408.

жить". Познание данного состояния требует "максимум интенсивности и максимум невозможности". Функция опыта - "вырвать субъекта у него самого, делать так, чтобы он больше не был самим собой или чтобы он был совершенно иным, нежели он есть, или чтобы он был приведен к своему уничтожению или к своему взрыванию, к своей диссоциации. Это предприятие, которое десубъективизирует" (там же, с. 411).

"Бессубъектность" опыта есть попытка мыслить в терминах качественно иного порядка по сравнению с языком, например, экзистенциализма или марксизма, когда они строят свой мир онтологии. Фуко не приемлет ни экзистенциальное понятие бытия как "присутствие присутствующего", ни марксистскую онтологию как "отчуждение"; его субъективность выглядит странно и необычно на фоне философской традиции - как "*возможность для самой мысли быть другой*". Тема "бессубъектности" опыта трансгресии означает: "язык, который говорит как бы *сам собой* - без говорящего субъекта и без собеседника"; язык говорит то, что не может быть сказано" (там же, с. 426). Постмодернизм в лице Фуко обнаружил такой мир трансценденции, когда возможностей рационального мышления уже не хватает, чтобы выразить его адекватным способом; требуется другой стиль мышления, который оперирует соответственно другим языком.

Современная философия становится радикально иной; сегодня мы не найдем "большой метафизики". Если представить мир современной философии в виде круга, то в его центре находятся те великие системы, которые существовали в прошлом и которые продолжают жить в настоящем; по его краям или периферии располагаются философии, которые занимаются частными вопросами: теорией познания и анализом понятий и методов, выработанных со времен классической Греции, философскими проблемами искусства, образования, техники, медицины, естествознания и т.д. (гносеология и методология научного познания, философия искусства, философия образования, философия техники, философия медицины, философия естествознания и т.д.). Множество философий говорит о центробежных процессах; философия разбегается, соединяясь с конкретными отраслями знания. Она перестала быть классической, связывающей свое существование с тем высоким миром абстракций, который относится к области трансценденции и метафизики. Сегодня мы наблюдаем другую ментальность, когда на первый план выходят практические интересы; философия также хочет быть практичной, когда бы ее концепции или философемы могли рассматриваться руководством к действию. Эти тенденции радикально меняют сущность философствования: если классический рационализм был чистой метафизикой и снимал всякую предметность знания, то современная философия вырабатывает неклассический тип рациональности. Хотя она обязана сохранить свое родовое качество - быть трансцендентной метафизикой знания, ей приходится оперировать предметным знанием конкретных наук. Современная философия как неклассический тип рациональности есть метафизическое знание по поводу предметных сущностей.

§2. Теоретические предпосылки философии жизни. "Jch-philosophie" Фихте и "натурфилософия" Шеллинга

Фихтевская философия делает Я исходным пунктом философского развития, и категории должны получиться в результате деятельности Я.

Гегель

... Только по философскому недоразумению школа Маркса берет себе в крестные отцы идеалистического интеллектуалиста Гегеля, не замечая, что для ее целей несравненно пригоднее натурфилософ Шеллинг.

С.Булгаков

"Прорыв" к действительности, осуществленный в новой философии в лице философии жизни, намечается в "философии действия" Фихте и получает теоретическое завершение в философии природы и объективной действительности ("натурфилософии") Шеллинга.

Принципы наукоучения Фихте являются логическим продолжением основных положений критической философии Канта. По твердому убеждению Фихте, его наукоучение есть правильно понятая кантовская философия[1]. "Я всегда говорил и снова повторяю, - подчеркивает Фихте, - что моя система ничто иное как система Канта: это значит, что она заключает тот же взгляд на предмет, но в разработке совершенно независима от кантовского изложения. Я сказал это не для того, чтобы прикрыться высоким авторитетом или искать опоры для моей системы вне ее самой, а для того только, чтобы искать истину, чтобы быть справедливым".

В основе наукоучения лежит положение о трансцендентальном единстве разума. Единство человеческого Я, абсолютного сознания, "чистого Я", присущее всем актам мышления, является, согласно Фихте, независимым от опыта и предшествует ему; по этой причине оно выступает в качестве априорного основания по отношению к индивидуальной познавательной деятельности. В силу указанного обстоятельства абсолютное сознание или "интеллигенция" трактуется как основа бытия. Однако когда речь идет об "интеллигенции" как основе бытия, то это означает, что бытие или действительность берется не сама по себе, как она существует, а только в отноше-

[1] Необходимость наукоучения Фихте объясняет тем, что учение Канта не было понятно. Более того, Кант "сам не знает и не понимает своей философии", ибо он - человек "трех-четвертей - головы". "...Кантовская философия, если не понимать ее так, как мы ее понимаем, является полнейшей бессмыслицей" (Фихте. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. - М., 1937. - С. 103).

нии к субъекту познания. О бытии-в-себе безотносительно к познающему говорит только материализм или "догматизм", как называет его Фихте. Догматизм объявляет вещь в себе реальной причиной всех вещей и явлений, образующих необходимую цепь; в каждом ее звене не представляется возможным найти такую точку соприкосновения, где бы эта вещь в себе превращалась в представление, где бы она становилась объектом для субъекта. Дуализм догматизма не способен объяснить превращение материального в идеальное, делает невозможным познание, а следовательно - не в состоянии раскрыть и свою собственную сущность. Переход от действительности к представлению возможен только при условии наличия принципа "интеллигенции" - абсолютного сознания, которое превращает бытие в себе в бытие для нас посредством систематизации чувственных восприятий с помощью чистых форм интеллекта. Действительность как представление или объект может существовать только при наличии субъекта. Природный мир, включенный в деятельные и познавательные формы субъекта и ассимилированный и преобразованный человеком, приобретает определенное смысловое значение только для познающего, но не сам по себе. Именно в таком ракурсе может рассматриваться и быть понятно наукоучение Фихте с его положением об "интеллигенции" как основе бытия.

Абсолютное сознание или субъект существует только при наличии самосознания; рефлексия мышления проявляет себя в деятельности и по существу равна ей. Результат этой мыслительной деятельности есть опыт во всем его объеме. Основной задачей наукоучения, согласно Фихте, является выведение опыта из самосознания с помощью дедукции. Самосознание Я есть такой первоначальный акт мысли, в котором сознание впервые делает себя объектом (объективным). Это первоначальное действие самосознания или Я, говорит Фихте, есть "интеллектуальное созерцание". В этом факте обнаруживается различие между философией Фихте и философией Канта. Для Канта самосознание или Я существует только в отношении к объекту в процессе познания; для Фихте единственной реальностью оказывается Я, в котором и сознание, и действие полностью совпадают.

Философия Фихте, как и философия Канта есть трансцендентальный идеализм[1]. Кант отрицает такое интеллектуальное познание, для которого

[1] Однако кантианцы и сам Кант отказывались видеть в наукоучении систему, своими корнями идущую к "Критике чистого разума". Кант писал: "Я объявляю сим, что считаю фихтевское наукоучение совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение есть не более и не менее, как только логика, которая не достигает со своими принципами материального момента познавания, но отвлекается от содержания этого последнего как чистая логика; стараться выковать из нее некоторый реальный объект было бы напрасным, а потому и никогда не выполнимым трудом... Что же касается метафизики, сообразной фихтевским принципам, то я настолько мало склонен принимать в ней участие, что в одном ответном послании советовал ему заняться вместо бесплодных мудрствований (apices) культивированием его прекрасной способности излагать, которой можно было бы с пользой дать применение в пределах чистого разума: но им это предложение мое было вежливо отклонено с разъяснением, что "он все же не будет терять из виду схоластического метода" (Цит. по: Фихте. Ясное, как солнце, сообщение. - С. 102).

вещь в себе может рассматриваться в качестве объекта. В этом смысле и Фихте отвергает ее, ибо для него вещь в себе представляется "полнейшим извращением разума", "совершенно неразумным понятием". "Интеллектуальное созерцание" у Фихте выступает как непосредственное сознание нашей собственной первоначальной деятельности, т.е. как рефлексия. У Канта это явление называется "трансцендентальной апперцепцией": созерцания без понятий слепы, а потому они приводятся к единству с помощью "первоначального единства апперцепции", которое тождественно фихтевскому чистому самосознанию. Согласно Канту, все наши представления сопровождаются словами: "я мыслю". Представление "я мыслю", есть акт самопроизвольный, т.е. на него нельзя смотреть, как на акт, принадлежащий к чувственности". Акт самосознания "я мыслю" не относится к эмпирическому сознанию - он есть чистое Я как условие всякого познания, всякого опыта. Таким образом, "интеллектуальное созерцание" Фихте и "трансцендентальное единство апперцепции" Канта выступают в качестве аналогичных способностей познания, считает К.Фишер, и обе тождественны первоначальному самосознанию или Я (рефлексии), как единому принципу познания.

Вместе с тем Фихте решительно отказывается от кантовского учения о вещи в себе и развивает свою концепцию о тождестве субъекта и объекта. Непоследовательность Канта состояла в том, что он дуалистически решал проблему объекта или явления и вещи в себе. Такие категории, как время, пространство, причинность Кант объявил чистыми формами рассудка; последние применимы только к явлениям, однако их (явлений) конечной причиной оказывается вещь в себе. Но что такое вещь в себе в философской системе Канта? Это ноумен, мыслимая вещь, интеллигибельный объект, который примысливается к явлениям и, следовательно, оказывается абстрактным понятием. Противоречие не замедливается сказаться: мысленная конструкция объявляется независимой от мышления, она объявляется причиной всех ощущений; ощущения, порождая представление о вещи в себе, в свою очередь выступают следствием последней. "Для меня, - говорит Фихте, - по крайней мере невозможно предполагать такой абсурд в каком-нибудь человеке, который еще владеет своим разумом; как могу я предполагать его у Канта? Поэтому пока Кант не объявит ясно именно в таких словах, что *он выводит ощущение из впечатления от вещи в себе*; или пользуясь его терминологией, что *ощущение надо объяснить в философии предметом в себе, находящимся* вне нас; до тех пор я не поверю тому, что говорят о Канте те его толкователи. Если же он сделает подобное объяснение, то я буду скорее считать Критику чистого разума произведением случая, чем головы". Фихте преодолевает это противоречие, устранив вещь в себе и сделав субъект отправным пунктом философии в объяснении всех явлений.

Исходной точкой ("началом") наукоучения Фихте объявляет абсолютное сознание, некий универсальный субъект, из природы которого можно объяснить какой-либо факт или явление. Абсолютное сознание, "чистое Я" производит себя посредством деятельности; осознание себя в деятельности мысли означает, что "чистое Я" есть собственный продукт этой деятельности. Я не может быть обусловлено ("положено") ничем другим, кроме как самим собой, ибо оно первоначально по своей сущности. Это есть своего рода имманентно-трансцендентная созидающая сущность (на языке мыслителей, думающих в парадигме германского духа, мысляших категориями немецкой культуры), которая, находясь сама в себе, порождает из себя. Фихте вводит тезис об абсолютном Я как недоказуемом постулате, поскольку основная точка зрения состоит в том, чтобы "рассматривать сознание как особый самостоятельный феномен, не нуждающийся для своего объяснения во вмешательстве чего-либо чуждого, - следовательно, пользуясь единственно научной формой"[1]. Если попытаться сформулировать первоначальное и необходимое действие, то первое основоположение наукоучения может быть выражено таким образом: "Я полагает себя самого".

Из этого основоположения вовсе не вытекает, что Фихте отрицает существование внешнего мира. Он никогда не стоял на позициях субъективного идеализма и не утверждал, что вещи можно только воображать. То, что утверждает Фихте, заключается в том, что бытие вещей необходимо объяснять из единого принципа. "Не индивид, а единая, непосредственная, духовная жизнь есть создатель всех явлений и самих являющихся индивидов. Поэтому-то наукословие строго требует, чтобы эту жизнь представляли чистой и без всякого субстрата" (там же, с. 59). Данная мысль означает, что внешняя действительность может перейти в объект только через формы собственной активной деятельности субъекта. Мир дан человеку в тех образах, которые возникают в его сознании на почве практического отношения к действительности. Кроме того, человек познает мир не как индивид, но всегда как общественное существо - социальный гносеологический субъект; само познание опирается на те формы практической и познавательной деятельности (опыт), которыми располагает общество на момент жизни индивида.

Абсолютное Я в качестве всеобщего "начала" не противостоит объекту; последний сам вместе с субъектом в скрытом виде присутствует в нем. Как единая причина абсолютное сознание есть одновременно субъект и объект. "Это - *яйность* (Jchheit), субъект-объект и больше ничего, утверждение субъективного и его объективного, сознания и сознанного им, как единого; и абсолютно ничего больше, кроме этого тождества"[2]. Наукоучение исходит из "чистого" субъекта, из "созерцания в его высшем отвлечении". Оно, - появ-

[1] Фихте. Факты сознания. - СПб., 1914. - С. 70-71.
[2] Фихте. Ясное, как солнце, сообщение. - С. 41.

няет Фихте, - лишь не что иное, как тождество сознающего и сознаваемого, и до этого отвлечения можно возвыситься лишь посредством абстракции от всего остального в личности" (там же, с. 61). Все мыслимое, таким образом, полагается в Я, а само Я не может быть обусловлено ничем, кроме самого себя. Условие, при котором возможны объекты, есть познание или субъект; только в сфере гносеологии допустимо предполагать субъект и объект. Внешний мир, существуя сам по себе, может перейти в функцию объекта только в границах гносеологического отношения: объектом он становится по отношению к субъекту. Мир как объект всегда поворачивается такими свойствами, чертами и отношениями, которые представляют определенный интерес для субъекта; следовательно - без субъекта нет объекта, как и наоборот - каков субъект, таков и объект.

Я, которое охватывает все мыслимое, но само не может быть выведено из другого, как только из самого себя, т.е. субъект, который включает в себя противоположность субъекта и объекта, есть, согласно Фихте, "абсолютный субъект". Понимаемый таким образом субъект нельзя сводить к индивидуальному сознанию. Хотя абсолютное сознание ("абсолютный субъект") и проявляется в индивидуальном в качестве особенного, оно несводимо к последнему. Его можно трактовать как своего рода общественное сознание и соотношение его с индивидуальным следует рассматривать как диалектику общего и единичного. Все философские системы пытались объяснить сознание, но ни одна не смогла подняться выше объяснения индивидуального, говорит Фихте. Он же пытается построить монистическую концепцию сознания: мышление включает в себя и одновременно уничтожает всякую индивидуальность. "Что жизнь, как и в этой индивидуальной форме, в то же время сознает себя как Единая жизнь, это и старается доказать наша философия.., в первоначальном же факте сознания каждый индивид считает себя абсолютом"[1]. В полемике с натурфилософией Шеллинга Фихте говорит: "Или Я, или природа, третьего не может быть, рассуждают, по-видимому, они; естественно потому, что только эти два предмета попадают в поле их зрения. Они возмущаются собственно тем, что мы, не желая считать природу абсолютом, полагаем таковым Я; но в этом они заблуждаются; для нас одно не следует из другого, ибо в наше более широкое поле зрения кроме этих двух предметов попадает и кое что иное" (там же, с. 67).

Итак, абсолютное сознание, "чистое Я", является гносеологическим субъектом в предельно абстрактном, метафизическом смысле. Познающим субъектом может быть не отдельный индивид - на что постоянно обращает внимание Фихте, - а некий Универсум, обладающий статусом всеобщности и необходимости, т.е. само общество. Общество выступает в функции гносеологического субъекта через систему определенных форм познавательной

[1] Фихте. Факты сознания. - С. 92.

деятельности и исторически определенный уровень общественного сознания. Общество-субъект, проявляясь в познавательной деятельности отдельных эмпирических индивидов, не сводится к их сумме; в своей действительности оно есть система теоретического знания, выступающая по отношению к эмпирическому субъекту объективной реальностью. Вместе с тем фихтевское "абсолютное Я" существует помимо познания индивидов; оно оказывается обособленным и самостоятельным по отношению к ним, в результате чего их объективный статус понижается до придатков и экземпляров внутри надиндивидуального общества-субъекта.

В философии Фихте со всей силой прозвучала мысль о творческой, активной роли субъекта познания. Мышление не есть акт пассивного отражения воздействий природы на органы чувств, но всегда результат практического отношения человека к миру. Природу Я невозможно понять вне деятельности, ибо только в ней заключено само существование Я. Действие есть атрибут Я, как например, движение есть атрибут материи. Всякое знание, согласно Фихте, начинается не с факта, а с действия. "Внутренний смысл, душа моей философии состоит в том, - подчеркивает он, - что человек не имеет вообще ничего, кроме опыта; человек приходит ко всему, к чему он приходит, только через опыт, только через самое жизнь. Все его мышление - несистематическое или научное, обыкновенное или трансцендентальное - исходит из опыта и имеет своей целью опять-таки опыт. Ничто, кроме жизни, не имеет безусловной ценности и значения; всякое другое мышление, творчество и знание имеют ценность лишь постольку, поскольку оно каким-нибудь образом относится к живому, исходит из него и стремится вновь влиться в него"[1].

Фихте один из первых в критической философии вводит новую категорию "жизнь" и рассматривает процесс мышления не только со стороны его внутренних законов - как рефлективную деятельность разума, - но более широко - как процесс самосознания всей жизни. Жизнь как способ существования человека включает в себя всю предметную деятельность, т.е. практику; в концепции Фихте об обусловленности познавательного отношения субъекта к объекту практической ("хозяйственной") деятельностью заключается центр тяжести и основная идея его философии. Познание существует не как самостоятельная активность человека, но в качестве момента преобразующей деятельности; посредством нее "очеловечивается" природа и создается социальная среда, пригодная для жизни человека. Хозяйственная деятельность представляет такое взаимодействие субъекта с объектом, при котором человек активно преобразует природу, изменяя вместе с этим свою собственную сущность. Но преобразовать природную действительность возможно при одном условии: характер деятельности должен учитывать закономерности самого объекта. Поэтому, чтобы подчинить объект заранее за-

[1] Фихте. Ясное, как солнце, сообщение. - С. 11-12.

данной цели, субъект с необходимостью должен обладать определенным знанием о структуре объекта, его особенностях и свойствах. В этом факте обнаруживается детерминация процесса познания практической деятельностью, в данном метафизическом смысле оказывающейся логически первичной по отношению к любому акту мысли.

Вместе с гетевским Фаустом Фихте провозглашает: "вначале было дело". Предмет наукоучения "не мертвое понятие, относящееся только страдательно к его исследованию и впервые становящееся чем-то через его мышление; это нечто живое и деятельное, из себя и через себя созидающее познание, к чему философ относится лишь как наблюдатель. Его задача при этом состоит лишь в том, чтобы вызывать это живое к целесообразной деятельности, чтобы наблюдать эту его деятельность, постигать ее и уразумевать как нечто единое"[1]. Принцип единства сознания и деятельности обнаруживается в том, что Я что-либо знает лишь постольку, поскольку Я что-либо делает; Я является одновременно действием и продуктом этого действия. Действие и дело суть одно и то же, поэтому "*Я есмь*" есть выражение некоторого деладействия..." (там же, с. 72).

Идея единства сознания и деятельности была достоянием не только философии; известно, что философия "совершенно тождественна со своей эпохой", т.е. она "есть современная ей эпоха, постигнутая в мышлении" (Гегель). Фихте принадлежал к тем немецким мыслителям конца XVIII - начала XIX вв., которые выражали в теоретической форме умонастроения протестантских слоев населения Германии. Религиозная реформа, предпринятая Лютером, освободила бюргера от власти католической церкви; последняя, претендуя на роль посредника между прихожанами и Богом, невольно привязывала их к церковной общине. Социальная дифференциация общества, освященная католичеством, жестко регламентировала жизнь каждого, не оставляя простора для личной инициативы. Моральные нормы феодального общества осуждали такие занятия как коммерция, ростовщичество, взимание процентов, банковская деятельность. Протестантская этика, наиболее полно отвечавшая духу капитализма, разрушила сельскую общину и освободила индивида от сковывающих его обязательств перед сообществом - теперь каждый должен был самостоятельно устраивать свою жизнь. Религиозное учение об избранности Богом и предопределении личной судьбы развязывало руки протестанту: все действия были хорошими, если они приносили успех и создавали капитал. Французская буржуазная революция вселяла надежду на скорый конец феодальных отношений в Германии. Эпоха, выдвинувшая задачу коренного переустройства общества, в области теоретической мысли давала ответ через философские системы Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля.

Данная историческая эпоха сформировала и определила характер Фихте.

---

[1] Фихте. Избр. соч. - С. 443-444.

Сущность его как человека состояла в том, чтобы не довольствоваться имеющейся действительностью, но воздействовать на нее и преобразовывать. "Действовать! Действовать!" - это то, ради чего мы существуем!"[1] Этот принцип определяет всю творческую природу Фихте и является ключом для понимания его философии. В одном из писем он писал: "Сословие ученых я знаю; мало что нового я там могу открыть. У меня самого меньше всего склонностей стать таким ученым по профессии. Я хочу не только *мыслить*, я хочу *действовать*... У меня лишь одна страсть, лишь одна потребность, лишь одно полное ощущение самого себя, а именно действовать во вне меня. Чем больше я действую, тем счастливее я себя чувствую". Задача философии заключается в том, чтобы найти переход от умозрительных рассуждений об абсолютном сознании к действительному Я - последнее должно воплотиться в реальном мире. Проблема сознания и деятельности занимает центральное положение в системе наукоучения. Историк философии К.Фишер так писал о Фихте, имея в виду его теоретическое наследие: "Среди философов нового времени Фихте представляет собой характерное явление, единственное в своем роде, ибо в нем соединяются два фактора, обыкновенно взаимно исключающие друг друга: обращенная внутрь любовь к спекуляции и пламенная жажда деятельности на мирском поприще"[2]. Идеалом для Фихте являлось гармоническое единство спекуляции и деятельности; мышление не может быть только спекуляцией - оно непременно должно дополняться практической деятельностью. Развивая деятельную сторону своего учения, он видел основную задачу философии в разработке таких практических рекомендаций, с помощью которых можно преобразовать реальную действительность.

Всякая разумность, всякое сознание для Фихте есть деятельность. Понять сущность этой деятельности возможно посредством самосознания или интроспекции. "Это требуемое от философа созерцание самого себя при выполнении акта, благодаря которому у него возникает Я, я называю *интеллектуальной интуицией* (intellektuelle Anschauung). Оно есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю; оно есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто произвожу"[3]. Благодаря интеллектуальной интуиции, абсолютное Я познается не как бытие, а как рефлективная деятельность разума. Иначе говоря, все мышление можно представить в виде двух типов деятельности: первый - "созерцание" - направлен непосредственно на объект с целью получения знания о нем; второй - обращен на созерцательную деятельность по получению знания и есть мысль второго порядка - мысль о мысли. Как говорит К.Фишер, "способы деятель-

[1] Фихте. О назначении ученого. - М, 1935. - С. 132.
[2] Фишер К. История новой философии. Т. VI - СПб., 1909. - С. 131.
[3] Фихте. Избр. соч. Т.I. - М., 1916. - С. 452.

ности созерцания и рефлексии противоположны друг другу: созерцание не отличает своей деятельности от продукта и потому поглощено рассмотрением объекта; наоборот, рефлексия отличает акт от продукта, интеллектуальную деятельность от объекта"[1]. Абсолютное Я предстает не как совершившийся факт, а как совершающееся действие. Последнее, в свою очередь, предстает в двух формах: "полагании и противополагании". Поскольку Я абсолютно и вне него ничего не существует, то в первом случае полагается самое Я, во втором - Я противополагает самоё себя или полагает не-Я. Другими словами, чтобы раскрыть содержание абсолютного Я, надо его представить в виде не-Я. Второе основоположение наукоучения говорит: "Я полагает не-Я".

В не-Я как неком антиподе Я заключается метафизическая проблема объекта. Чтобы понять природу объекта, надо вновь обратиться к принципу деятельности, ранее используемому при раскрытии сущности субъекта. Не-Я не есть кантовская вещь в себе; согласно Фихте, не-Я находится в Я. Следовательно, статус не-Я или иначе - способ его существования - определяется познавательным отношением. За границами познания с его логико-гносеологическими средствами ни о какой действительности говорить невозможно: не-Я находится внутри Я как его логическая противоположность. Однако не-Я (объект), понятое как вещь в себе, существующая абсолютно, т.е. безотносительно к познанию, приводило к полнейшей бессмыслице. Получалось, что для Фихте человеческое Я оказывалось неким демиургом, в прямом смысле творящим все существующие вещи. Современникам Фихте это казалось страшным дерзновением и нелепостью, атеизмом и бессмыслицей[2]. Этим и объясняется, почему второе основоположение наукоучения более всего подверглось критике.

Не-Я не может выступать в качестве вещи в себе, ибо Фихте с самого начала отказался от этого понятия. Он говорит: "Я предполагает не-Я". Все отличие от А называют не-А, и я не знаю, как можно его называть иначе. Первое же условие, чтобы можно было что-нибудь отличить от А, это необходимость наличности понятия не-А. Без А нет и не-А. Кто не знает еще этой самой простой из всех истин, может заглянуть в школьную логику. Как не-А относится к А, так и не-Я относится к Я. Без Я нет и не-Я. Это говорит не только наукоучение, но и школьная логика. Если не положено Я, то

---

[1] Фишер К. История новой философии. Т.VII - СПб., 1905. с. 546.

[2] "Толпа ведь полагала, что фихтевское Я есть "я" Иоганна Готлиба Фихте и что индивидуальное "я" отрицает все прочие существования. "Какое бесстыдство!" - восклицали добрые люди: "этот человек не верит, что мы существуем, мы, которые гораздо толще его и в качестве бургомистров и судейских делопроизводителей даже приходимся ему начальством". Дамы спрашивали: "Верит ли он хоть в существование своей жены? Нет? И это терпит мадам Фихте?" (Гейне Г. Соч. - Т.VII. - С. 118).

Ср.: "Согласно субъективному идеализму - например, субъективному идеализму Фихте - вещь в себе находится в Я (das im ich gesetzte). Значит, мы имеем дело только с сознанием". (Плеханов Г.В. Избр. философские произведения в 5-и томах. Т. II. - М.; Госполитиздат, 1956. - С. 431).

понятно, что ничего нельзя от него и отличить, следовательно, не может быть положено и не-Я. Не-Я возможно только при предположении Я. Я полагается только через себя самого. То, что возможно лишь при условии Я, может также полагаться только через Я. Поэтому положение: "без Я нет не-Я" равносильно положению: "Я полагает не-Я". Связь между Я (субъектом) и не-Я (объектом), таким образом, чисто логическая: когда есть тезис, он имеет смысл при условии, что присутствует антитезис. "Наукоучение, для того, чтобы получить самый доступ к себе и чтобы получить определенную задачу, предполагает, что в многообразии этих основных определений, в указанном объеме их должна иметься систематическая связь, согласно которой, когда дано одно, должно быть и все остальное, и притом именно так, как оно есть..."[1]

Фихте хорошо представляет, что рационалистический подход, исходящий из противопоставления субъекта и объекта, является крайностью. Он делает попытку преодолеть их абсолютную разобщенность и единство познающего и познаваемого находит в жизни. Внешний мир существует независимо от человека, ему присущи разнообразные свойства, однако какие из них будут взяты и практически использованы зависит от самого человека и его жизненных потребностей. В превращении вещи в себе в объект практики и познания главную роль играет человек как субъект жизни. Мир в качестве объекта воспринимается человеком через свое чувство жизни и соотнесенность с жизнью; жизненная черта и будет тем рубежом, переходя через который мир становится "моим миром", т.е. превращается в объект. "Для нас здесь достаточно рассматривать эту сферу первой степени, согласно нашему уговору как сферу такого рода основных определений нашей жизни, но ни в коем случае не как сферу вещей в себе и для себя, от какового воззрения мы здесь отвлекаемся. Пусть они будут в себе и для себя самих даже и последними: для нас они существуют только, нас они касаются только, как определения нашей жизни, посредством того, что мы их изживаем и переживаем; и для нас здесь достаточно говорить о них лишь по отношению к нам. Пребывающее в этой сфере называют также преимущественно *реальностью*, *фактом сознания*. Его называют также и *опытом*"[2]. Определяющая роль человека еще в большей степени обнаруживается, когда требуется выяснить область отношений. Вычленение определенного отношения предполагает, с одной стороны, собственно предмет, с другой - определенный "предмет отнесения". Почему именно берется отношение предмета А к "предмету отнесения" В (А - В), а не к С или Д, также существующих в действительности, будет целиком зависеть от целевой установки человека. "Я здесь повсюду буду говорить, - подчеркивает Фихте, - лишь о реальности *для тебя* и нигде не буду ставить на ее место реальность *без отношения к тебе*, абсолютно ни-

[1] Фихте. Ясное, как солнце, сообщение. - С. 32.
[2] Там же. - С. 23.

чего не намерен утверждать и высказывать о ней..." (там же, с. 21). Действительность как объект для Фихте есть такая реальность, которая вошла в жизнь и опыт (практический и познавательный) человека; имея определенный набор практических и познавательных средств, доставшихся ему от общества (абсолютного субъекта), он мысленно и деятельно конструирует фрагмент действительности, попавшей в сферу его жизненных интересов. Невозможно абстрагироваться от человека, который находится в центре объективной действительности как ее творческое начало; в акте деятельности субъект и объект слиты и находятся в неразрывном единстве. Человек, согласно Фихте, не пассивно воспроизводит слепки или точные копии вещей, а активно и деятельно участвует в процессе созидания гуманистического мира. "Существует два рода действительности, которые оба одинаково действительны, но из которых одна действительность создает себя, вторую же приходится создавать тому, кому ее существование нужно, и она совершенно не существует без того, чтобы быть им созданной" (там же, с. 20). Мир как представление оформляется в виде конструкции продуктивной деятельности человека; он постигается через формы деятельности, присущие человеческой жизни, и существует только в культурном мире социального человека в качестве одного из его элементов. "Все то, о чем говорит эта наука, для того, кто действительно конструирует эту последовательность, безусловно существует лишь в созерцании и для него, а вне этого условия оно вовсе не существует; и без этой конструкции все положения наукоучения не имеют никакого смысла и значения" (там же, с. 62).

Абсолютное Я (метафизическое сознание) представляет собой такую деятельность, которая тождественна всей реальной действительности. Не-Я не может обладать независимым от Я существованием, поскольку находится внутри этого Я. Но в то же время не-Я противоположно Я; внутри этого абсолюта Я и не-Я находятся как противоположности. Это становится возможным, когда Я и не-Я частично ограничивают и обусловливают друг друга. Поэтому третье основоположение наукоучения сформулировано следующим образом: "Я противополагает в Я частичному Я частичное не-Я". Из безусловных основоположений, представляющих собой тезис, антитезис и синтез, Фихте выводит затем систему категорий, составляющих предмет наукоучения.

В философии Фихте нашла дальнейшее развитие идея деятельного характера человеческого мышления. Понять сознание, а через него саму действительность представляется возможным, если выяснено предметно-практическое отношение человека к миру. Если для Канта теоретический и практический разум еще существуют раздельно, то для Фихте познание может быть постольку, поскольку есть действие. Перенесение внимания с активной стороны объекта на субъект явилось новым положением в критицизме Фихте. Однако идея жизни и практики еще не в состоянии изменить общий стиль мышления и его система философии остается примером клас-

сического типа рациональности. Концепция жизни существует как предпосылка, на почве которой значительно позже вырастает новое мировоззрение; благодаря другому языку - метафизическим категориям, ориентированным на посюстороннюю действительность, - будет построена новая онтология природного мира и человеческой сущности. Что касается Фихте, то активность человека, о которой он постоянно говорит, в действительности оказывается теоретической деятельностью; его человек - это субъект познания и живет он в таком мире, который ограничен абстрактно-умозрительной деятельностью самосознания. Поэтому Я Фихте не что иное, как "метафизически переряженный *дух* в его *оторванности* от природы..." (К.Маркс). Принцип деятельности фактически сводится к исследованию внутреннего мира субъекта, к нахождению последних оснований бытия, заключенных в разуме человека; категории, которые пригодны для того, чтобы раскрыть логику рефлективного знания объявляются понятиями самой реальной действительности - в результате самосознание получает примат по отношению к предметному миру. "Система Фихте еще более, чем Канта, притязает быть философией действия, - самопорождение Я гносеологического она опирает на деяние Я действенного. Однако действенность Я остается чисто идеалистическою, она не может получить транссубъективного значения, выйти из себя, коснуться реального *не-Я* или же *сверх-Я*. Еще крепче, чем у Канта, субъект остается здесь заключен под стеклянным колпаком с выкаченным воздухом, и в этом безвоздушном пространстве он грезит объективное бытие, - однако увы! нолевого измерения"[1]. Субъективные намерения Фихте преодолеть дуализм субъекта и объекта остаются не до конца осуществленными в его интеллектуальной системе Jch-philosophie: идея монизма мышления и бытия в жизни стала возможна на почве неклассической рациональности, каковой позже выступит "философия хозяйства" или философия жизни.

У Шеллинга мы видим дальнейший шаг в направлении к самой действительности и преодолении разрыва между субъектом и объектом. Надо было "ударом мощной руки разбить эту стеклянную стену", разделяющую субъект и объект и, по собственному признанию молодого Шеллинга, "прорваться в открытое свободное поприще объективной науки" и "завоевать свободу и жизненность мышления". В основе философии Шеллинга лежат две идеи: тождество субъекта и объекта (предмет трансцендентальной философии) и понимание природы как живого развивающегося организма (предмет философии природы). Шеллинг отбросил само противопоставление субъекта и объекта и стал рассматривать природу как "бессознательный дух", а дух как "осознавшую себя природу". "В природе до известных пределов могут быть прослежены все те же самые ступени созерцания, которые имеются налицо

[1] Булгаков Сергей. Философия хозяйства. Часть первая. Мир как хозяйство. - М.: Путь, 1912. - С. 58.

в Я"[1]. Человек существует в природе и в этом смысле является ее частью; природа непосредственно входит в человека, расширяя его до своих размеров, и становится антропоморфной. В жизни и деятельности существует не субъект и не объект, а их единство в виде субъект-объекта. Заслуга Шеллинга заключалась в том, что он раздвинул границы живого опыта. В философии Канта происходило разделение субъекта и объекта, в результате бытие приравнивалось к сознанию: природа находилась в субъекте и всецело была его продуктом. То, что мы видим у Шеллинга, свидетельствует о принципиально ином положении: природа существует вне человека и до него. В состав бытия включаются не только данные опыта, но и то, что стоит за его рамками. "Ответом на вопрос о взаимоотношении субъекта и объекта или, что в известном смысле есть одно и тоже, о возможности природы вне нас, нас в природе и в нас природы и было основное философское учение Шеллинга о тождестве, о тождестве субъекта и объекта, духа и природы".[2] В свете философии тождества природа предстает как эволюционное развитие, как цепь ступеней или "потенций", через которые она постепенно приходит к своему самопознанию. Мертвая природа есть всего лишь "неудачная попытка отобразить самое себя", постигнуть себя в рефлексии или иначе - "несозревшая разумность"; когда в своем последующем развитии она доходит до человека, то с этого момента путем "высшей и последней рефлексии" происходит ее осознание целиком в качестве объекта - природа "целокупно самое себя вновь объемлет", что свидетельствует о полном совпадении природы с разумом. Другими словами, наиболее общим содержанием самодвижения природы является "выявление духа". Шеллинг рассматривал природу в развитии: каждая ступень материи в процессе движения переходит из одного состояния в другое - от низшего к высшему, - создавая необходимые предпосылки для возникновения жизни. Своего наивысшего развития ("высшей цели") природа достигает в человеке; в нем она осознает себя в качестве объекта.

Указывая на отсутствие пропасти между органической и неорганической природой и обосновывая переход от первой ко второй, Шеллинг еще задолго до Дарвина (правда, в метафизическом, но не в естественно-научном смысле) предвосхитил положения, взятые в основу эволюционной теории. Философская заслуга Шеллинга состояла, "между прочим, именно в положительном философском преодолении материализма (и идеализма, добавим от себя - Ю.П.). Материализм опирается на факт независимого от нас механизма природы, по отношению к нам имеющего принудительный характер; наоборот, идеализмом природа отрицается, поскольку она низводится до простого представления. Поэтому материализм есть как бы неизбежная тень идеализма, его дополнение: насколько последний есть философия субъекта,

[1] Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. - Л., 1936. - С. 5.
[2] Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - С. 61.

настолько же первый есть философия объекта. Живого же единства субъекта и объекта не способны объяснить ни тот ни другой вид монистической философии, ни имманентно-идеалистическая, зачеркивающая объект ради субъекта, ни материалистическая, уничтожающая субъект во имя объекта. Материализм и идеализм примиряются в высшем тождестве, в единстве развивающейся жизни"[1]. Пафос философии Шеллинга был подчинен одной цели: показать, что законы познания и деятельности субъекта совпадают с процессом движения и развития природы. Поскольку природа осознает себя в разумной деятельности субъекта и не обладает такой способностью на низших ступенях, следовательно процесс развития в природе носит необходимый и однонаправленный характер.

Идея тождества невольно подводит мысль к следующей альтернативе: если за первичное взять объективное, то как появляется субъективное, согласующееся с первым? Но можно исходить из первичности субъективного и решать задачу, как согласуется объективное с интеллектом? Решение первой задачи - выведение субъективного из объективного - осуществляется, согласно Шеллингу, в философии природы или "натурфилософии". Решение второй задачи происходит в трансцендентальной философии; здесь исследуются основные принципы знания, следовательно философ должен за отправное "начало" брать субъективное и показать те действия познания, с помощью которых воспроизводится объект. Как бы предвидя возможные неверные суждения - обвинения в духе субъективного идеализма, - Шеллинг специально подчеркивает: "Уже самое понятие трансцендентальной философии отрезает путь к каким бы то ни было возражениям против подобного *абсолютно* высшего принципа знания. Все такие возражения возникают только потому, что упускают из виду ограниченность той задачи, которая выполняется этой наукой, в первую очередь, путем отвлечения с самого начала от всего объективного, причем принимается во внимание лишь субъективное.

Речь идет не об абсолютном принципе *бытия*, по отношению к которому все такие возражения были бы справедливыми, но об абсолютном принципе *знания*"[2]. Когда Шеллинг говорит, что для трансцендентальной философии субъективное есть "единственная основа всякой реальности", "единственный принцип для объяснения всего остального", что этот раздел философии "начинается с общего сомнения в реальности объективного", это не значит, что он отрицает действительность, природу как таковую. Шеллинг никогда не придерживался скептического взгляда, для него факт независимого и абсолютного существования природы был очевидным. Задача, которую он пытался решить в области критического разума, сводилась к выяснению самой возможности знания и исследованию принципов воспроизведения объекта в

[1] Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - С. 64.
[2] Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. - С. 32-33.

мышлении. При такой постановке целей в принципе невозможно идти другим путем; с необходимостью приходится отвлекаться от всего объективного как очевидного и обращать внимание только на субъективное как единственную в данном случае для нас реальность. Вне этого отношения - в натурфилософии - не приходится сомневаться в объективном существовании природы. "Прежде всего мы верим не только в то, что независимо от нас существует мир вещей, нам внешних, но также и в то, будто наши представления так с этим миром согласуются, что эти вещи точь-в-точь таковы, какими мы их представляем" (там же, с. 20).

Разделяя единый предмет философии на "натурфилософию", исследующую процесс движения природы к мышлению, и "трансцендентальную философию", показывающую направленность познания от субъекта к объекту, Шеллинг выясняет отношение между материей и духом, природой и сознанием и фактически предвосхищает постановку и решение того известного вопроса, который позднее был поставлен Энгельсом. Однако понимание данной проблемы у Шеллинга было принципиально иным - он прекрасно видит естественно-научный и философско-метафизический аспект основного вопроса. Тема "первичности" сама по себе правомерна; человеческий разум вечно будет стремиться к тому далекому прошлому, когда произошло что-то чрезвычайно важное в самой природе - возникла жизнь, а на ее основе - человеческий дух. Естествознание, по сути дела, выстраивает грандиозную картину мироздания, показывая эволюцию форм движения материи. Определяя место и время появления человека, наука отвечает на "вечные", "метафизические" вопросы: "что есть человек?", "что он собой представляет?", "откуда он пришел?", "что его ожидает в будущем?" и т.д. Философия абсолютно беспомощна в постановке и решении этой задачи, ибо у нее нет таких методов исследования, посредством которых она могла бы взяться за разрешение этой грандиозной проблемы. Ее инструменты - умозрение, ее мир - мир сознания, умещающийся в голове мыслителя. В лучшем случае она может рефлектировать по поводу естествознания - тех концепций, которые формируются в химии, биологии, палеонтологии (наглядным примером является статья Ф.Энгельса "Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека"), но большего она не в состоянии сделать. Если же допустить на миг, что философия примется за разрешение темы "первичности" и начнет выяснять, например, вопрос о первичности материи и вторичности сознания в истории природы (обратной зависимости между природой и духом в естествознании в принципе не может быть), то конкретные науки быстро посчитаются с непрошенной гостьей и покажут всю беспочвенность и абсурдность ее притязаний. Факт, как мне представляется, очевидный и не требующий особого доказательства в свете рефлективной природы философского знания. Другое дело, когда речь идет о так называемой "второй стороне основного вопроса философии" - об отношении мышления к бытию в плане воспроизведения объекта в знании; эта область в силу ее метафизиче-

ского содержания безраздельно принадлежит "лучшей науке" (Аристотель), "царице" наук, каковой себя считает философия. Следовательно, основной вопрос философии не принадлежит в полном объеме одной философии; он разделяется по своему содержанию на естественно-научное знание (первая сторона основного вопроса философии: "что является первичным") и знание собственно философское (вторая сторона основного вопроса философии: "как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру?" - Энгельс).

На вопрос об отношении сознания и природы в эволюционном развитии самой природы, по мнению Шеллинга, должна отвечать "натурфилософия". "В понятии природы нет ничего, что заставило бы предположить также и интеллигенцию в качестве выражения этой природы. Как видно, природа продолжала бы существовать, даже не существуй никого, кто стал бы ее представлять. Задача наша, следовательно, может быть формулирована еще и так: как к природе присоединяется разумность или по какой причине природа становится представлением?"[1] Без боязни ошибиться мы можем сказать, замечает Шеллинг, что эту задачу выполняет естествознание. Но трансцендентальный философ не рассматривает проблематику, связанную с генезисом природы, а исследует лишь субъективные моменты знания; этот сюжет в рамках трансцендентальной философии является основным предметом исследования. "И в противность тому, что при обычном знании *само знание* (акт знания) совершенно заслоняется предметом (объектом), в трансцендентальном рассмотрении за актом знания исчезает объект как таковой. Таким образом, в силу своей решительной субъективности, трансцендентальное знание является знанием о знании" (там же, с.18).

Человеческое познание обнаруживает закономерность, которая состоит в полном согласии представлений с предметами, существующими независимо от них. Возможность всякого опыта опирается именно на этот факт соответствия. Вместе с тем познание активно и дает многочисленные примеры воплощения свободно возникающих представлений в реальную действительность. Шеллинг считает: теоретическая философия объясняет соответствие представлений действительности, практическая философия - предпосылки всякого свободного действия. Однако положения теоретической и практической философии исключают друг друга, в результате чего возникает необходимость выйти из этого противоречия. Задача трансцендентальной философии состоит в том, поясняет Шеллинг, чтобы решить вопрос: как можно одновременно принять положение о согласованности представлений с предметами и предметов с этими представлениями?

Решение этой проблемы выходит за рамки теоретической и практической философии; требуется что-то высшее, объединяющее то и другое. Не будучи ни теорией, ни практикой это "высшее" должно быть одновременно тем и

[1] Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. - С. 12.

другим. "Этого мы никогда бы не постигали, если бы не существовала известная *предустановленная гармония* между тем и другим миром - миром идеальным и миром реальным" (там же, с. 22). Предустановленная гармония вместе с тем сама может существовать лишь в том случае, если есть тождество между деятельностью, порождающей объективный мир, и деятельностью, лежащей в основании субъективного устремления. Единство деятельностей объясняется изначальным тождеством субъекта и объекта; одна и та же деятельность, в одном случае, бессознательна, когда она берется в значении природы, в другом - становится сознательной, когда рассматривается в отношении к субъекту; последний осознает ее в собственном мышлении, как отличную от неодушевленной природы. "Объективный мир представляется ничем иным, как первоначальной, еще бессознательной поэзией духа; общим Органоном философии и заключительным аккордом во всей ее архитектонике оказывается философия искусства" (там же, с. 24). Деятельность при отсутствии сознания порождает действительный мир, в случае осознанности - мир эстетический. Под "деятельностью" в "натурфилософии" Шеллинга следует понимать присущие природе законы - такое движение материи, которое приводит к развитию ее самой - переходу ее от неорганического состояния к органическому, появлению затем разума как феномена, посредством которого природа осознает себя ("природа рефлектирует сама на себя"). Природа необходимо и закономерно порождает человеческий дух, что дает основание Шеллингу называть ее на той ступени, когда еще не было жизни и сознания, "бессознательной поэзией духа". Данное положение нисколько не означает, что "дух" в представлении Шеллинга существует "от века", как что-то идеальное, и в акте творения из ничего он создает телесный мир. Идея тождества (единства) субъекта и объекта позволяет, с одной стороны, рассматривать субъект как природное существо, с другой - законы познания как законы природы.

Итак, природа раньше, чем она возводит себя в сознание, обладает статусом существования. Природа сама себя производит и из себя порождает сознание; она делает себя объективной ввиду бессознательного развития, как предварительного условия интеллекта. В этом смысле она есть "чистый субъект-объект" и лишь через ряд актов превращения приходит к субъекту-объекту сознания. Поэтому для Шеллинга единственно реальным полагается "абсолют, который сам в себе и причина и действие и сводится к абсолютной тождественности субъективного и объективного, именуемой нами природой и на высшей своей ступени сводящейся опять-таки не к чему иному, как к самосознанию" (там же, с. 35). Фихте пытался объяснить сознание, исходя из представления о готовом знании; для него не стоял вопрос о происхождении интеллекта. В философии Шеллинга сознание есть высшая потенция природы. Такой способ рассмотрения интеллекта требовал расширить представление о природе и трактовать нижестоящие уровни как депотенцированное сознание. В системе Шеллинга оказывалось, что природа

существует независимо от сознания, последнее само обусловливается и производится ею - в этом состоит реальность природы. Начав как последователь философии Фихте, Шеллинг вскоре усмотрел в ней элементы субъективного идеализма и перешел к ее резкой критике.

Тождество субъекта и объекта - природы в человеке, а человека в природе - возможно в том случае, когда представляемое совпадает с представляющим. Подобная тождественность, полагает Шеллинг, достигается только в рефлексии; самосознание представляет собой такое состояние мысли, которое характеризуется непосредственным единством субъекта и объекта. В рефлексии происходит превращение объекта в себя (Я) и себя (Я) в объект. Объективация субъекта и субъективация объекта возможны в силу приобретенного различия, дифференциации на субъективное и объективное в рамках их органического единства. "Понятие изначальной тождественности и двойственности и обратного соотношения является таким образом ни более ни менее как понятием *субъект-объекта*, а таковое изначально дается в самосознании" (там же, с. 56).

Предметом "Системы трансцендентального идеализма" является, таким образом, принцип знания. Все возражения на тот счет, что эта система оказывается идеалистической, не должны приниматься в расчет, говорит Шеллинг, в силу ее ограниченной задачи. Трансцендентальный философ спрашивает не о последнем основании нашего знания, находящегося вне его, но исследует последние принципы внутри самого знания. Шеллинг ставит задачу показать активную природу человеческого мышления и раскрыть сущность субъекта как конкретное воплощение продуктивной силы воображения. Самосознание предполагает мышление, которое превращает себя в объект. Акт саморефлексии завершается возникновением во мне понятия, которое оказывается ничем иным, как Я. Иначе, в то время, как я сам путем самосознания превращаю себя в объект, во мне образуется понятие Я, поясняет Шеллинг. Ясно, что это понятие сводится всего только к категории "самообъективации"; о Я не может быть и речи до тех пор, пока мышление не станет само для себя объектом - самообъективация мышления и есть Я.

Я, будучи объектом для самого себя, в принципе отличается от остальных объектов. Шеллинг избегает солипсизма, подчеркивая, что здесь "нет *исконной* принадлежности к миру объективному, но объективность приобретается лишь тем путем, что Я само себя превращает в объект, и объектом оно становится не для чего-то внешнего, но неизменно для самого себя. Все остальное, что только не есть Я, является исконно объективным именно по той причине, что оно может служить объектом для самого себя..." (там же, с. 48-49). По этой причине материя лишена какой-либо активности в силу того, что она не обладает способностью постичь самое себя посредством внутренней углубленности - природа познается только со стороны. Я представляет органическое единство природы, материи и сознания, духа. Бытие, взятое с точки зрения осознанности, выступает как интеллект, знание, рас-

сматриваемое как действие есть природа. "... Не может быть и речи о таком объяснении бытия из мышления, будто бы первое получается в силу действия последнего: между тем и другим невозможна вообще какая-либо *причинная* зависимость, и никогда они не могли бы сочетаться вместе, если бы не были изначально едины в Я. Бытие (материя), рассматриваемое в своей созидательности (produktiv betrachtet), является знанием, знание же взятое в качестве создания, это и есть бытие" (там же, с. 103). Понятие Я, от которого отталкивается Шеллинг, в действительности есть субъект-объект; в этом тождестве природа бессознательно творит дух, а дух сознательно воспроизводит этот стихийный процесс. История природы поэтому для Шеллинга выступает как история самосознания; она заканчивается появлением сознания. "Но достигнув этого порога борением бессознательных и слепых, хотя и целесообразных, ибо все-таки разумных, сил, природа как бы перерастает себя". Бессознательный процесс теперь заменяется сознательным воспроизведением, "даровое" и "инстинктивное" становится "сознательным" и "трудовым", "естественное" заменяется "искусственным", т.е. "хозяйственным". Тождество - это "глубочайшее интимное сродство природы и духа" - делает возможным "хозяйство" (потребление и производство) как субъективно-объективную деятельность - как "тождество in actu". В метафизическом смысле вполне оправданным оказывается такой прием рефлексии, когда в истории природы, достигшей мыслимости и способности труда над собой, выделяется новая стадия - "эпоха хозяйства". Вся история Космоса поэтому может быть разделена на два периода: инстинктивный (досознательный, до-хозяйственный) и сознательный (хозяйственный). Эту же центральную метафизическую идею натурфилософии можно выразить в ином виде: "в человеке осознает себя natura naturans, лежащая в основе natura naturata, но ею закрытая и как бы придавленная. Человек, медленно и постепенно освобождаясь от рабства вещей, продуктов natura naturata, снимает мертвый покров с природы и опознает творящие ее силы"[1].

Осознание себя в качестве субъект-объекта позволяет Я выйти из состояния тождества и противопоставить абсолютное единство в виде противоположности субъекта и объекта. Субъект отличает себя от объекта путем рефлексии - объективирования собственной деятельности; он "делает его ("действование" - Ю.П.) частью объективного мира, и в силу всего этого в такой интеллигенции происходит разделение на свободное и необходимое"[2]. Рефлексия над деятельностью выступает тем "началом", которое тождество превращает в различие, единство в противоположность, "субъект-объект" в субъект и объект. "... Все должно быть либо *вещью*, либо ничем; ложность такой формулировки сразу бросается в глаза, ибо существует понятие более

[1] Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - С. 107-108 (natura naturans - природа творящая; natura naturata - природа сотворенная).

[2] Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. - С. 355.

высокое, нежели понятие вещи, а именно понятие действования или деятельности. Это понятие во всяком случае должно быть поставлено над понятием вещи, поскольку сами вещи могут быть постигнуты лишь в качестве модификации различным образом ограниченной деятельности" (там же, с. 59). Деятельность в философии Шеллинга понимается не как генетически первичная по отношению к материи (природе) и мышлению, но исключительно в логическом смысле; деятельность логически первична только по отношению к субъекту и объекту, которые оказываются ее полюсами. Объект и субъект находятся, в таком случае, в функциональной зависимости от деятельности как ее конкретный логический продукт; их существование всецело обусловлено этим свойством.

Природа представляет собой некую тотальность (целостность), которая разрывается посредством ряда деятельных актов. Сущность природы деятельна; деятельность есть имманентно присущее ей свойство. Находясь в состоянии постоянного движения, она на определенном уровне развития начинает осознавать себя через интеллект человека. Возникновение интеллекта, сознания свидетельствует о возможности противопоставления осознавшей себя природы (Я) бессознательной ее части. По мере того, как мыслящая природа противопоставляет себя бессознательной, она становится субъектом; противопоставленная бессознательная природа приобретает свойство быть объектом. Однако природа, в одном полюсе став субъектом, а в другом объектом, не приобретает новые субстанциальные качества; она попрежнему остается тождественной себе в данном смысле. О новых качествах ее можно говорить только в функциональном, но не в субстанциальном значении: природа едина в субстациальном отношении и противоположна в функциональном. Следовательно, о противоположности субъекта и объекта можно говорить в относительном смысле: она возникает в процессе саморазвития и самоопределения природы. В природе, не рефлектирующей по поводу себя, в природе как Абсолюте нет такого различия; в нем акты сознания являются одновременно объектами, их противоположность погашается в изначальном тождестве, "... высшее начало не может быть ни субъектом, ни объектом, ни тем и другим одновременно, но исключительно лишь *абсолютной тождественностью*, каковая никогда не может подняться до уровня сознания ввиду отсутствия в ней какой-либо двойственности, тогда как подобного рода раздвоение является предпосылкой всякого сознания"[1].

---

[1] Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. - С. 352.
Это "абсолютное тождество", "высшее единство" Шеллинг называет "мировой душой", "идеей", находясь под влиянием мистических учений Я.Бёме и Ф.Баадера. В этом понятии есть определенный рациональный смысл, о чем пишет К.Фишер: "С появлением этого нового понятия философия Шеллинга становится туманною для большинства даже и тех лиц, для которых она не была темною с самого начала. Конечно, изложение этого понятия у Шеллинга оставляет многого желать со стороны дидактической ясности, Шеллинг сам, стремясь достигнуть ясно-

Учением о деятельной природе субъекта и объекта Шеллинг преодолел созерцательный кантовский априоризм. Философия Канта не была философией действия по определению; мир, о котором говорит мыслитель, целиком помещается в его голове, т.е. в голове "гносеологического субъекта". Внешняя действительность предстает в виде знания, полученного логическим путем в мире "чистой мысли", рефлективного разума; в границах такой философской ментальности предметная действительность оказывается равной мысли о ней. Невольно "философия сознания" Канта становилась исключительно философией "квиэтистического созерцания"; в ней происходило обособление субъекта и объекта, и в дальнейшем вопрос шел не о предметах внешнего мира, но об условиях и способах познания этих предметов. Кантовский субъект не бездействует, но его активность ограничивается областью рефлективной мысли, поэтому учение "критицизма" было названо "кабинетной философией". Даже практический разум, о котором идет речь в "Критике практического разума", в действительности не более практичен, чем разум теоретический; он есть только совокупность норм правильного поведения - этика деятельности - не являясь тем, чем ему необходимо быть - практикой. Поэтому граница, отделяющая субъект от объекта, сохраняется; ее не может быть только тогда, когда субъект не только "созерцает", но практически действует, т.е. выходит во внешний мир. В критической философии Канта по этой причине нет объективной действительности, природы, являющейся основой для умозрительных построений гносеологического субъекта; материя, о которой говорит Кант, безжизненна, ибо она конструируется теоретическим разумом, но не ощущается живым человеком. Она есть "зеркальное отображение субъекта" и так относится к реальной природе, как "нарисованные Апеллесом яблоки" (которые пробовали клевать только глупые птицы) к "действительным яблокам"; материя всего лишь априорна, но не апостериорна. Чтобы установить апостериорную ощутимость природы, субъекту необходимо совершить действие - "сойти с трона созерцания" и "замешаться в толпе, подобно Фаусту", когда он, оставив свой кабинет, "поверяет себя в народе, в деятельности". Для метафизики нет иного критерия, кроме практики, по которому можно отличить иллюзию от реальности, отделить "грезы солипсизма" от самой действительности - в противном случае она будет пребывать в своем внутреннем рефлективном мире, закрытом и недоступном для мира внешнего; она может созерцать, грезить, ее субъект может смотреться в себя как в зеркало и воображать, что он есть деятельное, активное существо, но в действительности сохранится отчужде-

сти, слишком боролся для того, чтобы сделать свою мысль ясною другим. Однако тот, кто понимает ход его идей и овладел им, не может сомневаться относительно значения этого понятия. Идея есть объект абсолютного знания, объект в абсолютном. Если назвать реальность, независимую от всякого субъективного знания, вещью в себе, то у Шеллинга "идея" и "вещь в себе" тождественны" (Фишер К. История новой философии. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. - Т. VII. - СПб., 1905. - С. 488).

ние между познанием и действием, философией и жизнью и субъект, несмотря на весь пафос действия, так и останется "заключенным за семью замками от мира, как Людмила в замке Черномора".

Чтобы разогнать "грезы солипсизма", субъект должен совершить действие - обратиться к живой действительности - и тогда ему откроется нечто новое как относительно себя самого, так и относительно познаваемого им объекта. Именно так и понимает метафизический мир бытия Шеллинг: "... дух от века образует некий изолированный остров: какие бы окольные пути к нему со стороны материи мы ни пролагали, никогда на него не попасть иначе, как путем скачка" (там же, с. 132). Таким скачком для познающего субъекта является только действие. Кант пытался решить вопрос об объективной основе знания, однако ему не было известно значение деятельности, производства для познавательного процесса; та активность, которая сосредоточена в его гносеологическом субъекте, фактически оказывалась ничем иным, как пассивным созерцанием, неким "зеркальным отражением". В кантовском критицизме гносеологический субъект никогда не может выйти за рамки познавательного отношения и стать природным существом. Поэтому кантовской философии "с ее спокойным кабинетным солипсизмом остается так недоступен вопрос о реальном существовании или несуществовании внешнего мира, ибо для чистого созерцания безразлично, нарисован ли этот мир или же сделан из папье-маше, лишь бы он давал одну и ту же картину опыта, имеет ли оно перед собой говорящие статуи Кондильяка или же живых людей. Ему нет нужды ощупать эти объекты или постучать об эту действительность. Только для философии объективного действия, т.е. для философии хозяйства, получает всю свою жгучесть и неустранимость вопрос о жизненной реальности внешнего мира, ибо она предполагает выход в эту объективную действительность"[1].

Шеллинг, в отличие от Канта, рассматривает субъект действующим, фихтевским. Существует определенное тождество познания и действия, обнаруживающееся в едином Я; "было бы совершенно непонятным, как это внешнее созерцание могло бы определяться действованием Я, если бы действование и созерцание искони не были чем-то единым. Мое действование, в то время как, например, я формирую объект, должно быть одновременно и созерцанием, и обратно, мое созерцание в этом случае должно быть одновременно и действованием" (там же, с.306). В другом месте Шеллинг говорит: "... субъект сознания и субъект деятельности оказываются одним и тем же" (там же, с. 312).

Деятельная природа субъекта с необходимостью ставит вопрос о реальности внешнего мира, ибо всякая предметная деятельность предполагает выход в объективную действительность. В деятельности, в производстве субъект воздействует на предметы природы, ощущает их посредством своих органов

[1] Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - С. 93.

чувств и объективирует в них свои цели и замыслы - свою сущность. В свою очередь, продукты производства "очеловечиваются", пронизываются человеческой телеологией, а значит - субъективируются. В продуктах производства погашено различие субъективного и объективного, они есть синтез вещества природы и сознания человека. Поскольку субъект в действии объективирует свою сущность в веществе природы, выходя за рамки собственной актуальности, постольку система его действий становится объективной. Только через систему действий внешний мир становится объективным для человека. По прекрасному выражению Шеллинга, "мы заставляем мир приобретать для нас объективность впервые благодаря этому действованию. Мы действуем свободно, и мир становится независящим от нас в своем существовании - вот два положения, которые нуждаются в синтетическом объединении" (там же, с. 308). Мир возникает и существует для человека лишь как объект его деятельности; деятельность выступает тем связующим звеном, посредством которого человек существует в природе, а природа в человеке. Поставив вопрос о реальности внешнего мира в деятельности субъекта, Шеллинг совершил великий философский подвиг и сумел прорваться "в открытое свободное поприще объективной науки"[1]. В деятельном "хозяйственном" отношении человека к миру заключается обоснование "наивного реализма" - взгляда, являющегося достоянием естествознания и здравого рассудка; подобная гносеология возникает раньше всякой философской рефлексии и существует с тех пор, как человек посредством своей практической деятельности взаимодействует с природой. Вселить человеку скепсис относительно существования природы на уровне практического интеллекта абсолютно невозможно; бессилие критической философии объясняется самим фактом хозяйственной деятельности: в ней осуществляется постоянный переход Я, человека в природу, а природы в человека или Я. На собственном опыте человек, далекий от рефлексии, убеждается в непреложном существовании природы; только в труде мир получает атрибут жизненности, неиллюзорности, реальной действительности, что воспринимается и осознается практическим человеком как *сопротивление* внешней среды, т.е. как объект хозяйства. "И лишь при свете хозяйственного отношения к миру может быть правильно понята и самая функция познания, природа чистого разума, теоретического Я. Того чистого разума, или гносеологического, т.е. отвлеченного теоретизирующего субъекта, для которого проблемой прежде всего становится самое существование действительности и которое истощается в бесконечных

[1] С.Н.Булгаков полагает даже, что своим учением о деятельной сущности человека Шеллинг подошел ближе в марксизму, чем "интеллектуал" Гегель. "Между прочим... проблема "экономического материализма", или воздействия хозяйства, а в нем природы, на человека и, в свою очередь, человека на хозяйство, а в нем на природу, есть прежде всего проблема натурфилософская, и только по философскому недоразумению школа Маркса берет себе в крестные отцы идеалистического интеллектуалиста Гегеля, не замечая, что для ее целей несравненно пригоднее натурфилософ Шеллинг" (Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - С. 74).

сомнениях по этому поводу, в непосредственной жизни просто не существует. Вся гносеологическая или теоретическая постановка вопроса об отношении субъекта к объекту сочинена в кабинете и есть порождение фантазии, своего рода пангеометрия; эта гносеология имеет в виду не человека, но мир, она утопична в самом злейшем смысле слова, как отрицание действительности. Если в ней и устанавливаются важные истины, то лишь постольку, поскольку она изменяет своей собственной позиции, переходя к реализму"[1].

Деятельность как логически первичный феномен по отношению к субъекту и объекту предопределяет их смысл и характер взаимодействия. Субъект и объект существуют при условии *взаимодействия* и раскрывают свои свойства посредством преодоления опредмечивания, освобождая тем самым познание от его внешних иллюзий. Субъект в таком случае предстает как совокупность действий, направленных на раскрытие содержательной структуры объекта. Поэтому Я не есть нечто законченное, неизменное, но в своей основе всегда развивающееся и деятельное. "Я есмь то, что я есмь, лишь благодаря своему действованию (ибо я абсолютно свободен), но вследствие определенности моего действования возникает всегда лишь Я, следовательно я обязан умозаключить, что также и первоначально давалось именно оно же в этом действии"[2]. Сущность субъекта такова, что он постигает себя и развивается посредством ряда актов, каждый из которых составляет определенную ступень в его движении. Познав исходную ступень, интеллект переходит к следующей, более высокой, в результате чего его путь предстает как "постоянное потенцирование Я". В истории теоретического интеллекта Шеллинг различает три эпохи: "от первоначального ощущения вплоть до творческого созерцания", "от созидающего созерцания вплоть до рефлексии" и "от рефлексии вплоть до абсолютного акта воли"[3]. В каждой эпохе, в свою очередь, можно выделить три этапа в деятельности субъекта, создающих предпосылки для его самосознания.

Теоретическая (рефлективная) философия исчерпывается тремя основными актами деятельности субъекта. "В первом, еще бессознательном акте самосознания, Я выступало в качестве "субъект-объекта", не будучи еще таковым для самого себя. Во втором - акте ощущения - объектом для него становилась лишь его объективная деятельность. В третьем акте - в созн-

---

[1] Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - С. 95.

[2] Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. - С. 90.

[3] К.Фишер полагает, что в этом моменте Шеллинг очень близко смыкается с Фихте по вопросу о теории знания. "Что касается этих вопросов, - говорит К.Фишер, - Фихте в своих сочинениях... проложил пути и даже наметил те этапы, на которых останавливается Шеллинг в своей системе теоретической философии. Эти построения его представляют собою не школьническое подражание, а своеобразное воспроизведение, содействующее даже пониманию и разъяснению теории знания Фихте, однако нельзя не признать, что это направление указал Фихте и что Шеллинг ни в одной области своей философии не находился в такой зависимости от Фихте, как здесь" (Фишер К. История новой философии. - С. 533).

дающем созерцании - оно становится для себя объектом в качестве ощущающего, т.е. субъекта" (там же, с. 265). Однако интеллект, будучи созерцающим, не осознает своей деятельности; в силу того, что процесс созерцания слит с процессом созидания, интеллект познает не сам процесс своего творческого созерцания, а его продукт. Творческая деятельность исчезает в сознании, в результате чего продукт выступает как данный, заслоняя собой всю деятельность мысли по его получению. Вопрос, который предстоит решить, заключается в том, "как это Я доходит до того, что отрывается от созданного им и выходит за его пределы" (там же, с.164).. Интеллект теперь должен увидеть не продукт, не результат своего творчества, но самого себя в этом продукте. Достигается это посредством рефлексии - свободной теоретической деятельности разума, создающей предпосылки перехода к практическому интеллекту. Рефлексия отличается от созерцания наличием в ней моментов распредмечивающей деятельности. В рефлексии отличается акт от продукта, интеллектуальная деятельность от объекта. Отделение деятельности от объекта, в результате которой он был создан, осуществляется посредством мысленного отвлечения, являющегося предпосылкой возникновения абстрактного понятия.

Деятельность в системе практической философии свидетельствует о переходе субъекта из сферы самосозерцания в область рефлексии или познания себя таковым. "В нынешнем же акте Я уже *налицо*, и речь идет о том, чтобы оно стало для себя объектом в качестве такового, каким оно уже здесь есть" (там же, с. 266). В высшую потенцию самосозерцание возводится посредством акта воли. "Воля ... представляется таким действием, благодаря которому само созерцание полностью охватывается сознанием" (там же, с. 295). Интеллект (субъект) становится для себя таким объектом, в котором как в целом представлены субъект и объект одновременно.

Итак, субъект есть определенная совокупность действий, направленных на объект. По этому поводу Шеллинг говорит: "Декарт, выступая в качестве физика, заявлял: "Дайте мне материю и движение, и с их помощью я построю вам мир". Трансцендентальный же философ говорит: "Дайте мне естественное сочетание из двух противоположных деятельностей, причем одна из них уходит в бесконечность, другая же стремится созерцать себя в этой безграничности, и я покажу, как на основе этого возникает интеллигенция со всей свойственной ей системой представлений" (с. 129). Деятельность субъекта объясняется двумя причинами. Первая лежит в основе главного принципа трансцендентальной философии Шеллинга - тождества субъекта-объекта. Идея тождества означает, что процессы, происходящие в природе, с той или иной степенью точности воспроизводятся в мышлении; природа, начиная с бессознательного, приходит к целесообразности. Действия природы - это промежуточные звенья (уровни организации материи), при помощи которых объект поднимается к вершинам самосознания или рефлексии. Деятельность субъекта есть одновременно деятельность природы, способы

действия созидания "по своей неуклонности и обязательности ничем не отличаются от того, как действует природа, создавая свои произведения" (с. 133). До тех пор, пока субъект не становится объектом для самого себя в созерцании, что происходит после отмеченных четырех актов его рефлективной деятельности, природа и интеллект слиты в единое целое. Их противопоставление возможно только после осознания природой самой себя, и с этого времени законы мышления уже не совпадают с дальнейшим процессом движения природы. Шеллинг говорит по этому поводу: "В результате этих четырех стадий Я получает себе завершение в качестве интеллигенции. Ясно, что вплоть до этого момента природа ни в чем совершенно не отстает от Я, так что, вне всякого сомнения, ей не хватает только того последнего, что могло бы также осмыслить для нее все упомянутые выше созерцания, как они осмыслены для Я" (с.398). Иначе говоря, движение природы вперед стихийно и бессознательно до момента появления интеллигенции - самосознания природы; ретроспективный взгляд в прошлое, напротив, разумен и целесообразен; эти два противоположных движения, совершаемых внутри единой природы, говорят о тождестве мышления и бытия, духа и материи.

В силу полного совпадения движения природы с деятельностью субъекта Шеллинг полагает, что материя и сознание тождественны. "На деле материя не что иное как дух, созерцаемый в равновесии своих деятельностей. Не требуется пространных рассуждений для обнаружения того, в какой мере полагается конец целой куче запутанных рассуждений о соотношении между духом и материей, благодаря такому устранению всякого дуализма или сколько-нибудь реального противопоставления последних путем того, что материя представляется лишь угасшим духом, а дух рассматривается в качестве становящейся материи" (с. 162). Данное определение свидетельствует, что природа понимается Шеллингом как живой развивающийся организм, а сознание включается в состав бытия в качестве его продукта.

Идея тождества объективной и субъективной диалектики позволяет Шеллингу по иному рассмотреть проблему априорного и апостериорного знания. С точки зрения философии тождества теряет смысл противопоставление априорного и апостериорного знаний. Можно с одинаковой степенью очевидности утверждать, говорит Шеллинг, что наше познание с самого начала носит эмпирический характер, являясь в то же время априорным. Как продукт деятельности интеллекта оно априорно; как продукт бессознательной деятельности природы оно насквозь эмпирично. "Именно по той причине, что все наше познание первоначально насквозь эмпирично, оно же сплошь и априорно, ... именно поскольку Я все созидает из самого себя, априорны не только то или иное понятие, не только форма мышления, но все единое и нераздельное наше знание.

Но поскольку это созидание не доходит до нашего сознания, в нас нет ничего априорного, но все дается апостериори" (с. 256-257). Природа и интеллект есть два полюса единой субстанции: субъект, согласно философии

тождества, есть осознавшая себя природа, природа есть бессознательный разум. В человеке обнаруживается единство слепой целесообразности природы и осознанной разумности интеллекта. Именно вследствие этого человеческое познание одновременно и апостериорно, и априорно.

Вторая причина саморефлексии заключается в деятельности самого субъекта. Самосознание внутренне противоречиво, что является, по мнению Шеллинга, источником его движения. "Не существуй в Я противоположения, ему вообще чужды были бы движение, созидание и, значит, оно и не порождало бы ничего" (с. 86). Учением о противоречии Шеллинг предвосхитил идеи Гегеля. Он оказал существенное влияние на формирование идеалистической диалектики, однако самому Шеллингу было в определенной степени безразлично понимание диалектики как универсального *логического* принципа - его в первую очередь интересует природа и объективная действительность. Деятельность субъекта протекает через ряд актов, поднимающих его со ступени на ступень. Однако до известного времени совершающиеся действия исчезают в сознании - всякий акт приводит к возникновению какого-либо продукта. В сознании складывается представление о продукте, а не о тех формах деятельности, посредством которых он возникает. Поэтому продукт деятельности, будучи опредмеченной сущностью самого интеллекта, предстает перед разумом как нечто внешнее, извне данное. Интеллект полагает свои собственные продукты чужими, а установленные им самим границы - внешним пределом. Развитие интеллекта объясняется именно тем, что процесс распредмечивания осуществляется не в одном акте, а в целом их ряде, благодаря чему в сознании деятельность обособляется от результатов самой деятельности. "Поскольку интеллигенция в процессе сознания пребывает в единстве с созерцаемым и вовсе от него ничем не отличается, то оно не может дойти до созерцания самого себя в ею созданном, покуда не обособит *самого себя* от всего этого, и поскольку оно само оказывается ничем иным, как *определенным способом действия, в силу которого возникает объект.* И до самой себя интеллигенция в состоянии добраться лишь тем путем, что свою действенность, как таковую, начнет обособлять от всего, что в этом действовании возникает, иными словами, от созидаемого" (с. 227).

Отсутствие осознания связи между знаниями и деятельностью по их получению необходимо порождает отчуждение результатов познания: объекты мышления начинают рассматриваться независимо от гносеологического субъекта. Этот взгляд, характерный для созерцательного материализма, был преодолен немецкой классической философией. Шеллинг в "Системе трансцендентального идеализма" высказывает глубокие положения о познавательной деятельности субъекта, при которой посредством актов рефлексии происходит "снятие" отчуждения (опредмечивания) в результатах познания. Субъект, таким образом, есть система действий, направленных на объект; эта совокупность действий преобразуется в функцию объекта, изменяя тем

самым субъект. Рассматривая субъект как деятельное начало, Шеллинг, подобно Канту и Фихте, понимает его не в виде эмпирического индивида, но метафизически - как существо трансцендентальное и родовое. "В столь же малой степени, как Я, возведенное в принцип, мыслится в качестве индивидуальности, столь же далеки мы здесь и от эмпирического Я - того Я, которое проявляется в эмпирическом сознании. Чистое самосознание является актом, происходящим вне всякого времени и лишь впервые создающим это время; эмпирическое же сознание порождается лишь во времени и последовательности представлений" (с. 58).

Развитие сознания характеризуется не тем, что оно может быть исследовано со стороны, например психологическим способом; наивысшей стадии оно достигает в тот период, когда становится способным стать для себя предметом, т.е. оказаться самосознанием. Рефлективная способность разума формируется исторически: постепенно мысль выделяет себя из окружающих вещей предметного мира и находит свое место в естественном течении жизни. Но субъект Шеллинга часто оказывается "чистым" мышлением, лишенным какой-либо исторической принадлежности. Хотя интеллект и возникает в результате генезиса материи, он остается чем-то внеисторическим, всегда тождественным самому себе. Такой субъект равен своему мышлению; он не живет в мире, но пребывает от века в развитых логических формах; его деятельность не предметна, но оказывается по существу равнозначной отвлеченным логическим превращениям разума.

Объект в философии Шеллинга понимается в двояком значении. Первое определяется идеей тождества субъекта и объекта. Шеллинг отбросил их противопоставление и стал рассматривать природу как бессознательный дух, а дух как осознавшую себя природу. Понятие "объект" в таком случае приравнивается к понятию природы, что подтверждается всем контекстом натурфилософского учения, где природа выступает как живой развивающийся организм. У Шеллинга можно найти такие выражения, как "*исконная* принадлежность к миру объективному", когда речь идет о природе и т.д.

Расширение бытия до таких размером, когда внутри него оказывалось и сознание в качестве продукта природы, признание существования целого мира за пределами человеческого мышления означало, по мнению С.Булгакова, "целую философскую революцию, совершенную именно Шеллингом". Вместе с тем философское учение Шеллинга не исчерпывается подобным пониманием объекта. Более того, сведение объекта к природе не характерно для "Системы трансцендентального идеализма". Второе значение определяется общим направлением критицизма - духом гносеологизма и панлогизма, хотя и в этом вопросе Шеллинг идет дальше Канта и Фихте. Объект для него есть нечто производное от гносеологической деятельности субъекта; совокупность действий преобразуется в функцию объекта, в результате чего его содержание предполагает познавательную деятельность субъекта. Представление об объекте в деятельности интеллекта впервые воз-

никает, согласно Шеллингу, в первой эпохе во втором акте созерцания. Субъект, превращая ощущение в предмет своего мышления, протипопоставляет себя ему, вследствие чего складывается представление об объекте - объект есть объективированное состояние ощущения. Действия субъекта порождают определенный продукт, в котором интеллект как бы "угасает". Поэтому продукт деятельности воспринимается субъектом как нечто внешнее и отождествляется в сознании с окружающей действительностью. "... Деятельность, вышедшая за свои пределы и ставшая объектом, улетучивается теперь из сознания с тем, чтобы превратиться в вещь в себе" (с. 122).

Такое понимание объекта позволяет Шеллингу преодолеть дуализм субъекта и объекта. Если абсолютно противопоставлять объект субъекту, то между ними не будет точки соприкосновения, а значит - его невозможно будет включить в сферу познания. Трансцендентальный идеализм, говорит Шеллинг, "утверждает, что не существует никакого перехода от объективного к субъективному, что обе эти стороны представляют первоначальное единство, объективное же означает всего лишь превращающуюся в объект субъективность..." (с. 307-308). Всякая внешняя действительность, будучи представлена в границах познания в качестве объекта, может быть объяснена только на основании форм деятельности субъекта. В деятельности мир получает статус объективности для человека, или, как говорит Шеллинг, "только в действии для нас самих мир становится объективным". Природа, будучи единой, воспринимается по разному, и это зависит от предметной и познавательной деятельности - хозяйственного опыта и научных методов исследования. Для гносеологического субъекта объект всегда оказывается тождественным его представлению. В этой связи Шеллинг говорит: "Даже самому закоренелому догматику можно доказать, что мир состоит из одних представлений, но полностью этот человек будет переубежден лишь в том случае, если сверх того будет до конца показан механизм *возникновения* этих представлений из внутреннего принципа духовной деятельности; ибо пусть мы установим, каким образом объективный мир со всеми его свойствами без какого-либо воздействия извне развертывается из чистого самосознания, - разве найдется тогда кто-нибудь, кто будет ощущать потребность еще в каком-то независимом от этого самосознания мире" (с. 64). Когда Шеллинг заявляет, что "все, что вообще существует, в состоянии быть только для Я, никакой же другой реальности вообще не может быть" (с. 63), то это следует понимать не как солипсистские вывихи Шеллинга, но в том смысле, что природа по метафизическому размышлению помимо жизни и практики восприниматься не может; ее существование определяется опытом человека, т.е. тем чувством жизни, когда все существующее само по себе воспринимается как "пережитое".

Мир как представление складывается в сознании субъекта не произвольно; на процесс формирования образов оказывает влияние вся предшествующая духовная культура общества. Индивид в такой степени может по-

знавать, в какой происходит его социализация - усвоение общественной системы категорий. "В порождении настоящего момента, таким образом, интеллигенция никогда не бывает свободной, поскольку она была созидающей и за момент до того. Стоит только приступить к созиданию, и ее свобода словно улетучивается навсегда" (с. 204). В качестве примеров Шеллинг приводит случаи, когда десятичная система счета оказала огромное влияние на последующий процесс развития математики, система тяготения - на проблемы астрономии и т.д.

Объект, будучи "снятой" деятельностью и представленной в качестве продукта в сознании субъекта, органически включает в себя вещь в себе и интеллект; в объекте всегда присутствует субъект, как и наоборот - в субъекте лежит объективное начало. "В созданном не может быть больше того, что заключено в созидающей деятельности, и то, что туда вложено путем синтеза, должно быть вновь оттуда извлечено при помощи анализа. Следовательно, порождение должно носить на себе допускающее обнаружение следы обеих деятельностей как деятельности Я, так и деятельности вещи" (с. 140). Граница между познающим и познаваемым подвижна: человек всегда в процессе познания усваивает природу, природа, в свою очередь, присутствует в человеке, побуждая его действовать предметным образом.

Рассматривая объект как опредмеченную деятельность субъекта, Шеллинг понимает проблему *гносеологически*: объект по своему содержанию не тождествен природе, материи. Образы, возникающие в мышлении субъекта, с одной стороны, оформлены самой познавательной деятельностью, с другой - заданы гносеологическим отношением; оно (это отношение) объективно, ибо зависит от природной необходимости. Следовательно, всякий объект порожден познавательным отношением и существует в пределах данной позиции. "Все, что объект, искони служит также объектом знания..." (с. 49). Безусловного, ничем не заданного знания невозможно искать в мире природы, полагает Шеллинг; проблема субъекта-объекта не онтологическая, но теоретико-познавательная.

Между тем в истории философии существовало фатальное непонимание материалистов и идеалистов по данному кругу вопросов. Чаще всего разногласия рождались по причине вербального способа мышления. Отождествляя объект с природой, материалисты критиковали идеалистов за то, что у них сознание оказывалось первичным, а материя - вторичным началом. Идеалисты усматривали в материализме "догматизм" и "дуализм" ввиду принципиальной невозможности соединения субъекта с объектом, если допустить независимое от сознания существование последнего. Так, сведение данной проблемы к языковой и как следствие - ведение полемики на разных смысловых уровнях, не соприкасающихся друг с другом, было свойственно Плеханову и другим русским марксистам. Используя прием замещения понятий, Плеханов пытался представить дело таким образом, что для Шеллинга вещи предметного мира были лишь воплотившимися отражения-

ми некой "идеи", существующей до возникновения мира. Он пишет: "Бытие оказывается простым свойством мышления, и когда мы говорим, что данный предмет существует, это значит только то, что он существует в мышлении. Так понимал этот вопрос, например, Шеллинг. Для него мышление было тем абсолютным принципом, из которого необходимо следовал действительный мир, т.е. природа и "конечный" дух. Но как следовал? Что означало существование действительного мира? Не что иное, как существование в мышлении. Для Шеллинга *вселенная была лишь самосозерцанием абсолютного духа.* И то же мы видим у Гегеля"[1]. Это заявление объясняется иной, чем в критической философии, трактовкой субъекта и объекта и их диалектики. Отождествляя объект с природой, Плеханов рассматривает отношение между субъектом и объектом посредством принципа причинной связи. "Кто отправляется от объекта, у того создается, если только он имеет способность и отвагу мыслить последовательно, одна из разновидностей *материалистического миросозерцания.*

Кому точкой отправления служит *субъект*, тот оказывается опять-таки, если он не боится идти до конца, *идеалистом* того или другого оттенка" (там же, с. 615). Поскольку субъект и объект гносеологические понятия, то связь их друг с другом осуществляется не причинно, но функционально. В действительности деятельность оказывается *логически* первичной по отношению к субъекту и объекту, которые есть лишь ее моменты, функционально связанные друг с другом. Существование объекта без субъекта так же невозможно, как существование субъекта без объекта. Диалектический характер связи отмечает Шеллинг, когда заявляет, что "*оба они взаимно друг друга снимают и то в то же время одно невозможно без другого.* Субъект утверждает себя лишь в противоположении объекту, объект - в противоположении субъекту, иными словами - ни один из них не может реализоваться, не уничтожая в то же время свою противоположность. Но до уничтожения одного другим дело никогда не может дойти именно в силу того, что каждый из двух может быть самим собой лишь в противоположность другому"[2].

В то же время Шеллинг вводит принцип причинной связи, когда дело касается природы и сознания: природа существует независимо от человека, но познается им всегда антропоморфным способом. "Мир этот не зависит от меня, хотя и полагается только мною..." (с. 294). Заслуга Шеллинга состояла в том, что он не отождествлял природу с объектом, но в то же время и не противопоставлял их абсолютно. Объект для "философии сознания" есть воспроизведение действительности в формах деятельности субъекта, который как живой человек есть природное существо. Будучи совокупностью действий, объект *функционален* по своей метафизической сущности; к нему

[1] Плеханов Г.В. Основные вопросы марксизма // Избранные философские произведения в 5-ти томах. Том III. - М.: Госполитиздат, 1957. - С. 142-143.
[2] Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. - С. 85-86.

неприменимо понятие субстанциальности или субстратности. Природа, напротив, характеризуется изначальной субстанциальностью; она всегда остается тождественной себе, обнаруживая какие-либо изменения только внутри себя. Не меняя своего субстратного содержания - природа всегда материя, - она преисполнена различного смысла в глазах субъекта, многообразным способом организующего свой опыт. Разделение на субъект и объект в метафизическом смысле происходит через осознание природой самой себя: самосознающая часть (человек) противостоит бессознательной ее части (объект); отсюда следует, что в процессе формирования объекта к нему не прибавляется ничего вещественного (материального) - субстанциальные свойства изначально присущи самой природе. Шеллинг подчеркивает данное обстоятельство, говоря, что "Я не может представляться самому себе в качестве производящего объект в отношении его субстанциальности, почему скорее наоборот, всякое созидание выступает для нас в виде воли, формирующей и образующей объект" (с. 296). Все это говорит о том, что объект не равен по своему содержанию понятию природы; онтологическая сущность природы едина, в то время как сущность объекта *историческая*, всецело обусловленная генезисом становления и развития человека-рода через систему его практического ("хозяйственного") отношения к миру.

Понимание того, что объект не тождественен природе, достигается субъектом посредством распредмечивания или "снятия" отчуждения в сфере его познавательной деятельности. Через ряд актов субъект выходит за границы им самим созданного и созерцает продукт, находясь в новой позиции; теперь он с необходимостью обнаруживает в нем следы своей прошлой деятельности. Внешняя преграда, разделяющая субъект и объект, преодолевается, таким образом, посредством рефлексии. "У Я возникает чувство самого себя в ходе того, как оно противополагает себе объект, иными словами, оно само становится для себя объектом в *качестве* чистой интенсивности, деятельности, которая допускает экспансию лишь в одном измерении, но в данный момент сжалось всего до одной единственной точки" (с. 178).

Идея тождества субъекта и объекта позволяет Шеллингу решить проблему свободы и необходимости личности. Личность как органический синтез субъекта и объекта представляет неразрывное единство свободы и необходимости. "Сущность человека есть сущностно *его собственное деяние*. Необходимость и свобода заключены друг в друге как единая сущность, которая являет себя той или другой, только будучи рассмотрена с разных сторон; сама по себе она - свобода, формально - необходимость"[1]. Человек, будучи природным существом, действует на основании законов природы; поскольку он осознает себя в качестве причины произведенных действий, постольку считает себя свободным существом. Необходимость не исключает свободы,

[1] Шеллинг Ф.В.И. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Сочинения в 2-х т. Т. 2 - М.: Мысль, 1989. - С. 130-131.

более того, сознательная деятельность людей возможна в силу того, что их действия в другом отношении необходимы. "Свобода должна стать необходимостью, необходимость свободой"[1].

Исторический процесс рассматривается Шеллингом как такая совместная деятельность людей, где каждому участнику определено свое место. Социальный идеал, к которому стремится общество, осуществляется посредством родовой сущности человека. Индивиду в отдельности никогда не дано достичь его полностью, этот идеал "обязательно требует для своего выполнения совокупных усилий всего рода. Для этого требуется, чтобы каждый последующий индивид начинал свою работу как раз с того пункта, который был завершающим для его предшественника, т.е. требуется непрерывность в смене последовательно выступающих друг за другом индивидов, так чтобы были допустимы сохранение традиции и передача унаследованных навыков в тех случаях, когда историческому прогрессу приходится реализовать нечто такое, что возможно лишь благодаря разуму и свободе" (с. 337). Общество развивается не только экстенсивно, но и интенсивно; последнее проявляется в том, что каждое звено исторического процесса ассимилирует весь предшествующий опыт - настоящее вырастает из прошлого, поглощая его в себе. Однако в современном состоянии - синтезе предыдущего развития - появляется нечто качественно новое. История, в таком случае, предстает как что-то индивидуальное, неповторимое, единичное, где "властвует произвол". Объектом истории "не может быть ничто, происходящее в силу наличия того или иного определенного механизма или опирающееся на априорную теорию. Теория и история полностью противоположны друг другу" (с. 338). В то же время Шеллинг подчеркивает, что мало оснований называть историей то, что абсолютно не подвержено действию закономерностей.

Итак, "философия тождества" преодолела то противопоставление между субъектом и объектом, которое создала "критическая философия" еще со времен Декарта. Классический тип рациональности строится на абсолютном разграничении субъективного и объективного, что объясняется поиском такого достоверного "начала", которое может быть положено в основание всего философствования. Мир рефлексии, по мнению критицистов, способен наиболее полно отвечать критериям достоверного знания, все остальное - в том числе и внешняя действительность - сомнительно и иллюзорно. Отсюда идут поиски в сфере самосознания тех последних оснований ("Cogito ergo sum", "трансцендентальное единство апперцепции"), которые в качестве отвлеченных элементов мышления предлагаются на роль "гносеологического субъекта". В период наивысшего расцвета классического рационализма Шеллинг делает попытку "снять" противоположность субъекта и объекта, закладывая тем самым предпосылки для принципиально иного стиля мыш-

[1] Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. - С. 344.

ления, - того образа философии, который в лице философии жизни стал господствующим в конце XIX века в европейской культуре. Для Шеллинга субъект и объект есть ступени одного начала, первоначально тождественного, и таковым является жизнь, живая природа. В Абсолюте (природе) нет разделения на субъект и объект; представление о них складывается позднее, когда в процессе постижения самой себя природа внутри себя отделяет рефлективный мир от мира бессознательного. Вне этого отношения, рожденного самосознанием, природа от века равна себе, в ней погашено различие субъективного и объективного.

В истории философии найдется мало идей, говорит Булгаков, к которым потомки отнеслись бы так неблагодарно, как к натурфилософии Шеллинга. Хотя и не совсем новая - в древности существовало учение о мировой душе Платона и Плотина, в средние века у Григория Нисского, Псевдодионисия, Максима Исповедника, затем у Скота Эригены - эта идея была окончательно забыта в новой европейской философии, начиная с Декарта и Спинозы. В XIX в. она влачит "темное и безвестное существоваание" лишь в различных учениях материализма гилозоистического оттенка (Геккель). Если в рационализме совершается "природоубийство" во имя духа - в гносеологическом субъекте природа полностью превращается в факты сознания, - то в гилозоистическом материализме во имя мертвой природы убивается дух - сознание объявляется сочетанием атомов. "Разъединение и враждебное противопоставление природы и духа оказывается смертоносным для обеих сторон" (там же, с. 60). Господствующее какое-то время неокантианство в силу своего формального идеализма утратило вкус в "онтологизму" и "объективной действительности", к которой с таким усилием "прорвался" натурфилософ Шеллинг; оно менее всего способно заинтересоваться значением этой идеи. "Философия тождества" была замечена Шопенгауэром, Эд.Гартманом, а в русской философии - В.Соловьевым, который сумел придать творческое развитие натурфилософским идеям Шеллинга (учение о мировой душе и о природе).

Идеей тождества на философском языке Шеллинг выражает одну из основных истин христианства. Для христианства одинаково неприемлемы материализм и идеализм; оно снимает противоположность плоти и духа в своем учении о человеке как живом воплощении обоих начал. Платонизм, полагавший, что тело есть темница души, и идеализм, объявляющий материальное тело субъективным представлением, в равной степени далеки от идеи единства духа и тела. Христианство, напротив, исходит из учения о тождестве материи и сознания, плоти и духа; на этой идее строится концепция обожествления ("обожения") плоти через боговоплощение.

Учением о тождестве субъекта и объекта Шеллинг заложил основание для философии жизни и философии хозяйства (практики). Центральная идея натурфилософии состоит в том, что природа есть бессознательное творчество духа, а дух есть сознательное ее воспроизведение; подобное тождество,

если с него снять покров отвлеченных начал, приобретает вид осуществления через производство и потребление. Хозяйство как производство и потребление, как единство субъекта и объекта есть субъективно-объективная деятельность, тождество in actu. Правда, эту проблему Шеллинг рассматривает, главным образом, гносеологически, однако закладывает предпосылки для натурфилософского, онтологического ее разрешения. Будучи видоизмененной, данная проблема приобретает другой вид: как возможно объективное действие, в котором и через которое природа предстает перед человеком не как факт его сознания - представление, - но как объективная действительность - объект хозяйства. Однако подобная постановка вопроса означает рождение новой философии, в арсенале которой имеются новый категориальный аппарат, новый стиль мышления - словом, новая рациональность, способная постичь действительность в совершенно иных смысловых структурах.

§3. Жизнь как способ бытия человека в мире. Философия как образ жизни

Реальность, во всем многообразии и всей разнородности ее проявлений, есть ***жизнь*** *в самом широком смысле этого понятия...*

С.Л. Франк

Современная эпоха не может более удовлетвориться рационалистическим способом объяснения; изящные логико-гносеологические построения критицизма не отвечают духу нашего времени. Ажурные построения идеализма строились исключительно спекулятивным путем: философемы создавались фантазией, умозрением, чистыми формами рассудка и разума. Все это объективно приводило к тому, что внешний мир по существу помещался в сознании мыслящего субъекта. Вещи в контексте подобных рассуждений непроизвольно превращались в "содержание сознания"; реальность внешнего мира становилась тождественной человеческому разуму. Что же касается самого субъекта, то, согласно картезианской традиции, происходило его субстантивирование - отделение субъекта от мышления; человек рассматривается как внешняя природная вещь, бытие которой целиком определяется мышлением. Иначе говоря, я как субъект полностью исчерпывает свое содержание самосознанием, формами абстрактного мышления; бытие самому себе субъект дает абсолютно на основании внутреннего самосозерцания. Я представляет собой лишь то, чем кажется самому себе.

Современная живая популярная философия не готова принять все это: слишком отвлеченно звучат рассуждения о "Cogito ergo sum", "трансцендентальном единстве апперцепции", "депотенцированном сознании", "чистом бытии" и т.д. Логический аристократизм не может удовлетворить запросы практического интеллекта: современный человек всецело живет интересами дела, пользы, прибыли. Сегодня та философия имеет право на существование, которая связана с различными сторонами общественной жизни, может давать практические советы, становится доступной обыкновенному человеку.

Выдающиеся мыслители нашего времени постепенно отходят от идеализма; этот отход есть лишь отражение того процесса, который связан с попыткой нашей эпохи превзойти новое время. Необходимость преодоления, некоторого превосходства объясняется не праздной данью моде, не призрачной погоней за новшествами, но есть веление самого духа современности. Каждая историческая эпоха живет своей философией и нет таких периодов в истории, которые бы разделяли одинаковые воззрения на действительность. Философия, как известно, есть "современная ей эпоха, постигнутая в мышлении" (Гегель). Жизненность философских систем полностью

определяется их способностью отвечать на вызовы, идущие из глубины истории, - в противном случае это будет "труд муравьев" (Шпенглер). Любое время имеет свою задачу, свое предназначение, свой долг в отношении привнесения нового; историческое время не есть хронометрический процесс; рассматриваемое в контексте социальной жизни время есть "задача, миссия, нововведение" (Ортега-и-Гассет).

В упорной борьбе с идеализмом в настоящее время определяется образ философии, который в одном случае сохраняет в себе то лучшее, что было присуще критическому мышлению, а в другом - строится на дальнейшем развитии мысли в направлении поиска того "начала", которое как первичное явление основывается и утверждается исключительно на самом себе - т.е. ни в чем ином не нуждается, когда находит логическое основание для самого себя (своего рода, guod nihil aliud indigeat ad existendum)[1]. Согласно современному воззрению, философии недостаточно тезиса, что существует только мышление, с помощью которого можно заполнить все лакуны в человеческом знании, а также удовлетворить извечное стремление человека выйти во вне и на себе ощутить жизненную реальность и действительность посюстороннего мира. Человек не живет одним мышлением; признание этого положения будет для нас означать, что, наряду с мышлением, существует тот, кто мыслит - т.е. субъект, а также внешний мир, в котором живет и о котором мыслит этот субъект. Существование одного (субъекта) с необходимостью предполагает существование другого (внешнего мира); человек и мир находятся в таком взаимном отношении, которое невозможно разорвать ни при каких обстоятельствах. Это взаимное отношение по сути является живой связью: человек находит себя во внешнем мире, а мир внутри себя самого. Существование субъекта не есть только внутренний акт; индивидуальная экзистенция предполагает включение в поле своего жизненного опыта фактов мышления, говорящих о внешнем мире; полное их исключение будет означать прекращение существования индивида.

Исходное данное философии, образ которой рисуется в современных условиях, будет, следовательно, означать "совместное существование" - единство субъекта и объекта, мысли и мыслимого, человека и внешнего мира. Прекрасно эту мысль выражает Оргета-и-Гассет: для него данное явление - "совместное существование Я, или субъективности, и его мира" - оказывается фундаментальным, поскольку основывается и утверждается на самом себе. "Я не могу осознать себя иначе, чем осознавая объекты, окружение. Я не мыслю, если не мыслю о вещах, - стало быть, обнаруживая себя, я всегда обнаруживаю рядом с собой некий мир. Я, являясь субъективностью и мышлением, оказываюсь частью двойственного явления, другую часть которого составляет мир. Стало быть, радикальным и подлинным данным явля-

[1] Мыслящая вещь, которая не нуждается ни в чем другом, чтобы существовать (лат.).

ется не мое существование с миром, не то, что я существую, а мое сосуществование с миром"[1].

Драма идеализма заключалась в том, что говоря о внешнем мире, он сводил его к содержанию мышления и помещал в разуме субъекта. Философский критицизм рассуждал об этом вопросе по принципу дилеммы: либо внешний мир обладает абсолютной реальностью и существует сам по себе, либо он обладает относительной реальностью и существует во мне; мир должен где-то находиться, чтобы существовать. Поскольку существование внешнего мира оказывалось для идеализма проблематичным, отнюдь не достоверным, следовательно он был поставлен в зависимость от мышления, которое в традициях декартовского критицизма рассматривалось как абсолютно несомненное. Получалось, что внешний мир существует не во внешнем мире, а в моем сознании.

Фундаментальная идея единства человека и мира, их "совместного существования" успешно преодолевает как реалистический тезис о независимом бытии внешнего мира (субстанциальное бытие древних греков), так и идеалистический тезис о мире как представлении субъекта (гносеологическая зависимость вещей от моей субъективности). Благодаря концепции неразрывной связи достигается принципиально новое понимание: тот, кто мыслит (т.е. субъект) необходимо при всех обстоятельствах предполагает то, о чем он мыслит (т.е. объект). Из этого следует, что мыслящий субъект (мыслящее Я) всегда есть открытая система; взаимодействовать с явлениями внешнего мира - видеть, слышать, осязать и т.д. - будет означать для субъекта не что иное, как открывать себя чему-то внешнему - тому, что не является мной как самосознающим существом. В границах этой парадигмы (идеи единства) сохраняется понимание интимности мышления; вместе с тем интимность, присущая моей субъективности, переносится и на область объективности. Это означает, что я как мыслящее существо со своим внутренним, неповторимым миром становлюсь таковым при условии нахождения себя в мире и умения дать себе отчет о различных вещах и явлениях окружающей действительности. Высшее своеобразие человеческого разума состоит в том, что сознание, будучи первичной реальностью по отношению к любой другой, становится для-себя-бытием при условии осознания не только самого себя, но и вещей, предметов реального мира. Иначе говоря, осознание себя есть одновременно осознание другого; видеть себя означает видеть то, что не является мной.

Это новое положение уже не парадоксально, как замечает Ортега-и-Гассет (вспомним парадоксальность критической философии); оно основано на естественном разуме и здравом смысле. Подобная философская система возникает вследствие очищения критического тезиса, утверждающего, что внешняя действительность в своем существовании равна процессу мышления о ней ("содержанию сознания"). По сути дела концепция "совместного

[1] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М.: Наука, 1991. - С. 160.

существования" - единства человека и мира - оказывается "дочерней" идеей философского критицизма с его древним тезисом о приоритете гносеологии (мысли) над онтологией (объектом), однако некоторая свобода и независимость мышления позволяют внутри старых "плодоносных истин" находить принципиально иные, качественно отличающиеся от предшествующего знания философемы - и, таким образом, вывести философию на иной уровень в своем развитии. "Любое преодоление - это сохранение" (Ортега-и-Гассет).

Новая философия видит свою задачу в расширении границ мышления; последнее начинает рассматриваться как предполагающее того, кто мыслит, т.е. субъекта, человека. Сохраняя свою субъективность ("интимность"), человек взаимодействует с внешним миром - той действительностью, которая не есть мыслящее Я. Выходя за свои пределы и соприкасаясь с внешним миром, субъект одновременно становится внутренним и внешним, ограниченным и безграничным, свободой и необходимостью. Посредством подобного понимания Я происходит освобождение его от внутреннего самосозерцания и приведение в соответствие с окружающей действительностью - иначе сказать, происходит преодоление позиции "бегства от действительности" и полной погруженности в себя. Истина состоит в том, что не просто я, а целостный человек в единстве всех его способностей - познавательных, практических, ценностно-ориентационных, эстетических и т.д. - застает себя в мире, существует вместе с ним и находит его в себе; видя его, воздействуя и изменяя его, восхищаясь или отвергая его, человек *переживает* этот мир. Я как саморефлективное состояние человека возникает в тот период, когда он способен осознать себя - увидеть в себе мир, а себя - в мире, почувствовать, что его внутренний образ оказывается для него способом понять мир своей жизни, что, в свою очередь, будет для него условием реального выхода во внешнюю действительность.

В критическом идеализме (прежде всего в критицизме Канта) обнаруживается разрыв между субъектом и объектом. Кантовский субъект бездействует, он только созерцает, а потому это учение есть "кабинетная философия". Даже в его практической философии (в "Критике Практического Разума") говорится не столько о самом действии, сколько о нормах правильного поведения субъекта, т.е. об этике деятельности. Поэтому практический разум остается таким же теоретическим, отвлеченным, каким является собственно теоретический разум. Поскольку субъект в философии Канта всегда остается познающим, созерцательным, и ему неведома обычная человеческая деятельность, через которую возможно соприкоснуться с внешним миром, постольку этот субъект обречен сохранять "свою созерцательно-зеркальную природу" и потому объективно поставлен в такие условия, когда он необходимо отъединен от объекта, т.е. "от природы и мира". Такой чисто гносеологический и односторонний подход к действительности, считающийся вполне нормальным явлением в традиции европейского рационализма XVIII в., не может более отвечать духу нового времени, тоскующему по филосо-

фии живого опыта, философии хозяйства, с ее "удивительной проблемой" - "о человеке в природе и о природе в человеке".

Особую остроту проблема философии хозяйства - "о человеке в природе и о природе в человеке" - получает в русской философии. Ее связь с религиозным сознанием позволила выйти за рамки теоретико-познавательных вопросов и расширить сферу своих интересов до *онтологических* и *космологических* сторон бытия, поскольку русское православие в значительной степени опирается на религиозный материализм. В свете той концепции субъект не может пребывать отъединенным от мира, от реальности - в противном случае он навсегда останется безжизненным, созерцательным, всего лишь только трансцендентальным субъектом. Идея "совместного существования" или "сосуществования" человека и мира покоится также на признании безусловного существования природы; факт природного существования объявляется основой жизни и познания; все гносеологические вопросы находят разрешение в конечном счете через обращение к реальной действительности, и никакое умозрение не в состоянии ответить на принципиальный философский вопрос, - что есть объективное? Отсюда идет бескомпромиссная критика философии Канта с ее учением "созерцания", противопоставлением субъекта и объекта, пониманием материи исключительно как априорной конструкции разума, но не источника ощущения. "Пафос объективности", присущий "философии хозяйства", вырастает из уверенности, что природа не есть только априорная проекция теоретического разума; она не является "зеркальным отображением субъекта", - картиной, нарисованной в голове "гносеологического субъекта"; изображенные Апеллесом яблоки не могут заменить действительные яблоки ("их пробуют клевать только глупые птицы"), идеальные талеры не возмещают действительных талеров ("в известном примере Канта"). Чтобы установить "апостериорную ощутимость природы, испытать познавательное a priori в действии, субъект должен сойти с трона созерцания и замешаться в толпе, подобно Фаусту, когда он, оставив свой кабинет, поверяет себя в народе, в деятельности. Иначе же, пребывая в своем отъединении, он так и останется в неведении, суть ли рисующиеся перед нам города и сады действительность, а не фата-моргана. Он не может разогнать грез солипсизма. Ему надо сделать некоторый прыжок к действительности, совершить действие, в котором ему откроется нечто новое и относительно себя самого и относительно созерцаемого им объекта"[1]. Итак, согласно современному воззрению на образ философии, следует исходить из идеи единства мышления и бытия, субъекта и объекта, выхода человека в мир и проникновения мира в человека; в этой парадигме удается сохранить такое качество мышления, как его интимность; мышление интимно, индивидуально и не сводится к зеркальному отражению внешней действительности - оно глубже, уникальнее и неповторимее, чем та среда, которая его окружает. Вместе с тем и внешний мир не следует пони-

[1] Булгаков Сергей. Философия хозяйства. Часть 1. Мир как хозяйство. - М.: Путь, 1912. - С. 54-55.

мать как существующий рядом с мышлением, как мир сам по себе ("вещь в себе", "материя"); он необходимо входит в человека и его сознание, становясь всякий раз "моим миром", "моим опытом" в том смысле, что непременно переживается мной как мыслящим и живущим субъектом. Для философии мышление всегда остается первичной реальностью, из которой выводится и объясняется всякая другая; однако избежать "грез солипсизма" и "философского иллюзионизма" удается в том случае, когда процесс формирования субъективности рассматривается в контексте внешнего окружения - как деятельность самосознания, при которой Я идентифицирует себя одновременно с осознанием других вещей и внешнего мира в целом. "С той минуты, как он открывает глаза на свет, - говорит М.Штирнер, - человек старается найти *себя*, приобрести *себя* в том водовороте, в котором он кружится вместе со всем остальным"[1]. Но найти себя можно при условии, что открыто некое *другое*; оно, будучи принципиально иным, проникает в меня, становится неотъемлемой частью меня самого, поэтому рефлексия Я означает одновременно мышление, воображение, переживание внешнего мира.

Явление созерцания, мышления, воображения, дополненного переживанием в связи с происходящим в мире, - радостью, восторгом, восхищением либо печалью, отчаянием, ненавистью можно представить как "жизнь"; последняя имеет отношение к конкретному индивиду, поэтому жизнь всегда предстает как "моя жизнь". "Моя жизнь" означает, что внешняя действительность существует не иначе, как в границах моего опыта; она познается, переживается лишь в той степени, в какой я живу и действую в мире. "Моя жизнь" придает конкретный образ миру; мир для меня оказывается не миром вообще, не какой-нибудь неопределенностью, но *этим* миром, - миром в виде моего бытия. Бытие есть та часть Универсума, которая пережита человеком; в этой сфере присутствует космическое и антропоморфное, субъективное и объективное, природное и социальное.

Все, что происходит в мире есть часть моей жизни. Мир, хотя и воспринимается как нечто абсолютно отчужденное и внешнее на уровне обыденного сознания, не является таковым в границах философского подхода. Мир всегда предстает как мир человека - "мой мир" - и он оформляется по тем линиям, по которым проходит человеческая деятельность; находящееся внутри этого пространства пребывает в связи с познанием, воображением, переживанием субъекта. Внешний мир всегда опосредован всеми видами деятельности человека и, следовательно, содержит в себе тот смысл и значение, которые внесла в него человеческая жизнь - "моя жизнь"; он не может в своем существовании не испытывать воздействия со стороны чувств и переживаний конкретного индивида, поэтому мир для человека предстает как его жизненный мир, или выражаясь иначе - как "мой мир".

---

[1] Штирнер Макс. Единственный и его собственность. - Харьков: Основа, 1994. - С. 10.

"Жизнь" оказывается тем "явлением явлений", в свете которого постигается внешний мир. Прежде чем поставить вопрос, что такое природа или общество, каковы законы развития естественной и социальной действительности, надо знать, что такое жизнь. Жизнь есть отправная точка философии. Подчеркивая мировоззренческое значение категории жизни, В.Дильтей писал: "... все, что его (человека - Ю.П.) окружает, он понимает, как жизнь и дух, которые в этом окружающем объективировались. Скамья у двери его жилища, тенистое дерево, дом и сад получают все свое значение и силу в этой объективности. Так, жизнь каждого индивидуума творит сама из себя свой собственный мир"[1]. Всякое познание вырастает не из декартовского Cogito ergo sum и не из кантовских априорных синтетических суждений, но из жизненного опыта человека. Оно не может выйти за его пределы, поэтому жизнь оказывается исходным "началом" миропонимания. "Степень нашего *чувства жизни и власти* (логика и связь пережитого) дает нам мерило "бытия", "реальности", "неиллюзорности"[2].

В поисках обнаружения исходного "начала" философия обращается к жизни - принципиально новому явлению, непохожему на все остальные. Теперь уже не мысль определяет мировоззрение: философ обращается к человеку, который живет, действует и мыслит каждую минуту; более достоверным "началом" представляется эта самая жизнь потому, что рефлектирующий субъект не может обнаружить свое Я без того, чтобы не ощутить себя целиком в мире - живущим, чувствующим, действующим, переживающим существом. "Вместо диалектики наступила жизнь, и в сознании должно было выработаться что-то совершенно другое" (Ф.Достоевский). Это был переход из одного мира в другой, знакомство с новой, до сего времени совершенно неведомой действительностью, когда абстракции должны были уступить место иной реальности - настолько иной, что она коренным образом стала отличаться от всего известного до сих пор в философии. Образ бытия, постигнутый через жизнь, не может быть выражен в старых понятиях трансцендентальной философии; необходимы новые категории, способные адекватно воспроизвести новую онтологию и разгадать тайну жизни. Таково открытие нашего времени. Вместе с открытием новой реальности, новой идеи бытия и новой онтологии произошло и открытие "новой философии", и в той мере, в какой она оказывает влияние на жизнь, - всей новой жизни - vita nova"[3].

Все вышесказанное делает вполне правомерной постановку вопроса: можно ли говорить об изменении самой сути рефлексии? Стал ли отличаться в принципиальном, главном и основном характер философствования в

---

[1] Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. - СПб.: 1912. - №1. - С. 126.

[2] Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Полн. собр. соч. Т. 9. - М., 1910. - С. 225.

[3] Ортега-и Гассет. Что такое философия? - С. 163.

новых исторических условиях. Отвечая на него, следует напомнить: критическая философия понимала рефлексию исключительно как деятельность чистого разума; в обстановке "абсолютизма" рационального мышления внешний мир, картину которого пыталась нарисовать "интеллектуальная" философия, превращался в такую онтологию, в которой бытие отождествлялось с логическими правилами мышления, с саморазвитием мысли, которая мыслит саму себя. Мысль порождает саму себя, замыкается в самой себе, отсюда внешний мир с его историей превращается в историю мысли. В новых исторических условиях актуализируются другие проблемы; они направляют философию на принципиально иной стиль мышления - историческая эпоха ориентирована на житейские вопросы, далекие от мира трансцендентальных идей. Рефлексия как способ познания действительности в новой философии как бы видоизменяется, "начало" мысли не ограничивается чистым разумом - мыслью о мысли, - но раздвигается до таких пределов, когда вместе с логическими сторонами мысли здесь оказываются и алогические моменты. Другими словами, "начало" мышления становится чем-то чувственным, неиллюзорным, наглядным; оно обладает большими возможностями в плане того, чтобы изобразить мир, отвечающий духу современной эпохи. Если на исходе XVIII в. европейское общество вполне удовлетворяло видение внешнего мира в форме логической идеи - безжизненной схемы разума, где отсутствует "оргия жизни", "разгульный пир бытия" (К.Бальмонт), "жизни гибельный пожар" (А.Блок), - то сейчас на первый план выходят психический, социальный, внешний опыт; теория познания отходит на второй план. Правда, и здесь следует особо подчеркнуть, философия жизни, обращаясь к интуитивной и иной стороне жизни, разрешает новые проблемы посредством абстрактного разума. Философия, и это хорошо понимают мыслители данного идейного течения, не может быть ничем, кроме учения о разуме. Какие бы проблемы ни ставила жизнь, сущность философии остается неизменной - она "*есть искание единства духовной жизни на путях ее рационализации*"[1]. Способ философствования при всех обстоятельствах остается рефлексивным.

Следует отметить, что понятие жизни в новой философии не характеризует то или иное конкретное состояние живой материи; под философией жизни не следует понимать философию о жизни. "Для современной философии жизни характерно скорее то, что она пытается при помощи самого понятия жизни, и только этого понятия, построить целое миро- и жизнепонимание, - пояснял Г.Риккерт. - Жизнь должна быть поставлена в центр мирового целого, и все, о чем приходится трактовать философии, должно быть относимо к жизни. Она представляется как бы ключом ко всем дверям философского знания. Жизнь объявляется собственной "сущностью" мира и в то же время органом его познания. Сама жизнь должна из самой себя фи-

[1] Зеньковский В.В. История русской философии. Том I. Часть 1. - Ленинград: Эго, 1991. - С. 14.

лософствовать без помощи других понятий, и такая философия должна будет непосредственно переживаться"[1].

Данное понятие выполняет скорее не научную, а мировоззренческую роль. Отбросив узкий гносеологизм предшествующей философии (позитивизм и неокантианство), философы жизни подчеркнули "мировоззренческий" характер своего учения. Этому в полной мере соответствует то понятие, которое используется в качестве отправной точки при построении научной картины мира. Последняя позволяет решить вопрос о значении и смысле мира, что, в свою очередь, делает возможным формулирование идеала - основных принципов жизни. "Мировоззрения, содействующие пониманию жизни, ведущие к полезным целям, сохраняются в борьбе, вытесняя более слабые в этом отношении"[2]. Мировоззрения, согласно Дильтею, не являются сознанием мышления; познание есть лишь один из моментов в их образовании. Главную роль играет жизненный опыт, та позиция, которую в жизни занимает человек. Его трудовая деятельность и оценка действительности приводят к возвышению жизни до самосознания - формированию определенного воззрения на мир.

Понятие жизни, пригодное для объяснения как индивидуальных явлений действительности, так и для выходящих за пределы эмпирического опыта, не может быть выведено из других абстракций. Будучи универсальным, оно не находит эквивалента в мысленных образованиях, а потому определяется только из самого себя. Жизнь может быть понята из самой жизни - "такова та великая мысль, которая связывает этих философов жизни с мировым опытом и поэзией. Начиная с Шопенгауэра, эта мысль развивалась в сторону все большей и большей враждебности к систематической философии; в настоящее время она образует центральный пункт философских интересов молодого поколения"[3]. Жизнь есть метафизическая сущность и в этом смысле объясняет все сущее; она не исчерпывается отдельным состоянием, поэтому мышление не может полностью выразить жизнь. По отношению к жизни конкретные стороны бытия - свобода, воля, инстинкт, мышление - оказываются лишь частными проявлениями; все они имеют смысл только по отношению к жизни. Жизнь невозможно разложить и свести к простейшим данным. Она не подчиняется закону причинности и потому может рассматриваться как свобода. "Жизнь неопределима до конца, хотя и бесконечно определяема, она дает содержание нашим суждениям, но сама никогда ими не исчерпывается. Она наполняет все изгибы нашего существования, а в частности, и мышления, она - материнское лоно, неизследимый источник,

---

[1] Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени. - Пг., 1922. - С. 12.

[2] Дильтей В. Типы мировоззрения... - С. 136.

[3] Дильтей В. Сущность философии //Философия в систематическом изложении В.Дильтея, А.Риля, В.Оствальда, В.Вундта, Г.Эббинггаузена, Р.Эйкена, Ф.Паульсена, В.Мюнха, Т.Липпса. - СПб., 1909. - С. 12.

неизмеримая глубина... Она есть то первоначало, в которое упирается как в свой предел философствующее самосознание"[1]. Окрашенность бытия жизнью говорит о том, что не может быть бытия in abstracto; всякое бытие конкретно (in conkreto), поскольку оно есть сама жизнь.

Жизнь возникает раньше мышления, а тем более философской рефлексии о ней. Философия есть саморефлексия жизни: природа, дойдя в своем развитии до человека, осознает себя через философию, а философствующий субъект смотрит на природу как на неразвившийся дух - в ней он видит себя в таких формах объективизации, которые предшествуют мышлению. Природа - это "бессознательный дух" и человек находит в ней себя на том этапе, когда закладывались предпосылки для возникновения его интеллекта. Поэтому человек помнит себя еще в те периоды истории, когда его не было; единство природной и общественной истории запечатлевается в его памяти, и он интуитивно, как бы помимо своего разума наглядно представляет действительность, в которой еще нет никаких проблесков духа. "Я помню, что мириады лет тому назад я был козленком" (Будда). В обществе, как и в отдельном человеке, в снятом виде просматривается вся природа от простейших образований до сложных социальных форм. Этот монизм настоящего и прошлого в общественной жизни порождал двуплановое изображение мира, дуализм реального и фантастического в устных народных повествованиях и в художественной литературе. Так, в удивительной сказке Гофмана Георг Пепуш может увидеть далекое прошлое, "предшествовавшее даже тому времени, когда он впервые вкусил материнское молоко", "когда был еще чертополохом Цехеритом" и любил принцессу Гамахею. В художественно-образной форме Гофман выразил глубокую мысль о единстве природы и человека; человек (общество) - это природа, достигшая своего разумного существования. В человеке, взятом в аспекте природного бытия, присутствует вся природа от ее простейших образований, до наивысших и сложнейших форм, к числу которых относится мышление. Именно в этом смысле можно понимать слова, сказанные И.Буниным: "Я родился тем-то и тогда-то... Но, боже, как это сухо, ничтожно - и неверно! Это стыдно, неловко сказать, но это так: я родился во вселенной, в бесконечности времени и пространства...". Видимо этим обстоятельством объяснятся способность людей еще в древние времена выполнять сложную хозяйственную деятельность: приручать диких животных, извлекать из недр земли руду, плавить металлы, получать стекло, обрабатывать почву и заниматься земледелием и т.д. Сведения, необходимые для осуществления подобной деятельности, получить эмпирическим путем в принципе невозможно, - для этого необходимо иметь уже готовое знание. Человек может обладать таковым при условии, что он интуитивно, уже по своему рождению чувствует неразрывную связь с природой; постоянно он ощущает присутствие природы в себе, а себя находит в

[1] Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - С. 10.

природе; потому-то и может он приоткрыть завесу, скрывающую от него тайны природы, - ясно представить положение в настоящем мире, как и в том, когда его еще не было на свете (увидеть далекое прошлое, "предшествовавшее даже тому времени, когда он впервые вкусил материнское молоко"). "Материя, которая как мать породила бога - мужчину, - теперь стала женой этого бога. По преданию, Бахус, будучи сыном Афродиты, стал ее супругом. Таким образом, в единстве выступают мать, жена, сестра. Материя воплощает в себе переходы качества" (И.Я.Бахофен).

Прекрасно эта идея была выражена у Шеллинга в его "натурфилософии" или учении о тождестве субъекта и объекта и понимании природы как живого развивающегося организма. Шеллинг отверг противопоставление природы и духа, существовавшее в западной философии со времен Декарта, и стал рассматривать природу как бессознательный дух, а дух как осознавшую себя природу. Это была, по сути, философская революция, ибо Шеллинг принципиально расширил понимание опыта в критическом рационализме и поместил в него помимо сознания все то, что находится за его границами. "Депотенцированное сознание" есть такое бытие, которое предполагает мир, существующий независимо от сознания, а само мышление - в качестве его продукта. Взаимоотношение субъекта и объекта основывается на такой диалектике, когда между ними устанавливается абсолютное тождество, вследствие чего вполне допустимо проблему переформулировать на другом языке: "о возможности природы вне нас, нас в природе и в нас природы" (С.Булгаков). Согласно учению о тождестве субъекта и объекта, "природа должна быть видимым духом, а дух должен быть невидимой природой. Таким образом, здесь, в абсолютном тождестве духа в нас и природы вне нас, должна разрешиться проблема, как возможна природа вне нас"[1].

В контексте философии тождества природный мир предстает как такое эволюционное развитие, где каждая ступень или "потенция" создает необходимые предпосылки для постепенного выявления духа. История природы есть одновременно история сознания, поэтому все предшествующие эпохи запечатлеваются в нем; "трансцендентальная память разума" хранит знание о прошлых периодах, и он (разум) познает природу через реконструкцию. "Мысль Платона, что вся философия есть припоминание, в этом смысле верна; всякое философствование есть припоминание состояния, когда мы были тождественны с природой". Позднее Шеллинг назовет природу "ветхим заветом", имея в виду, что "природа бесконечна в каждом продукте и в каждом лежит семя вселенной".

Философия в функции саморефлексии жизни стремится отыскать такой источник философствования, такое исходное "начало", которое не сводимо к мышлению и, следовательно, находится за пределами самой философии. Но эта внешняя по отношению к рефлективному разуму данность такова, что

[1] Шеллинг. Iden zur Philosophie der Natur // Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - С. 61-62

ею становится невозможно пренебречь; всякая попытка устранения ее неизбежно влечет за собой разрушение самого мышления" - сознание без жизни существовать не может. Нельзя философствовать вне точки опоры ("начала" мысли); исходное основание лежит у истоков логики мышления и одновременно оказывает влияние на содержание философии. В зависимости от "начала", философия может быть "удивлением" (θαυμάζει) - критическим мышлением, исследующим условия всякого познания, либо натурфилософией - естественно-научной картиной мира, когда исходные данные науки берутся без предварительной критической проверки.

Внутри жизни возникают самые различные состояния мышления: "ночное сознание", полное грез, фантастических видений, бреда и галлюционаций и "дневное сознание", рождающее философскую и научную мысль, - "Дионис и Апполон". Как бы ни была жизнь единой, не допускающей разложения ее на отдельные части, для философии жизни чрезвычайно важен тезис о том, что мысль вторична по отношению к жизни, вырастает из жизни, и в этом смысле философская рефлексия есть саморефлексия жизни. Иначе говоря, философия жизни в целях обоснования нового образа философии выделяет в качестве логического "начала" ("логос жизни") мысль, которая в самой жизни как целостности существует в неразрывном единстве с алогическими сторонами. В реальной действительности жизнь существует в конкретном единстве логического и алогического, однако "она не становится от этого антилогична или логически индиферентна. Она рождает мысль, она мыслит и имеет свое самосознание, она рефлектирует сама на себя"[1]. Только при таком понимании жизни становится возможным факт познания бытия и существования философии: мышление не может быть внешней или трансцендентной по отношению к жизни сущностью, оно есть внутренняя, имманентная ее сторона, поэтому все темные, алогические стороны жизни необходимо связаны с логическим (мышлением), а само логическое в своих границах способно воспроизвести всю полноту жизни, а через него и действительность в форме бытия.

В истории философии сложились два явно противоположных идейных течения, опирающихся на эту двойственную природу жизни. Первое течение исходит из понимания бытия в виде логического образа; для него бытие равнозначно мысли о нем. Бытие неизбежно становится "субъективным бытием" на том основании, что оно представляет содержание моего сознания, состояние моего Я - существование вещей внешнего мира целиком определяется существованием мыслящего субъекта. Второе течение акцентирует внимание на другой стороне бытия; для него важен приоритет алогического над логическим, инстинкта над разумом.

Первое течение вошло в историю философии под названием "интеллектуализма"; оно наиболее полно выражает ментальность западной культуры, а потому представляет чрезвычайно авторитетное учение в евро-

[1] Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - С. 12.

пейской философии, и есть, своего рода, ее "наследственная болезнь", идущая от Декарта с его тезисом Cogito ergo sum. Бытие - т.е. жизнь, личность (sum) - получают обоснование посредством рационального мышления; фактически статус существования они приобретают благодаря философии. Последняя отрывается от мира эмпирической действительности, впадает в "манию величия", пребывает в мире "грез и призраков" и в итоге оказывается способной дать лишь сухую, безжизненную схему бытия. "Интеллектуальной" философией открывается эпоха "грезящего идеализма", для которого "cogitare = esse = vivere, - "коперниканские" претензии кабинетного всезнайки" (С.Булгаков). Позже критический рационализм (интеллектуализм) трансформировался в "научный рационализм" (позитивизм) и неокантианский идеализм в лице Марбургской и Баденской школ. Здесь философия вполне сознательно ориентируется на науку и прежде всего на математику, если говорить о Марбургской школе. Для нее действительностью, своего рода ονтωζ ον, становится наука с ее системой понятий, сама же философия превращается в рефлексию научного разума.

Второе течение, представленное философией жизни, есть "антиинтеллектуализм"; последний представляет собой реакцию на рационализм, будучи в то же время его порождением. Философия жизни рассматривает разум как орудие жизни и весьма скептически относится к идее самостоятельности логического начала. Разуму отводится место инструмента, поскольку он полезен в совокупности совершаемых человеком действий. Человеческий интеллект "работает над тяжелой работой, как вол, который тянет плуг, и он чувствует напряжение мускулов и движение крови, тяжесть плуга и сопротивление почвы, - подчеркивал А.Бергсон, - функцией человеческого интеллекта является познание наших действий, соприкосновение с действительностью и переживание ее, но только в той мере, в какой это нужно для выполняемого дела, для проводимой борозды. Но при этом нас освежает благодетельный поток, из которого мы черпаем силу работать и жить"[1]. У разума изымается не только его способность быть для себя самопорождающейся мыслью, на чем настаивали критицисты, но утверждается, что он есть явление, возникшее во времени. Молчаливо подразумевается, а порой и открыто признается положение, что жизнь в своих первоначальных формах была слепой и инстинктивной. Философия жизни убедительно показывает ограниченные возможности критического рационализма: жизнь шире и глубже рационального мышления; последнее есть *историческое* явление, и свидетельством временного предшествования бессознательных и предсознательных состояний оказываются процессы сублимации. Жизнь не сразу приходит к разумному состоянию, она идет к сознанию долгим путем. Эту истину задолго до эволюционной теории Дарвина понимал "историк разума" Шеллинг.

[1] Бергсон Анри. Творческая эволюция. - СПб., 1913. - С. 169.

Итак, жизнь есть конкретная и неразложимая сущность: в ней бессознательные, предсознательные, инстинктивные состояния, а также явления сознания и самосознания, чувства, настроения, переживания находятся в целостностном единстве; существуя в природе, она борется за сохранение и выживание, за расширение своего влияния в мире слепых и стихийных сил. Чувство жизни в многообразных формах проявления - от инстинкта до рефлексии, от созерцания до активной деятельности - дает представление бытия; *бытие* есть самосознание жизни, возникающее при встрече человека с внешним миром. Граница жизни определяет тот рубеж, внутри которого внешняя действительность предстает как бытие, ибо жизнь и бытие есть явления, совпадающие по своей сущности, - жить и находиться в мире, мыслить и чувствовать внешнее окружение по сути дела оказываются одним и тем же. В одном случае жизнь пронизывает мышление, наполняет его своим содержанием и в этом смысле оказывается имманентной познанию; в другом - она не вмещается в рамки гносеологии, фактически предстает глубже и шире логической сферы и остается трансцендентной для разума. Как некая конкретная и сверхлогическая сущность жизнь теперь выступает своеобразной "Ding an sich", или общей основой по отношению к мысли и познанию. "Явлением" она становится в том случае, когда "выходит на поверхность мышления и знания..." (С.Булгаков). Иначе говоря, жизнь есть имманентное состояние живого организма, когда он рассматривается в контексте целостного жизненного опыта, но она становится трансцендентной сущностью по отношению к тому же живому существу, взятому в аспекте познания и рефлектирующего мышления. Разум в процессе своего исторического развития на каком-то этапе может не замечать своей связи с жизнью и представить дело таким образом, что он из самого себя строит онтологию средствами чистой логики - свои логические символы, символы символов, метафизические понятия и категории он находит внутри себя в качестве "заданных" им самим; в действительности мышление, абстрагирующееся от жизни, есть следствие деятельности рефлектирующего разума, т.е. саморефлексия жизни. Чтобы понять жизнь во всей ее полноте и глубине, мышление должно отвлечься от жизни и посмотреть на нее как бы со стороны. Подвергая жизнь мысленному анализу, сознание неизбежно превращается в рефлексию жизни или ее самосознание - с этого момента жизнь осознает себя через мышление как свой инструмент. Однако философские категории не витают в воздухе и не являются в сознании в качестве "пернатых сновидений"; в конечном счете все они вырастают из жизни и реальной действительности. В свою очередь и проблемы, которые формирует научное и философское мышление, находят разрешение в человеческой практике.

В античную эпоху внешний мир понимался в виде некой субстанции или осязаемой действительности; все, что человек наблюдал вокруг себя - разнообразные явления природы, растительный и животный мир, произведения собственной деятельности - он обозначал понятием "вещь". Новое время

преодолевает наивно-созерцательный подход к действительности: та же реальность трактуется теперь как бытие, а это последнее означает "интимность", "субъективность", внутреннее состояние субъекта. "Философия сознания" превратила вещи в мысли, сделала зависимым реальный мир от гносеологического субъекта на том основании, что он есть не более, чем содержание мышления и целиком определяется состоянием рефлектирующего Я. Новейшая эпоха через философию жизни преодолевает крайности обоих воззрений: действительность не "вещь" и не "сознание", но "жизнь". Через категорию "жизни" достигается более высокий духовный уровень по сравнению с предшествующими историческими периодами; данная концепция сохраняет основные идеи античности и нового времени, но одновременно и преодолевает их. В бытии, понимаемом как "жизнь", утверждается интимное, внутреннее отношение как к вещам, так и к самому человеку. Известно, что с позиции философского подхода предметы внешнего мира помимо гносеологического отношения рассматривать невозможно - за границами познания и жизни они превращаются в "ничто", т.е. пустую абстракцию. В то же время нельзя жестко привязывать их существование к мыслящему субъекту и отождествлять с содержанием "моего сознания". Разрешить наметившуюся дилемму удается через идею "взаимозависимости" и ее-то претворяет в практику философия жизни. Необходимо исходить из идеи взаимозависимости субъекта и объекта, мыслящего Я и предметов окружающей действительности; только при этом условии можно адекватно выразить образ бытия.

Суть проблемы состоит в том, что момент самосознания наступает не только тогда, когда субъект прямо и непосредственно делает объектом мышления собственную мысль или самого себя; рефлексия шире по смыслу и обнаруживается всякий раз, когда мыслящий человек осознает тот или иной предмет внешнего мира и думает о нем (например, видит звезду на небе и думает о ней). Факт фиксации внимания на чем-то другом также свидетельствует о том, что субъект выделяет себя из окружающих его предметов: Я, мыслящий субъект - это тот, кто находит себя, познавая предметы внешней действительности. Следовательно, бытие - это не субстанциальное бытие (как полагали греки) и не Абсолютное Бытие, самодостаточное в своем существовании (как считал Декарт), но бытие как взаимозависимость Я и вещи, как взаимополагание Я и предмета. Теперь несомненность бытия определяется не чувственной достоверностью и не логической выводимостью посредством разума, но всецело взаимозависимостью, - тем отношением, которое существует между субъектом и объектом, между Я и вещью предметного мира; бытие в таком случае будет означать действительность, представленную в сознании субъекта (в моем сознании), а мыслящий субъект - Я, рефлектирующий по поводу предметов внешнего мира.

Подобное трактование бытия - "одновременно единое и двойственное" - требует учета одной тонкости, на что обращает внимание Ортега-и-Гассет.

Проблему нельзя сводить к пониманию внешнего мира, существующего рядом со мной, а меня - существующего рядом с миром. Внешний мир лишь условно внешний; он есть то, что существует для меня, во мне, передо мной, а я - тот, кто воздействует на него, находится внутри него, "любит его или ненавидит". Статическое понимание бытия должно быть заменено динамическим, а следовательно целостным. Вслед за этим мы с необходимостью должны будем признать, что та действительность, которая состоит из взаимодействия - воздействия человека на мир и мира на человека, есть жизнь или "моя жизнь". Философией жизни была найдена новая категория; ее достоинство, безусловно, не в том, что подобное понятие не употреблялось до сих пор в философском лексиконе - правильнее было бы сказать, что с его помощью удалось раздвинуть горизонты бытия и ощутить себя в совершенно новом мире. Великолепно выразил мысль о позитивном значении категории "жизнь" в формировании мировоззрения и особого мирочувствования Ортега-и-Гассет: "Теперь можно сказать, что вещи, Универсум, сам Бог являются составляющими моей жизни, поскольку "моя жизнь" - это не только Я, Я - субъект, но жизнь - это еще и мир. Мы преодолели субъективизм трех веков - Я освободилось из заточения и собственной интимности, оно уже не единственное, что имеется, но уже не страдает от одиночества, которым является единственность... Мы избежали заточения, в котором жили как люди нового времени, заточения сумрачного, без света, света мира, и без просторов, которым радуются крылья стремлений и желаний. Мы вне уединенного, обособленного участка Я, закрытой комнаты больного, полной зеркал, которые безнадежно возвращают нам наш собственный профиль, - мы вне ее, на свежем воздухе, снова вдыхаем кислород космоса, расправив крылья для полета, обратив сердце к вещам, достойным любви. Мир снова стал горизонтом жизни, который, подобно линии моря, напрягает кругом нас свою чудесную тетиву арбалета и заставляет наше сердце почувствовать себя стрелой, сердце, израненное самим собою, которое вечно болит от скорби или наслаждения".

Задача философии заключается в том, чтобы дать определение жизни, выяснить, в чем своеобразие бытия, представляющего собой "жизнь". Для этого потребуется новый язык, новые смысловые структуры, способные пролить свет на бездонные глубины бытия. Жизнь в философском смысле есть абсолютная, вневременная и метафизическая сущность; она охватывает собой весь мир, так или иначе входящий в познавательный и практический опыт человека и общества. По этой причине жизнь и бытие становятся тождественными явлениями - граница нашего чувства жизни будет границей бытия, окружающего нас. Однако в эмпирической действительности жизнь предстает в ином виде - она становится индивидуальной жизнью ("моей жизнью") и ощущает, чувствует себя через совокупность самых разнообразных действий, совершаемых отдельным человеком в процессе своего существования. Личная жизнь как раз и складывается из таких действий - от не-

значительных и повседневных, до более или менее значимых. Каждый человек в зависимости от среды, в которой он живет, вынужден постоянно идти, действовать, разговаривать, думать, убеждать, воспитывать, любить, переживать, учиться, нести ответственность и т.д.; порой жизнь предъявляет к нему повышенный спрос, и он должен совершить такое действие, которое потребует от него напряжения всех его духовных и физических сил. Но для жизни все эти действия с их различной эмоциональной окраской и переживаниями абсолютно равнозначны, ибо она и есть эти самые действия. В силу данных обстоятельств жизнь есть то, чем мы являемся, что мы делаем, а потому она оказывается самым непосредственным и близким из всего, что касается нас.

Вся совокупность действий, совершаемых каждым человеком в отдельности и всеми людьми вместе, имеет за собой конкретные потребности. В основе человеческой жизни лежат, таким образом, желания, удовлетворить которые можно одним способом - совершить то или иное действие, будет ли это обычное мечтание или великое победное сражение. "Существует множество пониманий и определений человеческой жизни и притом самых различных. Но из всех этих определений одно в особенности выдается по своему жизненному значению, по своей простоте, содержательности и ясности. Определение это является одновременно и понятием житейским, и понятием научным. Определение это говорит: жизнь людей есть удовлетворение человеческих потребностей и желаний"[1]. Основным средством удовлетворения потребностей людей является труд, материальное производство. Здесь в различных формах производственного общения и общественного сотрудничества создаются необходимые предметы, способные удовлетворить потребности людей и тем самым обеспечить им жизнь. Поэтому борьба за жизнь принимает вид борьбы за производство и распределение материальных и духовных ценностей. Трудовая деятельность в итоге составляет главное содержание человеческой жизни. "Труд существует для жизни, а не жизнь для труда" (К.М.Тахтарев).

Несмотря на то, что через деятельность удается ощутить всю непосредственность и близость жизни к самому себе, - "положим на нее руку, она даст удержать себя, как ручная птица", - жизнь остается не выразимой до конца; сохраняется определенная неудовлетворенность подобным ее определением (как, впрочем, и всяким другим). Жизнь - не просто деятельность, но наша способность чувствовать эту деятельность, осознавать свое существование; в сознании жизни обнаруживается ее удивительное интимное качество - быть исключительно "моей жизнью". Осознание жизни есть по сути дела "открытие" - "беспрерывное открытие, которое мы совершаем относительно себя и окружающего мира" (Ортега-и-Гассет). Открытие себя отличает

[1] Тахтарев К.М. Наука об общественной жизни, ее явлениях, их соотношениях и закономерности: Опыт изучения общественной жизни и построения социологии - Пг., 1919. - С. 30.

жизнь от всего остального; неодушевленные тела (камень) не существуют для самих себя, - их существование целиком определяется мыслящим сознанием или самосознающей жизнью. С точки зрения философии, жизнь есть нечто совершенно иное, нежели процессы, протекающие в живом организме на уровне клетки, ткани, органа; жизнь поэтому невозможно редуцировать к физико-химическим и биологическим явлениям. За материальной оболочкой жизни скрывается дух, душа; в глубинах жизни прячется разум с его познанием и способностью сосредоточиться на самом себе. Одухотворенность и разумность жизни и будет выражать сущность жизни, ее волю к осознанию себя.

Стремление увидеть себя, ощутить себя и, следовательно, поставить себя перед собой ведет жизнь от рефлексии (главный атрибут жизни) с ее чувством "моей жизни" к определенному видению действительности в образе бытия, ибо само чувство жизни и деятельности будет одновременно означать внешний мир как ее объективацию. Всякая жизнь, следовательно, через осознание самой себя как деятельности ведет во внешний мир; жить - значит "находиться в мире" (Хайдеггер). Жизнь в контексте этого понимания будет означать, что человек стоит перед миром и с ним встречается, что он окружен этим миром и пребывает внутри него, что он находит этот мир в самом себе. Мир, в который заброшен человек, не безразличен для него: в нем он открывает такие явления, которые имеют непосредственное отношение к его жизни - одни оказываются враждебными, другие благоприятными ему. Человек и мир находятся в таком единстве, так слиты друг с другом, что все, что происходит в микрокосме и макрокосме в определенной степени запечатлевается друг в друге. И это понятно: по определению человек есть осознавшая себя природа; в человеке она видит, слышит, чувствует и переживает себя; человек же благодаря силе своего творческого воображения рассматривает неживую природу как еще нереализовавшийся интеллект ("окаменевший дух"), который, возникая в ходе эволюции природы, противопоставляет себя ей. Отсюда мир следует понимать как все то, что неотъемлемо от нашей судьбы, как то, что жизненно важно для нас и по этой причине интересующее нас.

Жизнь как нахождение себя в мире будет означать, что она определяется не только самой личностью; осознание себя достигается через познание вещей окружающей действительности. Другими словами, формирование субъективности строится на понимании объективности, на умении сосредоточиться на чем-то другом, отличном от меня. Следовательно, жизнь зависит также и от того, каков мир, который входит в сферу жизненного пространства; жить - значит заниматься другим, существование означает сосуществование. В жизни - всегда личностной и индивидуальной - внешний мир играет чрезвычайно важную роль, а потому он становится неотъемлемой частью жизни - тем "нечто", что интересует человека и влияет на его судьбу. Поскольку мир существует в неразрывном единстве с человеком и представ-

ляет из себя нечто, обусловленное жизненными интересами и потребностями человека, он всякий раз возникает или исчезает вместе с рождением или смертью самого человека. "Каждый человек - это целый мир, который с ним рождается и с ним умирает. Под каждой могильной плитой лежит всемирная история" (И.-В.Гёте). Человек - жизнь - мир есть такие явления, которые не могут существовать друг без друга: обнаружение жизни начинается с осознания себя, с отражения себя в собственном мышлении; одновременно с этим каждый индивид открывает для себя внешний мир, который для него становится миром внутренним.

Существует два возможных способа, с помощью которых человек в состоянии овладеть окружающим его миром и как-то внутренне его пережить. Первый способ характерен для естествознания, когда посредством законов, формул и причинной связи субъект получает объективное знание и принимает его в практической деятельности с целью получения желаемого результата. Естественнонаучный подход формирует такое представление о мире, которое именуется "*мир-как-природа*". Представление этого рода построено исключительно на идее реализма и предполагает существование природы самой по себе, независимо от жизни и деятельности человека. Философский подход принципиально иной, в противном случае он дублировал бы научное изучение природы. Его суть состоит в том, что внешний мир нельзя объективировать до такой степени, чтобы он стал механизмом, и рассматривать в отрыве от человека - он входит составной частью в жизнь индивида, а потому предстает в образе "*мира-как-истории*". Задача философии - донести идею единства человека и мира, идею антропологизма бытия до сознания людей современной цивилизации и сделать ее достоянием сегодняшней культуры; до недавнего времени сама философия, оказавшись в плену естественнонаучных представлений, считала своей главной темой "морфологию природы". Метафизически истощенная почва европейской цивилизации дошла до своего предела, свидетельством чего оказывается такая организация мирового хозяйства, когда природа рассматривается не как источник удовлетворения разумных потребностей людей, но как "сырье" и средство получения прибыли и сверхприбыли монополий. "*Мир-как-история*, понятый, увиденный, оформленный из своей противоположности, *мира-как-природы*, - вот новый аспект человеческого бытия на этой планете, выяснение которого во всем его огромном практическом и теоретическом значении осталось до сегодняшнего дня неосознанной, возможно, смутно ощущаемой, часто лишь угадываемой и никогда еще не осуществленной задачей со всеми вытекающими из нее последствиями"[1]. "Прагматическая" трактовка природы отражает сциентистский характер мышления и философствования, что присуще западной цивилизации в целом. Миропонимание, складывающееся на

[1] Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. - М.: Мысль, 1993. - С. 131.

основе науки, имеет давние традиции, зародившиеся в XVII-XVIII вв. Кант, разработавший теорию научного познания, в качестве объекта рассудочной деятельности берет только природу. Знание для него равнозначно математическому знанию. Когда он говорит об априорных формах созерцания - пространстве и времени, - он даже не догадывается, что может быть специфика в отношении исторических впечатлений. Шопенгауэр из всех кантовских категорий признает только причинность и на этом основании пренебрежительно относится к исторической науке ("история, строго говоря, это знание, а не наука").

Мир как нечто близкое к человеку, как составная часть его жизни - "мир-как-история" - есть такой образ действительности, который строится посредством приведения в некоторое единство всех фактов живого бытия мира, исходя из их отношения к собственной жизни человека. Живущий человек есть индивид, и потому его внутренний мир замыкается в нем самом, есть нечто ограниченное и глубоко индивидуальное. Но наряду с этим он есть личность, поскольку принадлежит к обществу или роду; это последнее обстоятельство свидетельствует, что его кругозор расширяется до размеров всемирной истории - столетий и тысячелетий, протекших в прошлом. Все, что происходило на бескрайних просторах истории, имеет непосредственное отношение к человеку как личности, а потому мировая история есть судьба человека. Отсюда человек, если он понимает окружающий его мир - главным образом мир социальный - в образе "мира-как-истории", необходимо чувствует его в самом себе, переживает внутри себя все исторические эпохи, существовавшие в прошлом. Другого способа постигнуть тайну "исторического" не существует - реальность "историческая" особого рода в той иерархии реальности, из которых складывается бытие. Несмотря на то, что человеческая история развертывается как драма материального мира - свершается в географическом пространстве, использует для достижения определенного результата материальные средства, характеризуется в каждую эпоху своей материальной культурой - она не сводима к "телесной" оболочке и не может быть понята, исходя из нее. Субстанция истории, если можно так сказать, неразложима на материальные и психические объекты, сама материальная сторона исторической жизни имеет глубоко духовную природу. Дух, разум, идея - вот последняя глубинная сила истории, иное объяснение исторического процесса будет по сути ни чем иным, как неким "дубликатом замаскированного естествознания" (Шпенглер). "Историческая" реальность в силу ее особой природы, состоящей в духовности, постигается субъектом через откровение - глубокую внутреннюю связь между человеком и историей, личной судьбой и метафизикой исторических сил. Для того, чтобы проникнуть в эту тайну "исторического", "я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю как до глубины *мое*, как до глубины мою историю, как до глубины *мою* судьбу. Я должен поставить себя в историческую судьбу и историческую судьбу в свою собственную человеческую глубину. Самой

глубине человеческого духа раскрывается присутствие какой-то исторической судьбы"[1]. Странно и фальшиво звучит сегодня призыв отказаться от собственной истории. Под видом некой гуманности и человеколюбия откровенно цинично протаскиваются политические лозунги весьма сомнительного содержания. Деструктивность и разрушительная роль подобных призывов очевидна: отказавшись от собственной истории - самих себя, - что оставим мы от того, на чем возводятся последующие "этажи" (периоды) истории? И что может воспрепятствовать новому поколению поступить аналогичным образом по отношению к сегодняшним отрицателям? Все исторические периоды в силу того, что в своем единстве выступают как "моя историческая судьба", ни в коем случае не допускают отчужденного взгляда, разрушительного по своей объективной роли. Чтобы преодолеть враждебное отношение между человеком и историй, их разобщенность и чуждость друг другу, необходимо идти обратным путем, - говорит Бердяев. Обратный путь постижения истории предполагает такой взгляд на прошлое, который исходит из идеи глубокого тождества личной и коллективной судьбы: в судьбе человечества мне открывается моя собственная судьба, а в моей индивидуальной судьбе прослеживается судьба всего человечества. Только на этом пути можно раскрыть тайну "исторического" и преодолеть в себе пустоту отъединенности, которая сохраняется до тех пор, пока на прошлое остается взгляд как на что-то навсегда ушедшее ("загробное существование"). Между человеком и историей не допустимо противопоставление: как бы ни был автономен индивид по отношению к происходящим массовым явлениям, в его индивидуальной жизни отражаются главнейшие вехи исторического движения, непроизвольно в его судьбе светят отраженным светом господствующие тенденции конкретного исторического времени. В свою очередь, все исторические эпохи, начиная от древнейших и кончая современными, существуют как моя личная жизнь, как моя судьба.

По этой причине история всегда современна; о каких бы периодах ни шла речь в историческом познании, они все имеют непосредственное отношение к настоящей действительности. Другими словами, через собственную жизнь человека можно понять прошлую историю, которая связана с современностью неразрывными узами. История в этом смысле есть автобиография человечества; в действительности существует единый социум, который с высоты настоящего пытается понять себя в те далекие эпохи, когда его коллективный разум не достиг уровня современного мышления, т.е. его рефлексия была ограниченной и неполной. Саморефлексия в отношении себя возможна через те эпохи, которые предшествовали настоящему. В силу данного обстоятельства история всегда современна, иначе не стоило бы заниматься ею. Историк силой своего творческого воображения извлекает из глубин прошлого ушедшую навсегда действительность и включает ее в виде

[1] Бердяев Николай. Смысл истории. - М.: Мысль, 1990. - С. 15.

научного знания в жизненный опыт современного общества. Повторно пережитое в сознании исследователя, это прошлое актуализируется, становится составной частью сегодняшней жизни и проливает свет на те вопросы или вызовы, которые ставит современная эпоха. В противном случае не понять любую великую эпоху - будь то эпоха расцвета эллинской культуры, эпоха зарождения раннего христианства, эпоха расцвета средневековой культуры, либо эпоха ренессанса или эпоха промышленной революции. Каждый человек должен внести свою духовную судьбу в постигаемые им исторические периоды, чтобы ощутить на себе всю их жизнь и через это понять смысл прошлого. Всякая попытка рассмотреть их внешне, беспристрастно, как нечто, существующее помимо нашей жизни, окончится безрезультатно; прошлое - даже если ему придать видимость диалога с нами - останется безучастным и мертвым.

Идея единства прошлого и настоящего, идея исторической памяти, говорящая о жизни бесконечной - прошлого в настоящем и настоящего в прошлом, - оформилась далеко не сразу; свое полное завершение она получила только в XIX веке. Античная культура, например, не знала исторической памяти в ее современном значении. "Память" античного человека есть нечто иное, поскольку он не знал прошлого и по этой причине не представлял своего будущего. "Чистое настоящее", в котором протекала жизнь древнего грека, характеризовалось *отрицанием времени.* Для современников Геродота, Софокла или Фемистокла не существовало направления времени: оно сразу улетучивалось, как только уходило во вчерашний день. Космос в представлении грека был такой картиной мира, которая объясняла не процесс *становления*, но *сущее* как уже ставшее. Сам же античный грек был человеком, "который никогда не *становился*, а всегда *был*" (Шпенглер). Поэтому античный человек, несмотря на достаточно глубокие знания в области измерения времени, составления календаря и большое искусство в астрономических наблюдениях (главным образом это характеризует культуру Египта и Вавилона), оставался неисторическим существом. Антиисторическая тенденция достаточно отчетливо проявляется в греческой историографии. Фукидид, описывая историю Пелопонесской войны, полагает, что только события *настоящего* заслуживают внимания, а то, что предшествует его времени (около 400 лет!) недостойно памяти, ибо "тогда не случилось ничего важного ни в области военных событий, ни в каком-либо ином отношении". Несмотря на обостренное чувство времени в греческом мире, история оказывалась фактически невозможной в качестве самостоятельного вида знания. Это объясняется тем, что философия того времени различает два вида знания: знание в собственном смысле слова (ἐπιστημη) - подлинное знание, объектом которого могут быть постоянные и неизменные сущности, и знание в виде "мнения" (δόξα) - эмпирические сведения о постоянно меняющихся вещах. Из этой теории вытекало, что история невозможна уже по своему определению - она есть наука о человеческих дей-

ствиях, совершенных людьми в прошлом. Все текучее, меняющееся нельзя выразить в виде достоверного знания, а человеческие поступки именно таковы - жизнь людей изменяется быстрее всего в этом мире. Следовательно, на долю истории как науки выпадают только "мнения" или восприятия (αἰσθησις), которые с помощью чувств улавливают ускользающие мгновения постоянно меняющейся действительности. И греческая мысль утвердилась во взгляде, что непостоянные чувственные восприятия не могут рассматриваться в качестве научного знания.

Жизнь как атрибутивное свойство природы характеризуется *страданием*. По мере развития материи и совершенствования ее отражательной способности (проявления "воли" - Шопенгауэр), все отчетливее обнаруживается предрасположенность к страданию. У растения нет чувствительности, следовательно нет и болевых ощущений; низшие животные, такие как одноклеточные и жгутиковые уже дают примеры зачаточных страданий; насекомым присуще чувство боли, хотя и в ограниченном виде; только позвоночные животные с развитой нервной системой обладают этим свойством в полной степени и оно возрастает по мере дальнейшего развития интеллекта. Таким образом, возвышение сознания и способность к ясному познанию находятся в прямой зависимости от способности к страданию: чем выше сознание, тем сильнее мука и скорбь, в "ком живет гений, страдает больше всех". Соответствие между уровнем сознания и уровнем страдания находит подтверждение в древней мудрости: "И кто умножает познания, умножает скорбь". Боль, присущая глухому животному "сознанию", превращается в великую муку, если налицо возвышенная, чуткая и тонкая душа с явно выраженной способностью к отчетливому и ясному познанию. Следовательно, органическая природа, начиная от чувственного порыва и кончая практическим интеллектом и разумом, есть жизнь во всем ее многообразии проявлений, а "*всякая жизнь по существу есть страдание*"[1].

В глубинных основаниях природы скрываются силы, заставляющие ее вечно стремиться и двигаться, причем это стремление и движение не имеет никакой цели. Тем более это состояние характерно для животных и человека. "Хотеть и стремиться - вот их сущность, подобная неутолимой жажде". В основе любого желания лежит потребность, нужда, поэтому человек по своей природе от рождения обречен на подобное состояние: его сущность такова, что он не может раз и навсегда удовлетворить свою потребность, - всякая такая попытка рождает одно непрерывное желание, непрерывную нужду, переплетение тысяч потребностей. Причем от внимания человека ускользают многие вопросы, касающиеся сути бытия, самой жизни, и он в ходе своего существования один на один остается со своими повседневными заботами. Жизнь дается каждому человеку даром, существует "даровое" по-

[1] Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 5-ти томах. Том 1. - М.: Московский клуб, 1992. - С. 297.

требление жизни, но ее поддержание, сохранение и расширение возможно только трудовым усилием или хозяйственным способом. Жизнь поэтому становится "трудовою", а труд "есть та ценность, которою приобретаются блага, поддерживающие жизнь" (С.Булгаков). Жизнь людей предстает как нескончаемая борьба за свое существование, как "трудовая борьба за жизнь", и если от метафизики жизни спуститься к ее эмпирии, то можно видеть, что отдельные индивиды уже заранее обречены оказаться в этой борьбе побежденными. И если они сражаются с упорством обреченных, то не столько из любви к жизни, сколько из страха смерти.

Стремление к чему-либо, желание как таковое по своей природе есть уже страдание; если человек вдруг найдет способ удовлетворить его, достигнет своей цели, то данный факт не меняет в принципе ничего в жизни - наступит состояние пресыщения, довольства, скуки и погоня за мечтой возобновится. Образы мечты, идеалы не могут быть вечными, раз и навсегда данными. Будучи осуществленными, они превращаются с обычную норму, которая уже не может удовлетворить человека, и он вновь создает для себя образ будущего - ту заветную идею, которая руководит всеми его помыслами и поступками. Жизнь есть состояние постоянного дефицита возможностей и чувство извечного недостатка в чем-либо: если происходит радикальное изменение, то это означает, что появились иные недостаточности.

Сами страдания меняют свой облик; первоначально они предстают как лишения, нужда, забота о существовании. Если посчастливится, и страдание в этом виде будет изгнано, оно не замедлит появиться во множестве других форм, соответствующих времени и обстоятельствам: оно придет как любовь, ревность, зависть, ненависть, гнев, страх, честолюбие, болезнь и т.д. и т.д. Если, наконец, и эти формы будут побеждены, страдание явится "в траурной, серой одежде пресыщения и скуки", против которой человек будет находить свои средства. В итоге "сказка начинается с начала", ибо жизнь человеческая бьется между страданием и скукой.

Жизнь сложна и противоречива: она несет в себе не только оптимизм и веру в победу, но и сомнения, муки, неудовлетворенность. Французский поэт Поль Валери называет это состояние "тоской жизни". "Я разумею под этим - пойми меня хорошо, - говорит Сократ Эриксимаху, - отнюдь не тоску преходящую, не тоску от усталости, не тоску, чье начало известно, и не ту, чьи пределы видны; но тоску совершенную, тоску чистую - тоску, чей источник не в горе, не в помощи, ту, что уживается с самым счастливым на вид уделом, - одним словом, такую тоску, у которой нет иного содержания, кроме самой жизни, и нет другой причины, кроме ясновидения живущего. Абсолютная эта тоска, в сущности, не что иное как жизнь во всей своей наготе, когда она пристально себя созерцает"[1]. Неудовлетворенность, обеспокоенность и другие отрицательные эмоциональные состояния души чело-

[1] Валери П. Об искусстве. - М., 1976. - С. 250.

века объясняются тем, что достигнутое в деятельности уже более не удовлетворяет его, не приносит ему радости жизни и творчества. То, что когда-то было преисполнено значимости и глубины, со временем оказывается обыденным, заурядным, лишается своего былого масштаба. Часто трудно узнать насколько значительна прожитая жизнь, насколько правилен избранный путь. "Как ты должен страдать, милый Федр! - восклицает Сократ. - И все же страдать не вполне... Даже этого нам не дано: страдание тоже ведь жизнь" (там же, с. 217).

Однако жизнь не есть только "тоска жизни" с ее озабоченностью, страданиями, страхом. Она - борьба до тех пор, пока существует; в этом проявляется ее полнота. Будучи лишенной этих своих внутренних побуждений, жизнь превращается в сухой и бездушный рационализм, неспособный к героизму и самопожертвованию - так характерных для нее с ее эмоциональностью, напряженностью, страстью, борьбой.

Образ трагедии наиболее адекватно характеризует жизнь; в главном и существенном жизнь отдельного человека представляет собой трагедию, но в конкретных жизненных обстоятельствах она предстает как комедия. Так склонен рассматривать жизнь ироничный Шопенгауэр. Безжалостно растоптанные судьбой надежды, непоправимые ошибки, совершенные в жизни, безвозвратная потеря близких людей, несбыточные надежды и встреча со смертью в конце пути превращают эту жизнь в трагедию. Но постоянная борьба за выживание, желание перехитрить судьбу во что бы то ни стало превращают жизнь на фоне меняющихся обстоятельств и случайных фактов в комедию. Потому-то судьба так безжалостна к человеку: безучастно взирая на все происходящее в жизни и абсолютно не испытывая чувства сострадания к нему, она лишает его возможности быть трагическим персонажем и обрекает в мелочах жизни быть нелепым комедиантом. Поскольку жизненные невзгоды оказываются уделом личной жизни, то ни один здравомыслящий человек не пожелает повторно пережить жизнь. Жизнь человека настолько печальна, настолько лишена определенности и смысла, настолько непостижима и трагична в своем финале, что ей следовало бы предпочесть полное небытие; но и самоубийство не есть выход, поскольку смерть не есть достижение полного небытия, абсолютного уничтожения. Наконец, "если каждому из нас воочию показать те ужасные страдания и муки, которым всегда подвержена вся наша жизнь, - говорит Шопенгауэр, - то нас объял бы трепет, и если самого закоренелого оптимиста провести по больницам, лазаретам и камерам хирургических истязаний, по тюрьмам, застенкам, логовищам невольников, через поля битв и места казни, если открыть перед ним все темные обители нищеты, в которых она прячется от взоров холодного любопытства, и если напоследок дать ему заглянуть в башню голода Уголино, то в конце концов и он, наверное, понял бы, что это за meilleur des mondes possibles (лучший из возможных миров)" (там же, с. 309). Картины "Ада", так поражающие нас своей жизненной правдивостью, Данте взял

из реальной действительности. Когда же он обратился к изображению блаженства на небесах, получилось весьма скупое повествование - земной мир дает слишком мало материала для картины "Рая".

Жизнь как уникальное и загадочное явление природы не может быть понята без ее соотнесенности со смертью. "Живая жизнь" существует в современном мире лишь в борьбе со смертью. Плотным кольцом смерти окружена "органическая" природа; ценой невероятных усилий различные ее формы сохраняют себя в отдельных уголках вселенной; в любой момент они могут быть поглощены небытием. В своем существовании жизнь постоянно соприкасается со смертью, между ними нет какой-либо защитной границы; в этом смысле жизнь несовершенна, непрочна, временна, ибо не может противостоять наступлению смерти. Борьба живого с неживым определяет содержание жизни в метафизическом смысле.

Жизнь предполагает смерть, а смерть - жизнь. Смерть, несмотря на всю ее чуждость и враждебность живому, оказывается существенным моментом жизни. "...*Отрицание* жизни по существу содержится в самой жизни, так как жизнь всегда мыслится в соотнесении со своим необходимым результатом, заключающимся в ней постоянно в зародыше, - смертью. ...Жить значит умирать" (Ф.Энгельс). В этом факте совместимости живого с неживым, как говорят проницательные мыслители, кроется один из "величайших парадоксов действительности" и вечная "загадка для мысли". Один из тезисов этого парадокса в том, что существует только жизнь: все, что есть в мире, пребывает в свете жизни; действительность, природа, отдельные эмпирические предметы обнаруживаются только через саморефлексию жизни. В самосознающей жизни неопределенность бытия, мэон действительности (μη ον) снимается и мир приобретает цвета и звуки, форму и содержание, красоту и гармонию, время и пространство, силу и динамизм. Границы мира определяются чувством пережитого и границами жизни. Другой тезис парадокса в том, что мертвая природа как "минус жизни", как ее "отрицательный коэффициент" не может быть выражена в своих понятиях, - чтобы ее понять, нужны термины самой жизни. Мертвые, неодушевленные предметы появляются в свете сознания и исчезают вместе с его затуханием. Сама смерть существует благодаря жизни и "есть *не-жизнь*, отрицание жизни и есть ее единственное определение, она лишь тень жизни, и вне жизни она ничто, ее нет.., в ней нет своей силы бытия"[1]. Абсолютное ничто, укон (ουκ ον) не имеет собственного бытия, наподобие действительного бытия или даже бытия неопределенного (μη ον); оно есть лишь "тень" бытия или его "зеркальное отображение". Абсолютное ничто относится к рангу метафизических понятий и свидетельствует о том пределе, до которого может дойти рефлектирующее сознание. Оно отсутствует в действительности (а если и существует, мы его не знаем), но

[1] Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - С. 39.

является продуктом нашего мышления и целиком пребывает в нем. Тем не менее борьба жизни и смерти пронизывает всю нашу жизнь, делая ее несовершенной, слабой и временной.

Жизнь и смерть отрицают друг друга, однако это отрицание не есть внешнее взаимодействие живого и неживого, но существует как момент в самой жизни. Если этот вопрос перенести в плоскость метафизической онтологии, вечной и бесконечной Вселенной, то жизнь окажется лишь моментом неживого и присутствует как сторона, грань мертвой и неодушевленной материи. Жизнь есть маленький остров в безбрежном океане слепых и стихийных сил природы ("пустых и суетных стихий"). Противоречие данного обстоятельства обнаруживается в том, что жизнь как метафизическая сущность есть нечто вневременное, абсолютное, вечное; в эмпирической действительности, напротив, она временна, неабсолютна, преходяща. В метафизическом смысле смерть живого невозможна, с логической точки зрения противоестественна, но в эмпирическом значении вполне допустима и закономерна. Существует только "смертная жизнь"; при таком ее общем определении смерть становится атрибутом жизни - умереть может только живое. В этом противоречии кроется загадка для мысли.

Категория *существования* определяется через борьбу жизни с силами смерти. В этом определении заключается не только биологический, но и онтологический смысл. Жизнь в философском смысле понимается как свобода, творчество, вечное становление; живое существо есть начало свободной целесообразной деятельности в противоположность неживому как выражению безличной необходимости и мертвому механизму. Противоборство телеологического начала с механическим, свободы с необходимостью, организма с механизмом есть противоборство жизни и смерти. В метафизическом смысле жизнь как организм побеждает смерть как механизм, но эта победа не означает устранения причинности. Причинная зависимость продолжает действовать и в живом организме, но в ином виде: законом жизни организма становится "причинность через свободу" (Шеллинг). В ходе своего существования природа стремится преодолеть внутри себя механизм и реализовать себя в качестве свободы - стать космической жизнью. Такое утверждение покоится на двух идеях Шеллинга: тождестве субъекта и объекта и понимании природы как живого развивающегося организма. В свете философии тождества природа предстает в виде цепи звеньев или "потенций", когда в ходе эволюционного развития достигается выявление духа. "Мертвые и бессознательные продукты природы суть лишь ее неудавшиеся попытки рефлектировать саму себя, а так называемая мертвая природа вообще не что иное, как не достигшая зрелости интеллигенция; поэтому в феноменах природы хотя и бессознательно, уже сквозят проблески интеллигенции. Высшую свою цель - стать самой себе объектом - природа достигает только посредством высшей и последней рефлексии, которая есть не что иное, как человек, или - в более общей форме - то, что мы называем разумом, посред-

ством которого природа впервые полностью возвращается в саму себя, вследствие чего обнаруживается с очевидностью, что она изначально тождественна тому, что постигается в нас как разумное и сознательное"[1]. Различные ступени природы - различные уровни организации материи, - согласно Шеллингу, есть "градация ступеней жизни в природе". Философия тождества преодолевает различия материализма и идеализма тем, что стирает грань между субъектом и объектом, обозначившуюся в критической философии. Субъект и объект предстают как изначальное тождество, как ступени развития единого потока жизни. В Абсолюте различия субъективного и объективного сняты, погашены: в нем акты мышления являются одновременно объектами. Саморефлексия природы вследствие этого раскрывается в нашем сознании как развитие мира.

Внутренне преодолевая механизм до уровня живого организма, двигаясь в направлении обнаружения духа, природа тем не менее не может распространить господство жизни до космических пределов и стать тождественной абсолютной жизни. Бытие остается в зависимости от смерти - "духа небытия", "князя мира сего"; что касается человека, его несвобода обнаруживается в зависимости от низших, материальных потребностей, без удовлетворения которых жизнь становится невозможной. Борьба за жизнь приобретает вид борьбы "за пищу, жилище, одежду" (Ф.Энгельс). Все живое борется за жизнь, однако при первой благоприятной возможности борьба из оборонительной превращается в наступательную. Стремление расширить границы жизни есть внутренний импульс свободы, ее изначальное состояние. Ассимиляция неживой материи, ее "оживотворение" говорит о творчестве жизни.

Жизнь борется с враждебными силами природы - все равно, за удержание или расширение самой жизни - посредством "хозяйства", понимаемого в предельно широком смысле слова. Все живое организует свою жизнь с помощью хозяйства, однако в точном смысле слова хозяйственная деятельность присуща только человеку. Хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни; посредством "трудового творчества" жизни происходит покорение и "очеловечивание" природы, превращение ее в "потенциальный человеческий организм". В хозяйстве или трудовом отношении к миру "выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью", поэтому в метафизическом смысле, в пределе эту задачу определяют как "превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодоление необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как *очеловечивание природы*"[2]. Хозяйство есть выражение борьбы двух метафизических начал - жизни и смерти, свободы и необходи-

[1] Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. - М.: Мысль, 1987. - С. 233-234.
[2] Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - С. 43.

мости, целесообразности и причинности, организма и механизма.

Хозяйственная деятельность складывается из производства и потребления; эти последние есть *функции* хозяйства. Вопрос: "как возможно хозяйство"? - распадается поэтому на два частных вопроса: "как возможно производство" и "как возможно потребление"? Принципиальная возможность потребления основана на единстве, существующем в природном мире: любая частица материи, в том числе живой организм как тело, находится в неразрывной связи со всей Вселенной, представляющей собой организованную систему. Единство мира устанавливается благодаря всеобщему характеру причинной связи, ее непрерывности и способности проникать во все сферы предметной действительности - образуется некий "физический коммунизм бытия". Единство и целостность мироздания - "карма" сущего - означает, что все находится во всем - мельчайшая частица во Вселенной, а Вселенная в частице. "Физический коммунизм бытия" проявляется в подвижности, гибкости границы, разделяющей живую и неживую материю. С той и другой стороны границы можно видеть постоянные "набеги": либо жизнь захватывает и уносит с собой безжизненные вещества, превращая их в живое тело, либо смерть снова возвращает жизнь в метафизическую "землю". Постоянное взаимопроникновение жизнеспособного и безжизненного начал, известное их тождество есть "коммунизм жизни и смерти" как закон бытия: жизнь переходит в трансцендентное состояние безжизненности, смерти, а неживое возводится в такое же трансцендентное состояние жизни.

Философское истолкование этого факта, по мнению глубокомысленных аналитиков (С.Булгаков), ставит перед сознанием неразрешимую загадку: как вообще можно мыслить подобное тождество? И что подлиннее, изначальнее: жизнь или смерть? В силу метафизической природы этих вопросов, ответы на них будут строиться на знании, которое постулируется, но не выводится; такова специфика философского мышления, отличающаяся от естественнонаучного познания. Здесь уместны только гипотезы, снимающие упреки, неизбежные в силу принципиальной невозможности естественно-научной верификации проблемы происхождения жизни на Земле. Потому-то мыслители предлагают объяснения, опирающиеся на метафизическое знание, которое, будучи мировоззренческим, отвечает своим, внутренним критериям достоверности. Философские традиции, связанные с известными направлениями, позволяют дать два ответа, гипотетические по своей аргументации. Первый опирается на предположение, что в природе существует "монизм смерти" - неодушевленная материя, внутри которой эволюционным путем зарождается жизнь и сознание; в силу их случайного возникновения остается пропасть между живой и неживой материей, вследствие чего мышление только "отражает" объективную действительность (Дидро, Гольбах, Гельвеций, Геккель). Второй исходит из возможного допущения, что в природе существует "монизм жизни" - всеобщая одухотворенность природы,

когда жизнь рассматривается как атрибут материи. В свете этого предположения существует только жизнь, то "замирающая" или исчезающая совсем, но сохраняющаяся в потенции, находящаяся как бы в "обмороке"; Вселенная представляет собой развитие бесконечных "потенций" жизни, единую цепь из ее звеньев. Сознание не возникает в природе, но только постепенно "выводится" ею наружу; в процессе развития природы "обнаруживается" лишь то, что она предусмотрительно таила в своих недрах "про запас". Поэтому природа, вся объективная действительность по сути дела не "познаваемое нами" - не "отражение" - а "самопознающее", ибо "лишенное разумности" не могло бы стать предметом для разума. Как бы ни скрывала природа своих тайн, как бы ни прятала свою "субстанцию" за различными творениями - камнями, металлами, травами, растениями, - в живом организме она все ближе подступает к наблюдателю из своей "бездонной сущности" и взирает на него "широко открытыми глазами, преисполненным значения взором"; в конце концов она постигает себя в разуме, "где природа, пребывая над своими преходящими творениями, познает и истолковывает саму себя как саму себя. Ибо, когда мы замолкаем в себе, с нами говорит она"[1]. Эта глубокая мысль, идущая из древности (Платон, Плотин) и получившая развитие в учениях Бёме, Баадера, Шеллинга, Вл. Соловьева, Булгакова, есть такая метафизическая гипотеза, которая способна "вывести из затруднения" человеческое сознание, бьющееся над разрешением загадки жизни и смерти[2].

Однако борьба жизни и смерти говорит не только о противоположности этих начал, но и о известном их сходстве; в единой Вселенной существуют лишь два ее состояния, имеющих общие основания. Сам факт борьбы свидетельствует о тождестве: "оживотворенная" материя и "обморок" жизни в определенном смысле едины. Бытие предметного мира раскрывается через тождество противоположных начал и различие их состояний. Тождество живого и неживого философски осмысливается в таком метафизическом (не физиологическом!) понятии, как "питание", которое наиболее адекватно выражает сущность всей жизни. Сугубо рациональные образы мышления, такие, как "субъективация объекта", проникновение объекта в субъект, "объективация субъекта", выход субъекта во внешний мир и т.д., характерные для европейской ментальности, в русской философии и культуре отступают на задний план; для русской мысли характерно погружение в глубины экзистенции, умение постичь живую действительность не только средствами теоретического анализа, инструментами рефлективного разума, но и ощутить ее на себе непосредственно, пережить в сознании как целостное бытие, полное противоречий, борьбы, алогизмов. Результатом деятельности духа является удивительная по силе эмоциональность изложения, оперирование

[1] Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. - М.: Мысль, 1989. - С. 51.
[2] См.: Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - С. 79.

не просто идеями, но "образами идей", способность заставить читателя вжиться в обстановку драматизма той идейной борьбы, которая имела место вокруг понимания того или иного вопроса.

Под "питанием" в широком смысле разумеют "самый общий обмен веществ между живым организмом и окружающей его средой" - сюда относят не только собственно питание в физиологическом значении, но и "дыхание, воздействие атмосферы, света, электричества, химизма" и других сил природы на организм, результатом которого оказывается обмен веществ. Еще шире понимаемое "питание" помимо указанных обменных процессов предполагает всю человеческую "чувственность", т.е. способность "аффицироваться внешним миром", испытывать ощущения и впечатления под влиянием внешних воздействий. В этом смысле мы "едим мир", становимся с ним единым целым не только за счет пищеварения и дыхания, но и в процессе зрения, обоняния, осязания, слуха. Открытость человека миру через чувства - эти "окна" и "двери" - по метафизическому размышлению может быть представлена как "коммунизм бытия": мир входит в нас, становится частью нашего тела, а природа в силу ее принципиальной доступности человеку видоизменяется и преобразуется в социальной практике. Жизнь в данном контексте есть способность пользоваться миром, потреблять его, в то время как смерть есть утрата связи с миром, уход из него.

Проблема питания, еды столь частная и специальная (учение о питании в физиологии) в области философской метафизики открывает возможности построения универсальной космологии; через еду от человека проходят пути в бесконечные миры, заоблачные дали, становящиеся "периферией человеческого бытия", происходит расширение самого человека до размеров Космоса, когда вся Вселенная предстает человеческому взору как живое тело, организм in potentia; в еде, питании виден и обратный, центростремительный процесс: через органы чувств ("двери и окна") в человека проникает безжизненная материя (μη ον), "оживотворяется" в нем и, становясь ощутимой для него, превращается в его тело. Человек оказывается центром мироздания не в естественнонаучном плане, но в философском, метафизическом смысле; части природы, открываемые наукой, обладают качественно различными свойствами и в действительности не переходят друг в друга - единство и целостность природы не действительный научный факт, но лишь идеал, к которому стремится современное естествознание. Философская антропология, говорящая о центральном положении человека в мире, имеет в виду данность бытия человеку и его познаваемость: мир открывается для человека как объект его жизни и практики и познается в той мере, в какой он вошел в жизненный опыт субъекта. Поэтому как бы ни были исчерпывающими рациональные объяснения науки (физиологии) о еде и питании, попрежнему остаются общие, метафизические вопросы: "каким образом внешняя моему организму материя становится частью моего тела"? "Каким образом живое тело превращается в мертвую материю"? Эти вопросы уводят нас

в ту область знания, которая относится к метафизике мышления и формулируется в рефлектирующем разуме как "космический коммунизм". Что есть еда в этом, метафизическом смысле? Еда представляет собой "поддержание организма неживой средой"; в ней граница между живым и неживым стирается и остается некое абсолютное тождество. "Когда я принимаю пищу, я ем мировую материю вообще, я приобщаюсь плоти мира и тем самым реально, самым делом нахожу мир в себе, а себя в мире, становлюсь его частью. Непосредственно я ем вот этот хлеб. Но динамически, в силу указанного единства и связности космоса, я, под видом этого хлеба, вкушаю плоть всего мира вообще. Ибо в истории этого хлеба, как и всякой частицы вещества, заключена история всей вселенной" (С.Булгаков).

Итак, жизнь и смерть как противоположные начала в другом отношении дают пример изначального тождества, идущего из единства природы или "коммунизма бытия". Взаимопереход живого в неживое и обратно неживого в живое, круговорот на основе обмена веществ говорит об универсальности и вечности жизни. Смерть человека не выглядит поэтому в метафизическом плане как абсолютная гибель, полное отрицание жизни. В определенной степени смерть человека есть его бессмертие, ибо он переходит в природу ("объединился с природой" - Г.В.Плеханов), стал ее неотъемлемой частью, а природа не умирает, но существует вечно. Человек, растворяясь в природе, становится и цветком, и деревом, и ручьем, и камнем, а радующийся жизни другой человек есть лишь повторно осознавшая себя природа, которая в этом индивиде как бы пробуждается от долгого сна и начинает видеть, чувствовать, переживать себя. Если на человека посмотреть с иной, социальной стороны, то смерть личности также не будет абсолютным уничтожением или метафизическим несуществованием. Личность продолжает жить в своих делах и памяти потомков, благодаря объективированию своего духа. "Мертвые, о которых помнят, живут так же, как если бы они не умирали" (М.Метерлинк). Единство природы, наблюдаемое в тождестве живого и неживого, получает свое наглядное выражение в потреблении; в нем снимается различие живого и мертвого, одушевленного и неодушевленного, и вся природа осознает себя как одушевленный организм. В потреблении как функции хозяйства качественное своеобразие элементов природы (principium individuationis) снимается ее единством.

Эту же мысль можно выразить и несколько иначе. Существует одна природа, единая и непрерывная, тождественная себе при всех ее внутренних изменениях. Ее называют natura naturans - природа творящая, поскольку внутри нее находится источник жизни, жизнь без каких-либо конкретных форм - жизнь вообще. Эта природа как основа образования ее конкретных состояний есть μητηρ ζωηζ - "матерь жизни", первая материя

(prima materia) или праматерия. Все, что возникает в тот или иной период времени - возникает из нее, ибо она внутри себя содержит жизнь - силу, стремящуюся к творчеству, преобразованию наличного бытия в новые формы. В первожизни два начала: мужское и женское, активное и пассивное - "Эрос жизни родится от Пороса и Пении". Сам процесс творения подчиняется строгой закономерности, последовательности во времени; более высокая ступень не может возникнуть раньше простой и менее организованной. Неосознанность движения не означает стихийности и хаотичности творения, ибо природа постепенно приходит к своему самопознанию. Все предшествующие последней рефлексии эпохи природы обязательно должны быть "неудавшимися попытками природы рефлектировать на самое себя", необходимо пройти стадию "незрелого интеллекта" (в природе нельзя пропустить какую-либо ступень и перескочить, как, например, в социальном развитии от феодализма к социализму, минуя капитализм).

Внутреннее, бессознательное самопорождение предвечной природы приводит к образованию конкретных предметных форм. Продукты творчества в виде наличных объектов творения - неба и земли, звезд и планет, растений и животных - возникли из борьбы бессознательных и слепых, но вместе с тем целесообразных сил, есть natura naturata - природа сотворенная. Сама natura naturata суть несовершенный продукт natura naturans и потому обречена на постоянное преобразование и усовершенствование. История природы завершается появлением сознания; но достигнув этой вершины, natura naturans как бы перерастает себя. Бессознательное развитие уступает место сознательному, "даровое" потребление сменяется трудовым и хозяйственным, основанным на *усилии*. Достигнув в человеке самосознания и способности труда над собой, природа вступает в новую эпоху своего существования. В человеке осознает себя natura naturans, хотя сам человек принадлежит к natura naturata; в нем природа видит себя, сознает себя, воздействует на себя и создает себя; с возникновением человека стихийная, бессознательная деятельность природы превращается в сознательный и целесообразный труд человека. Он принадлежит двум мирам: natura naturans - миру вечной жизни и natura naturata - миру сотворенному, а потому несущему в себе смерть и разрушение. Человек оказывается посредником между неумирающим организмом, который как некая метафизическая сущность свободен от смерти и царства небытия (ουκ ον), и его застывшим и потому "искаженным отображением", находящимся в состоянии "летаргического сна", "обморока", во всем похожего на смерть. Natura naturata представляет собой такую часть вечной и абсолютной природы, где постоянно идет борьба жизни со смертью; насколько она воспроизводит себя посредством "хозяйства" и практики - настолько она есть жизнь, насколько оказывается в зависимости от слепых, механических сил - настолько она есть смерть.

Итак, философия в поисках исходного "начала" обращается к метафизическому понятию жизни, коренным образом меняющему ее образ. Сам факт рефлексии по поводу "начала" свидетельствует, что философия радикально отличается от науки, в частности, от естествознания; если естественнонаучный подход характеризуется непосредственной обращенностью к самой эмпирической действительности с целью получения объективного знания о природе как таковой, знания, максимально очищенного от всяких субъективных элементов, то философское постижение действительности сознательно отталкивается от человека и его мышления. Итогом философствования оказывается не природа как таковая, но бытие как дух. Во всякой рефлективной философии философская антропология будет необходимым условием, без которого она потеряет свою специфику и свое предназначение. В то же время поиск ответов на те вызовы, которые поставила перед философией современная эпоха, сделал ее благодаря открытию наиболее адекватного понятия "жизнь" принципиально иной по сравнению с теми философскими системами, которые существовали в европейской культуре. С этого времени происходит отказ от классической рациональности; философия жизни меняет традиционную проблематику, снимает противопоставление субъекта и объекта, веками существовавшее в европейском мышлении, вводит новые категории, т.е. обновляет язык, изменяет благодаря этому стиль мышления; тональность философствования окрашивается эмоциональной настроенностью, чувствами, так как мышление не может существовать само по себе, в чистом виде в силу своей органической связи с жизнью; наряду с ясными логическими формами, в нем присутствуют иррациональные, алогические моменты, говорящие о том, что сущность человека не исчерпывается разумом, а само мышление не всесильно и не может разгадать тайну бытия жизни. В новой рациональности по-иному разрешается вопрос о соотношении логического и алогического: логическое вырастает из жизни, является ее самосознанием (жизнь рефлектирует сама на себя), однако логическое имеет свои границы, за которые оно не может выйти; алогическое непрояснимо логическим и закрыто для него, но оно, вместе с тем, связано с логическим. Логическое и алогическое связаны друг с другом, являются соотносительными понятиями, подобно свету и тьме, радости и печали, любви и ненависти. Как, например, "свет во тьме светится - και το φωζ εν τη σκοτια φαινει", так и логическая сторона мысли обязательно предполагает алогическую, иррациональную мыслимость. Только в таком ракурсе становится возможным понимание мышления как факта жизни и бытия, способного подняться в своем развитии над инстинктом с его автоматизмом, не представленным в сознании.

Человеческая жизнь, как было сказано выше, складывается из двух изначальных (т.е. из чего вырастает остальное начало) и неотделимых друг от друга факторов: человека и мира, в котором он себя находит. Для критической философии (идеализма) изначальной реальностью являлось мышление;

даже самого человека Декарт понимает как "res cogitans" - мыслящую вещь. Мир, действительность не имеют собственного существования помимо мышления. Мир есть представление субъекта. Для материализма, напротив, вещи, предметная среда не нуждаются ни в каком предварительном обосновании, их существование безусловно по отношению к мышлению. Вещи таковы, какими они предстают в сознании человека; полное совпадение образов с действительностью объясняется всеобщим свойством материи, каковым является отражение. Философия жизни, взяв в качестве отправного "начала" рефлективной мысли "жизнь", смогла преодолеть тот тысячелетний спор, который продолжался между материализмом и идеализмом. Системы, строящиеся на признании приоритета субъекта или объекта, неизбежно оказывались ограниченными, односторонними; только философия жизни в парадигме новой рациональности сумела преодолеть крайности обоих направлений. В жизни не может быть ни только субъекта, ни только объекта: "субъект дан нам лишь во взаимодействии с объектом, субъект-объект: я в мире или в природе, а природа во мне. Потому и самое я не есть законченное, неизменное, данное, абстрактное, как в субъективном идеализме, но непрерывно растущее, развивающееся, живущее. Это изменяющееся отношение между субъектом и объектом, развитие я в природе есть *жизнь*, т.е. рост, движение, не статика, а динамика. Это живое, действительное, хозяйственное я и должно быть исходным понятием философии"[1].

В отличие от всей предшествующей философии в лице материализма и идеализма, для философии жизни в равной степени представляют ценность и важность оба начала жизни: живущий человек и мир, в котором он существует. "Человек и Мир одинаково реальны в жизни и никому из них в этом смысле нельзя отдать первенство"[2]. Человек есть субъект мысли и самосознания, т.е. Я; он есть жизнь, себя осознающая в своем внутреннем мире, а потому всегда "*моя* жизнь"; человек не просто принимает бытие, он его выбирает, и этот выбор есть его деятельность. Жить означает для человека постоянно трудиться, заниматься конкретными делами, ибо жизнь не дается готовой. Человеческая деятельность необходимо ведет во внешний мир; она может осуществляться не в голове гносеологического субъекта, но в предметном мире, иметь дело не с вымышленными образами, но с вещами и предметами посюсторонней действительности. В связи с этим следует остановиться на вопросе, как понимается внешний мир, предметная действительность или понятие "вещь" в философии жизни. Для естествознания и связанного с ним материализма внешний мир есть природа; она обладает бытием в себе и для себя, т.е. является самодостаточной и независимой от мышления человека. Для Аристотеля, например, - и эта традиция продолжа-

[1] Булгаков Сергей. Философия хозяйства. - С. 97.

[2] Ортега-и-Гассет Х. "Дегуманизация искусства" и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. - М.: Радуга, 1991. - С. 276.

ется вплоть до XX века - вещи и их сочетания обладают изначальной реальностью; человек есть лишь вещь среди вещей, частица предметного мира. Как рефлективное знание, философия жизни не может принять такую трактовку мира и вещи, целиком основывающуюся на здравом смысле. Для нее вещь это то, что имеет отношение к жизни; о мире, следовательно, нельзя говорить как о безусловной реальности, его статус определяется чувством жизни - тем, насколько он существует во мне и для меня. Внешний мир существует как часть меня самого: он входит в мой жизненный опыт и я вижу, чувствую, переживаю его в той степени, в какой он способствует или противодействует выполнению моих действий. Вещи внешнего мира поэтому выступают для меня как орудия, инструменты, цели или средства для последующей деятельности, а в конечном счете - как объекты практики. Мир в метафизическом смысле существует как объект практической деятельности, или объект хозяйства, а конкретные вещи - как pragmat'ы. Отсюда можно заключить, что вещи, оказавшиеся в поле моего жизненного опыта, не существуют сами по себе, независимо от меня, но являются pragm'ой, а мир в границах моей жизни представляет практическую реальность; он не сводится к реальности вещей, но в метафизическом смысле трактуется как прагматическая действительность, функциональная по своему статусу. "Мир существует исключительно в отношении ко мне, и я прикреплен ко всему, что в нем есть, завишу от него - к худу или к добру; все в нем благоприятно или же враждебно мне: будь то ласка или царапина, похвала или язвительный укол, оказанная услуга или причиненный вред"[1].

Итак, философия жизни есть новый тип рациональности или новый образ философии. Новизна, необычность мышления в этом философском направлении определяются выбором "начала" рефлективной мысли. "Начало", как об этом говорилось ранее, отвечает ряду требований: оно должно быть простым и элементарным, из которого можно вывести сложные понятия и суждения; оно должно репрезентативно представлять самую несомненную, а потому надежную реальность, которая уже не требует предварительного обоснования и доказательства. Словом, мыслимое "начало" есть исходное данное философствования, своего рода архимедов рычаг, с помощью которого можно перевернуть землю, а в нашем случае построить новую философскую систему. Категория "жизнь" в полной мере удовлетворяет этим критериям: какую бы реальность мы не взяли, она необходимо предполагает самое жизнь. Все, что человека окружает - "скамья у стены его жилища, тенистое дерево, дом и сад" - существует в зависимости от степени его чувства жизни и власти. В этом смысле и разум уступает место жизни: хотя он и является рефлексией жизни и поднимается над эмпирической действительностью благодаря своей способности к абстрактным и отвлеченным понятиям, становясь в какой-то мере автономным по отношению к ней, в конечном

[1] Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. - С. 269.

счете, в генезисе он есть порождение жизни. Хотя жизнь и разум не могут существовать друг без друга, и данный факт говорит в пользу тождества жизни и мышления, в итоге жизнь больше, чем разум с его рефлективной способностью. Жизнь несомненна, хотя эта ее очевидность настолько тонка, прозрачна, что мы отчетливее видим все то, что находится за ней и перед ней и забываем о самой жизни; видимое представляется нам существующим само по себе вне связи с жизнью. Тем не менее жизнь первоначально дана самой себе, и только через эту самоданность возможна дорога во внешний мир.

"Бытие, которое не есть дух, которое "вовне", а не "внутри", есть тирания натурализма. ... В основании философии лежит предположение, что мир есть часть человека, а не человек часть мира"[1]. Несомненность жизни состоит в том, что она дана самой себе; бытие жизни не есть "бытие-для другого", подобно тому, как существуют все вещи и предметы природного окружения; жизнь дана самой себе и это ее удивительное качество закрепляется в понятии "бытие-для-себя". Все прочее существует, одна жизнь существует живя, т.е. живет. Новый тип рациональности в лице философии жизни создает такую антропологическую вселенную, в которой нет объективируемых сущностей, объектов познания, как нет и гносеологического субъекта прежнего критицизма - этой "крылатой головы ангела без тела" (Шопенгауэр), но есть жизнь, снимающая противоположность субъекта и объекта. Познание из жизни и через жизнь необходимо подводит нас к новой проблеме - проблеме человека, - означающей скачок в развитии философской рефлексии. Но об этом разговор впереди.

[1] Бердяев Н.А. О назначении человека. - М.: Республика, 1993. - С. 25.

§4. Человек как исходное "начало" (прафеномен) в философии. Понятие философской антропологии

Πολλα τα δεινα κουδεν ανθρωπου δει-νοτερον πελει.

В мире множество чудес, но чудеснее человека нет ничего.

Софокл

Если философия хочет быть полезной людям, она должна сделать человека своей центральной проблемой.

И.Г.Гердер

Новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку.

Л.Фейербах

Человека нельзя выводить из чего-то другого, он - непосредственная основа всех вещей.

К.Ясперс

Философия жизни, будучи своего рода "вырождением" классического рационализма, несла в себе необходимые предпосылки для дальнейшего движения рефлексии в направлении поиска "начала" в самом "начале". Если "жизнь" есть "начало" философствования, то нельзя ли в нем отыскать первооснову всего сущего? - вот вопрос, который встал перед мыслителями, стремящимися воссоздать новую мировоззренческую систему, адекватно воспроизводящую исторические тенденции нашего времени. В самом философском познании и понимании действительности скрыт внутренний импульс, некий неукротимый мятежный дух, вечно рождающий одну и ту же задачу в разные исторические эпохи - свести все многообразные явления и факты действительности к последнему основанию. Философия во все времена и во все культурные периоды стремится выстроить систему взаимоотношений в действительности, которая была бы приведена к последней метафизической реальности, дальше которой человеческий ум идти уже не может.

В осуществлении этой задачи - поиске "отвлеченных начал" (В.Соловьев) - философия превращается в некую "ересь" (С.Булгаков), если под ересью (αιρησιζ) понимать произвольное избрание чего-то одного, какой-либо час-

ти вместо целого. Односторонний подход, сознательное и заведомое ограничение целого частью, сведение многообразного к одному "началу" превращает все без исключения философские системы в истории философии в своеобразную "ересь". Этот логический монизм, являющийся потребностью рефлектирующего разума, вытекает из самого содержания метафизической системы; последняя есть не что иное, как мысленное сведение многого к одному и обратно - непрерывное логическое выведение из одного всего многообразия. Философское знание в форме системы есть своеобразный круг с центром, через который проходит мысль во всевозможных направлениях; основная идея состоит в том, чтобы без всяких мысленных разрывов построить законченное мировоззрение, где бы усилиями одного разума была установлена связь и зависимость между элементами знания, претендующими на абсолютную картину бытия. Каждая такая система стремится завершить историю развития мысли, стать "концом мира".

В научном познании также существует односторонний подход к природной действительности; каждая наука в отдельности выявляет актуальные для себя отношения, оставляя другие за границами своего интереса. Такой *функциональный* подход рассматривается здесь как нормальное и естественное состояние и не подлежит рефлексии. Иное дело в философии. На этот счет существуют давние размышления, свидетельствующие о том, что проблема эта не настолько очевидна, чтобы ее можно было просто не замечать. Принципиальное различие двух подходов - научного и философского - обнаруживается в том, что, в одном случае, речь идет об обычном предметном знании, в другом - о знании, претендующем на роль мировоззрения. Любая философская система стремится поглотить все другие, понимая их как частный случай своего абсолютного знания; такая система предстает в глазах ее автора как завершение истории, как своего рода "конец мира". Но история имеет ту особенность, что она продолжается, поэтому история философии как рефлексия над историческим движением подвергает беспощадной критике все усилия разума создать раз и навсегда неизменную систему. Приговор истории философии подобен Хроносу, пожирающему своих детей, - каждая система, возомнившая о себе как о рефлексии, пригодной на все случаи жизни, будет рассматриваться в качестве абсурдной по своему притязанию. В то же время и попытки рассматривать существующие концепции как музей древностей будут "неуместны и даже кощунственны", ибо здесь речь идет о таких построениях, которые возможны благодаря "высшему напряжению человеческого разума".

Потому вся история философской мысли предстает в человеческой культуре как "трагедия"; философия изначально трагична в том смысле, что она есть череда взлетов и падений. Философ ранга Спинозы или Гегеля не может не лететь, не подниматься ввысь, чтобы оттуда, с вершин самосознающего духа, не охватить всю действительность в виде законченной системы бытия. Но на этом пути его подстерегает падение, ибо чем более он искре-

нен и правдив в своем видении действительности, тем очевиднее, что его удел, если говорить образно, - скорая гибель. Трагедия философа в том, что он стремится создать систему, причем строит ее исключительно логическими средствами из самого себя - "но эта логическая дедукция мира невозможна для человека"[1].

Выход из сложившегося положения, трагического по своей сути, видится в направлении расширения области рефлективного разума. Классический рационализм понимает внешний мир исключительно как разум ("все действительное разумно" - Гегель); основное стремление разума - замкнуться в самом себе, сделать себя предметом для мысли. ("Рефлектировать же (размышлять) означает сравнивать и соединять данные представления либо с другими, либо со своей познавательной способностью по отношению к понятию, возможному благодаря этому" - Кант)[2]. Рационализм есть не что иное, как гордость, надменность разума - не в смысле личной заносчивости того или иного мыслителя, - но как состояние философского разума, не знающего границ собственных познавательных возможностей. Рационализм есть "латинский разум, который освещает жизнь мира без наступления ночи" (Бердяев). В философствующем Я - "трансцендентальном субъекте разума" - открывается "самозамкнутое" мышление, которое в себе открывает образ бытия и этот образ познает как собственное порождение. Классический рационализм (философия критицизма) понимает мышление как самопорождающую сущность, т.е. оно всегда имеет имманентный себе предмет - мышление, мыслящее само себя.

Расширяя область рефлективного разума настолько, что сам разум начинает понимать, что он не есть мир, но всего лишь рефлексия о мире, т.е. не его первоначало, философия предстает в образе неклассического типа рациональности. Это уже принципиально другая философия, которая опирается на метафизический опыт, позволяющий обрести первоначало не в разуме только, но в самом мире; посредством ряда умозаключений философия обращается к миру и есть по сути откровение мира в жизни, в человеке и его сознании. Существует два способа философствования: гносеологический и антропологический; существует критическая философия, рационалистическая по своей природе, и философская антропология, преодолевающая абстрактный логицизм и отвлеченный гносеологизм.

Философская антропология, исходя из прогрессивного развития исторического сознания, опираясь на выводы философии жизни и аккумулируя запросы и потребности современной эпохи, изначальную реальность, на которой базируется все наше знание, видит в человеке; философия "жизни человека" необходимо становится учением о человеке. Новая философия - не-

---

[1] Булгаков С.Н. Трагедия философии//Сочинения в 2-х томах. Том 1. - М.: Наука, 1993. - С. 314.

[2] . Кант Иммануил. Критика способности суждения. - СПб.: Наука, 1995. - С. 78.

классический тип рациональности - понимает всю реальную действительность в соотнесенности с жизнью человека - "моей жизнью". "Не в мире, а в человеке философия должна искать внутреннюю связь своих познаний. Жизнь, проживаемую людьми, - вот что желает понять современный человек"[1]. Кризис западной культуры, явившийся логическим завершением развития самоистребляющей диалектики, которая зародилась в возрожденческом гуманизме, привел к осознанию необходимости новой антропологии. Человек нового времени в своем бездуховном и атеистическом существовании рождает свою парадигму мышления, суть которой заключается в идее всеобщего покорительства природы и общества. Назначение человека видится в том, чтобы завоевать действительность - природу и общество - в целях повышения комфорта жизни. Эгоизация поставленных целей, безбожное бытие человека приводят к тому, что он перестает осознавать свою ответственность по отношению ко всему сущему. Человек сам становится Богом, а это грозит ему полным разрушением, ибо он подпадает под полную зависимость в отношении природной необходимости. Такое состояние есть состояние "антихриста" (Бердяев) и неизбежно приводит человека к печальному финалу - концу истории. Перед лицом полной гибели человечества "самосознание человека должно достигнуть высшего и окончательного напряжения. И наша эпоха стоит под знаком исключительного антропологизма. Мы накануне антропологического откровения"[2]. Пророчество великого мыслителя сохранило свое значение и поныне в том смысле, что без новой антропологии, нового видения человека мир по-прежнему будет стоять на грани уничтожения, а современный человек, ослепленный иллюзорными соблазнами, которые обещает ему дегуманизированная социальная среда, превратится во взаимозаменяемую вещь, подобную той, что выбрасывается на рынок обществом "массового потребления".

Составить целостное представление о человеке чрезвычайно трудно. О сложности в осуществлении этой задачи признаются сами мыслители, посвятившие все свое творчество именно этой проблеме. Еще три века тому назад Блез Паскаль со всей определенностью заявил: "Человеку по-настоящему интересен только человек". С незапамятных времен человек знает что он для себя наиболее достойный предмет изучения, "но именно к этому предмету во всей его целостности, со всем, что в нем есть, он как раз и боится приступить"[3]. В настоящее время в общественном сознании существуют три круга идей, не связанных друг с другом, говорит Макс Шелер. Это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, о рае и грехопадении. Второй круг представлений отражает греко-

[1] Дильтей Вильгельм. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах//Культурология. XX век: Антология. - М.: Юрист, 1995. - С. 216.
[2] Бердяев Н.А. Смысл творчества//Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. - М.: Правда, 1989. - С. 325.
[3] Бубер Мартин. Два образа веры. - М.: Республика, 1995. - С. 158.

античные воззрения на человека: его особое положение в мире объясняется наличием у него разума, логоса, фронесиса (благоразумия), mens'a (мышления). В универсуме находится надчеловеческий "разум", человек же является его частью и этим он отличается от всех живых существ. Третий круг представлений (ставший также традиционным) идет от современного естествознания и генетической психологии. Согласно этому взгляду, человек есть сравнительно поздний итог развития Земли; он отличается от животных только *степенью* сложности строения функций своего тела, а также способностей, наблюдаемых в низшей природе. Между этими тремя кругами нет никакой связи, каждый существует сам по себе. Можно говорить о теологической, естественнонаучной и философской антропологии, не подозревающих друг о друге, но единой теории человека до настоящего времени не существует. И если принять во внимание то обстоятельство, говорит Шелер, что все три круга идей подорваны, в особенности дарвиновская теория происхождения человека, то станет ясным, "что еще никогда в истории *человек не становился настолько проблематичным для себя*, как в настоящее время"[1].

Как это ни странно, но философы вообще мало ставили проблему человека, говорит Н.Бердяев. Это больше делала теология или религиозная философия. Учение о центральном положении человека в мире принадлежит христианству и, следовательно, философская антропология есть христианская философия. Греческая философия не осознавала во всей полноте и глубине проблемы человека. Мыслители древности открыли разум в человеке, но сам человек не предстал тем центральным началом, от которого идет представление о мире; человек оставался космическим существом, вещью наряду с другими вещами. Эта же идея в ином виде получает развитие, начиная с эпохи Возрождения и вплоть до нового времени. Внимание философов вновь сосредоточивается на изучении природы; человек начинает осознавать себя как часть природы и в этом он видит свое освобождение.

Но человек не только разум, противопоставляющий себя природе или внешней действительности, еще до всякого познания он есть бытие. Возможность познания определяется не тем, что человек изначально способен осуществлять гносеологическую функцию; в самом бытии человека есть нечто такое, что делает возможным постижение бытия, частью которого является человек. Философская антропология полагает, что первичным началом в мире является не материя (природа), как утверждает материализм, не ощущение и восприятие, как думает гносеологический идеализм (Беркли, Юм), не трансцендентальный субъект, как считает философия сознания (Кант), но целостный человек. Такого человека нельзя свести к психологическому или социологическому пониманию, т.е. объективированному существу; в своей действительности он есть погруженность в бытие, есть приро-

[1] Шелер Макс. Избранные произведения. - М: Гнозис, 1994. С. 133-134.

да, достигшая своего самопознания. Это положение вовсе не означает, что объективной действительности не существует; трансцендентное есть, но оно понимается иначе, чем в наивной философии. Оно есть не как "объективное", но как имманентное человеческому существованию. После возрожденческого натурализма и классического рационализма встает важная задача реабилитации человека. "Теперь настало время открыть и реабилитировать человека не как часть природы и мира объективированного, а как бытие в себе, вне объективности и предметности, во внутреннем его существовании. Тогда и проблема познания будет поставлена вне противоположения субъекта и объекта, как противоположения познания и бытия"[1].

Поскольку человек есть бытие, являющееся частью мирового бытия, постольку гносеологический субъект не стоит перед объектом как чем-то внешнем; процесс познания осуществляется внутри бытия, и все объективное является имманентным человеческому существованию. Существует нерасчлененное единство субъекта и объекта, их же противопоставление происходит позднее - во вторичной объективации, после чего субъект и себя начинает рассматривать как объект. Но человек, понимаемый как дух, говорит Бердяев, никогда не может стать объектом; дух в принципе не может объективировать себя, перейти в объективные формы, его сущностное бытие - быть субъектом. Такое понимание субъекта не гносеологическое, но онтологическое; из этого следует, что когда субъект познает себя, то вместе с этим он познает и бытие. Бытие не есть нечто внешнее субъекту, оно внутри него; но и сам человек причастен бытию, ибо он находится в нем.

Антропологическая философия совершенно по-новому поставила вопрос о природе истины. Знание не есть отражение и образ бытия; такая интерпретация истины покоится на противопоставлении субъекта и объекта, как например, в материализме: объект, воздействуя на органы чувств человека, вызывает в нем ощущения и восприятия как субъективные образы. Истина, согласно философской антропологии (Бердяев), есть не отражение бытия, но само бытие. В истине представлено бытие потому, что субъект познания есть бытие и как бытие, он стоит перед миром и находится внутри этого мира. Истоки подобного взгляда идут от философии Кьеркегора и Гуссерля.

Человек как дух, в себе и через себя постигающий предметную действительность, находит "смыслы", "значения", "ценности" не во внешнем мире, но в самосознании. "Объективное" не имеет смысла, природа бессмысленна. Смыслы открываются во мне как мыслящем и переживающем существе, а потому они соизмеримы и имеют отношение только ко мне. Эти смыслы человек переносит во вне, закрепляет их за теми или иными предметами и явлениями, после чего он начинает ориентироваться во внешнем мире, ставшем для него знаковым и символическим. Социальная среда есть сфера

[1] Бердяев Н.А. Я и мир объектов //Бердяев Н.А. Философия свободного духа. - М.: Республика, 1994. - С. 246.

языка, художественных образов, мифологических символов, религиозных ритуалов; физическая реальность отдаляется от человека, а сам он постоянно обращается к самому себе. Человек уже не сталкивается с природной действительностью непосредственно, - между ним и природой находится посредник в лице социального мира. Вместо того, чтобы иметь дело с самими вещами и предметами, человек обращается к своему внутреннему опыту. Его погруженность в мир лингвистических форм, художественных и мифологических образов, религиозных воззрений настолько велика и естественна для него, что непосредственное восприятие предметной действительности становится невозможным без этого социального посредника.

Научный подход к человеку рассматривает его как животное высшего вида; он производит поэзию и философию точно так же, "как шелковичные черви производят свои коконы, а пчелы строят свои соты". И.Тэн, выражая позитивистские настроения относительно существа методов исторического познания, в предисловии к своему труду "Происхождение современной Франции" пишет, что превращения Франции в результате Французской революции он будет рассматривать, как если бы речь шла о "превращении насекомого".

Но в связи с этим возникает вопрос, замечает Э.Кассирер, можем ли мы понять сущность человека эмпирическим способом? Возможно ли простым сбором фактов, на что способна наука, построить метафизическую концепцию человека, в сложном устройстве человеческой жизни "отыскать скрытую движущую силу, которая приводит в движение весь механизм наших мыслей и воли"? Многочисленные теории, стремящиеся за многообразием фактического материала выявить "единство и однородность человеческой природы", убедительно показывают всю тщетность осуществления подобной задачи. Слишком велик разброс руководящих идей, которые влияют на объяснительную способность каждой из предложенных теорий; каждый мыслитель дает нам свое представление о существе человеческой природы. Этих философов определенно можно считать эмпириками: субъективно они оперируют только фактами и ничем другим, кроме фактов. Однако при более тщательном подходе обнаруживается, что их интерпретация эмпирических данных оказывается произвольной; факты подгоняются под заданную концепцию, и теория больше напоминает прокрустово ложе, чем научный поиск истины. Например, Ницше провозглашает волю к власти, Фрейд акцентирует внимание на сексуальной стороне жизни, Маркс подчеркивает роль экономики в жизни общества. "Вследствие всего этого современная теория человека потеряла свой идейный стержень, - пишет Кассирер, - а взамен мы получили полную анархию мысли". Метафизика, теология, биология последовательно брали на себя главную роль в выработке общей линии исследования, когда речь шла о человеке. Но признанного авторитета на сегодня не существует; ученые, политики, теологи, философы подходят к проблеме со своей точки зрения и пока нет никакой надежды объединить усилия в од-

ном направлении.

Эта ситуация скорее странная и пугающая, нежели обнадеживающая. Верно, что сегодня, как никогда в прошлом, мы располагаем огромным фактическим материалом о человеке; никогда ранее не было таких разнообразных источников и инструментов познания, какими располагает современная наука. Но верно и другое: пока мы не владеем методом, позволяющим упорядочить эмпирический материал. "Но богатство фактов - еще не богатство мыслей. Не найдя ариадниной нити, ведущей нас из этого лабиринта, мы не сможем понять общие черты человеческой культуры; мы потеряемся в массе бессвязных и разрозненных данных, лишенных концептуального единства"[1].

Итак, на сегодняшний день нет единой философской концепции человека; философия существует как такая система знания, где на его периферии располагается множество школ и направлений, внутри же борются за лидерство конкурирующие теории. В центре этого знания сохранились только великие системы прошлого, которые выражали дух своей эпохи и потому в настоящее время не могут быть полностью применены.

Но дело не только в субъективной стороне вопроса. Трудности, встающие на пути выработки единой концепции человека, вероятно, объясняются причинами объективного порядка. Причины эти кроются в самой природе человека. Суть этой природы такова, что если мы сделаем попытку собрать воедино все разрозненное знание, накопленное о человеке, и выстроим его в виде целостной концепции, то по-прежнему получим лишь "бедную и фрагментарную - словно туловище без головы и ног - картину человеческой природы" (Э.Кассирер). И в данном случае ни бихевиористская, ни интроспективная психология не смогут восполнить того пробела, который существует относительно целостного представления о человеке. Человек принадлежит двум мирам: он происходит от "мира сего" - принадлежит миру природы, подчиняясь ее необходимости, и одновременно осознает себя причастным к иному миру - миру свободы, как какому-то внеприродному и внемировому началу. Человек несет в себе биологическое и психологическое содержание; но после падения и "обморока" в природной необходимости он начинает осознавать свою бесконечную природу. Его двойственная сущность проявляется настолько очевидно, что с одинаковой силой аргументации натуралисты и позитивисты доказывают его природное происхождение, а супранатуралисты и мистики - внеприродную причастность. Но человек, несмотря на свою жизнь в природе, больше и глубже биологического и психического состояния. Он поднимается выше естественных условий жизни благодаря своему *самосознанию*. Самосознание не может быть постигнуто средствами науки, а человек, как дух, с его рефлективным разумом, следова-

[1] Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры//Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988. - С. 26.

тельно, всегда останется островом, "к которому нельзя достигнуть от материи через какие угодно обходы без прыжка" (Шеллинг). Хотя человек и обнаруживает свою конечность в физическом смысле и оказывается беспомощным против этого предела, в себе как *духе* он находит возможность выйти за границы своего природного существования, - осуществить *разрыв* в природном мире, стать вечной и бесконечной действительностью. Потенциально вся Вселенная может становиться человеком благодаря тому, что в человеке - микрокосме - представлены все ее силы и качества ("организм есть в общем не что иное, как уменьшенный образ Вселенной" - Шеллинг), а потому человек есть осознавшая себя природа. Не сорок веков смотрят на него с вершин египетских пирамид, - вечная и бесконечная природа созерцает себя в нем; она видит, слышит, осязает себя через человека. Все глубокие мыслители - от древних индусов до новейших пророков (Кант, Фихте, Шопенгауэр, Гуссерль, Ортега-и-Гассет, Ясперс, Бердяев) - единодушны в признании вечной истины о мире как способе бытия человека, - мире, где за неким одеянием, чувственным покровом скрывается иная "божественная идея мира" (Фихте). Действительно, полевые лилии великолепнее земных повелителей, и наряд их прекраснее, чем одежды царей времен их славы; произрастая в неведомой борозде, они есть чудесный "глаз", глядящий на нас из глубин необъятного моря красоты. Не могла бы внешне грубая природа произвести такие дивные создания, если бы в ней не скрывалась внутренняя красота! (Карлейль).

Человек, постигаемый в сфере метафизического мышления, есть по своей сути разрыв в природном мире; он не вмещается в предметную действительность и как дух выходит за границы своего существования, "трансцендирует себя", сливается с Космосом, Вселенной, обнаруживая единство мышления и бытия. Свою причастность вечному миру человек начинает понимать через самосознание. Факт самосознания совершенно недоступен науке; самосознание *трансцендентно* природному миру, поэтому наука бессильна объяснить его рациональными средствами. Высшее самосознание есть абсолютный предел для научного познания; наука, располагая своими познавательными возможностями, рассматривает человека как часть природного мира. Согласно эволюционной теории Дарвина, человек есть поздний итог развития Земли и происходит от древних человекообразных обезьян. Антропологическая философия не имеет дело с научными фактами; для нее человек вовсе и не есть объект научного познания - таковым он выступает для биологии, психологии, социологии, научной антропологии. Философская антропология имеет дело с таким образом человека, который выражает его внеприродную и внемировую сущность. "Поэтому философия эта опознает природу человека как образа и подобия абсолютного бытия, как микрокосма, как верховного центра бытия и проливает свет на таинственную двойственность природы человека. Философская антропология ни в каком смысле и ни в какой степени не зависит от антропологии научной, ибо человек для

нее не природный объект, а сверхприродный субъект. Философская антропология целиком покоится на высшем, прорывающемся за грани природного мира самосознании человека"[1].

Итак, человек есть природное и внеприродное существо; в своем последнем аспекте он не может быть объектом научного познания. Внеприродное качество есть некая трансцендентность по отношению к эмпирической действительности и может быть доступно только философской рациональности, имеющей дело с сущностями, находящимися по ту сторону опыта. Способом философского постижения человеческой трансценденции является *самосознание*; оно есть такой итог развития отвлеченной мысли, в который как в свой предел упирается научное познание. Философия видит в рефлексии свою высшую цель; каждая философская система исходит из "начала" мысли, которое, подобно точке опоры Архимеда, придает устойчивость и завершенность любой метафизической концепции.

Рефлексия как самосознание свидетельствует об *активности* человеческого мышления. Разум не есть слепое копирование внешней действительности; отражение не способно выразить его подлинную сущность. Познание больше, чем простое дублирование в силу того, что человек, согласно философской антропологии, есть бытие, погруженное в космическое бытие. Процесс мышления поэтому может быть представлен как совершающаяся активность внутри бытия, как познание бытия через бытие. В таком случае отпадает всякая необходимость в противопоставлении субъекта и объекта, следствием которого оказывается непереходимая граница между познающим и познаваемым, непроизвольно усиливающаяся через понятие гносеологического образа. В действительности познание есть внутренний процесс бытия, деятельность, имманентная человеческому существованию; знание как результат имманентного постижения действительности не есть копия или снимок в голове человека, но сама эта действительность (Кьеркегор, Гуссерль, Шуппе, Шуберт-Зольдерн, Леклер). Критерий истины не может находиться в чем-то внешнем - истина покоится в самом человеке; все попытки обратиться к практике как к чему-то внешнему и через нее разрешить вековечный спор о последнем основании истины не состоятельны в том смысле, что сама предметная деятельность оказывается атрибутивной стороной человека-рода.

Другая особенность рефлексии (связанная с ее активной природой) состоит в том, что мышление здесь обращается к самому себе, делает себя предметом; эта обращенность на себя необходима разуму для того, чтобы открыть в себе такие последние основания, дальше которых мысль не в состоянии идти по пути освобождения себя от всего предметного. В рефлексии человеческий разум добровольно отказывается от всего чувственного,

[1] Бердяев Н.А. Смысл творчества //Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. - М.: Правда, 1989. - С. 298.

эмпирически наглядного и как бы уходит в мир чистых форм знания, лишенного всякого конкретного содержания; однако это понятное движение мышления совершается в философии ради постижения действительности в образе бытия, в образе мира человека - гуманизированной онтологии, в центре которой находится сам человек. Онтология, как говорит П.Рикёр, является "землей обетованной для философии, которая начинает с языка и рефлексии; но, подобно Моисею, говорящий и рефлектирующий субъект может заметить это только перед лицом смерти"[1].

В самом человеке скрывается способность подниматься выше ума, выходить за границы всякой определенности. В таком "умоисступлении", или экстазе (εκστασιζ), человек касается трансцендентной сферы и имеет положительное знание о ней. Используя характеристику, данную философии Плотина В.Соловьевым, в частности, учению о совершенном Первоначале, можно сказать, что "начало" рефлективной мысли есть "не только как сверхчувственное, но и как сверхмыслимое, неопределяемое для разума и невыразимое для слова, неизреченное (αρρητον)"[2]. Откуда мы знаем о таком "начале" рефлективной мысли? Как полагает Плотин, есть два пути познания: отрицательный и положительный. Первоначально ум человеческий перебирает всякие предметы, понятия и определения и находит, что все это его не удовлетворяет; ни на чем он не может остановиться. Тогда он прибегает к логическому умозаключению, что искомое находится по ту сторону (επεκεινα) всякого определения, мысли и бытия; это "начало" есть сверхсущее (υπερουσιον) и только логически можно познать его, отвлекая от него всякое понятие. Логика философского познания такова, что разум человека постепенно возвращается от материального через чувственное к идеальному или умопостигаемому.

Рефлективное мышление с его обращенностью на себя, при котором ему открывается некое сверхчувственное и сверхмыслимое "начало", способно открыть смыслы в предметном мире. Природа сама по себе бессмысленна; в природе, лишенной смысла, одновременно "произрастает крапива и роза, фиалка и полынь" (Ц.Ломброзо). Только человек, благодаря своему духу, способен разгадать тайну "равнодушной" природы; но в таком случае эта "безразличная" ко всему материя предстает в образе бытия, в образе символического и знакового мира человека. Этот мир есть *культура*, биографией которой является всемирная история. Разгадка смысла, спрятанная в рефлективном "начале", превращает это предельное основание мысли в "первофеномен" ("прафеномен"). Философское знание - в этом его существенное отличие от научного - есть *удивление*; открывая смыслы, человек удивляется, он в обычном видит необычное - здесь пролегает граница, отде-

[1] Рикёр Поль. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. - М.: Медиум, 1995. - С. 37.
[2] Соловьев В.С. Энциклопедические статьи о Плотине //Плотин. Сочинения. - СПб: Алетейя, 1995. - С. 6.

ляющая философа от всех других людей. "Высшее, что может достичь человек, есть изумление, и, если первофеномен приводит его в изумление, он должен довольствоваться этим, - пишет Гёте; ничего более высокого тот не может ему предоставить, и ему нечего уже искать: здесь пролегает граница". Шпенглер увидел в идее первофеномена (начала) Гёте огромные познавательные возможности в отношении человеческой культуры. "Первофеномен - это то именно, в чем идея... в чистом виде подлежит взору"[1]. Сущностным содержанием культуры выступает душа, душевность; культура живет внутренней жизнью, цивилизация - внешней. В свою очередь, культура - первофеномен, если речь идет о всякой прошлой и будущей мировой истории.

Первое "начало" имеет природу мысли (Νοῦς); однако в этом едином, согласно древним мыслителям, содержится и первое различие. Так, Плотин полагает, что Единое через Ум различает в себе мысль (νοησις) и бытие (ον, ουσια), мыслящее и мыслимое (νοητον). Иначе сказать, сущность философской рефлексии такова, что "начало" мысли есть некая чистая форма, в себе содержащая противоположные элементы знания: мысль о себе и мысль о другом. Самосознание возможно при условии, что человек осознает себя в качестве Я лишь тогда, когда он мыслит о внешней действительности. Невозможно созерцать себя как Я, не выходя за пределы своей мыслительной способности, не вторгаться в мир бытия. Грек античной эпохи, как и современный добропорядочный буржуа, совершенно не способен воспринимать субъективный, рефлективный и интимный способы бытия. Он обращает свое внимание исключительно на внешние предметы - "периферию собственного бытия" или космическое окружение. Его Я находится в каждый момент времени там, где сосредоточен объект его наблюдения, - остальное просто не существует для него. Мышление такого человека отражает "естественное" состояние, для которого существует только космический мир, состоящий из физических предметов. Центробежное внимание есть некий "экстаз" (εκστασις) - выход во вне, что означает "быть вне себя"; древний грек целиком поглощен внешним окружением, природой. Античный человек в этом смысле еще не вышел из первобытного мышления: он живет, как и древний человек, внешними вещами, отождествляя себя с космическим окружением. В том случае, когда греческая философия "нечаянно" обнаруживает проблемы рефлексии, внутреннего мира сознания, их постановка оказывается случайной и нестабильной. Ненаблюдаемые объекты трансцендентного мира мыслятся по аналогии с материальными предметами; разница лишь в том, что они утончаются до прозрачности и становятся как бы недоступными для непосредственного восприятия. Таковой, например, оказывается душа; она лишена интимности и находится внутри в том смысле, что окружена со всех сто-

[1] Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. - М.: Мысль, 1993. - С. 263.

рон телом, а потому и не видима.

Человек нового времени, напротив, погружен в себя; в один прекрасный день он просыпается от своей космической бессознательности, сбрасывает скрывающее его покрывало вещности и находит самого себя. Но философия критицизма идентифицирует внутренний мир человека или Я с предметной действительностью; достигается это посредством идеи *тождества* мышления и бытия. В результате этой рефлективной операции человек как микрокосм становится равным Универсуму как макрокосму. Я оказывается подобным всему наличному бытию; поглотив мир внутри себя, Я становится "одиноким". Ему невозможно соотнести себя с чем-либо иным, а потому, строго говоря, невозможно и составить о себе представление как о Я, ибо Я предполагает нечто другое. Подобная ситуация имеет место в сфере государственной власти: китайский император не может иметь друзей, так как все они ниже его рангом; один из его титулов звучит: "одинокий человек". "Идеалистическое Я - это китайский император Европы" (Ортега-и-Гассет).

Философская антропология, в отличие от рационализма Декарта и Канта, расширяет границы рефлективного мышления. Содержанием рефлексии оказываются не только факты сознания, но и знание о человеке как целостном существе. Это положение для философии имеет принципиальный характер. Ограничиться одним чистым мышлением в условиях современной ментальности уже невозможно. Признавая мышление, необходимо признать и того, кто мыслит; в свою очередь, допущение факта существования человека предполагает существование и внешнего мира - мышление, человек и мир находятся в неразрывном единстве. Нет чистой субстанциальной действительности, как нет и мышления самого по себе; в реальной жизни существует функциональное единство: размышляя, человек (Я) находит мир перед собой, а мир - это то, что вошло в сферу его познания и практики. Я существую в мире, а мир во мне. Философия в трудной и упорной борьбе приходит к этой, казалось бы, простой и очевидной истине. Однако это обманчивая простота; потребовалось более века, чтобы совокупными усилиями мыслителей различных философских школ (философия жизни, экзистенциализм, феноменология, русская религиозная философия) эта идея утвердилась в общественном сознании. Но и после этого в истории философской мысли наблюдаются разрывы; в определенные исторические периоды философия, попадая в зависимость от науки, начинает мыслить категориями естествознания, далекими от рефлексии. В результате такого "империализма физики" и в обстановке "терроризма лабораторий" философия уступает внешнему давлению и выстраивает такую парадигму мышления, где материя объявляется исходным началом философствования. Данная уступка оборачивается для философии утратой многих своих существенных качеств: она перестает быть метафизикой и областью трансцендентного знания, ибо говорит только об эмпирической действительности; утрачивает способность к

критике познания, ибо механически дублирует логику естественно-научного познания; в ней полностью исчезает скептицизм, без которого невозможна постановка собственных проблем. Философия желает быть объективным знанием о мире и перестает быть системой рефлективного мышления; она забывает о том, что имеет дело с готовым знанием, которое наукой уже проверено на предмет его объективности. Пробуждение "от предрассудков медленно имеет свои фазы и кризисы" (А.И.Герцен).

Итак, на пути поиска исходных данных философия обнаруживает первичное явление, состоящее из противоположных, но связанных друг с другом начал: субъективности, или Я и объективности, или внешней действительности. Рефлексия по поводу себя не может осуществиться только внутри Я; мышление возможно при условии, что его содержанием оказывается внешний мир. Мышление как самосознание необходимо предполагает объекты окружающей действительности - без этой экстериоризованной деятельности нет понятия о Я. В свою очередь, субъект в парадигме другого мышления оказывается принадлежащим к иному миру - миру природы, субстаниальности, вещности. Следовательно, исходным "началом" философии оказывается "сосуществование" (Ортега-и-Гассет) - диалектическое единство мышления, человека и бытия.

Концепция сосуществования человека и мира практически означает переворот в философском сознании, подобный тому, о котором говорил Кант. Теперь уже субъект с его мышлением не может рассматриваться как замкнутое в себе образование. Трагедия идеализма заключалась в том, что внешняя действительность понималась как содержание сознания субъекта; природный мир целиком поглощался субъектом и находился в его мышлении. Проблема оставалась для идеализма открытой: каким образом действительность как мое представление осознается тем не менее отдельно от меня? Новая философия преодолевает эту трудность; сознание, будучи внутренним и интимным по отношению к субъекту, оказывается таковым и по отношению к внешнему миру. Другими словами, законченное представление человека о самом себе как о Я возможно в том случае, когда мыслится что-то иное - предметы, явления реальной действительности. Эта философия преодолевает и реалистический постулат античной философии, составляющий фундамент последующих форм материализма: внешний мир существует вполне реально, чувственно, но не как видимость, призрак, галлюцинация. Человек не может раствориться в вещах и предметах объективного мира, рассматривая себя как их отражение; пафос новой философии состоит в том, чтобы изменить угол зрения на действительность и посмотреть на мир в соотнесенности с самим человеком.

Философский подход к данной проблеме может быть выражен в следующем виде: человек существует в единстве с миром; человек находит себя в мире, а мир в себе. Познание не есть взаимосвязь, устанавливающаяся между внешними полюсами, каковыми в теории отражения оказываются субъ-

ект и объект; познавая себя в рефлексии, человек познает предметную действительность, когда же он познает предметную действительность, то вместе с этим он познает самого себя. Человек существует в единстве с миром; акты мышления есть одновременно акты бытия; гораздо позже, во вторичной рефлексии, человек начинает противопоставлять субъект объекту и рассматривать их в качестве самостоятельных сущностей. "Интимность" мышления объективности, как выражается Ортега-и-Гассет, означает для философии то, что реальность, действительность, природа даются человеку не в чистом виде, не сами по себе (на чем настаивает наука), но как *бытие* - внешний мир, постигнутый через человека. То, что человек находит вокруг себя: предметы, вещи, явления объективной действительности - в аспекте философского рассмотрения оказываются такой внешней действительностью, которая переходит в его внутренний мир - становится фактом его мышления; абсолютно внешнее не может соприкасаться с внутренним. Переход внешнего во внутреннее - превращение действительности в факт мышления субъекта - будет означать, что человек во всей его целостности (в единстве мышления, переживания, практической деятельности) присутствует во внешнем - гуманизирует действительность до уровня социального бытия. Бытие есть внешняя действительность, преобразованная мышлением и практикой человека.

В итоге мы приходим к самому главному положению во всех наших рассуждениях. Первичное и фундаментальное понятие - "совместное существование Я, или субъективности и его мира", - которое оказывается результатом обращенности мышления на само себя, т.е. актом рефлексии, фактически обозначает человека как целостное существо - чувствующее, мыслящее, переживающее, страдающее, любящее, ненавидящее, надеющееся, стремящееся, борющееся, действующее. Человек оказывается тем исходным данным, в свете которого философия постигает весь комплекс своих проблем. Такая философия, которая за начало рефлективной мысли берет понятие "человек", есть *философская антропология*. Для нее будет аксиомой положение: чтобы философствовать о мире, рассуждать о всем комплексе вопросов, встающих в связи с этим, необходимо исследовать самого человека.

Тайна бытия кроется в самом человеке; если мы хотим понять мир, то прежде всего должны раскрыть загадку человека. Все подходы, основывающиеся на внешнем познании мира без погружения в человека, оказываются безрезультатными. Смыслы вещей, знание которых наиболее предпочтительно для философии, находятся не в вещах телесного мира, но в человеке; природа сама по себе лишена смысла. "Познай самого себя и через это познаешь мир" - есть максима, своего рода, категорический императив, без руководства которым философия, начиная с Сократа, уже не может существовать. С древнейших времен открывается философствующему разуму великая идея: без погружения в саморефлексию невозможно овладеть реальностью и

понять ее значение. А потому для Гераклита, несмотря на весь его натурализм и приверженность проблематике "древних фисиологов", остается незыблемым правило: "Я исследовал самого себя" (εδιζησαμην εμεωτοϑ). После этого открытия вся проблематика греческой натурфилософии и метафизики отходит на второй план: внимание древних мыслителей поглощено человеком. Попытка философствования, идущая от внешнего мира, природы, материи, оказывается наивной и нерефлективной; такая философия будет внутренне противоречивой в том смысле, что она устраняет основание, на котором только и может держаться. Философская антропология утверждает исключительное значение человека и его самосознания: акты рефлексии как абсолютное a priori предшествуют любому философскому познанию мира - само это познание становится возможным благодаря самосознанию человека. Антропология с ее рефлективным сознанием неизбежно предшествует любой области философствования, начиная от онтологии и космологии и кончая гносеологией. Кто понимает данную проблему, тот не может рассматривать человека как часть мира, наряду с его прочими частями, подчеркивает эту мысль Бердяев. Предпосылка всякой философии, без которой невозможно философствовать, покоится на идее: само сознание человека есть такой центр мира, в котором таится разгадка мира, благодаря его возвышению над всеми вещами мира. Человек есть центр бытия в том смысле, что он несет в себе двойственную сущность: будучи микрокосмом ("малой Вселенной"), он содержит в себе все силы и качества природы; как осознавшая себя природа, он превращается в макрокосм ("большую Вселенную"), в некий Универсум, далеко (бесконечно) выходящий за границы своего земного бытия - по сути дела он не вмещается в природном мире, а потому он больше, чем всякая природная действительность. "Антропологический путь - единственный путь познания вселенной, - и путь этот предполагает исключительное человеческое самосознание. Лишь в самосознании и самочувствии человека открываются божественные тайны"[1]. Философия на всем протяжении своего существования в меньшей или большей степени понимала данную идею.

Эмпиризм и позитивизм исходное "начало" философствования усматривают в "ощущении" и внешнем "опыте"; в погоне за объективным знанием они теряют человека, разрывая его разум на мелкие части. Рационализм и критицизм в качестве основы философствования берут высшие сферы человеческого разума. Поскольку, однако, разум понимается как "трансцендентальный субъект", как знание в безличных и необходимых формах, постольку и здесь человек также объективно исчезает. Но следует признать, что все философские направления - от эмпиризма и позитивизма до рационализма и критицизма - исходят из предположения, что в человеке находятся источники познания внешнего мира. Крайний сенсуа-

[1] Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. - М.: Правда, 1989. - С. 294.

лизм вынужден признать, что в ощущениях просматривается микрокосмическая природа человека; крайний рационализм полагает, что в категориях разума выражена "макроантропическая" сущность бытия. Антропологическая философия преодолевает сомнение, возникающее у человека относительно его собственной природы; согласно этому воззрению вовсе не внешняя природа оказывается первичным началом в области философствования, но тот дух, который когда-то был отринут самим человеком благодаря различным формам объективации. "Человек себя знает прежде и больше, чем мир, и потому мир познает после и через себя. Философия и есть внутреннее познание мира через человека, в то время как наука есть внешнее познание мира вне человека. В человеке открывается абсолютное бытие, вне человека - лишь относительное" (Бердяев Н.А., там же, с. 295).

Мир существует только в соотнесенности с человеком, ибо человек есть мера всех вещей. Обо всем можно говорить как о таком бытии, которое в действительности является бытием человека. Эта философская истина не может быть как-то умалена и поставлена рядом с другими; в идее примата человека над всем сущим скрывается творческое воображение огромной силы: как бы ни был велик мир и как бы ни был мал сам человек, вся действительность - прошлая и настоящая - существует для человека как *явленное* бытие. Всю предметную действительность, раскинувшуюся в бесконечности пространства и времени, человек с помощью своего разума узнает, обращает в свою антропоморфную действительность, делает ее настоящим. Для человека данная философская истина будет означать, что нет центра в мироздании, кроме самого человека, - центр мира там, где находится его душа. Вторым следствием этого постулата является идея, что человек тождественен бесконечным мирам: он больше себя и благодаря огромной силе воображения, вырастающей из чувства присутствия всей природы в нем как микрокосме, человек знает себя как мир в целом, как макрокосм. Еще раз следует подчеркнуть: исключительная роль самосознания человека в процессе антропологического философствования не может рассматриваться в качестве обычной истины, наряду с другими; по своему значению она есть переворот в философии, и смысл ее в том, что все другие онтологические и гносеологические проблемы находятся в необходимой зависимости от нее. Прежде чем философствовать, рассуждать о далеких мирах или выяснять источники познания, надо постичь человека. В человеке открывается абсолютное бытие, ибо, по глубокому высказыванию Аристотеля, "душа есть все сущее"[1].

Все, что существует в мире, дано человеку в *явлении* и через него может быть понято. Требование, которое человек предъявляет к себе, сводится к одному: то, что он находит во внешней действительности, должно быть введено в сферу его жизни - стать тем, что обозначается понятием "здесь и те-

[1] Аристотель. О душе //Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. - М.: Мысль, 1976. - С. 439.

перь". Любое состояние мира - прошлое или будущее (не говоря о настоящем) - обязательно приводится к модусу времени, обращенному на настоящее, ибо жизнь существует только сейчас, только в данный момент. Иначе говоря, философствование с позиций антропологии означает, что человек берется в функции "начала" мысли. Все остальное рассматривается в качестве производного от его бытия. Начало мысли, по определению, не выводимо из чего-либо другого; человека нельзя выводить из того, чем не является он сам, ибо человек - "непосредственная основа всех вещей".

Безусловность человека, невыводимость его из чего-либо другого для философии будет означать "свободу человека"[1]. Человек есть такое существо, которое подвержено природной необходимости, например биологическому развитию, только со стороны внешнего бытия; в действительности его сущность остается тождественной себе, т.е. не зависит от глобального изменения. Как говорит Ясперс, чем больше человек подлежит изучению со стороны конкретных наук в качестве предмета исследования, тем очевиднее становится факт, что он гораздо больше, чем о себе знает. В принципе невозможно подвести какой-то итог и составить полное представление как о человеке вообще, так и о конкретном человеке.

Прервемся на минуту и подчеркнем еще раз: вся философия с момента ее возникновения до настоящего времени достаточно отчетливо понимает роль человека в процессе философствования. Для нее оказывается общепризнанным положение, что самопознание есть высшая цель философского исследования. Какие бы споры ни возникали между различными философскими школами, бесспорным остается постулат, что точкой отсчета - своего рода точкой опоры Архимеда - оказывается человек с его самопознанием; он есть некий стержень, неподвижный центр, вокруг которого вращается вся философская проблематика. Уже древние греки, задавая себе вопрос: что такое философия? - "думали о человеке, о философе, о жизни. Для них философствовать было прежде всего βιοζ θεωρητικοζ"[2]. Философское знание по своей сути *скептично*; в этом его коренное отличие от всех существующих видов знания. Однако философский скептицизм есть лишь оборотная сторона *гуманизма*. Антропологическая философия подобно скептицизму, "отрицая и разрушая объективную очевидность внешнего мира", обращает сознание человека на самого себя, т.е. направляет мышление как бы вспять - от внешнего к внутреннему, от объективной природы к человеческому бытию. Рефлексия для этой философии играет принципиальную роль, как и для скептицизма: "чтобы обрести подлинную свободу, мы должны попытаться разорвать цепь, связывающую нас с внешним миром"[3]. На ранних стадиях чело-

---

[1] Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Политиздат, 1991. - С. 448.

[2] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М.: Наука, 1991. - С. 183.

[3] Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры //Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988. - С. 3.

веческой культуры мышление можно представить как своего рода приспособление к условиям внешней среды; оно направлено всецело на предметы космического окружения и понимает себя частью природного мира. По мере развития культуры возникает противоположная тенденция: мышление обнаруживает свойство "бегства от действительности" и уходит в себя, становясь рефлективным по своей сути. Эта тенденция постепенно выходит на передний план; человеческая любознательность меняет свою ориентацию. В первых мифах и ранних религиозных воззрениях вопрос о мироздании тесно переплетается с вопросом о человеке; на этих примерах можно видеть как непосредственно связаны космология с антропологией. С этого времени самопознание не рассматривается как плод праздного любопытства, но есть одна из основных обязанностей человека. Максима "познай самого себя" понимается как своего рода категорический императив, как высший моральный и религиозный закон. В этом императиве виден радикальный отход от здравой естественно-научной позиции, ориентированной на познание внешней природы; в нем содержится радикальная переоценка ценностей. В истории мировых религий - в иудаизме, христианстве, буддизме, конфуцианстве - ясно просматриваются данные антропологические тенденции.

Более всего человек подготовлен к самосознанию, пишет М.Бубер, когда он чувствует себя одиноким. Когда человек остается наедине с собой, - что может случиться под влиянием судьбы или по причине его личного характера, - то в этом "опустошающем одиночестве" он встречается с самим собой - в своих личных переживаниях видит общечеловеческую проблематику. В истории человеческого духа периоды, когда антропологическая мысль дает наиболее глубокие результаты, были временем, когда человек остро чувствовал состояние своего одиночества; нашлись такие мыслители, которые полнее всего выразили это уединенное существование в вопросе для самого себя. Бытие человека, ставшее для него проблемой, безжалостно обнажает самые сокровенные моменты его жизни, но вместе с этим дает и наиболее ценный опыт самопознания. В эпоху, когда человек живет во Вселенной как в *собственном доме* - чувствует полную гармонию между собой и природой, видит вокруг себя луга с сочной травой и пышными цветами, светлые ручьи, чьих вод не касались ни пастухи, ни дикие козы - антропологическая мысль остается частью космологии и понимает себя в качестве вещной действительности. Древний эллин воспринимает мир полным жизни и красоты, себя же рассматривает как составную часть этого божественного и прекрасного мира.

В эпоху *бездомности* антропологическая мысль достигает особенной глубины; человек постигается как такое существо, которое способно познать все, ибо потенциально заключает в себе бесконечную Вселенную (Августин, Фома Аквинский, Мальбранш, Кузанский, Пико делла Мирандолла, Паскаль). Но это общее утверждение нуждается в некоторой конкретизации. В средние века о человеке "в первом лице" заговорили Августин и Фома Ак-

винский. В системах гносиса широко распространяется идея, что человек не является вещью среди других вещей; составленный из души и тела, он принадлежит обоим царствам - божественному и природному. У человека нет прочного положения во Вселенной: его бытие определяется сообразно с его собственной жизнью. Человек есть непостижимая великая тайна; осознание невыразимой сущности человека рождает чувство изумления и безотчетной тревоги. Если Аристотель восхищается человеком как частью Вселенной, то для Августина человек в самопознании останавливается перед самим собой и дивится себе.

Но созерцание человеком самого себя, а вовсе не природы, как у древних греков, объективно приводило к тому, что был создан новый космический дом для "одинокой души послеавгустиновского Запада" - возник новый христианский космос. Этот мир оказывался замкнутым в себе и более конечным образованием, чем мир Аристотеля. Но это был такой дом, в котором средневековый человек мог жить. Наглядный образ этого мира нарисован Данте в "Божественной комедии": нижний круг ада, Чистилище, горний мир триединого Божества. Христианин понимал эту картину прямо и непосредственно, без всякого метафизического отвлечения; он готов был вместе с главными персонажами поэмы совершить мысленное путешествие по всем сферам этого мироздания. Обретение своего дома человеком средневековой культуры стало причиной того, что "антропологический вопрос снова удаляется здесь на покой. У обустроенного и беспроблемного человека едва ли проснется когда-нибудь желание очной ставки с самим собой, не так-то легко утоляемое и чреватое множеством вопросов"[1].

Возвращение человека к самому себе и постижение себя в качестве *проблемы* начинается с позднего средневековья и продолжается в эпоху Возрождения и в новое время. Правда, до гелиоцентрического открытия Коперника еще нет серьезной постановки вопроса о человеке; уверовав в силу своего разума - в то, что он может познать все, человек пребывает автономно и самонадеянно в природном мире. Подлинная антропологическая тема оформляется в период, когда под ударами Коперника рушится образ средневекового дома - Вселенной. Сломав свой amplissima domus (наилучший дом), человек ощутил ужас от открывшейся ему бездны; он оказался беззащитным в бескрайнем пространстве миров, его страшит жуткая загадочность звездного неба. С убийственной ясностью рационального ума Паскаль рисует "двойную бесконечность" природы - бесконечность большого и бесконечность малого - и показывает "несоразмерность человека" окружающей его Вселенной. Вселенная есть не имеющая границ сфера, центр ее повсюду, периферия - нигде. В этой беспредельности Земля - всего лишь точка по сравнению с огромной орбитой, которую описывает "ослепительный светоч", озаряющий Вселенную; сама эта огромная орбита - не более, чем ма-

[1] Бубер Мартин. Два образа веры. - М.: Республика, 1995. - С. 167.

ленькая черточка по отношению к орбитам других светил, двигающихся по небесному своду. Пусть человек задумается о себе и сравнит себя со всем сущим - он почувствует свое одиночество в этом "глухом углу Вселенной", отведенном ему под жилье, и пусть уразумеет, чего стоит наша Земля со всеми ее державами и городами, и, наконец, чего стоит он сам.

Космологический восторг, испытываемый человеком в эпоху Возрождения, сменяется здесь "ужасающе ясной, меланхоличной, но вместе с тем и доверительной трезвостью" (М.Бубер). Трезвый взгляд рожден тем состоянием одиночества, которое человек испытал перед открывшейся ему беспредельностью; антропологический вопрос, исполненный трезвого пафоса, звучит уже по-иному: "Человек в бесконечности - что он значит?"[1] Но человеку предстанет не меньшее диво, если он попробует вглядеться в одно из мельчайших существ; пусть он вглядится в крошечное тельце клеща и в еще более крошечные члены этого тельца - в ножки, суставы, жилки, кровь, пузырьки глаз; пусть он дальше разглядывает эти мельчайшие частицы, пока не иссякнет его воображение. В таком случае человеку откроется еще одна бездна - бесконечность мыслимой природы в сжатых границах атома. В этом атоме ему представятся неисчислимые Вселенные, а в каждой Вселенной - свой небесный свод, свои планеты, своя Земля, а на этой Земле те же соотношения, что в видимом мире - свои животные и, наконец, свои клещи, которых можно делить до бесконечности. Кто вдумается во все это, тот не может не содрогнуться: в одном случае, тело человека есть ничтожно малая часть во Вселенной, в другом - оно являет собой колосса, целый мир, все сущее в сравнении с небытием. Природа человека, а точнее его материальная оболочка, в которую его заключила природа, "удерживается на грани двух бездн - бездны бесконечности и бездны небытия". Когда человек поймет это, он преисполнится "трепета перед подобным чудом"; его любознательность сменится изумлением, а самонадеянность в познании - "безмолвным созерцанием". Что есть человек во Вселенной? "Небытие в сравнении с бесконечностью, все сущее в сравнении с небытием, среднее между всем и ничем" (там же, с. 133).

Человек - противоречивое и ограниченное существо; он есть всего лишь нечто, но не все. Будучи бытием, он не способен понять "начало начал", возникающее из небытия; будучи бытием кратковременным, он не в состоянии охватить бесконечность. Человек во всем ограничен, и его положение между двумя крайностями определило и его способности: его чувства не воспринимают ничего чрезмерного. Он не может воспринимать слишком громкий звук, яркий свет; слишком большие или малые расстояния препятствуют его зрению; несомненные истины ставят его в тупик. Удел человека в мире - отказаться от попытки выйти за свои границы, отведенные ему самой природой. Он ясно осознает это, когда сделает попытку изучить самого

[1] Паскаль Блез. Мысль. - М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. - С. 132.

себя. Человек как часть действительности не может познать мир как целое; целое состоит из множества частей, ему недоступных.

Бессилие проникнуть в суть вещей довершается противоречивой природой человека: он состоит из двух субстанций - души и тела, - в то время как вещи предметного мира являются однородными. Если признать, что человек только материален, то ему будет недоступно познание, ибо невозможно допустить, что материя мыслит; если полагать, что в нем сочетаются душа и материя, то невозможно будет познать однородные явления - только духовные или только телесные. Философы запутываются в сути этого вопроса и рассматривают дух как нечто материальное, а материальные тела - как нечто духовное. Вместо того, чтобы познавать явления в чистом виде, человек окрашивает их собственными свойствами и наделяет двойной природой: во всем, что его окружает, он усматривает одновременно и дух, и тело. Однако связь духовного с материальным остается наиболее непонятной. "Человек, - делает вывод Паскаль, - самое непостижимое для себя творение природы, ибо ему трудно уразуметь, что такое материальное тело, еще труднее, - что такое дух, и уж совсем непонятно, как материальное тело может соединиться с духом" (там же, с. 136). Человек в бесконечности есть лишь тростинка, самая слабая в природе, но эта тростинка мыслящая. Вовсе не нужно ополчаться против него всей Вселенной, чтобы его раздавить; достаточно капли воды, облачка пара, чтобы его убить. Но хотя Вселенная и способна уничтожить человека, он все равно выше своего убийцы, ибо знает, что умирает, и знает превосходство Вселенной над собой. Вселенная ничего этого не знает. Все достоинство человека заключено в его мышлении; его величие не в пространстве и времени, которое он не может заполнить, но в самосознании и разуме: в этом основание морали.

Антропологический вопрос, поставленный Паскалем, прозвучал в тот момент, когда был расторгнут "изначальный договор" Вселенной и человека; человек ясно и отчетливо осознал, что он в этом мире беззащитен, бездомен и одинок. Образ Вселенной, воссозданный древними и средневековыми мыслителями, рассыпался в виду беспредельности мироздания; космос чистой науки не выносит ни мифа античности, ни мифа христианства. Но человек нового времени выходит из этого кризиса тем путем, что понимает свою иную природу по отношению ко всему сущему; посредством разума он осознает свое место во Вселенной, и данный факт укрепляет силы человека. Человек понимает себя как единственное творение, дерзнувшее сделать вызов природе, и через свою уникальность и неповторимость постигает отношение между собой и внешним миром. Теперь уже невозможно возводить новый мировой *дом*; идет активная работа над новым *образом* мира. Стоит лишь принять всерьез идею бесконечности, говорит М.Бубер, как станет ясно, что человеческого жилища из такой Вселенной уже не выстроить.

Крушение натуралистического антропоцентризма, присущего античности и средневековью, не означает утраты человеком своего центрального поло-

жения во Вселенной. Как микрокосм, обладающий высшим самосознанием, он по-прежнему остается точкой пересечения всех миров. Подобное положение человека в мире означает, что он *"претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров"*[1]. Абсолютный антропоцентризм следует понимать не в строго научном, но в философском, метафизическом смысле. Согласно науке, никакого центра Вселенной не существует; о центре можно говорить в ином, метафизическом значении, по отношению к которому научные истины оказываются бессильными, да и просто не нужными. Метафизический смысл абсолютного и сверхприродного антропоцентризма достигается не астрономией, физикой или геологией; о центральном положении человека в мире может говорить только философская антропология. Ее способ рассуждения иной, чем в науке, стиль ее мышления особенный, у нее свой понятийный (категориальный) аппарат; предмет ее осмысления - человек, взятый не в естественно-научном, но в метафизическом аспекте. Подобной задачи не знает ни одна наука о природе. В философской антропологии субъект и объект мысли совпадают: исследуя человека в качестве объекта, философ в конечном счете познает себя как личность. Идеи *самопознания* и *индивидуализации* оказываются основными принципами познания в философской антропологии.

Абсолютный антропоцентризм, центральное положение человека в мире с точки зрения метафизики означает, что о мире невозможно говорить вне человека. Когда человек постигает себя в рефлексии, он одновременно с этим постигает и бытие; человек сам есть бытие, а тот мир, в котором он живет, представляет собой культуру. Культуру следует понимать как способ бытия человека в мире. Мир человека есть социальная среда или культура, которую он создает в процессе своей жизни. Поэтому, когда человек открывает себя в самосознании, он находит не только свой внутренний мир, но и мир бытия, мир культуры, ибо культура это сам человек, взятый в качестве рода. Философская антропология есть такая система философского знания, которая ставит задачу раскрыть родовую сущность человека, а через человека как род выйти во внешний мир - объяснить бытие, мир, культуру, социум.

Понимание человека как рода есть такая задача, которую ставит и разрешает философия в лице философской антропологии. Она - эта задача - существенно отличается от тех, которые выдвинуты отдельными эмпирическими науками. Вопрос: "Что есть человек?" - требует совершенно других способов и инструментов мышления, которыми располагают физиология, психология, социология. Эмпирические науки получают предметное знание о человеке, причем само это знание выражает отдельную сторону бытия че-

[1] Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. - С. 310.

ловека. Метафизическое знание лишено предметности; в многообразии философия стремится усмотреть единое и тем самым выходит за рамки эмпирического опыта. Единое в многообразии создает необходимые предпосылки для постижения человека в его *целостности* - такова та задача, которую преследует философская антропология. Целостный взгляд на человека, и это следует подчеркнуть особо, воссоздать чрезвычайно сложно. Это обстоятельство подчеркивали все великие мыслители; оно связано с тем, что человек ни с чем не может быть соотнесен, - будучи самим собой, он превосходит любую природу. Целостность человека означает, что он есть не только род, но и индивид; не только жизнь, но и конкретный возраст; не только тело, но и душа; не только природное образование, но и дух. Иначе говоря, философская антропология должна исходить из идеи двойственной сущности человека, чтобы построить адекватную концепцию целостности. Кроме того, человек есть такое существо, которое знает то, чего не знает ни одно животное, - свой конец, к которому он идет по указанному пути. Осознание своей конечности рождает в человеке такие чувства и переживания, которые никто не может испытать; он борется со своей судьбой, бунтует и страдает, но все это заканчивается примирением. "Какое бы страстное, грешное, бунтующее сердце ни скрылось в могиле, цветы, растущие на ней, безмятежно глядят на нас своими невинными глазами: не об одном вечном спокойствии говорят нам они, о том великом спокойствии "равнодушной природы"; они говорят также о вечном примирении и о жизни бесконечной..." (И.С.Тургенев). Бунт человека против своей судьбы есть борьба внутренняя, борьба, развертывающаяся в его самосознании. Здесь нет тех видимых, внешних действий, которые имеют место, например, в социальной борьбе, но тем трагичнее и безысходнее существование человека. Человек не может выплеснуть свой протест наружу, ибо нет такого объекта во вне, с которым ему пришлось бы бороться. Все бури и страсти скрыты за внешней оболочкой, человек предоставлен самому себе, и только он один может разрешить тот конфликт, который родился в его душе - человек есть тайна.

Целостность в понимании человека достигается в философии уходом в *трансценденцию*. Все философское знание трансцендентно, и в этом заключается его принципиальное отличие от эмпирического знания, присущего науке. Понять трансцендентный мир очень сложно. Хорошо по этому поводу говорит французский философ-персоналист Эм. Мунье. "Наш разум сопротивляется тому, чтобы представить себе реальность, которая, подобно нашему конкретному существованию, целиком возникнув из другой реальности, тем не менее превосходила бы ее. Как говорил Леон Брюнсвик, нельзя находиться в одном и том же здании одновременно на двух этажах. Смешно представлять себе с помощью пространственного образа опыт, который не может быть представлен пространственно. Мир полон людей, совершающих одни и те же поступки в одних и тех же условиях, но каждый из них несет в себе и образует вокруг себя целую вселенную, и эти вселенные

похожи друг на друга не более, чем различные созвездия"[1]. Мир философии, и это надо подчеркнуть со всей определенностью, не посюсторонний, но потусторонний; философия не имеет дело с опытными фактами, ее непосредственный интерес - область трансценденции. Объекты философии отсутствуют в реальной действительности; субъект, познавая единое во многом, неизбежно выходит из эмпирического опыта и размышляет в сфере чистой мысли. Философские образы отличаются от образов конкретных наук так же, как улыбка Чеширского Кота от обычных кошек. Потусторонность идей не означает, что метафизика превращается в пустую фантазию и субъективное воображение философа. Человек есть бытие, он принадлежит к определенной культуре, поэтому рефлективное мышление подчиняется социальным законам и направлено на постижение смыслов самого бытия. Философия, как говорит Бердяев, "всегда была прорывом из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла, к миру потустороннему..., брезгливость к окружающей эмпирической жизни порождает вкус к метафизике"[2].

Человек, о котором говорит философская антропология, отвечает всем критериям философского знания, т.е. является трансцендентным понятием. В нем, как сугубо метафизическом, единое открыто во многом, а многое представлено в едином. Человек, о котором говорится в философской антропологии, не есть реальная личность - субстанция вещи или бытие в форме предмета; человек метафизики понимается как *первофеномен*, как начало мысли, не выводимое из чего-либо другого. Это есть своего рода *вымышленное* понятие, вымышленное в том смысле, что ему ничто не соответствует в реальной действительности. Однако, будучи таковым, оно используется для познания самой этой действительности, т.е. живых личностей, правда, в их сущностном проявлении. Иначе говоря, понятие "человек" распространяется на область сущего как оно есть "*само по себе и в самом себе*"; оно имеет трансцендентное распространение и лежит в основании "критической метафизики". Знание сущности самой по себе - внеэмпирического объекта познания в эмпирическом объекте, Essentia в existentia или "ουσια" ("сущность", "бытие") - трактуется в философии как *абсолютное* знание. Гегель подобное знание называл "*окнами в абсолютное*"; оно есть некий прафеномен и идея, которые остаются в качестве инварианта после всех мысленных отвлечений и практических манипуляций с предметами и оказываются той границей, дальше которой идти в плане познания позитивные науки не могут. Успехи конкретных наук в отношении нового знания как раз будут зависеть от того, насколько элиминированы из области их интересов все сущностные, т.е. метафизические вопросы, такие как: *что* есть

[1] Мунье Э. Персонализм. - М.: Искусство, 1992. - С. 23.
[2] Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. - М.: Республика, 1994. - С. 232-233.

жизнь?, *что* есть человек?, *что* есть дух?, *что* есть идеальное?, *что* есть материя? Итак, "*высшая цель формирования всякого метафизического мировоззрения* посредством философии состоит в следующем: мыслить и созерцать абсолютно сущее, существующее посредством самого себя, причем *таким образом*, чтобы оно соответствовало и было вообще соразмерно найденной в "первой философии" *сущностной* структуре мира и реальному *наличному бытию* мира и случайного так-бытия, становящемуся нам доступным в сопротивлении нашему стремлению"[1].

В метафизике абсолютного большое значение занимает философская антропология; через вопрос: "Что есть человек?" она достигает знания об абсолютно сущем бытии. Последнее не может быть сведено к бытию предмета - космосу, природе, материи. Философская антропология учит: всякое предметное бытие - внутреннее и внешнее - следует соотнести с человеком; не существует "бытия в себе", все формы бытия зависят от человека. Содержание метафизического бытия предполагает духовный мир личности, а также структуру ее телесной организации. Только *целостное* представление о человеке дает законченную картину бытия - знание об атрибутах сущностного и метафизического мира. Поскольку человек есть мирокосм, т.е. "малая Вселенная", то он включает в себя все силы и качества природы - в нем сосредоточены физическая, химическая, биологическая формы материи; пересекаясь в нем, эти формы материи позволяют изучать человека, чтобы составить представление о "большой Вселенной". Бытие человека как микрокосма открывает путь к изучению макрокосма. Такой способ мышления, говорит М.Шелер, для метафизики оказывается столь же важным, как и "сущностное познание", и является "*трансцендентальным способом рассуждения*".

Своеобразный способ философствования, присущий философии жизни, экзистенциализму, философской антропологии, своими корнями уходит в XIX в., в 1840-е годы, когда его основные положения были сформулированы такими мыслителями, как Шеллинг, Кьеркегор и Маркс. Он родился в острой полемике с гегелевским рационализмом; в следующем поколении его сторонниками были Ницше и Дильтей. Однако истоки этого способа философствования находятся гораздо глубже - в докартезианской философской традиции сверхрационализма и идее "Jnnerlichkeit" (внутреннего), представленной во взглядах Я.Бёме.

Свою философию общества Маркс начинает с категорий "человек" и "практика". Вместе с Энгельсом он пишет: "Предпосылки, с которых мы начинаем, - не произвольны, они - не догмы; это действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это - действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни..."[2]. Ма-

---

[1] Шелер М. Избранные произведения. - М.: Гнозис, 1994. - С. 10.

[2] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология//Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. - С. 18.

териалистическое понимание истории, продолжает далее эту мысль Маркс, должно исходить из "действительных предпосылок", суть которых в том, что таковыми "являются люди, взятые не в какой-то фантастической замкнутости и изолированности, а в своем действительном, наблюдаемом эмпирически процессе развития, протекающем в определенных условиях" (там же, с. 25). Философские предпосылки, т.е. "начала" философствования понимаются эмпирически: "предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем" (там же, с. 18). Следовательно, человек как исходный пункт теоретической философии трактуется эмпирически, но не метафизически; для основоположников марксизма категория "человек", понятая предметно, чувственно, ограждает исторический материализм от всякого рода измышлений и спекуляций. "Там, где прекращается спекулятивное мышление, - перед лицом действительной жизни, - там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание" (там же, с. 26).

В философии, в силу своеобразия ее предмета и способа мышления, эмпирических предпосылок не может быть по определению; все философские рассуждения, начиная от исходных "начал" и до конечных представлений, относятся к внеэмпирическим, т.е. метафизическим сущностям. Следует отметить, что Маркс не одинок в требовании "эмпирического" или опытного познания природы человека. Философов той поры разочаровали берлинские лекции Шеллинга, в которых он говорил о постижении существования на основе "эмпиризма a priori" или "метафизического эмпиризма". Все они полагали, что поскольку существование дано во внутреннем личном опыте, т.е. в конкретном "существовании" человека, то, следовательно, и надо в ходе философствования отталкиваться от этого личного, т.е. эмпирического опыта человека; его - это "существование" - рациональным способом познать невозможно.

Но на этом пути всех ниспровергателей метафизики и трансцендентализма ожидали неразрешимые трудности: стремясь показать личный опыт субъекта в эмпирических понятиях - выразить "sum" (есть, существую) в известной фразе Декарта "Cogito ergo sum" через непосредственные переживания, - каждый из мыслителей "в рациональных терминах развивает некую теорию: все они стараются "помыслить существование", развить его скрытый смысл, а не просто жить в "экзистенциальном" непосредственном опыте"[1]. По причине того, что философия есть рациональный способ мышления и остается таковой даже в том случае, когда исследуются явления чувственного опыта, философы-экзистенциалисты не смогли реализовать провозглашенные принципы. Хотя Шеллинг подходит к существованию через непосредственный личный опыт христианина, последний истолковывается тем не менее

[1] Тиллих Пауль. Избранное: Теология культуры. - М.: Юрист, 1995. - С. 299.

рационалистически. Кьеркегор непосредственный личный опыт переживания индивида перед лицом вечности объясняет с помощью диалектических рассуждений. Фейербах чувственное существование, т.е. опыт человека как такового рассматривает посредством теоретического учения о Человеке. Ницше выдвигает идею существования как воплощения воли к Власти, но выражает ее в категориях метафизики Жизни. Бергсон опыт динамической витальности, человеческого существования как длительности и созидательной силы объясняет с помощью понятий, заимствованных из неэкзистенциального мышления. Дильтей опыт интеллектуальной жизни, человеческого существования в специфической культурной ситуации выводит из универсальной философии Духа (Geistes-philosophie). Ясперс опыт внутренней активности Я или человеческого существования как "само-трансценденции" описывает в понятиях имманентной психологии. Хайдеггер опыт существа, "озабоченного" Бытием, постигает таким образом, что исследует структуру самого Бытия.

Точно также поступает и Маркс: опыт социально детерминированного человека он объясняет в терминах универсальной социально-экономической теории. Другими словами, Маркс использует такие понятия при объяснении сущности конкретного человека, которые не выводимы из этого индивидуального опыта, но по своему содержанию относятся к метафизическому и трансцендентному образованию разума. Последователи Маркса, однако, не усмотрели в данном случае философской проблемы; они не хотели слышать ни о какой метафизике. Все, о чем говорилось в историческом материализме, трактовалось ими исключительно в формах предметности - понималось как сама реальная действительность, т.е. буквально, без "крупицы соли" - без cum grano salis. Попытки обратить внимание на то, что в марксисткой философии не категория "материи", но идея "человека" является исходным основанием философского мышления, оказывались безуспешными - на это обстоятельство просто никто не реагировал. Материя сама по себе, материя как объективная реальность - вот та ментальность, которая до последнего времени составляла базу философствования. Происходила подмена философии наукой, в результате чего философия оказывалась в прямой зависимости от естествознания. Считалось, что в диалектическом и историческом материализме нет области метафизики; все, о чем говорит эта философия есть результат последующего обобщения того знания о действительности, которое дает наука. Даже утверждалось, что обобщение реально, как реально единичное - с той лишь разницей, что общее существует в классе однородных явлений, но не в единичном. Однако это не меняет сути дела: принципы философии не есть результат обобщения, но итог деятельности рефлективного разума, создающего чистые формы мысли. Их в принципе невозможно получить средствами обобщения, ибо они не соотносимы с реальной действительностью. Коррелятом этих принципов оказываются понятия рассудка, и потому образы разума - метафизические представления, ведущие в

мир трансценденции, - это "образы образов"; источник их возникновения не есть научная индукция.

Где теперь те "корифеи" философии, которые намертво пристегнули метафизические абстракции Маркса к запряженной клячей эмпирической телеге под названием "марксисткая философия"? Они уже далеко! Они плывут в Америку! Но плавание их очень напоминает то плавание, которое совершает Свидригайлов в сырое, промозглое, пасмурное утро на глазах Ахиллеса - испуганного, прозябшего, с каплей под носом, новобранца-еврейчика. Другого пути им не осталось; чтобы как-то выжить, они должны отказаться от марксизма, т.е. перестать существовать как личности.

Человек есть существо, стремящееся преодолеть себя, т.е. трансцендирующее. Он постоянно выходит за рамки своей ограниченной субъективности, но сам выход возможен для него только в двух направлениях. В одном случае человек выходит во внешний мир, теряя себя. Будучи выброшенным в социальную или иную предметную действительность, он оказывается в объективированном мире. Мир объективированных сущностей есть не подлинный мир в том смысле, что в нем происходит отчуждение человеческой природы. Отчужденная действительность искажает истинную сущность человека, поскольку ставит его в зависимость от результатов своей деятельности и тем самым ограничивает личную свободу. В другом случае человек выходит из субъективности через трансцендирование. Трансцендирование есть переход к *транссубъективному*, но не к объективному. "Трансцендирование есть активный, динамический процесс, есть имманентный опыт человека, в котором человек переживает катастрофы, переносится через бездны, испытывает прерывность в своем существовании, но не экстериоризуется, а интериоризуется"[1]. Человек как личность реализует себя только на этом пути. Здесь формируется его внутренний мир: происходит встреча с прошлым и будущим, завязывается диалог с другим человеком, открываются смыслы, скрытые за вещной оболочкой предметов, рисуются новые горизонты и пространства. Трансценденция есть глубинный мир существования, и в нем человек обнаруживает свою свободу, борясь с силами внешней детерминации. Все, что превосходит человека в трансценденции, воспринимается им не в безличных, но исключительно в личных формах. Человек в таком мире не теряет себя, не социализируется, но остается самим собой - тем Я, которое говорит о подлинности человека. В мире трансценденции личность предстает целостным образованием, она не растворяется в чем-то другом, - даже самом высшем, - но сохраняет свою самодостаточность. Подобное состояние возможно в сфере подлинной свободы, при которой происходит освобождение человека от самого себя - преодоление той социализированности и рационализированности, которые присущи объективированной действительности.

---

[1] Бердяев Н.А. Царство Духа и цартсво Кесаря. - М.: Республика, 1995. - С. 18.

ГЛАВА 2. РЕФЛЕКСИЯ В РЕФЛЕКСИИ: ТРАНСЦЕНЗУС ЗА ПРЕДЕЛЫ ИСХОДНОГО "НАЧАЛА" ЧЕЛОВЕК

§1. Т.Карлейль: "трудиться и не унывать"

Тайна существования человека на земле по сегодняшний день еще не разгадана, как загадка сфинкса, которой человек никогда не может правильно решить, почему он и должен умереть самой ужасной смертью, смертью духовной.

Т.Карлейль

Когда философия (философ) посредством внутреннего самосознания доходит до предельного основания мышления, дальше которого рефлективный разум не может идти по пути поиска отвлеченных "начал" философствования - идеи человека, - постижение действительности на этом не заканчивается: в самом "человеке" как форме мысли и одновременно как самом бытии, метафизика (мыслитель) стремится отыскать другое "начало" - "начало начала". В трудном и сложном поиске отвлеченных "начал" имеет место двойная рефлексия - рефлексия в рефлексии. Обращение к данной теме преследует решение трех задач. Во-первых, выяснение природы философской рефлексии и той логики, в которой протекает мышление в области метафизического знания. Констатация факта рефлексии как специфического способа познания в философии недостаточна: необходимо представить себе те шаги, которые делает философ на пути проникновения в мир сущностей, находящихся по ту сторону эмпирической действительности. Во-вторых, внутренние процессы самосознания рассматриваются на примере таких философских концепций, которые являются антиподами всех систем, построенных посредством классической рациональности. Такие философы, как М.Бубер, М.Шелер, Н.Бердяев, Х.Ортега-и-Гассет являются выдающимися мыслителями XX века, показавшими ограниченность классического рационализма и открывшими новый мир мышления, основанный на неклассическом типе рациональности. Поэтому через исследование процессов трансцендирования за пределы исходного "начала" мысли, рефлексию в рефлексии удается решить другую задачу - более отчетливо показать мышление, в котором сняты жесткие границы, разделяющие субъект и объект, преодолено представление о субъекте как необходимой и безличной форме знания. Неклассическая рациональность исходит из убеждения, что познает не абстрактный субъект, но конкретная личность, находящаяся в исторических условиях среды, познание осуществляется не одной только силой чистой мысли, истины не выдумываются, но процесс мышления включен в жизнь и яв-

ляется функцией жизни, отчего сами истины предстают как инструменты разрешения жизненных проблем. В ходе постижения действительности недостаточно одних только рациональных категорий и отчетливых правил ума; наряду с ними, в познании большую роль играют интуиция, иррациональные способы познания, эмоции, чувства, страсть, дорефлективный способ мышления, имеющий дело с познанием-воспоминанием, с внелогическим постижением "первобытия" и "первожизни".

В-третьих, посредством обращения к указанной теме исследования, удается дать классификацию антропологических учений, имеющих место в современной философии. Типы антропологических учений являют собой пример того, как обращенность к человеку неизбежно показывает ограниченность классического рационализма и столь же необходимую потребность войти в поле такого мышления, которое относится к принципиально иной сфере разума - неклассическому типу рациональности.

Человек, - говорит Карлейль, - есть "*единое целое*"; когда говорят об "умственной природе" человека и его "нравственной природе", пытаясь их противопоставлять, то следует видеть, что эти вещи не существуют отдельно одна от другой. Такие расчленения, в сущности, одни только названия; "духовная природа человека, жизненная сила, пребывающая в нем, по существу, едина и неделима"[1]. Воображение, фантазия, понимание, нравственность - это не отдельные разрозненные стороны человеческой сущности, но признаки, составляющие единый внутренний облик человека. "Вы можете судить о том, как человек станет сражаться, по тому, как он поет: смелость или недостаток смелости обнаруживаются в слове, которое он произносит, в мнении, которого он придерживается, не в меньшей степени, чем в ударе, который он наносит. Они - *единое целое*, - и он осуществляет вовне свое цельное Я всевозможными путями" (там же, с. 88).

Что касается самого человека как существа единого и неделимого, то его подлинное содержание обнаруживается в труде - труд оказывается тем определяющим "началом", которое лежит в основании всей его жизни. Когда человек обращается к труду, он пробуждается всей душой; всякое знание и "самопознание" получают оправдание в трудовой деятельности. "Крепко держитесь того знания, - подчеркивает Карлейль, - которое в труде доказывает на деле свое значение, потому что сама природа оправдывает такое знание, подтверждает истинность его" (там же, с. 298). В философии Карлейля ярко выражена протестантская этика с ее идеей труда как призвания человека. "Трудиться и не унывать!" - вот основная интенция, которая пронизывает протестантское сознание и протестантскую регилию. Всякий истинный труд священен, в каждой работе - будь это простое рукоделие - есть что-то божественное. Для нас, однако, в философии Карлейля важно то, что она является по своему духу философской антропологией - для нас "история

[1] Карлейль Т. Теперь и прежде. - М.: Республика, 1994. - С. 88.

мира, это - биография великих людей". Мир невозможно понять иначе, как только постигнув самого человека. "Мир природы для всякого человека является фантазией о самом себе; мир этот представляет множественный "образ его собственной мечты" (там же, с. 26). Идея "человека" есть "начало" философской мысли; в самом этом "начале" есть другое "начало" - труд. Характерная черта философского мышления - погружение вглубь, движение мысли от одной абстракции к другой, более отвлеченной - рефлексия в рефлексии.

§2. О.Шпенглер: западный человек как "хищно-кошачий" тип, "который хочет победить"

Вопрос что есть человек, мы измеряем по его ***деятельности****, которая может быть обращена как вовне, так и вовнутрь, и оцениваем все его частные намерения, мотивы, силы, убеждения, привычки исключительно в указанном направлении.*

Взору фаустовского человека весь его мир предстает как совокупное движение к некой цели. Он и сам ***живет*** *в этих условиях. Жить значит для него бороться, преодолевать, добиваться. Борьба за существование, как идеальная форма существования...*

... фаустовская культура есть ***культура воли****...*

О.Шпенглер

Для мыслящего философа всегда является очевидным факт, что познание в естествознании существенно отличается от философского созерцания. Физика, говорит Шпенглер, пытается отделить содержание знания, пронизанное "жизнью" ("время", "судьба"), от "переживания" и превратить в чистое (объективное) знание. Природа, понимаемая в физике, есть не что иное, как действительность, якобы пережитая "сама по себе"; в данном случае происходит мысленное отделение от живого созерцания субъекта мертвого, застывшего, неорганического, объективного знания, именуемого объектом. Операциональный ("измерительный") подход к действительности в естествознании позволяет выразить природу математически. Но философия не естествознание и постижение действительности осуществляется здесь в форме бытия. Для метафизики "природопознание есть некий утонченный род самопознания - где природа мыслится как картина, как зеркало человека..."[1]. Философская антропология вовсе не стремится отделить от объективного и застывшего знания живое созерцание, она преднамеренно привносит в содержание этого знания человека с его "жизнью". Человек и жизнь входят в пережитое, составляя "третье измерение". На научную картину мира, на идею бытия древних оказывают прямое влияние их социальное устройство, античная трагика, формы существования античной политики. Политические атомы - города-государства, -

[1] Шпенглер.О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность. - М.: Мысль, 1993. - С. 580.

вечно воюющие и враждующие, но нуждающиеся в опоре, рождают идею борьбы, схождения и расхождения атомов у Левкиппа, Демокрита, Анаксагора.

В философии нет понятия чистой природы; в нем "таится нечто от сущности истории". Если человек аисторичен, подобно греку, то его картина природы окажется *статической*, замкнутой в себе и изолированной от прошлого и будущего. Если человек историчен, то в его мышлении возникает *динамическая* картина природы (там же, с. 581). Древний грек в соответствии со своим апполоническим мировосприятием понимал отдельное тело как бытие; все, что имело внешний облик (форму) в его чувственном опыте, приобретало смысл "бытия". То, что не имеет облика, например, не может быть увидено, просто не существует; для этой "придаточной" или "второстепенной необходимости" античный дух сотворил *противопонятие* "другого" - αρχη как сущности, не имеющей собственного бытия. Современный - "фаустофский" - человек иначе воспринимает и чувствует природную действительность. Истинным бытием в его представлении оказывается "чистое действующее пространство". Человек западной культуры в пространстве видит *высшее* понятие, оно наиболее полно выражает его деятельную натуру. Сила менее абстрактно выражает то же самое, а масса представляет всего лишь противопонятие пространства. Мир древнему греку представляется как формообразование, для западного человека он - субстанция, находящаяся в непрерывном движении.

Итак, для Шпенглера человек в аспекте философского знания есть бытие; человек является бытием потому, что он со своим переживанием жизни необходимо погружен в "картину мира". Образуется некое тождество человека, жизни и бытия, которое можно понять, взяв за "начало" познания самого человека. Только человек способен раскрыть смыслы, значения и знаки природы и установить связь внешнего мира с собственным существованием. Но подобный аспект человеческого бытия есть "*мир-как-история*", увиденный и оформленный из "*мира-как-природы*". Мир-как-история есть культура, включающая в себя разнообразные формы: народы, языки, эпохи, битвы, идеи, государства, искусства, науки, правовые отношения, хозяйственные формы, мировоззрения, великие события, великие личности. Все они являются символами и подлежат толкованию. Культура и история человечества, таким образом, есть "точная копия *нашей* внутренней жизни" (там же, с. 144). Иначе говоря, культура как способ бытия человека в мире есть точная *проекция* самого человека: духа, души, мышления, мировоззрения, языка, искусства, религии, обычаев, обрядов, моральных представлений, семейных и правовых отношений. Бытие есть сама жизнь, мир-как-история, "запечатленный лик живой природы", где человеку принадлежит центральное место.

Человек выступает последним основанием бытия; он не находит это бытие как нечто внешнее, стоящее по ту сторону его чувственных восприятий, а открывает внутри себя. Человек удваивает себя в бытии; картина мира

становится идентичной его жизни. Такой подход к действительности позволяет человеку устоять перед миром. Раскрывая смыслы и значения явлений предметного мира, он побеждает суровость природы и преодолевает свою ограниченность в качестве трансцендентального субъекта хозяйства. Таким образом, каждой из культур как бытию человека "присущ тайный язык мирочувствования, вполне понятный лишь тому, чья душа принадлежит этой культуре" (с. 342). Иначе говоря, в основании бытия или картины мира лежит человек; чтобы понять бытие, составить о нем определенное представление, необходимо прежде исследовать человека. Человек философии не есть эмпирическое существо, каким он предстает в психологии; сущность человека раскрывается в самосознании и относится к области метафизики и трансценденции. Такое понятие не может быть выведено из чего-либо иного, оно есть некое *предание*, благодаря которому познаются и осмысливаются эмпирические явления. Философ не исследует эмпирические объекты, он анализирует познавательные возможности субъекта, т.е. факт знания. В его профессиональной деятельности нет предметной действительности, с которой он имел бы дело; все, с чем работает философ, относится к области чистой мысли, имеет природу мысли. Как царь Мидас превращал любые предметы в золото, так философ преобразует предметную действительность в факт мышления. Он не уходит от природы - это было бы равносильно сумасшествию, - саму природу он трактует посредством самосознания. Природа существует, об этом свидетельствуют наука и практика, но для меня как философствующего субъекта она приобретает статус существования после того, как войдет в сферу сознания. Внешний мир нейтрален, "драма и рок живут внутри человека" (Андре Моруа).

Что может остановить философию в поисках последних оснований бытия? Таких пределов не существует, а потому философствующее мышление идет по пути обнаружения рефлексии в рефлексии. Рефлексия, возведенная в степень, не есть отражение объективной действительности; последние основания мышления, понимаемые как последние основания бытия, есть *символы*, посредством которых человек открывает смыслы во внешнем мире. Символы лишь *обозначают* явления действительности, но не отражают их; они указывают на другой - смысловой план, - который для человека более значим и существен, чем посюсторонняя чувственная действительность. Человек живет не только в физическом мире, но и в символическом универсуме.

Человек как исходное "начало" познания, как основание бытия и прафеномен культуры, в свою очередь, сам может быть подвергнут рефлексии, благодаря чему в нем открываются "начала начала". Всякая культура ест чувственно-ставшее выражение души человека; она запечатлевается в жестах, трудах, совокупности великих символов жизни, чувствах и понимании: "таков язык, которым только и может поведать душа, как она страждет" (там же, с. 344). И если *магическая* душа арабской культуры, "очнувшаяся во времена Августа в ландшафте между Тигром и Нилом, Черным морем и Юж-

ной Аравией, со своей алгеброй, астрономией и алхимией, мозаиками и арабесками, халифатами и мечетями, иудейской, христианской, "позднеантичной" и манихейской религиями" есть "мировая пещера", нисходящая в человечество, то, следовательно, и "дух" человека этой культуры есть субстанция "пещеры" - абстрактная, божественная, обеспечивающая консенсус всех существ, имеющих с ней связь. Этот "дух" дает начало высшему миру, в котором он "торжествует над голой жизнью, над "плотью", над природой" (там же, с. 485-486). Таков прообраз человека арабской культуры, художественными средствами изображенный с глазами, оцепенело уставленными в бесконечное - "*этот взгляд репрезентирует πνεῦμα*" и лежит в основе всякого ощущения Я. Египетская душа, "далекая от всякого рода теоретического и литературного чистолюбия" западной души, нашла свое полное воплощение в языке "*камня*". Вместо того, чтобы философствовать по поводу своего "пространства" и "времени", вместо того, чтобы создавать гипотезы, системы чисел и догмы, древнеегипетский человек молчаливо воздвигнул свои чудовищные символы на берегах Нила. Камень - наиболее подходящий символ для выражения идеи "*вневременно*-ставшего". Пространство и смерть глядят в нем как бы связанными. Бытие египетского человека - это бытие странника, бредущего всегда в одном направлении; весь язык форм его культуры является воплощением этого мотива. "Его просимвол, рядом с *бесконечным* пространством Севера и *телом* античности, скорее всего можно прояснить словом *путь*. Это очень странный и труднодоступный для западного мышления способ подчеркивать в сущности протяженности *только* направление глубины" (там же, с. 352). Для египтянина ощущение жизни сливается с двумерным пространством - "длиной и шириной"; оттого его искусство разворачивается только на *плоскости* даже там, где он пользуется объемным телесным материалом, как в случае пирамид. Пирамида над гробом фараона воспринимается как *треугольник*, как огромная плоскость, возвышающаяся над ландшафтом и символизирующая пройденный путь.

Душа античной ("апполонической" - Ницше) культуры выражает чувственно-явленное "отдельное тело". Апполоническим является изваяние обнаженного человека, механическая статика, чувственные культы олимпийских богов, политически изолированные греческие города, контурная живопись, рок Эдипа. Античная культура есть отражение души греческого человека, понимающего свое эмпирическое Я как soma. Следовательно, рефлексия в рефлексии, открывающая "начало" в самом "начале" - человеке апполонической культуры будет σῶμα. Чтобы понять античного человека: Агамемнона, Одиссея, Гектора, Ахилла, Приама - необходимо взять за основание чувственную данность, т.е. тело. Эдип жалуется, что Креонт причинил зло его *телу* и что оракул грозит его телу. Эсхил говорит об Агамемноне как о "флотоводительном царственном *теле*". Антигона гибнет как *тело*, потому что она захоронила тело своего брата. Эллинская фантазия рисует совершенный тип женственности, выросший из исконного чувства растительного

плодородия (Афина, Афродита). Афродита Книдская представляет собой просто прекрасный предмет - не характер, не Я, а "некий кусок природы". Для Фидия мрамор - всего лишь космическая материя, "вожделеющая к форме". Сказание о Пигмалионе вскрывает всю сущность этого апполонического искусства. "Для античной метафизики человек является телом среди прочих тел, а познание сведено здесь к своего рода *соприкосновению*, переходящему от познанного к познающему, не наоборот. Оптические теории Анаксагора и Демокрита весьма далеки от того, чтобы признать за человеком некую активность в чувственном восприятии. Платон никогда не ощущает Я средоточием трансцендентальной сферы действия, что было для Канта некой внутренней потребностью. Узники его знаменитой пещеры суть действительные узники, *рабы* внешних впечатлений, а не их господа, - существа, освещаемые общим солнцем, а не сами солнца, озаряющие Вселенную" (там же, с. 492). Для античного человека даже боги предстают телами; в соответствии с апполоническим мирочувствованием Зевс, восседающий на вершине Олимпа, всего лишь primus inter pares ("первый среди равных") - тело среди прочих тел. Он не обладает неограниченной властью над миром, ананке - слепая необходимость - могущественнее его. В споре богов Зевс поднимает весы судьбы не за тем, чтобы вынести приговор Гектору, а чтобы самому узнать его участь.

Прасимволом русской души является "*бесконечная равнина*" (там же, с. 368). Русская душа, образно говорит по этому поводу Бердяев, "ушиблена ширью", она не видит границ, и эта бескрайность пространства не освобождает русского человека, но порабощает его. Русская душа "безвольна" потому, что она подавлена необъятными русскими полями и необъятными русскими снегами, а потому уходит внутрь, в созерцание, в духовность. Бескрайние просторы - от Норвегии до Манчжурии, - единообразие уклада жизни, служение миру, общине порождают в русской душе желание "затеряться в горизонтальном братском мире". В характере русского человека нет эгоизма и индивидуализма, присущего западной личности; удел русского человека - беззаветно служить обществу и государству, быть частичкой в Мы. Таким предстает Раскольников, вина которого - это вина всех. "Считать даже его грех чем-то собственным есть уже высокомерие и тщеславие". Это безличное растворение в миру, в общине идет от идеи полного отказа от Я, характерной для христианства. "Дитя человеческое" есть тот, кто сможет побороть в себе родственные чувства и возненавидит "отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестер, а *притом и самого Я своего*". (Лук. 14, 26). Таково у русских понятие правды - безымянного согласия призванных, когда consensus достигается за счет обезличивания и осуждения всякого Я как греха.

Замыкает типологию антропологических учений образ западного ("фаустовского") человека. В европейском человеке как прафеномене (прасимволе) фаустовской культуры Шпенглер открывает самое сокровен-

ное, самое глубинное "начало", в котором с наибольшей полнотой и силой выражается дух западной культуры. Таким прасимволом оказывается "воля". Если рационализм позднего барокко ориентируется на разум - у Канта и у якобинцев он занимает место нового божества, - то XIX столетие, и главным образом Ницше, предлагает более сильную формулировку: voluntas superior intellecctu ("воля выше интеллекта"), которая "лежит у всех нас в крови". Фаустовская душа в течение многих веков нарисовала *автопортрет*, в котором очень рельефно и выпукло отразилось мирочувствование людей крестовых походов, готическое мировоззрение с его борьбой между разумом и волей, эпоха Штауфенов и великих соборных построек. "*Так видели душу, потому что и сами были такими*" (там же, с. 488). Итак, фаустовская культура есть *культура воли*; таковой она является в силу исторической предрасположенности к воле европейского человека. Античный человек был "безволен". Античная идея судьбы лишает древнего грека сознательной и волевой устремленности к какой-либо цели, оставляя ему растительные и соматические влечения. Воля и глубинное пространство в картине души человека западной культуры оказываются одним и тем же - чистое пространство есть "протяженность в даль как действие", есть "напряженность и тенденция", есть "духовная воля к власти". Прасимволом фаустовской души является бесконечная протяженность, что равнозначно, следовательно, воле и мышлению. Идентичность пространства и воли выражается в деяниях Коперника и Колумба, Гогенштауфенов и Наполеона. Пространство как априорная форма созерцания несет в философии Канта ту же идею - "*притязание души господствовать* над чужим". Философствующее Я посредством формы осуществляет управление миром.

Если обозначить картину души, созданную человеком западной культуры, как "действующее пространство", - и этим будет выражена сущность всех людей, одновременных этой культуре, - то отдельный человек в целостном жизненном опыте предстанет как *деятельное* начало; этим будет выражено содержание его фаустовской натуры. "Вопрос, что ест человек, мы измеряем по его *деятельности*, которая может быть обращена как вовне, так и вовнутрь, и оцениваем все его частные намерения, мотивы, силы, убеждения, привычки, исключительно в указанном направлении" (там же, с. 496). Деятельность, таким образом, есть *прафенамен* фаустовского человека; это понятие формируется сложным путем, когда в рефлективном представлении "человек", дискурсивном по своему происхождению, образуется новое "начало" или рефлексия в рефлексии, следствием чего и оказывается категория "деятельность". Она - эта деятельность - выражает что-то специфическое, присущее исключительно западноевропейскому человеку. Синонимом этой исключительности будет "характер" - слово, которым обозначается нечто неописуемое, нечто такое, что выделяет фаустовскую культуру среди прочих культур.

Существует нечто общее между "характером" и "волей": характер в карти-

не жизни есть то же самое, что воля в картине души. Человек должен обязательно обладать характером, таково требование всех этических систем в европейской культуре. Начиная с XVII века, в европейском сознании происходит индентификация понятий воли, души, характера и жизни. Выражения "воля к жизни", "жизненная сила", "деятельная энергия" становятся для европейца сами собой разумеющимися, но их невозможно перевести, например, на греческий язык эпохи Перикла. Греческая этика, вопреки той постоянной борьбе, которую вели между собой полисы, была далека от того, чтобы провозгласить борьбу этическим принципом. Стоики и эпикурейцы проповедовали отказ от борьбы и возводили его в качестве нравственного идеала. Только западная душа находит в борьбе, в преодолении сопротивлений свое призвание; содержание фаустовских императивов со времен ранней готики до Канта и Фихте и дальше - до воли к власти государств, техники и хозяйственных сил - отражает активность, решительность, самоутверждение. Западному человеку весь мир представляется как движение к некоторой цели. Он и сам живет в придуманном им самим мире: для него жить - значит бороться, преодолевать, добиваться. Борьба за существование есть наиболее подходящая теория, отвечающая духу человека буржуазного общества. В этой борьбе не может быть компромиссов, западный человек хочет не просто быть, он есть человек, "который хочет победить". Таков гештальт фаустовского существования. Белокурая бестия, которую находит Ницше в переоцененной им культуре Ренессанса, есть в действительности лишь "хищно-кошачий" резонанс великих личностей эпохи Штауфенов; этот тип личности является антиподом человека античной культуры, стремящегося к катарсису, отсутствию желаний, статуарному покою, отрешенности от воли. Фаустовскую культуру пронизывает длинный ряд людей "из гранита": саксонских и франконских императоров, героев Ренессанса, людей распрей Алой и Белой розы, гугенотских войн; испанских канкистадоров, прусских курфюрстов и королей, Наполеона, Бисмарка, Сесила Родса, которым было абсолютно чуждо чувство христианского сострадания, милосердия в духе святом. "Сострадание - опасное слово". "С русским состраданием, типа Раскольникова, дух исчезает в братской массе; с фаустовским он выделяется на ее фоне" (там же, с. 535). Такова фаустовская мораль. В ней прорывается неукротимая жизненная сила, которая действует на протяжении всей западно-европейской истории.

§3. Х.Ортега-и-Гассет: "жизнь" как несомненная реальность, в которой человек дан себе

Для античных ученых реальность, бытие обозначали "вещь"; для ученых нового времени бытие означало "интимность, субъективность"; для нас бытие означает "жизнь", - стало быть, интимность по отношению к самому себе и к вещам.

Жизнь - это то, что мы делаем, и то, что с нами происходит, - от мыслей и мечтаний или побуждений до игры на бирже или победного сражения.

Жизнь - это то, чем мы являемся и что мы делаем: т.е. она из всех вещей самая близкая для каждого.

Х.Ортега-и-Гассет

Философское "начало" есть такое понятие, посредством которого выводятся другие категории. В силу тождества мышления и бытия - именно так устроено наше сознание - "начало" рассматривается как некая исходная реальность, из которой возникает всякая другая. "Начало" по отношению к целому, т.е. к более сложной действительности оказывается элементарным; как наиболее простое и понятное оно берется в качестве основы всего сущего, а потому кладется в основание философского познания. Человек для Ортеги-и-Гассета есть "прежде всего, действие". Все, что человек имеет, не дано ему свыше, но было достигнуто тяжким трудом. Деятельность есть тот критерий, по которому социальные факты отличаются от всех остальных. "*Человеческое - лишь то, что я делаю, лишь поскольку оно имеет для меня смысл, иными словами, поскольку оно мне понятно.* Для каждого человеческого действия, таким образом, существует субъект, от которого оно исходит и который по этой же причине является его совершителем, *ответственным* за него"[1]. Само понятие "человек", "человеческое" предполагает *социум*, социальный, поскольку по своему содержанию означает не что иное, как связь, общение, которое устанавливается посредством деятельности.

"Начало" рефлективной мысли есть такая реальность, в которой заключены все прочие реальности,интересующие нас. Эта реальность не единственная, может быть, даже не самая главная; обязательным для нее качеством должно быть одно - она необходимо обязана содержать в себе все реально-

[1] Ортега-и-Гассет Х. "Дегуманизация искусства" и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. - М.: Радуга, 1991. - С. 274.

сти, которые вырастают из нее, в ней они обретут свое исходное начало и из нее развиваются в последующем. В "деятельности" Ортега-и Гассет видит именно такое "начало"; посредством данной категории можно понять и объяснить многоплановость реальной действительности.

Благодаря деятельности, человек открывает для себя внешнюю действительность или природу. Человека нет вне природы, потому, когда человек постигает себя, он должен обратиться к внешней действительности. Само же познание внешнего мира, природы осуществляется не посредством пассивного созерцания, безучастного взирания на явления эмпирического мира, - как дело представляется обыденному сознанию, - но есть активный процесс схематизации в мышлении внешних практических операций, совершаемых человеком. Результатом практической деятельности будет представление о реальности, как такой действительности, "*с чем я вынужден считаться*" (там же, с. 309). Критерий, по которому предметы, явления, процессы можно отнести к природе или внешнему миру, есть "сопротивление". Все, что сопротивляется мне - будет ли это стол, сопротивляющийся моей руке, или даже мое собственное тело, сопротивляющееся моим безрассудным действиям, есть отрицающий меня мир природы.

Но сам факт признания природы может осуществляться с разных методологических позиций. Для материализма нет необходимости как-либо обосновывать существование природы или материи; последняя объявляется исходным "началом" философствования, не нуждающимся в обосновании, - она есть и этим все сказано. Для философской антропологии решение вопроса видится в ином свете: природа дана не сама по себе и не как нечто абсолютно внешнее по отношению к человеку; природу он познает в контексте собственной жизни. Природа и жизнь человека неразрывно связаны; эта связанность наблюдается в опыте, в котором факты природной действительности обязательно превращаются в факты человеческой жизни. Когда мы попытаемся отыскать также факты, которые являются феноменами или реальностью, отличными от прочих и к ним не сводимыми, но, напротив, в силу своей изначальности не имеющие основы в чем-либо ином, а потому порождающие прочие, то такой "изначальной реальностью, на строгом изучении и наблюдении которой должно в конечном счете основываться и утверждаться все наше знание, является наша жизнь, жизнь человека" (там же, с. 254). Но жизнь человека есть бытие - его бытие в мире и особенность этого бытия заключается в том, что человек не просто существует, но выбирает собственное бытие. Человек постоянно действует, постоянно над чем-либо трудится, ибо жизнь, а следовательно, бытие не дано в готовом виде; человек создает социальную среду своего обитания. Ничего подобного нет в мире камней, растений, животных; их бытие существует от века и не подлежит превращению. Драма человеческого бытия состоит в том, что человек творит себя сам; он один существует *для себя*, в то время как все остальное в мире существует для другого, т.е. обладает "*бытием для*". Бытие в социаль-

ном мире, которым обладает человек, есть, следовательно, деятельность; человек по своей родовой сущности не может быть бездеятельным и пассивным, а потому он должен постоянно выбирать и быть ответственным за свой выбор.

Через "деятельность" - рефлексию в рефлексии - становится возможным проникнуть в мир человеческого сознания и увидеть его принципиальное отличие от психики животных. Характерная особенность положения животного в мире - его полная зависимость от явлений природы. Окружающая действительность оказывается для него постоянным и единственным источником всех психических состояний; механизм возбуждения и торможения напрямую зависят от предметов и явлений внешнего мира. Психика животного *предметна* по содержанию, а потому оно всецело поглощено происходящим вокруг. Вещи и явления властвуют над животным, они управляют им; животное существует не *собой*, а *другим*, и это другое "помыкает" им, "тиранит" его, превращает его жизнь в самоотчужденное состояние. Полная погруженность в вещный мир, предметную среду, растворение в *другом* означают, что подобный способ бытия животного есть "смятение". Животное не принадлежит себе, оно постоянно существует самоотчужденным, его жизнь - в исступленном состоянии.

Человек, подобно животному, оказывается пленником вещей; он также окружен миром, который пугает его, является ему враждебным, грозит ему гибелью ("Угрожает и холод, и жар, и туман, и дождь, и засуха, и ураган, и река, и море, все враждебно, и все "угрожает" - С.Булгаков). Но человек может разорвать слепую необходимость природы и оказаться в мире свободы. Свобода означает для него, что на время он как бы покидает посюсторонний чувственный мир, отрешается от него, устраняет о нем всякое представление в мышлении и остается наедине с собой - погружается в себя, в свой внутренний мир, уходит в рефлексию. Такое состояние есть "самоуглубление"; в данном случае человек занят не *другим*, не окружающим, но исключительно самим собой. Это тайное бегство от мира, способность сосредоточиться на себе - состояние, характерное для человека, - наиболее адекватно выражается такими понятиями, как "размышлять", "думать", "рефлектировать", "самосознавать". Бунт против рабства вещей через уход в рефлексию свидетельствует о наиболее глубоком, т.е. подлинном существовании человека: так человек живет в мире и так он познает этот мир. Жизнь в себе, существование в рефлексии означает, что только один человек способен преодолеть абсолютную внешность мира; мир есть "абсолютное *вне*, не допускающее ничего вне себя". Единственное, что находится вне этого *вне*, есть внутренний мир человека - "intus", - его "*самость*, состоящая главным образом из идей" (там же, с. 235-236).

Внимание животного приковано к внешнему миру; когда природа ослабляет свое воздействие на животное - перестает угрожать или занимать его - оно приходит в состояние полной пассивности, как бы перестает существо-

вать и засыпает. Жизнь животных, освобожденная от влияния окружающей действительности, есть дремотное состояние. Человек же активен, он постоянно пребывает в состоянии бодрствования, живет напряженной внутренней жизнью и благодаря этому познает и преобразует действительность. Уход в себя, в мир рефлексии по-новому высвечивает некоторые стороны процесса познания. Человек не отражает явлений природы, подобно зеркалу, на которое падает солнечный лу́ч: образы его сознания вовсе не копии, подобно "зайчику", однозначно повторяющему движение луча. Познание - это не процесс однонаправленного движения объекта к субъекту, не превращение энергии внешнего раздражения в факт сознания, как утверждает естествознание. Философско-антропологическая интерпретация процесса познания предполагает, что человек не прямо идет к действительности: как только мир "ослабляет хватку", человек, собрав все свои силы, достигает мгновенной "концентрации", уходит в себя, то есть мучительно пытается сосредоточиться на возникающих в нем идеях, "вызванных вещами и относящихся к их поведению, к... "бытию вещей" (там же, с. 238-239). Обратите внимание: вещи воздействуют на человека, они есть некий импульс, побуждающий его познавать и понимать природу, но сами по себе они не в состоянии дать ответа на вопросы, встающие перед человеком, - он должен найти их в себе, в своем внутреннем мире, поэтому познание с точки зрения философии есть рефлексия. Добавлю от себя: буквально все исследует человек в своей неуемной страсти подчинить себе природу - от мельчайших микроорганизмов, живущих в глубинах мирового океана, до космических звезд и планет, поражающих его воображение своими гигантскими размерами, - но во всем он находит внутреннюю мысль, смыслы, скрытые за причудливой оболочкой природной жизни, и только при этом он может "постигнуть высокую тайну созданья" (Гоголь). Трагедия художника Чарткова обнажилась в том, что прельстился он поверхностью жизни, приняв ее за истинную суть действительности; его вполне устраивали однообразные, изношенные формы, в которых отсутствовали сильные "движения" и "страсти"; в своих моделях он научился видеть только мундир, фрак или корсет, состоящие из одних общих черт и не принявшие облика живого тела. Но великий художник - это тот, кто обязательно преобразует природу в своей душе и получает не копию, но "созданье". Величие этого "созданья" состоит в том, что все извлеченное из внешнего мира художник сперва помещает в свою душу и уже оттуда - из душевного родника - устремляет "одной согласной, торжественной песнью" - воссоздает образ действительности, по своей глубине, содержанию и смыслу равный его великой душе.

Из глубин своей души человек вновь возвращается во внешний мир. Но его возвращение вовсе не означает, что он утрачивает самого себя и существует не *собой*, но *другим*; он остается главным действующим лицом, "*самостью*" со своими намерениями и планом действий - не для того, чтобы подчиниться власти вещей, но навязать свою волю миру посредством осу-

ществления своих целей и замыслов через предметную деятельность или практику. Человек не теряет себя в мире, напротив, он привносит свое Я в чуждый мир, наделяет смыслом явления природы, дает имена предметам - словом, очеловечивает мир, делает его похожим на себя, насыщает своей идеальной сущностью. "И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым..." (Бытие, 2, 20).

Умение погружаться в себя, отвлекаться от мира не дано человеку изначально: рефлективная способность мышления есть приобретенное качество, и добыто оно в упорной деятельности. Посредством практики, направленной на природный мир, человек создает особый - социальный мир, в котором только и возможно его существование. Благодаря социальному и гуманизированному миру, человек обезопасил себя от стихий природы и в точном соответствии с мерой этой безопасности - уровнем развития техники - стал уходить в себя. В свою очередь, использование орудий труда и техники в целях изменения окружающей действительности стало возможно потому, что человек приобрел способность отвлекаться от мира, самоуглубляться и оформлять в рефлективном мышлении представления о вещах и явлениях природы, необходимые для системы его действий в предметном мире, а в конечном счете - материализовать свой внутренний мир. Из глубин своего внутреннего Я идет человек в мир внешний. Предназначение человека, делает вывод Ортега-и-Гассет, прежде всего, в действии. "Мы живем не чтобы мыслить, а, наоборот, мыслим, чтобы выжить" (там же, с. 240). На протяжении всей истории человечества циклически повторяются три состояния: первое, когда человек не может выделить себя из окружающей действительности - стадия *смятения*, второе, когда человек погружается в себя, чтобы выработать представления о вещах для того, чтобы овладеть ими - стадия *самоуглубления*; третье, когда человек возвращается в мир, чтобы действовать в нем по заранее составленному плану - стадия *действия* (praxis, πρακτικοσ). Из этого следует, что практическая деятельность осуществляется посредством ранее приобретенного знания, а рефлексия (самоуглубление) есть план будущего действия.

В силу того, что мышление не дано человеку изначально, а приобретено им в ходе исторического развития, он является для себя "воплощенной проблемой" или "драмой". Проблематичность человека объясняется характером его мышления; если бы человек от века был наделен разумом и владел им как чем-то неотчуждаемым и безусловным, то для него вообще не существовало бы вопроса об истине: инстинкт животных всегда есть *безошибочное* поведение, основанное на точном предвидении результата. Животное (особенно насекомое) никогда не ошибается, ибо инстинкт знает буквально все о той среде, в которой он действует. Своим совершенством он "смущает человеческий разум. Тщательное и мелочное изучение всех подробностей жизни этих существ (насекомых - Ю.П.) еще более увеличивает это смущение" (Э.Бланшар). Но разум имеет иную природу; человек не всегда адек-

ватно пользуется им и часто допускает грубые просчеты. Мышление, которое не адекватно и способно заблуждаться, уже не мышление. Но даже достигнутое человек может утратить, поскольку оно приобретено, но не дано ему изначально, не врождено. Из всех существ, живущих в природе, один человек не является завершенной сущностью. Воспользовавшись выражением Шпенглера, относящемся к определению культуры, можно сказать, что человек есть не "ставшее", но "становящееся", есть вечное "образование" и "преобразование". В силу того, что человек никогда не является наверняка *человеком*, - быть человеком означает рискованную возможность перестать быть таковым, - в действительности он есть "воплощенная проблема, сплошная и весьма рискованная авантюра, или... драма" (там же, с. 242).

§4. Диалогическая концепция человека в философии М.Бубера

"Для философской же науки о человеке в этой реальности заложена и отправная точка, откуда можно двигаться, во-первых, к обновленному пониманию личности и, во-вторых, к обновленному пониманию общности. Главным предметом этой науки будет не индивидуум и не коллектив, но человек с человеком. Особая сущность человека прямо познается лишь в живом отношении. Ведь и горилла - индивид, и термитник - коллектив, однако Я и Ты имеются в нашем мире только потому, что имеются люди, и притом Я возникает лишь из отношения к Ты".

М.Бубер

Согласно Буберу, антропология призвана быть "фундаментально философской наукой". Философская антропология рассматривает человека в качестве своего предмета; она стремится к познанию самого человека, для того, чтобы познать мир в форме человеческого бытия. Это не значит, что философская антропология ставит целью свести все проблемы философии к человеку; само познание действительности осуществляется здесь иначе, чем в других науках, а именно - через внутренний опыт. Поскольку философ как исследователь человека сам оказывается таким человеком, то его внутренний опыт, являющийся инструментом познания, необходимо становится его собственным внутренним опытом. "Философское познание человека есть по самой своей сути самосознание человека, а человек может осознать себя лишь при условии, что познающая личность, т.е. философ, занимающийся антропологией, осознает себя как личность"[1]. Все, что найдет у себя философ, будет стержнем, вокруг которого должно строиться и то, что обнаружит он у других людей настоящего и прошлого - "у мужчин и женщин, у индейцев и жителей Китая, у бродяг и императоров, у слабоумных, и гениев"; в этом заключается суть подлинной философской антропологии. Философское *открытие* человека не допускает частичной личности; философ обязан уловить ее живую целостность, ее конкретное Я. Чтобы такое познание человеческой целостности осуществилось на деле, он должен полностью погрузиться в акт самосознания. Самосознание или состояние рефлексии есть новое измерение бытия; человек познает себя изнутри, из самого себя, "без

[1] Бубер Мартин. Проблема человека // Бубер Мартин. Два образа веры. - М.: Республика, 1995. - С. 163.

всякой философской страховки". До тех пор, пока познание человека остается внешним, он всегда будет дан себе в качестве объекта - вещи среди вещей; его искомая целостность еще не "здесь", но где-то "там" - в мире вещей, и своему самосознанию человек предстает как "*он*", но не Я. И только когда человек "*есть*", т.е. представляется себе в качестве Я, он оказывается "здесь" и становится постижимым. Человек способен познать ровно столько, сколько позволяет познать действительность "при-этом-бытия".

В вопросе о понимании человека философская антропология не едина: в ней можно обнаружить индивидуалистическую и коллективистическую доктрины. Индивидуалистическая антропология, занятая исследованием отношения человеческой личности к самой себе, не может привести к познанию человека. Вопрос Канта "Что есть человек?" не разрешается до тех пор, пока личность не будет рассмотрена во всей полноте ее сущностного отношения к сущему. Узнать человека может только сам человек, если отношение к себе будет у него обусловлено всей полнотой реальной жизни. Коллективистская антропология также изображает частичного человека, но сходный результат получается вследствие того, что она не замечает человека, но видит "общество". Оба мировоззрения не могут прорваться к человеческой целостности. Это состояние, какие бы причины ни лежали в его основании, рождено слиянием социальной и космической "бездомности", страхом беспримерного "одиночества". Личность чувствует себя одновременно и "подкидышем природы", брошенным на произвол судьбы, подобно нежелательному ребенку (индивидуализм), и "изгоем" посреди шумного человеческого мира (коллективизм).

Человек соглашается на роль "подкидыша" по той причине, что надеется в рефлексии построить цитадель в виде жизненной философии, согласно которой мышление объясняет реальность абсолютно свободно, как ему вздумается; этим он надеется сохранить свою индивидуальность. На роль "изгоя" человека толкает страх одиночества: стоит влиться в "общую волю" и растворить собственную ответственность в коллективной, как сразу возникает чувство уверенности и полной безопасности. Человек не замечает, что современный коллективизм есть иллюзия, а заключение союза с другими людьми не освобождает личность от одиночества; изоляция человека не преодолевается, но затушевывается. "Современный коллективизм - это последний заслон, которым человек отгородился от неизбежной встречи с собой" (там же, с. 229).

Разрешение проблемы человека, по мнению Бубера, лежит на пути преодоления одиночества, которое испытал человек, но при сохранении его (одиночества) познавательной энергии. Отсюда следует, что "перед человеческой мыслью стоит *новая* жизненная задача, и это - именно *жизненно* новая задача, ибо она предполагает, что человек, который хочет познать себя, должен даже и в обновленной наперекор всему жизни с миром сохранить всю напряженность одиночества, весь пафос его проблематики и только на

таком фундаменте строить все свои размышления" (там же, с. 227).

После того, как кончатся все мнимости и иллюзии, произойдет встреча одиночки с его собратьями - узнавание одиночкой Другого; несмотря на все отличие Другого, одинокий человек находит в нем себя. Открытие в Другом себя, т.е. человека, означает, что одиночка прорвался к нему извне и вместе с этой встречей преодолел свое одиночество. Данный факт свидетельствует о появлении личности; действительные отношения могут возникнуть только между сформировавшимися личностями. Появление личности означает бунт как против индивидуализма с его замкнутостью в себе, так и против коллективизма с его нивелированием всякой индивидуальности; человек восстает против ложной общности во имя подлинной реализации. Человек освобождается от ложной дилеммы "индивидуализм или коллективизм", которая пронизывает современную мысль и формулирует вопрос об "истинном" третьем. "Истинное" третье есть принципиально новое мировоззрение, суть которого в том, что оно не есть возврат ни к одному из названных путей мысли, ни простой компромисс между ними. "Фундаментальным фактом человеческой экзистенции является "человек с человеком" (там же, с. 230).

В этом единении существа с существом, составляющем мир человека, и подобного которому нельзя найти нигде в природе, человек впервые делается человеком. Сущность данного отношения состоит в том, что человек мыслит другого человека как определенную, конкретную личность - эту личность; с ней происходит объединение и выход за пределы собственных сфер. Эту сферу, возникшую с тех пор, как человек стал человеком, Бубер называет сферой "Между". Она - эта сфера Между - есть такая искомая величина, которую следует рассматривать в качестве первичной категории человеческой действительности. "Между" - не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческого события" (там же, с. 230). Иначе сказать, "Между" - это не грамматическая частица и не простая связка Я с Ты. "Между" раскрывает подлинное содержание человеческой личности, не сводимой ни к локализованной индивидуальной жизни, ни к всеобъемлющему миру всеобщего. Между есть также способ бытия человека в мире и особое видение мира, т.е. заданность бытия в конкретных формах.

Эти рассуждения Бубера, являющиеся по своей сути изложением нового образа человека, - открытием человека - интересны для нас тем, что фактически подтверждают идею двойной рефлексии, когда дело идет о человеке, взятом в качестве "отправной точки" всей системы философского знания. Такие метафизические учения, как философия жизни, экзистенциализм, философская антропология берут человека в качестве своего предмета; человек для философии интересен сам по себе, ибо он есть для себя загадка, а потому хочет разгадать свою тайну; делает он это посредством внутреннего самосозерцания или силы духа конкретного философа. Но человек в философии не самоцель: в определенной степени он есть средство, инструмент, способ постижения бытия. Ставя задачу воспроизведения бытия и его кон-

кретных форм, исследуя "мир-как-историю", философия с необходимостью обращается к человеку. Ранг философских учений в истории философии определяется только одним: или они ограничиваются простым комбинированием различных фрагментов бытия, или создают первичную категорию, посредством которой объясняют внешнюю действительность. Философ не располагает для толкования мира ничем иным, кроме самого этого мира, а потому все его творчество состоит в следующем: "из множества элементов действительности, которые в опыте всегда остаются фрагментами, ощутить один с такой силой, в такой непосредственной связи с корнями жизни, чтобы его можно было считать основой и смыслом целого; им может быть дух или материя, бытие или становление, Бог или Я, единство или множество, активность или пассивность, абсолютность или относительность. В качестве толкований проблемы мира они - понятийные кристаллизации формулирования того, как великие душевные типы человечества реагируют на совокупность бытия"[1]. Все названные антропологические учения берут за основу мысли категорию "человек"; она есть то исходное понятие, которое связано и с корнями жизни, и является основой целого. Однако образ человека не может быть на одно лицо: поскольку человека постигает только человек, и таким человеком в конечном счете оказывается личность философа, то образ философа неизбежно накладывается на метафизический образ человека.

Для Бубера, как мы помним, человек не индивид, он - *диалог* между Я и Ты. Во всем своем диапазоне - от повседневных мельчайших эпизодов, стирающихся уже в момент своего возникновения, до трагических, исполненных глубокого смысла событий - сущность человека адекватно проявляется только в диалогической ситуации; такова онтология человеческого существования, в которой личности открывают друг другу непримиримое противоречие бытия. В самые яркие моменты диалога, когда "бездна призывает бездну" со всей очевидностью обнаруживается, что стержень всего происходящего - не индивидуальное и не социальное, а нечто "Третье". По ту сторону субъективного и по эту сторону объективного, "на узкой кромке", где встречаются *Я* и *Ты*, лежит область Между. По мнению Бубера, именно область Между, являющаяся истинным Третьим, позволит новым поколениям в случае ее познания и открытия подняться выше индивидуализма и коллективизма и обрести "подлинную личность" и создать "истинную общность". Для нас важно то, что философская наука о человеке в этой реальности видит "отправную точку", двигаясь от которой можно составить новое представление о самом человеке. Главным предметом этой антропологии будет не коллектив и не индивидуум, но "человек с человеком"; глубинное содержание человека может быть познано только в данном живом отношении. "Именно из рассмотрения этого предмета - "человек с человеком" - и должна исходить философская наука о человеке, включающая также антро-

[1] Зиммель Георг. Избранное. Том 1. Философия культуры - М.:Юрист, 1996. - С. 9.

пологию и социологию (там же, с. 232). На вопрос "Что есть человек?" может быть дан следующий ответ: человек есть такое существо, которое возникает из отношения *Я* к *Ты*; его динамическая природа предполагает быть вдвоем, умение опознать при встрече Одного и Другого. Такой образ человека может быть построен не иначе, как способом двойной рефлексии, когда в рефлективном понятии "человек" открывается другое рефлективное понятие "между" или "человек с человеком". Взяв за "начало" или "отправную точку" исследования категорию "между", становится возможным выразить человека в завершенной форме.

§5. Духовная основа человека в антропологической философии М.Шелера

Мы еще очень мало знаем о том, что это вообще такое - "человек".

Человек, как существо витальное, без сомнения, является тупиком природы, ее концом и ее наивысшей концентрацией одновременно; однако как возможное "духовное существо"... он есть нечто иное, чем просто тупик: он есть в то же время светлый и великолепный ***выход*** *из этого тупика, существо, в котором первосущее начинает познавать само себя и себя постигать, понимать и спасать. Итак, человек есть одновременно и то, и другое:* ***тупик*** *и -* ***выход!***

М.Шелер

Духовная ситуация нашего времени - создание философской антропологии, полагает Макс Шелер. Это есть фундаментальная наука о *сущности* и *сущностной структуре* человека: о его месте в природе, о его метафизическом происхождении - физическом, психическом и духовном появлении в мире, о тех силах, которые движут им и которыми движет он; сюда следует отнести проблему души и тела, поэтически-витальную проблему, а также законы биологического, психического и социального развития, как такой действительности, на фоне которой происходит его становление. Только такая антропология может стать последним философским основанием и одновременно методологией для частных наук, занимающихся предметом "человек", - медицины, естествознания, археологии, этнографии (этнологии), истории, социологии, эволюционной психологии. Вместе с тем следует признать, что ни в одну историческую эпоху, кроме нашей, взгляды на человека не были столь проблематичными; за последние десять тысяч лет стало вполне очевидным, что представления о человеке оказались ненадежными, неопределенными и многообразными настолько, что "он больше не знает, что он такое, но в то же время *знает*, *что* он этого не знает"[1]. Выход из сложившегося положения один: надо превратить все традиции, касающиеся этого вопроса, в tabula rasa и с предельным методологическим отстранением и удивлением всматриваться в существо под названием "человек" - таким способом можно добиться позитивных результатов.

История *самосознания* показывает, что в разные исторические эпохи человек представлял себя в принципиально иных образах. В мифологических,

[1] Шелер М. Избранные произведения. - М.: Гнозис, 1994. с. 70.

религиозных, теологических, философских теориях лежат принципиально различные идеи о сущности, структуре и происхождении человека. Шелер находит *пять* основных типов самопознания, в которых человек открывает себя; все они еще продолжают сохраняться в западноевропейской культуре. Первая идея о человеке есть сложный результат взаимного влияния воззрений религиозного еврейства, античной религиозной истории и Евангелия и есть известный миф о сотворении человека (его тела и души) Богом. Здесь человек раскрывается через понятие "падение" - грехопадение объясняет первоначальное райское состояние, свободное и самостоятельное падение, спасение Богочеловеком и осуществленное таким образом возвращение в число Божьих детей; эсхатология с ее учением о свободе личности, ее духовности, о бессмертии души, страшном суде есть такая иудаистско-христианская антропология, которая породила огромное количество картин истории, начиная от "Града Божьего" Августина до новейших теологических представлений.

От себя следует добавить, что первая идея о человеке строится на таком исходном понятии, которое есть рефлексия по поводу рефлексии. "Грехопадение" есть рефлексия по поводу рефлексии "человек"; чтобы разобраться в таком сложном явлении как человек, который скрывает в себе тайну бытия, следует взять более простое понятие, исходное основание - грехопадение - и с его помощью пристально вглядеться в многомерное существо под названием "человек". Человек неоднозначное существо: он и велик, и ничтожен, и царственен, и звероподобен. В рамках религиозной антропологии понятие "грехопадение" позволяет наиболее адекватно описать его противоречивую сущность ("Человек сделан из слишком кривого дерева, чтобы из него можно было выстругать что-нибудь совершенно прямое" - Кант).

Вторая идея о человеке принадлежит древним грекам. Она наиболее значительная по своему влиянию на развитие европейского культурного мира; последствия этого влияния были слишком велики в философском и историческом сознании Европы. Данная идея наиболее определенно и четко была выражена Анаксагором, Платоном и Аристотелем; различие между человеком и животным заключается в том, что человек есть существо разумное - "*homo sapiens*". В этой идее классическая греческая философия выразила мысль о том, что человек посредством своего самосознания возвышается над всей остальной природой. Человеку, понимаемому не как эмпирическое существо, но как род, присуще *специфическое деятельное начало* - разум (λογοζ, ratio), который не разложим на более простые части, подобно растительным и животным душам. Благодаря этому разуму, homo способен познавать сущее - действительность, - как она есть на самом деле. Разуму доступно все: божество, мир, сам человек. Человек, наделенный разумом, осмысленно формирует природу (ποιειν), практически действует (πραττεν) в общественной жизни; но как бы ни была важна эта благоразумность в отношении

природы и себе подобным, человека отличает от всего существующего в мире так называемый разум - *частичная* функция *божественного*. Благодаря ему, в мире существует λογοζ, νουζ; вся греческая философия от Платона до стоиков видела в разуме начало, которое упорядочивает мир, делает его доступным человеку.

В этой связи Шелер выделяет четыре наиболее значимых определения человека: 1) человек есть существо, наделенное божественным началом, которого нет в природе; 2) это начало и сам творимый и формируемый мир онтологически есть *одно и то же*; данным совпадением объясняется истинность познания; 3) начало в качестве λογοζ и в качестве человеческого разума достаточно могущественно, чтобы воплощать идеи в действительность ("власть духа", "самовластие идеи"); 4) начало абсолютно и характеризует не эмпирического человека, но человека как род. Влияние античной философии на всю последующую европейскую культуру настолько велико, что философская антропология от Аристотеля до Гегеля, замечает Шелер, практически ничем не отличается от учения о человеке, представленном в этих четырех определениях. Несмотря на некоторые различия в вопросе о сущности человека, практически едины такие мыслители, как Аристотель, Фома Аквинский, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Мальбранш и т.д.

Итак, остается сделать вывод, что учение о человеке как "homo sapiens" есть всецело изобретение древних греков. Крайне важно уразуметь, обращает внимание Шелер, что это учение приобрело для Европы самый опасный характер, какой идея вообще может приобрести: характер чего-то само собой разумеющегося. В контексте ведущегося разговора не менее важно увидеть то, что "изобретение греков" обнаруживает тот способ мышления, когда открытие человека совершается способом погружения в уже рефлективное мышление. Греки понимали человека прежде всего как родовое существо - характер их философствования не позволял говорить о нем как об эмпирическом начале. От Платона до Стои существовало твердое убеждение, что человек должен быть приведен в соответствие с сущим как таковым - о нем невозможно рассуждать, имея в виду расы, роды, сословия, народы. Человек есть рефлективное, метафизическое понятие; человек есть *идея человека*, для которой нет адекватного референта в эмпирической действительности. Но в этом образе человека есть нечто, в чем наиболее полно открывается человек самому себе и этим нечто оказывается для него *разум*. Разум не просто свойство наряду с другими - например, наряду с благоразумностью, практической деятельностью; разум есть родовое качество человека и одновременно разум есть принцип конструкции мира, но вовсе не эпизодический факт, характерный для истории Земли. Открывая человека посредством разума, мы одновременно открываем мир; когда же мы открываем мировой λογοζ, то, наряду с природой, фактически открываем человека. Разум - рефлексия в рефлексии - вечно формирует мир, рационализирует хаос, образует "материю" в космос и выступает родовым свойством человека. Существует

единая онтология, говорящая об истинности познания.

Третья идея человека принадлежит новому времени; в ней нашли отражение *натуралистические* и "*позитивистские*" настроения, суть которых в том, что человек есть "homo faber" - животное, использующее орудия труда. В учении о "homo faber" отрицается особая специфическая способность человека к разуму. Человек отличается от животных лишь по *степени* развитости своих свойств; он есть лишь особый вид животных. В человеке действуют те же самые силы и законы, которые имеют место в мире животных, - различие лишь в том, что в человеке они вызывают более сложные следствия. Что касается мыслящего "духа", то это всего лишь мнимо отличающаяся от инстинктов способность к целеполаганию и сосредоточению воли - дополнительные эпифеномены и бездеятельные отражения в сознании тех начал, которые имеют место также и в нижестоящем животном мире. В первую очередь человек - не разумное существо, не "homo sapiens", а "*существо, определяемое влечениями*". "Дух" не имеет самостоятельного, обособленного метафизического происхождения с присущими ему специфическими закономерностями, он - лишь дальнейшее развитие высших психических способностей, которые можно наблюдать у человекообразных обезьян. Человеческий "дух" в действительности есть "технический интеллект" - поведение на основе закрепляющихся ассоциативных связей, приводящих к желаемому результату; образы сознания есть конвенциональные соединения произвольных знаков вещей, ведущие к успешным жизненным реакциям на окружающий мир: то, что первоначально было целью влечения, достигается в результате наших действий (движений) и закрепляется затем в возрастающей мере в индивиде и роде на основе наследственности. В этой концепции нет идеи единства Логоса и ratio - совпадения законов бытия и мышления; процесс познания понимается здесь не как постижение сущего в мире - не метафизически, но как приспособление организма (в данном случае человека) к окружающей среде: те или иные знаки и их соединения называются "истинными", если они приводят к успешным жизненным результатам и "ложными", если противоречат жизненным ожиданиям.

В третьей идеологии человека собственно человек рассматривается как: 1) животное, использующее знаки (язык); 2) животное, использующее орудия; 3) существо, наделенное мозгом. Знаки, слова, понятия есть также орудия, которые человек использует в области психики. Человек не обладает ничем, чего бы не было в зачаточном виде у некоторых высших позвоночных, причем речь идет не только о физиологической, но и психической сферах. Поэтому учение о происхождении видов следует принять и в отношении к человеку, каким бы острым ни был научный спор о переходных формах человека - от человека Дюбуа, до индивидуального человека, чье существование неоспоримо доказано.

Образ человека как "homo faber" формируется в греческом сенсуализме Демокритом и Эпикуром; в новое время его развивают позитивистские фи-

лософы Бэкон, Юм, Милль, Кант, Спенсер, а затем мыслители, примыкающие к учению Ламарка и Дарвина; позже эта идея получает поддержку у прагматистов; значительную разработку указанная доктрина находит у великих психологов влечений (Фейербах, Шопенгауэр, Ницше), а в новейшее время - у Фрейда, Адлера, Шильдера, Мак-Дугала. Влечения как некое *единство* психофизического организма Шелер приводит к *трем изначальным силам влечений*: 1) влечениям продолжения рода; 2) влечениям роста и влечениям власти; 3) влечениям, служащим питанию в самом широком смысле слова. Из этих трех учений о влечениях вытекают *три натуралистические теории истории*, или три натуралистических *понимания* истории.

1. Материалистическое понимание истории (Шелер называет его "экономическим"), суть которого в том, что история есть прежде всего борьба классов за господствующее социально-экономическое положение в обществе ("борьба за кормовые места"). Интересы, связанные с удовлетворением материальных потребностей ("влечений питания"), являются решающими, все остальное, например явления духовной культуры - обходной путь для удовлетворения этого влечения.

2. История есть процесс, в котором *смешение и разделение кровей*, смена систем продолжения рода и размножения есть некая независимая переменная величина. Авторами этой натуралистической теории являются Гобино, Ратценхофер, Гумплович.

3. *Властно-политическое* понимание истории, считающее, что история есть борьба за власть, т.е. борьба за господство между государствами, а также борьба внутригосударственных сословий и групп, - она есть движущая сила истории, ее "первомотор" (Гоббс, Макиавелли, Ницше).

Все натуралистические антропологии и исторические концепции объединяет сильная вера их авторов в "*единство человеческой истории*", а также их не менее сильная вера в "*осмысленную эволюцию*", согласие в том, что всемирная история движется "к *одной* великой возвышенной цели". Кант, Гегель, Ранке, Конт, Спенсер, Дарвин, Геккель, Маркс, Гумплович, а также все политические историки (Трейчке и др.) искренне убеждены в том, что существует "некий ценностный рост человеческого мира, да и самого человека", хотя между ними нет единства в отношении обоснования ценностных благ. Это обстоятельство странным образом роднит их с историческими учениями христианской антропологии, - исключение пожалуй составляют Шеллинг и Шопенгауэр. Последний не разделяет веры в социальный прогресс и как "отступник" от европейской веры в историю пессимистически утверждает: "всегда тот же, но другой".

Четвертая идеология человека, как считает Шелер, впервые вносит резкий диссонанс в существующие идеи о человеке; она до сих пор "не понята" и "не признана" образованным миром ни в части своей правомерности, ни в части своей значительности. Эта идея "противоестественная", "странная", хотя и подготовленная длинным историческим развитием; более того - она "ужасная для всего существующего до сих пор на Западе способа чувствовать

и мыслить". Но это ничуть не означает, что она не может быть истинной!

Радикальность этой антропологии в том, что она находится в оппозиции ко всем предшествующим учениям о человеке - учению о "homo sapiens", о "homo faber", о падающем и вновь поднимающемся "Адаме" - и противопоставляет существующей вере в человека положение о его неизбежном "*декадансе*" в ходе десятитысячелетней истории развития, причем причина этого декаданса усматривается в самом человеке - его происхождении и сущности. На вопрос: "Что такое человек?" эта антропология отвечает: "человек - это способный по-настоящему лишь к развитию пустых суррогатов (язык, орудия и т.д.), прожигающий в болезненном повышении порога собственной чувствительности свои жизненные свойства и жизнедеятельные проявления *дезертир жизни* - жизни вообще, ее основных ценностей, ее законов, ее священного космического смысла".

Главную мысль нового учения выразил искушенный публицист Теодор Лессинг: "Человек - это вид хищных обезьян, постепенно заработавший на своем так называемом "духе" манию величия". Голландский анатом Л.Больк эту мысль выражает в еще более резкой форме: "Человек - это инфантильная обезьяна с нарушенной функцией внутренней секреции". Данные идеи были инспирированы Шопенгауэром: поскольку человек оказался беззащитным перед окружающим его миром и в целом приспособлен к нему много хуже, чем ближайшие животные родственники, постольку у него появилась потребность в борьбе за существование отключить свои органы в пользу орудий (язык и понятия также являются орудиями); последние делают излишним дальнейшее усовершенствование органов чувств. Отсюда и разум не есть существующая духовная сила человека - он всего лишь результат этого фундаментального "отключения", своего рода "отрицание воли к жизни".

Итак, человек в этом учении, во-первых, не тупик в развитии - он есть тупик жизни *вообще*! Во-вторых, человек вовсе не душевнобольной, напротив, его дух, ratio - то, что согласно Аристотелю, Декарту, Гегелю делает человека "homo sapiens", - фактически и есть болезнь, болезненное направление самой универсальной жизни. Отдельный человек не болен, но человек *как таковой*, человек как *род* есть болезнь. Даже если в этом огромном универсуме найдется маленький островок жизни, называющий себя человеком, и осознает значительность своей истории, создавая государства, произведения искусства, науку, язык, орудия, поэзию и т.д., - все равно он остается тупиком, "болезнью жизни"! Зачем и почему человек совершает экстравагантные скачки, изобретает рефлексию и самопознание, чтобы обходными путями сохранить себя как вид? Зачем он создает государство как институт господства вместо биологической организации вождей и старейшин? Зачем придумывает "право" вместо привычки и "традиции" бессознательного народного целого? Все это и многое другое человек "создал только из-за своей биологической слабости и бессилия, из-за фатальной невозможности разви-

ваться биологически!"

Все эти "Нет" по отношению к жизни, к инстинкту, чувственному созерцанию, влечению - отрицания, в которых и выражается человек как "homo sapiens", - происходят от бессилия человека, его неспособности чисто биологическим путем создать что-то большее, чем сам человек - *сверх человека.* Таков закон бытия человека в мире.

В этой необычной концепции человека происходит разделение духа и жизни как последних метафизических начал; в ней дух отождествляется с техническим интеллектом, а душа с жизнью, причем жизнь понимается как высшая ценность. При таком условии дух становится неким "демоном", "чертом" - силой, разрушающей жизнь и душу. Дух и жизнь выступают не как два последних взаимодополняющих принципа бытия, но оказываются двумя противоположными, антагонистическими началами. Дух обнаруживает себя как некий метафизический "паразит", который внедряется в жизнь и душу, чтобы их погубить.

Человеческая история в свете данной "противоестественной", "странной" антропологии предстает в виде неизбежного процесса вымирания заведомо обреченного на смерть *вида*; в самом начале (по западноевропейским меркам) человека как homo sapiens - он был *faux pas* (оплошность) жизни. То, что этот патогенетический процесс, ведущий к смерти, продолжается десять тысяч лет, вовсе не говорит о ложности этой теории. Десять тысяч лет для истории одного вида означает гораздо меньше, чем, например, восемь дней болезни для индивида, когда можно констатировать о его некотором изменении как пациента. Движение души от самовыражения к цели, от влечения к сознательному волеизъявлению, от жизненного сообщества к обществу, от "органического" мировоззрения к "механическому", от символа к понятию, от родоплеменных традиций и обычаев к воинственному государству, от кровно-родственных связей к разделению на классы, от материнских хтонических религий к духовным религиям, от метафизических представлений к позитивной науке - такова последовательность этапов на пути к верной смерти, ожидающей каждую культуру; хотя культуры умирают в разное время, человечество в целом в ближайшее время неминуемо придет к своему финалу.

Старшими "крестными отцами" этой ложной, но хорошо аргументированной теории, говорит Шелер, были Савиньи и поздний (гейдельбергский) романтизм, выраженный более резко в последнее время Бахофеном; крестными отцами являются далее Шопенгауэр с его интуитивистской метафизикой воли и антидионисической индийской и христианско-пессимистической оценкой волевого порыва, Ницше с его "дионисическим пессимизмом", а также отчасти Бергеон и представители современного направления психоанализа.

Но этот старый романтизм и идеи "крестных отцов" никогда не получили бы законченное выражение в философской антропологии принципиально

нового типа, не будь современных исследователей, которые творчески переработали эти идеи, исходя из своего жизненного опыта и самостоятельной исследовательской деятельности. Примечательным является факт, что представители разных наук абсолютно независимо друг от друга приходят к одинаковым результатам. К панромантической антропологии Шелер относит философа и психолога Людвига Клагеса, палеогеографа и геолога Эдгара Даке, этнолога Лео Фробениуса, историков и теоретиков культуры Освальда Шпенглера и Теодора Лессинга, гносеолога Ганса Файхингера. Согласно его фикционалистской теории познания, человек с духовной стороны есть "животное, создающее жизненно полезные фикции". Предметами духа оказываются всего лишь "ficta" - пустые "суррогаты" жизни и созерцания; в бессмысленной погоне за ними человек все более теряет душу, темное материнское лоно своего бытия. Дух создает более сложные средства для удовлетворения влечений и губит их, поскольку выводит их из состояния естественной гармонии. Таким образом, из созидающего принципа он превращается в демоническую силу, враждебную жизни и бытию.

Пятая идея человека сформировалась на основе своеобразной исторической концепции; эта идея еще менее известна, чем вышеизложенная. Если предыдущая идеология человека унижает его как "homo sapiens" - в ней человек есть "заболевшее своим духом животное", - то эта пятая идея поднимает самосознание человека на такую головокружительную высоту, откуда он представляется себе в образе сверхчеловека. Этот новый тип антропологии строится на идее *сверхчеловека* Ницше, подводя под нее новую рациональную базу. О данной концепции можно говорить, имея в виду прежде всего двух философов: Дитриха Генриха Керлера и Николая Гартмана. У этих мыслителей проблема человека строится на фундаменте атеизма, причем их атеизм несравним со всем западноевропейским атеизмом доницшеанского периода. Весь предшествующий атеизм материалистов и позитивистов покоится на предположении, что бытие Бога допустимо, оно даже *желательно*, но с ним следует бороться - объяснять, что его нельзя доказать ни прямо, ни косвенно, опровергать, исходя из реального положения вещей в мире. Кант, опровергнув доказательства бытия Бога, тем не менее допускал существование идеи Бога в практическом разуме. "*Постулаторный атеизм серьезности и ответственности*" исходит из принципиально иной идеи: "Богу *нельзя* существовать и Бог *не должен* существовать во имя ответственности, свободы, предназначения, во имя смысла бытия человека". Ницше выразил эту мысль со всей определенностью: "Если бы Боги существовали, как бы я вынес, что я - не Бог? Итак, никаких Богов нет". Гартман доводит этот "постулаторный атеизм ответственности" до предельной высоты и дает ему строго научное обоснование: свободное, нравственное существо, каковым оказывается "личность", может существовать *только* в механическом или нетелеологическом мире. В мире, который Божество сотворило по своему плану и где будущее уже предопределено - в таком мире человек как

нравственное существо, как личность уничтожен. "Надо выбирать: либо телеология природы и сущего вообще, либо телеология человека". Бесправным человека делает не каузальная детерминация, не механизм; последний, наоборот, дает ему средства для воплощения в действительность тех целей и замыслов, которые он находит в мире идей как целостного идеального бытия. Механизм есть инструмент свободы человека, его действия подлежат моральной и юридической ответственности. Но всякая предопределенность будущего, допускающая некую независимую от него сущность, унижает человека как такового.

В "постулаторном атеизме" отрицание Бога не означает снятие ответственности и умаление самостоятельности и свободы человека - напротив, в этой антропологии предполагается "предельно допустимое *повышение ответственности и суверенитета*". Ницше первым со всей откровенностью показывает те следствия, которые вытекают из тезиса "Бог умер". "Бог может быть только мертвым, если жив сверхчеловек - он нечто сверхбожественное, он единственное оправдание мертвого Бога". Ему вторит и Гартман, который говорит: "Предикаты Бога (предопределение и провидение) следует перенести обратно на человека". Личность, у которой максимум цельности, чистоты, ума, ответственной воли, могущества является самоценной в своей самобытности и великолепии, - ей надо отдать всю ту полноту благочестия, любви, поклонения, какую люди посвящали Богам. По Гартману и Керлеру личность есть абсолютно самостоятельное, не выводимое из чего-либо другого начало; она "в холодном, как лед, одиночестве" стоит между двух полюсов - реальным механизмом и царством свободных в себе объективных ценностей. Чтобы внести в мир смысл, упорядоченность и направленность, человек может опереться в своем мышлении только на понятие "ничто". "Ничто", но не Божество сообщает ему, что он должен делать, а чего не должен. Не на старую метафизику Бога с ее "развитием", "тенденцией к прогрессу" мира или истории, не на коллективную волю какого бы то ни было типа опирается он в ходе своей жизни - смысл и бессмыслица, ничто и нечто являются для человека теми границами, внутри которых протекает его жизнь, его познание и практика. В новой антропологии "сверхчеловека" коллективные силы, о которых говорят Трейчке, Карлейль, - "мужи делают историю" - отвергаются; на их смену приходит идея "*личной каузальности*". История на почве этой антропологии предстает как монументальный "духовный образ" героев и гениев или, как говорит Ницше, - "высших экземпляров" человеческого рода.

В третьей, четвертой и пятой идеях человека можно наблюдать ту же попытку построить законченное представление о человеке посредством исходного понятия, являющегося рефлексией в рефлексии. У философа нет иного способа, как только "исследовать последние основания познания и бытия и

постигнуть все реальное в его связи с этими основаниями"[1]. "Человек" оказывается таким основанием, которое открывается в познании; благодаря ему становится возможным выйти во внешний мир - построить картину бытия в ее соотнесенности с человеком. Последнее основание не может быть взято из эмпирической действительности, его образование есть сложный процесс, уходящий своими корнями в рефлективное мышление. Поскольку "человек" есть категория рефлективной мысли, постольку всякие другие уточняющие категории - в нашем случае "homo faber", "заболевшее животное", "сверхчеловек" - есть элементы мысли, имеющие природу двойной рефлексии - рефлексии в рефлексии.

Человек - существо *пластичное*, подчеркивает Шелер, поэтому его философское постижение не должно быть слишком *узким*. Существует опасность выводить идею человека из естественного или исторического понимания самого человека. Идея "animal rationale" древних греков, сотворенный Богом и падший Адам древних евреев, "homo faber" позитивистов, "дионисический человек" Ницше, человек как "болезнь жизни" панромантиков, "сверхчеловек", "l'homme machine" Ламетри, человек как "Libido" Фрейда, человек как "власть", "экономический" человек Маркса - *все* эти представления слишком узки, чтобы постигнуть человека *целиком*. Перечисленные доктрины являются по существу идеями человека, понимаемого как *вещь*, как некая эмпирическая данность. Но человек - не вещь, несмотря на видимую телесную очевидность. И хотя он может предстать в естественнонаучном опыте как осязаемый предмет, его истинная сущность, постигаемая одной лишь философией, выходит за границы предметной действительности - человек больше, чем наличное бытие, и потому он не вмещается в границах сущего, преодолевает в процессе становления рубежи, отмеренные ему самой природой. Человек - это существо, способ бытия которого в том, что он никогда не ограничивается принятым решением, точнее - он всегда есть не принятое решение в отношении того, чем он "хочет *быть* и *стать*". Человек есть "микрокосм" и "одухотворенное живое существо"; такое его понимание, по мнению Шелера, преодолевает узкие рамки существующих трактовок и создает необходимые предпосылки для постижения "многообразия его возможностей и форм". "*Итак, отворим просторы человеку и его сущностно бесконечному движению и - никаких фиксаций на одном "примере", на одной, естественно-исторической или всемирно-исторической форме*!"[2]

В качестве центрального понятия, позволяющего воссоздать доктрину *целостного* человека, Шелер предлагает категорию "дух". Заметим, что данная категория является одной из сложнейших в философии, в том числе, в философской антропологии. Она не разработана до конца, остается много неясных вопросов, в том числе в соотношении понятий "дух", "душа", "разум",

---

[1] Целлер Эдуард. Очерки истории греческой философии. - СПб.: Алетейя, 1996. - С. 20.
[2] Шелер М. Избранные произведения. - С. 105.

"человек", "жизнь" и т.д. В ряде философских систем: материализме, позитивизме, марксизме вообще нет проблемы духа. В трактовке духа Шелер чрезвычайно сложен; повторить его механически практически невозможно - получится примитив, что-то вульгарное и карикатурное. Трудность заключается в том, что у Шеллера не все высказано посредством текста, существенным остается общий контекст - то, что находится между строк, за кадром.

Если к человеку подходить только как природному существу - как "homo naturalis" (на чем настаивает естествознание), то действительно окажется, что он является "тупиком природы". Его "история" с естественно-научной точки зрения, как бы она ни выглядела грандиозно, в итоге обнаруживает такой результат, который животные достигают намного проще и естественнее. В глазах естествознания "дух", "разум" - не более, чем побочный продукт двустороннего процесса жизни, однако этим отнюдь не исчерпывается подлинное понимание человека. Человек не принадлежит только природе; со времен Канта укоренилось представление, что он - существо, живущее в двух мирах. Тот сможет проникнуть в "тайну" человека, кто в "духе" и "разуме" увидит новую, эмпирически и биологически невыводимую "сущностную манифестацию высшей первоосновы вещей *как таковой*" (там же, с. 26). Эта первооснова человека есть целенаправленные "*сила*", "*влечение*", "*порыв*", которые лежат в основании природы - живой и мертвой. Вся природа имеет в качестве "мироосновы" "дух" и "разум" - некое просветленное начало; этот же "всевидящий" и "всемыслящий" свет проявляется и в человеке как природном и живом существе.

Человек как существо витальное, без сомнения, является "тупиком природы"; как существо "духовное", он есть нечто иное, чем просто тупик: "он есть в то же время светлый и великолепный *выход* из этого тупика", есть некое "первосущее", которое может познавать само себя, постигать, понимать и спасать. Итак, человек есть одновременно и то, и другое: "*тупик* и - *выход!*" (там же, с. 26). Если принять это *сущностное* понимание человека, противопоставить его ближайшим высшим позвоночным животным, а также всей природе вообще; если рассматривать его как центр, свободный от ее движущих сил и не содержащий никаких эмпирических признаков земного существа, - "*способное к духу живое существо*", - то в таком человеке бессознательно для себя происходит "*Богo*становление", и он как качественно большее, чем животное, не просто покоящееся бытие, но всегда "возможное *направление процесса*" - вечная "*задача*, вечно сияющая цель". В этом смысле нет человека как вещи, но есть лишь постоянная "возможная", свободно совершающаяся "*гуманизация*" - никогда не прекращающийся процесс становления человека, часто прерывающийся глубокими провалами и относительным озверением. Кто посмотрит на разноплановые достижения человека - прямохождение, язык, религию, науку, нравственность, искусство, образование государств, исторический прогресс - тот не перестанет удивляться словам: "быть человеком *трудно*" (там же, с. 27).

Нельзя умалять степень развитости животного и полагать, что ему присущи только инстинкты; последние исследования в области зоопсихологии показали, что, наряду со "стремлением" и "знанием", представленными в инстинкте, оно обладает *нечто большим*, нежели двумя данными способностями, - животное обнаруживает зачатки "технического интеллекта" (который в человеке развился лишь количественно), способность к осмысленному *выбору* в нетривиальной ситуации без проб и ошибок, умение пользоваться вещами как орудиями; ему присущи также альтруистические действия. Только на фоне признания души у животного можно увидеть истинное величие и подлинные масштабы человека как внеприродного существа. Разум человека невозможно вывести из функциональных процессов нервной системы, он развивается параллельно и аналогично "*объективной предметной структуре и структуре ценностей самого мира*". Животное психически погружено в вещи ("живет в вещах") - находится в мгновенных "экстазах"; обезьяна, влекомая то одним, то другим предметом и постоянно прыгающая туда-сюда, всегда живет в моментальных экстазах. Только человек выделяет себя из окружающего мира - впервые *противопоставляет* себя и свое "самосознание" вещам предметной действительности; в нем впервые происходит отделение предметности среды от переживания самого себя как Я. Рефлектируя по поводу содержания своих органов чувств, человек способен познать предмет как "тот же самый".

Животное, безусловно, знает; у него есть представление об общем, но оно не в состоянии знать, что оно знает - отделить общее содержание от единичных предметов и оперировать им. Животное способно предпочитать одно *благо* другому: выбрать действие, наиболее эффективное для достижения результата, большее количество удовольствий - меньшему, одну пищу - другой; животное не есть "слепое" инстинктивное существо. Но животное не способно самостоятельно предпочитать одну *ценность* in abstracto другой ценности, стоящей ниже на ценностной шкале - это может сделать один человек. Только человек может предпочесть "полезное" "приятному" или высшие духовные ценности (честь, достоинство, убеждения) - ценности собственной жизни.

Духовную и разумную природу человека можно представить в трех основных определениях. 1. Человек способен раскрыть содержание *вещи* и быть свободным от влечений, потребностей и внутренних состояний своего организма. 2. Благодаря *любви* к миру, свободной от всяких вожделений, человек возвышается над всеми вещами реальной действительности. 3. Человек умеет отличать "сущность" от "наличного бытия" ("Was-sein" от "Daß-sein"); через открывшуюся "сущность" он освобождается от детерминизма наличного бытия и случайные вещи и события может постигать в контексте этой сущности. Иначе сказать, у человека есть врожденная способность к априорному суждению (там же, с. 29). Указанные духовные и разумные функции показывают своеобразие "сознания": "*сознание мира*" не есть ви-

тальные психические функции, связанные с жизненными ценностями, к которым полностью привязано животное; сознание не есть простое "наличие окружающей среды", - оно есть функция относительной аскезы. В системе органических видов человек является "*аскетом жизни*", что соответствует тупиковому варианту земного развития жизни. В ходе эволюции, раскрывающей нам доселе неведомые (божественные) цели и замыслы, человек предстает таким существом, которое выходит "*далеко за пределы любой возможной жизненной среды*" и возвышается над всем, что имеет отношение к процессу жизни. Поэтому то, что мы называем "свободной волей" человека, в действительности есть "*не позитивная*" сила творчества и созидания, а сила "*торможения и растормаживания*" импульсов влечений; дух всегда есть не творческий принцип, но полагающий себе границы, - тот, кто может сказать "нет" (там же, с. 52). Из функций, которые характеризуются как первичные акты духа, можно вывести *конститутивное понятие* человека: человек есть существо "*возвышенное и возвысившееся* в самом себе" над всей жизнью и ее ценностями, а также над всей природой в целом, - существо, в котором "психическое *освободилось от служения* жизни и облагородилось, преобразовавшись в "дух", в тот самый дух, которому теперь и в объективном, и в субъективно-психическом смысле служит сама "жизнь" (там же, с. 30). Наличное бытие человека предстает как вечное "становление человека" - гуманизация, которая есть одновременно "*само*обожение" и "со-осуществление" идеи божества; истинное самообожение означает со-осуществление "сущей как сущность" идеи "*духовного* божества в субстрате *порыва*", лежащего в основе всех жизненных форм природы и становления всех ее видов. Этот духовный порыв проявляет себя в "образах", которые мы называем "телами".

История человека - этого "короткого праздника в огромной временной длительности универсальной эволюции жизни", - не просто спектакль, разворачивающийся на глазах совершенного божественного наблюдателя и судьи; человеческая история непосредственно включена в становление самого божества. Вне человека как "духа" природа и Бог не могли бы достичь своих целей. Тот факт, что в слабом и немощном существе, каким оказывается "сущий как сущность" дух, тем не менее реализуется *идея духа* "до кончиков пальцев и до улыбки", есть свидетельство того, что человек не является ни голым средством для заранее предусмотренных достижений так называемого "культурного прогресса", ни побочным продуктом истории. Смысл Земли и всего мира может быть постигнут только в человеке; в бытии человека, в "*бого-со-осуществлении*" через человека завершается всякая историческая деятельность. Идею "солидарного" переплетения вневременного становящегося бытия Божества с миром как историей и, прежде всего, человеческой историей Шелер заимствовал у великого немецкого мистика Мейстера Экхарда, а также философа XIX века Гегеля. Гегель писал: "Жизнь Бога и божественное познавание, таким образом, можно, конечно, провозгласить некоторой игрой любви с самой собой; однако эта идея опускается до нази-

дательности и даже до пошлости, если при этом недостает серьезности, страдания, терпения и работы негативного"[1]. Особенность метафизики Шелера заключается в том, что осознается идея невозможности существования природы без духа, а духа - без жизни и природы; в мировой основе как субстанции преодолеваются обе противоположности и в ходе всемирной истории при непосредственном участии человека происходит "*единение духа и жизни, идеи и власти*" (там же, с. 125). Эта концепция, понимаемая не в политическом и социологическом смысле, но именно в философском, метафизическом значении - как образ современной мировой эпохи человечества, называется им "уравниванием".

Переплетение двух процессов - вневременного бытия природы и человеческой истории, единство природы, жизни и духа или иначе - завершенность и осознание природы самой себя в человеке (превращение слепой стихии движения в целесообразность) свидетельствует, что человек есть существо особого рода и занимает необычное положение в мире. Объединение в человеке всех сил и качеств природы, соединение в нем всех сущностных ступеней наличного бытия, особенно всех форм жизни, делают его неким "микрокосмом" - существом, в котором "*вся* природа приходит в нем к самому концентрированному *единству* своего бытия" (там же, с. 139). В человеке присутствуют все формы психической жизни, начиная от простейших и кончая такими, которые являются высшими в дочеловеческой эволюции: чувственный порыв, инстинкт, ассоциативные душевные образования (ассоциативная память), практический интеллект.

Поведение высших животных не может быть объяснено инстинктами и примыкающими к ним ассоциативными процессами; в ряде случаев налицо подлинно *разумные* действия. В таком случае возникает вопрос, имеющий *принципиальное* значение для всей проблемы: если животному присущ интеллект, то чем человек отличается от животного? Существует ли между ними различие в степени или человеку принадлежит качественно иное свойство? Исчерпывается ли эволюция форм психической жизни чувственным порывом, инстинктом, ассоциативной памятью, интеллектом и выбором, или в человеке помимо известных сущностных ступеней есть совершенно новое, только ему присущее свойство? На этот вопрос нет однозначного ответа; здесь пути расходятся резче всего. *Одни* полагают, что интеллект и выбор принадлежит только человеку; животные лишены подобного свойства. *Другие*, как, например, эволюционисты дарвиновской и ламарковской школ (Г.Швальбе, В.Келер), считают, что различие между человеком и животным только в степени, поскольку животное обладает интеллектом ("Между умным шимпанзе и Эдисоном, если рассматривать последнего только как техника, существует, хотя и очень большое, различие лишь в степени"). Они следуют великому учению о единстве человека - теории "homo faber" и в та-

[1] Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. - СПб.: Наука, 1992. - С. 9.

ком случае, естественно, отрицают метафизику человеческого бытия, поскольку человек не занимает особого положения в мире.

Позиция Шелера - и здесь мы подходим к решающему пункту его концепции - принципиально отличается от *обоих* учений. Шелер полагает, что сущность человека и то, что называется его особым положением, "*возвышается* над тем, что называется интеллектом и способностью к выбору"; этого положения человек никогда не смог бы достичь, даже если допустить, что его интеллект и способность к выбору возросли в количественном отношении очень высоко, хотя бы и бесконечно (там же, с. 152). Но также неверно представлять себе то новое, что присуще человеку, лишь в виде простого добавления еще одной сущностной ступени к уже существующим психическим формам жизни - чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти, интеллекту и выбору. *Новый принцип*, то есть человеческое в человеке, не относится к компетенции психологии и всех наук о жизни. То, что присуще только человеку и не наблюдается нигде в мире, есть "*принцип, противоположный всей жизни вообще*"; его как таковой вообще невозможно объяснить "естественной эволюцией жизни". Уже греки видели особую природу человека и выразили ее понятием "разум". Но разум не выражает полностью внеприродную сущность человека; наряду с мышлением он обладает созерцанием первофеноменов или сущностных содержаний; ему принадлежат эмоциональные переживания, например, доброта, любовь, раскаяние, почитание и т.д.; человек совершает поступки посредством волевых актов. Наиболее адекватным понятием, охватывающим весь спектр человеческих свойств и качеств, является слово и "*дух*".

Все, что входит в содержание понятия "дух", имеет отношение к человеку как личности - дух есть личность во всех ее делах и жизненных переживаниях. Иначе сказать, дух проявляет себя в границах, которые очерчивают конкретную сферу бытия и эта сфера бытия есть центр таких актов, которые исходят из личности, благодаря чему она четко отличается от всех других функциональных "жизненных" центров. Человек как дух в своем познании мира посредством разума обнаруживает "экзистенциальную несвязанность" - свободу от принуждения и давления извне, независимость от органического, то есть всего того, что является жизнью. Такое духовное существо не привязано больше к своим влечениям и окружающему миру, но "свободно от окружающего мира" - "открыто миру". У такого существа есть свой "мир". Если животное растворяется в окружающей среде, то человек возвышается над предметами и постигает так-бытие этих предметов, не будучи ограничен витальными влечениями. "Поэтому дух есть *предметность, способность определяться так-бытием самих вещей*" (там же, с. 154). Принципиальное обращение с действительностью у человека как бы перевернуто по сравнению с животным. Деятельность животного мотивирована физиологическими потребностями: что не интересно для его психических влечений, то и не дано ему. Первым актом драмы поведения животного в окружающем мире, сле-

довательно, является физиологически-психическая определенность. Все, что животное может увидеть и постигнуть в окружающей действительности, строго соответствует его физиологическому строению. Иначе сказать, структура внешнего мира определяется структурой влечений и чувств животного. Второй акт драмы поведения животного - его полагание реальными изменениями окружающего мира в направлении главной цели его влечений. Третий акт - сопутствующее изменение физиологически-психической определенности.

Существо, называемое духом, обнаруживает прямо противоположное по форме поведение. Первым актом новой, *человеческой* драмы является поведение, мотивированное чистым так-бытием комплекса созерцаний, возвышенного до *предмета*; познание и деятельность протекают независимо от физиологической определенности человеческого организма. Вторым актом драмы является *свободное*, исходящее от самой личности, торможение или растормаживание импульса влечений. Третьим актом драмы является изменение предметности вещей, "пережитое как самоценное и окончательное". Поведение человека способно к безграничному расширению - настолько, насколько простирается "мир" наличных вещей. Человек как духовное существо "открыт миру". Животное не знает никаких "предметов"; поскольку оно слито с предметами внешней действительности, постольку не может выделить себя из окружения - дистанцироваться от природного мира. Животное "привязано" к жизненной действительности, будучи не способно постигать ее "предметно". Предметное бытие присуще только человеку как духу; оно есть "*самая формальная категория логической стороны "духа*" (там же, с. 155).

Первое определение духа сводится к постижению того, что все духовные акты человека связаны со "*вторым* измерением" и "*второй* ступенью рефлективного акта". Иначе сказать, человек как дух обладает "самосознанием", в то время как все животные лишены способности осознавать себя. "Сосредоточение, самосознание и способность и возможность опредмечивания изначального сопротивления влечению образуют, таким образом, одну *единственную неразрывную структуру*, которая как таковая свойственна лишь человеку" (там же, с. 156). Второй сущностный признак человека заключается в том, что он способен не только представить окружающий мир в форме "мирового бытия", но и вновь *опредметить* свое физиологическое и психологическое состояние. По этой причине он может *свободно* отвергнуть жизнь. Животное слышит и видит, не зная, что оно слышит и видит; импульсы своих влечений животное переживает не как свои влечения, но как силу, исходящую от вещей окружающего мира.

Существует четыре ступени в эволюции природы, на которых вся существующая действительность предстает перед нами в своем внутреннем бытии. Неорганические образования не имеют своего внутреннего и самостоятельного бытия; у них нет поэтому центра, который принадлежал бы им "онтически". У чувственного порыва растения есть центр и среда, в которую

оно помещено, но отсутствует обратная связь между его различными состояниями; ему присуще "внутреннее бытие", а тем самым - одушевленность. Можно сказать, что растение дано себе только *один* раз. У животного есть ощущение и сознание и следовательно - обратная связь о состояниях его организма; оно дано себе уже *второй* раз. Через самосознание и способность опредмечивать свои психические состояния человек дан себе в *третий* раз. Личность человека поэтому есть такой центр, который возвышается над противоположностью организма и окружающей среды. В связи со сказанным, Шелер повторяет натурфилософскую идею, ранее высказанную Шеллингом о природе, как живом, развивающемся организме: существует некая последовательность ступеней, восходя по которым первосущее бытие все больше "*отклоняется к себе самому*", чтобы на более высоких ступенях "*узнавать себя самое*", а в человеке "*полностью* владеть собой и постигать себя" (там же, с. 157).

Третий сущностный признак духа состоит в том, что человек-дух есть такое бытие, которое не может само стать предметом. Личность как центр духа не является ни предметным, ни вещественным бытием - она есть лишь постоянно осуществляющийся ряд актов. Другими словами, личность не может быть объективируемой, как не могут быть объективируемыми и другие личности. Чтобы быть личностью, необходимо "*собрать*" себя самого в бытие нашей личности посредством ряда волевых актов, осуществляющихся во времени.

Отличие духа от всех уровней интеллекта (в том числе технического) заключается в его способности постигать сущностные формы мира. Только человек может отделить количественные характеристики вещей и оперировать числом как самостоятельным предметом (например, оперировать числом "три" как "количеством" трех вещей). Животное не способно на такие мыслительные операции. Деятельность духа ("идеация") осуществляется как способность проникать в сущностные формы мира на одном примере, независимо от числа наблюдений и индуктивных заключений. Достаточно одного факта, чтобы получить знание, которое имеет силу для *бесконечной* всеобщности *всех* возможных вещей, имеющих данную сущность. Знание, открытое таким образом, распространяется далеко за пределы нашего чувственного опыта и пребывает в сознании "a priori". По отношению к позитивным наукам оно выполняет функцию высших *аксиом*, указывающих на направление плодотворного наблюдения в процессе познания. В метафизике, цель которой - познать абсолютно сущее бытие, такое знание, по словам Гегеля, есть "*окна в абсолютное*". Подлинная сущность, о которой говорит философия, в принципе не может быть сведена к эмпирическим объектам; она является продуктом разума и ее статус определяется "надъединичным духом" как атрибутом "надъединичного сущего" (Ens a se). Способность к разделению существования и сущности "*составляет основной признак человеческого духа, который только и фундирует все остальные признаки*" (там же,

с. 162). Для человека важно не то, что он обладает знанием, но то, что он способен обрести *сущность*, a priori по своему происхождению.

Благодаря такому разделению сущности и существования в акте идеации и использованию техники в практической деятельности, человек "*устраняет*" самое действительность. Животное целиком погружено в конкретную действительность, оно не может выделить себя из окружающего мира, а потому саму действительность отождествляет с определенным местом в пространстве и положением во времени. Кроме того, действительность для животного всегда есть случайное так-бытие, каким его воспроизводит чувственное восприятие. Человек противостоит такому виду действительности; он может решительно сказать ему "нет". Это знал Будда, говоря: прекрасно *созерцать* всякую вещь, но страшно *быть* ею. Это знал Платон, отделяя чувственное содержание вещей от созерцания идей: чтобы найти "истоки" вещей, душе необходимо погрузиться в себя самое. Аналогичное имеет в виду Гуссерль, связывающий познание идей с "*феноменологической редукцией*", т.е. "зачеркиванием" случайного существования вещей в мире, чтобы достигнуть их "essentia".

Наше переживание действительности происходит в акте редукции, в которой невозможно выделить какое-либо ощущение, впервые свидетельствующее о существовании действительности. Все возможные перцептивные акты (ощущение, восприятие, представление, воспоминание) не дают такого исходного впечатления; в них отображается лишь так-бытие вещей, но не их сущностное бытие. Сущностное (наличное) бытие дается человеку в переживании "сопротивления мира" - действительности, поставленной в связь с его жизнью. Изначальное переживание действительности как переживание "сопротивления мира" по этой причине "предшествует *всякому* сознанию, *всем* представлениям и восприятиям" (там же, с. 163). Даже простейшее ощущение, жестко связанное с действием предмета на какой-либо орган чувств, обусловлено *влечением* жизни - будет ли это желание или отвращение. Поэтому переживание реальности дано не после всех наших "представлений" о мире, но *предшествует* им.

То "нет", которое человек может сказать действительному миру, означает, что предметная действительность в разуме может быть "*де*реализована" и "идеирована". Человек как дух посредством мышления предпринимает попытку "снять, аннигилировать *сам момент реальности*", устранить предметность действительности - "страх земного" и выходит в такую сферу реальности, где "*формы чистые* живут". Снятие предметности в акте дереализации означает аннулирование *жизненного* порыва, дающего представление о мире как "сопротивлении"; вместе с ним исчезает и чувственное восприятие случайного "так-здесь-и-теперь". Подобный акт может совершить только такое бытие, которое называется "духом"; дереализация свидетельствует о том, что человек по существу является гносеологическим аскетом. Человек есть такое живое существо, которое может быть в жизни аскетом, благодаря подавле-

нию и вытеснению импульсов своих влечений. По сравнению с животным, которое всегда говорит "да" действительности, даже если в страхе и бежит от нее, человек - это "*тот, кто может сказать "нет"*, "*аскет жизни*", "вечный *протестант* против всякой *только* действительности" (там же, с. 164). Человек есть "вечный Фауст", bestia cupidissima rerum novarum (зверь, алчущий нового); он никогда не успокаивается на достигнутом, всегда стремится прорваться за пределы своего "здесь-и-теперь-так-бытия", в том числе и за пределы наличной действительности собственного Я. Благодаря способности вытеснения собственных влечений человек может выстроить над чувственными формами знания трансцендентное царство мыслей; также в силу данной причины он доставляет находящемуся в нем духу "связанную" в вытесненных влечениях *энергию* - *сублимирует* энергию биологических влечений в духовную деятельность.

Вопрос о том, является ли дух *следствием* аскезы, вытеснения, сублимации или благодаря им он получает *энергию*, является достаточно сложным. Существует две концепции духа, которые играют фундаментальную роль в истории учений о человеке. Первая теория, принадлежащая грекам, полагает, что дух обладает неограниченной силой и властью над действительностью. Греческое понятие духа как "*самовластие* идеи", как деятельная способность человека в мире стало классическим и оказало влияние на всю европейскую философию. Западное миросозерцание исходит из идеи, что высшие формы бытия являются более сильными и мощными по сравнению с низшими - всемогущество Бога как высшей точки такого мира происходит именно благодаря своему духу. Вторая ("отрицательная") теория человека исходит из представления, что дух или "культуросозидающая" деятельность человека есть результат вытеснения, аскезы и сублимации.

По мнению Шелера, обе концепции не верны. Классическая теория объясняет универсум на основе "абсурдного" "телеологического" миросозерцания, господствующего во всей теистической философии Запада, отрицательная теория ведет к ложному механистическому объяснению универсума. В классической теории человека образ мира представляется изначально и постоянно упорядоченным: чем выше формы бытия, тем они сильнее и властнее по отношению к низшим. В отрицательной теории (Фрейд) остается не ясным вопрос: *что* в человеке совершает *отрицание*, *что* отрицает волю к жизни, *что* вытесняет влечения и почему в одном случае вытесненная энергия влечения становится неврозом, а в другом - сублимируется в культуросозидательную деятельность? В каком направлении идет сублимация и почему принципы духа согласуются с принципами бытия? Как могло случиться, что слабое, *больное* существо, уже приговоренное к смерти, нашло спасение в "принципе человечности", а тем самым - в культуре и цивилизации? Шелер убежден, что именно дух начинает вытеснение влечений; воля, руководимая идеями и ценностями, вытесняет те влечения, которые им противоречат и, напротив, "приманивает" такие влечения, которые соответству-

ют этим идеям и ценностям - так координируются импульсы влечений для достижения волевых актов. Такой фундаментальный процесс Шелер называет "*управлением*"; оно состоит в "затормаживании" и "растормаживании" импульсов влечений. Под "*руководством*" он понимает "как бы" демонстрацию самих идей и ценностей, осуществляющихся через движение влечений. Духу не принадлежит изначальная власть: он не может самостоятельно порождать или устранять какую-либо энергию влечения. Но идущее от духа вытеснение и внутреннее освобождение и самостоятельность, говорящие о его власти и деятельности, - "*оживление духа*" - есть позитивное явление и "*заслуживает по праву быть названным сублимацией жизни в дух*" (там же, с. 169).

Обе идеи: идея о том, что более высокая форма бытия - например, жизнь относительно неорганического, сознание относительно жизни - генетически возникает из низших форм бытия (материализм, натурализм), так и идея о том, что высшие формы бытия являются причиной низших - например, какая-либо жизненная сила, деятельность сознания, изначально могущественный дух (идеализм, витализм) - представляются Шелеру "в равной степени заблуждением". Предложенная им концепция духа строится на предположении: "Высшие категории бытия и ценности - изначально более слабые". Поток деятельных сил, которые мы наблюдаем, идет не сверху вниз, но "*снизу вверх!*" Независимо ведет себя неорганический мир по отношению к "живому"; независимо противостоят человеку растение и животное. Животная ориентация жизни означает не только достижение, но и утрату сравнительно с растительной ориентацией: у нее нет прямого сообщения с неорганическим, которое есть у растения благодаря его способу питания. Так же независимо по отношению к высшим формам человеческого существования выступает в истории масса с ее собственными законами движения. "Кратковременны и редки периоды расцвета культуры в человеческой истории. *Кратковременно и редко прекрасное в его хрупкости и уязвимости*".

Изначальное соотношение, существующее между низшими и высшими формами бытия, характеризуется положением: "*Низшее изначально является мощным, высшее - бессильным*". Любая более высокая форма бытия бессильна относительно более низшей и осуществляется не собственными силами, а силами низшей формы. В этом смысле вся жизнь с ее многообразными формами есть существующий в себе временный процесс, но "*осуществляется* он исключительно материалом и силами *неорганического* мира". В аналогичном отношении находятся между собой дух и жизнь: дух обретает силу и мощь через процесс сублимации. Витальные влечения могут войти (или не войти) в содержательную структуру духа и придать ему дополнительную силу, но изначально дух не имеет собственной энергии. Следовательно, самые могущественные силы в мире - это "слепые", стихийные "центры сил" неорганического мира; они есть "нижние точки" внутренней активности бытия - некоего "порыва". Данные центры при взаимодействии друг с другом не подчиняются какой-либо онтической закономерности, но находятся в от-

ношении случайной статистической связи. "Законы природы", о которых мы постоянно говорим, в действительности являются привносимыми разумом некими регулярными процессами; все живые существа в силу особой организации их органов чувств отображают повторяющиеся, но не случайные явления. Не закон стоит за хаосом случайности в онтологическом смысле, но хаос царит за формально-механическими законами природы.

Итак, человек как дух есть предел в развитии форм природы; как высшее существо, он оказывается наиболее слабым среди существующих видов жизни. Он даже не может открыто бороться со своими витальными влечениями, но делает это посредством "управления" и "руководства". А потому человек "должен научиться терпеть самого себя, в том числе и те склонности, которые он считает дурными и пагубными. Он не может вступить в *прямую* борьбу с ними, но должен научиться преодолевать их косвенно, направляя свою энергию на выполнение доступных ему обладающих ценностью задач, признаваемых его совестью хорошими и подходящими. ...Будучи подведено под это понятие сублимации, становление человека демонстрирует собой *высшую* известную нам *сублимацию* и одновременно *интимнейшее единение* всех *сущностных сфер природы*" (там же, с. 173-174).

Существует единство духа и жизни; между ними нет противоположности по той причине, что дух как таковой не имеет никакой "силы власти", никакой изначальной энергии деятельности, посредством которой он мог бы "разрушить" данное единство. Проблема *тела* и *души* - "протяженной" и "мыслящей" субстанций, - поставленная Декартом и державшая в "напряжении" несколько веков, в последнее время потеряла свое метафизическое значение. Философы, медики, естествоиспытатели сегодня пришли к одной идее: не существует духовной субстанции (как думал Декарт), поскольку в человеческом теле нет такого локального центра, где бы сходились все чувствительные нервные процессы. Не верно декартовское положение, что психическое представлено лишь в "сознании" и связано исключительно с деятельностью коры головного мозга. Исследования психиатров показали, что психические функции, характерные только для человека, имеют физиологическую параллель в области мозгового ствола, отчасти в центральной полости третьего желудочка, отчасти в таламусе - т.е. не связаны с работой головного мозга. Система желез внутренней секреции (щитовидная железа, половая железа, гипофиз, надпочечник), детерминирующая влечения и аффективность, рост в высоту и в ширину, является подлинным местом *опосредования* между всем организмом и той частью его душевной жизни, которая называется "*бодрствующим сознанием*". Человеческое тело *в целом* рассматривается сегодня в качестве органа душевных процессов, но отнюдь не только мозг. Невозможно говорить о душевной и телесной субстанциях, якобы связанных внешним образом: одна и та же жизнь во "внутреннем бытии" формирует психические образы, во "внешнем бытии" - телесный облик. В полную противоположность к теории Декарта

можно сказать: "*физиологический и психический процессы жизни онтологически строго тождественны*, как предполагал уже Кант. Они *различны лишь феноменально*, но и *феноменально* строго *тождественны* по *структурным* законам и по *ритмике* их протекания: оба процесса немеханичны, как физиологический, так и психический; оба *целенаправлены* и ориентированы на *целостность*" (там же, с. 177). Оба процесса - физиологический ("телесный") и психический ("мыслящий") - есть две стороны единого - по своей структуре и взаимодействию функций - надмеханического жизненного процесса. "Физиологическим" и "психическим" называются две стороны рассмотрения одного и того же жизненного процесса - "биология изнутри" и "биология извне". Пропасть между телом и душой, которую вырыл Декарт, в настоящее время "засыпана" концепцией "*единства жизни*"; духовные акты всегда протекают параллельно с физиологическими и психическими, поскольку свою энергию деятельности получают из витальной сферы влечений.

Итак, если дать окончательное определение духу - слову, с которым творили столько "безобразий", то можно сказать таким образом: дух есть целостный человек, в котором плоть и душа, тело и душа, мозг и душа не составляют онтической противоположности. В человеке как таковом, следовательно, нет противоположности между жизнью и духом. Дух и жизнь существуют друг для друга: "*дух идеирует жизнь. Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух, начиная с его простейшего побуждения к акту и вплоть до создания произведения, которому мы приписываем духовное смысловое содержание*" (там же, с. 182). В натуралистических теориях человека (формально-механических и виталистических) игнорируется отношение между духом и жизнью. Формально-механическое представление о человеке (Демокрит, Эпикур, Лукреций Кар, Ламетри) характеризуется попыткой свести психические явления вместе с духовными актами к физико-химическим процессам. В таком случае игнорируется качественное своеобразие жизни, специфика ее закономерностей. Виталистическая теория человека (Пирс, Джемс, Дьюи, Ф.К.Шиллер, Ницше, Файхингер), напротив, делает категорию "жизни" исходным "началом" целостного понимания человека, а следовательно, и духа. Согласно этой теории, человеческий дух можно объяснить жизненными влечениями человека. Так, англо-американский прагматизм выводит формы и законы мышления из соответствующих форм человеческого труда ("homo faber") и, таким образом, в традициях натуралистического подхода к человеку совершенно игнорирует изначальность и самостоятельность духа.

Еще раз подчеркнем: согласно главной идее Шелера времени "Положения человека в космосе" дух и жизнь соотнесены друг с другом, находятся между собой в отношении диалектического единства; утверждать, что они "находятся в состоянии изначальной вражды или борьбы - кардинальное заблуждение".

§6. Н.А.Бердяев: "личность есть дух и принадлежит духовному миру..."

Тайна личности, ее единственности никому не понятна до конца. Личность человеческая более таинственна, чем мир. Она и есть целый мир. Человек - микрокосм и заключает в себе все. Но актуализировано и оформлено в его личности лишь индивидуально-особенное.

Н.Бердяев

Наша эпоха свидетельствует, что наступило время для философской антропологии, которой до сих пор не существовало, говорит Бердяев. Человек начал познавательно "беспокоиться" о себе, причем такое беспокойство он испытывает в силу отсутствия целостного взгляда на человека. Биологические, психологические, социологические исследования дают лишь частичное знание о человеке и отнюдь не разрешают загадку человеческого бытия; научная антропология наименее всего способна разрешить целостную проблему человека. Такую задачу может выполнить только философия, которая в свою очередь должна быть философской антропологией. Проблема человека есть основная проблема философии - уже греки поняли, что раскрыть загадку бытия, не раскрыв загадку человека, невозможно. В познании действительности человек есть особая реальность, не стоящая рядом с остальной реальностью. Его нельзя рассматривать как "дробную" величину, как часть; в нем заключена цельная загадка и разгадка мира. Разгадка бытия скрыта в самом человеке; философия "познает бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла".[1]

Для Бердяева, таким образом, человек есть "начало" философского знания; в нем - в человеке - философия находит свой высший смысл и высшее оправдание. Само же постижение человека в философии существенно отличается от научного изучения (биологического, психологического, социологического) - философия исследует "человека из человека и в человеке, исследует его как принадлежащего к царству духа" (там же, с. 24). Основной признак философии духа тот, что в ней отсутствует объект познания. Положение: "познавать из человека и в человеке" означает, что философия изначально лишена объектности или предметности - "философия есть необъективированное познание, познание духа в себе, а не в его объективации в природе, т.е. познание смысла и приближение к смыслу". Философия принципиально отличается от науки: последняя познает внешнюю действительность как бы вне человека, "отрешенно от человека". Достоинством научного познания признается элиминирование всего субъективного, что идет от

---

[1] Бердяев Н.А. О назначении человека. - М.: Республика, 1993. - С. 24.

человека и вносит помехи в полученное знание. Бытие, исследованное в науке, предстает как природа, бытие, постигнутое в философии, есть дух. Различие духа и природы есть различие философии и науки; философия неизбежно превращается в философию духа и в таком качестве становится независимой от науки. Наука основана на отчуждении человека от бытия и бытия от человека; иначе говоря, познающий человек противостоит бытию, он находится как бы вне бытия (объекта), а бытие существует само по себе, объективно. Для науки все превращается в объект познания, в том числе и человек. Особенность философии заключается в том, что она в принципе не имеет объекта; основной признак философии духа тот, что главная посылка философии - человек не допускает объективирования. Необъективируемость знания означает, что философское знание лишено предметного содержания и является чистыми формами мысли.

В идее примата человека над бытием заключена идея примата личности философа. Бердяев полагает, что философски познавать возможно в том случае, когда мир философских идей, существовавших в прошлом, будет для познающего его собственным внутренним миром; философски можно познавать лишь свои собственные идеи, делая, например, идеи Платона или Гегеля своими собственными идеями. Основной принцип "бытийственно жизненной" философии - познавать из человека, а не из предмета, познавать в духе, а не в объектной природе. Потому не может быть философии о чужих идеях как объекте; философия может существовать лишь как познание о своих идеях, о духе, о человеке "в себе и из себя", т.е. философия может быть только "интеллектуальным выражением судьбы философа". В противном случае - превращении прошлой человеческой культуры в чужой объект - мы будем иметь "декаданс и гибель философии"; духовные опустошения, произведенные историзмом, натурализмом и психологизмом, "поистине страшны и человекоубийственны". Их результатом оказываются абсолютизированный релятивизм, подрыв творческих сил познания, невозможность прорваться в смысл действительности. Такое состояние есть "рабство философии у науки, террор науки". "Философия видит мир из человека, и только в этом ее специфичность. Наука же видит мир вне человека" (там же, с. 25). Попытка видеть в философии систему знания, ничем не отличающуюся от научного, равносильна "умерщвлению философии". Философский подход не может копировать научный тезис о примате бытия над человеком; смысл философской антропологии раскрывается в положении: человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке и через человека. "Тирания натурализма" может быть преодолена при условии, что бытие понимается как дух, ибо сам человек духовен.

Человека нельзя понимать как "дробную "величину - таким он предстает в психологии; его следует мыслить в качестве трансцендентального человека и таковым он выступает в функции "начала" философствования. "Человек бытийствен, в нем бытие, и он в бытии, он и *бытие человечно*, и потому

только в нем я могу раскрыть смысл, соизмеримый со мной, с моим постижением" (там же, с. 25-26). Философия не стихийно, но сознательно должна быть антропологичной.

Человек есть загадка для самого себя, потому что он свидетельствует о существовании высшего мира, говорит Бердяев. Начало сверхчеловеческое является конститутивным признаком человека и человеческого бытия. Человек есть существо, недовольное собою, а потому стремящееся перерасти себя ("вечный протестант против действительности"). Сам факт существования человека говорит о "разрыве" природного мира, когда природа не может себя полностью реализовать помимо человека. Появление человека в мире имеет космогоническое значение и свидетельствует, что он гуманизирует природную среду, вносит в нее принципиально иное начало. Творческая деятельность человека в природе означает, что наступает новая эпоха в ее существовании: человек есть принципиальная новизна в природе.

Как существо, недовольное собой и преодолевающее себя, человек обнаруживает свою двойственность и противоречивость. Он принадлежит двум мирам: миру земному и миру небесному; "корни его на небе, в Боге и в нижней бездне". С одинаковым правом о человеке можно сказать, что он существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и порабощенное. Понять человека можно из того, что выше его - из Бога; невозможно понять человека из того, что ниже его. Поэтому проблема человека во всей своей глубине ставилась религиозным сознанием; во всех теологиях существует раздел под названием философской антропологии. Невозможно до конца понять человека, объясняя его природными процессами - в нем всегда сохранится нечто, невыводимое из природной среды.

Противоречивая природа человека рождала различные антропологические концепции в истории религии и философии. Бердяев в связи с этим обращается к четырем типам антропологических учений, установленных Шелером: 1) еврейско-христианскому о творении человека Богом и грехопадении; 2) антично-греческому, когда человек понимается как носитель разума; 3) естественно-научному, когда человек рассматривается как продукт эволюции животного мира; 4) теории декаданса, объясняющей возникновение разума болезнью и ослаблением жизни. Классификация типов антропологических учений у Шелера неполная, замечает Бердяев. В настоящее время в европейской культуре распространено антропологическое учение о социальной природе человека (Маркс, Дюркгейм). Социальность рассматривается в качестве причины становления человека; это учение настолько широко представлено, что составляет конкуренцию рационалистически-просветительскому взгляду на человека.

Имеет свою антропологию неокантианская идеалистическая этика Г.Когена. В неокантианстве человек понимается как этическая идея; его сущность целиком совпадает с нравственным началом. Коген различает антропологическую психологию, основанную на этической идее, и натурали-

стическую зоологическую психологию, для которой нет человека. Коген решительно восстает против пантеизма, который отождествляет человека и природу; для него человек остается лишь идеальным, этическим началом - у него нет своего бытия, но только долженствование. Концепция Когена, по мнению Бердяева, носит формалистический, правовой, отвлеченно-моралистический характер. У него отсутствует положительное учение о человеке, а его этика пронизана юридическим и социальным смыслом: Я предполагает других людей, индивид - "сочеловека". Вся этика Когена ориентирована на будущее; всякая воля есть воля к будущему.

Видное место в системе антропологических учений занимают концепции ранее непризнанных, а теперь знаменитых мыслителей - Кьеркегора и Бахофена. Кьеркегор определяет человека по тому страху, который он переживает; в ужасе наиболее полно выражается духовная сущность человека. Человек может быть понят через то, что выше его; беспричинный страх - основная настроенность жизни по отношению к трансцендентной тайне бытия - есть показатель значительности человека. Большое значение для философской антропологии имеет концепция Бахофена о глубинном, архаическом слое человеческой природы, ее изначальной связи с материнским началом ("лоном"), борьбой мужского, солярного, и женского, теллурического, начал, метафизикой пола в человеке. Для Бахофена характерен взгляд на человека как единство противоположностей: в нем совершается космическая борьба солнца и земли, персонализма и коллективизма.

Ни один из названных типов антропологических учений не может быть признан удовлетворительным, полагает Бердяев. Философы и ученые очень мало внесли в разработку учения о человеке. Больше дали для антропологии великие художники, мистики и одинокие мыслители. Шекспир, Достоевский, Л.Толстой, Стендаль, Пруст сказали гораздо больше, чем академические философы, психологи и социологи. Бл.Августин, Я.Бёме, Паскаль, Бахофен, Л.Фейербах, Кьеркегор, М.Шелер - вот те немногочисленные мыслители, которые внесли огромный вклад в развитие идеи человека. В науке ведущее место принадлежит Фрейду, Адлеру, Юнгу. В научном отношении наиболее обоснованной является теория человека как создателя орудий труда (homo faber). Орудие, являющееся продолжением руки человека, выделило его из природного окружения. Идеализм сводит человека к разуму; он есть субъект логических, этических и эстетических ценностей. Разум и идеальные ценности объявляются сверхчеловеческими началами в человеке. Однако остается открытым вопрос: как сверхчеловеческое соединяется непосредственно с человеческим, т.е. природным? Если допустить, что человек есть разумное животное, то такое объяснение остается неудовлетворительным: разум, как и животность не есть специфически человеческий атрибут. Проблема человека в идеализме подменяется какой-то другой проблемой. Еще более несостоятелен натурализм в трактовке человека. Последний рассматривается как продукт космической эволюции; человек есть преходящее

явление природы, усовершенствовавшееся животное. Но такого человека в действительности не существует, ибо он не может быть редуцирован к природе: в нем всегда обнаруживается "остаток", не выводимый из природного мира. "В антропологии идеализма, натуралистического эволюционизма, социологизма и психопатологии схвачены отдельные существенные черты - человек есть существо, носящее в себе разум и ценности, есть существо развивающееся, есть существо социальное и существо больное от конфликта сознания и бессознательного. Но ни одно из этих направлений не схватывает существо человеческой природы, ее ценность" (там же, с. 60-61).

Бердяев полагает, что только христианская антропология дает целостное представление о человеке - его происхождении и его назначении. Таковой целостностью не обладают ни библейская ветхозаветная антропология, поскольку она не христологична, ни католическая с ее резким разграничением природы и благодати, ни, наконец, протестантская, строящаяся на противопоставлении ничтожного, земного, греховного и божественного, трансцендентного. В основе христианской антропологии лежат две идеи: 1) человек есть образ и подобие Бога и 2) Бог вочеловечился - Сын Божий явился к людям в облике человека. Однако, как считает Бердяев, из этих христианских идей не были сделаны надлежащие антропологические выводы. Как образ и подобие Бога, человек есть творческое начало и потому призван к творчеству. Человек является не только греховным существом, не только существом эволюционирующим; по своей природе он не исчерпывается социальной стороной жизни; также он не может быть сведен к больному состоянию из-за конфликта сознания с бессознательным; в своей истинной действительности человек есть творческое существо. Но человек может быть творящим при условии, что он обладает свободой - ничем не ограниченной возможностью создавать новое. В человеке присутствуют два начала: начало свободное, уходящее своими корнями в бездну небытия, меона (μη ον), свободы потенциальной и начало, идущее от Бога - идея Бога, говорящая о том, что он есть образ и подобие Бога. Божественное откровение осуществляется через человека - голос Божий слышен лишь в человеке и через человека. Человек, поэтому, есть посредник между Богом и самим собой - Бог всегда говорил через человека, через Моисея, через пророков, через апостолов, учителей церкви, святых. Религиозная жизнь человека очень сложна: Бог выражает себя в земном мире через человека, через встречу с человеком, через ответ человека на Его слово; в человеке происходит преломление божественного начала в человеческой свободе. Но в человеке наряду с божественным присутствует "тварное ничто" - прах, небытие, несотворенное в нем, т.е. свобода; он произошел не только от Бога, но и от праха, от небытия, от свободы. Единство противоположных начал в человеке определяется грехопадением, но не только - в нем присутствует стихийный и иррациональный элемент как результат свободы, предшествующей бытию и меона (μη ον), скрытого за всем бытием. Грехопадение есть лишь возврат от бытия к небы-

тию, свободная борьба "твари" с творчеством Бога. Но это "не восстание твари против Творца" - тварь не может найти силы против Творца, ее создавшего. Грехопадение объяснимо "из свободы несотворенной, из небытия, предшествующего бытию, из той меонической бездны, которая не есть ни Творец, ни творение и которая не есть бытие, сосуществующее бытию Божьему. Это и есть последняя тайна, скрытая за бытием" (там же, с. 62). Тайна, скрытая за бытием, объясняет, откуда в жизни появляются зло и творчество нового, не имеющего места в реальном бытии.

Итак, никогда еще с тех пор как существует философия, ей не удавалось освободиться от идеи антропологизма и антропоцентризма. Также призрачны и иллюзорны все попытки устранить из философии идею философа-человека и основную тему человека. Двойственность антропоцентризма в философии объясняется тем, что в человеке скрыта загадка бытия, ибо человек есть "образ и подобие высшего, божественного бытия"; вместе с тем человек есть ограниченное, несовершенное существо и в качестве такового он моделирует всякое бытие. Поэтому задача, встающая в сфере философского мышления, сводится не к освобождению от любого антропологизма, но к возвышению этого антропологизма до уровня человека как образа высшего бытия. Философия не может быть автономной и независимой от целостного человека и его жизненного опыта, от погруженности познающего субъекта в бытие. Весь вопрос в том, "чтобы повысить качество этого антропологизма, чтобы раскрыть то, что я назвал "трансцендентальным человеком", которого нужно отличать от совсем не человеческого "трансцендентального сознания"[1]. Философия антропологична и в том смысле, что она не может быть оторвана от жизни, от живого опыта, от практики. Настоящая, "мудрая философия" всегда стремилась преодолеть отвлеченное теоретизирование, ибо очевидно, что "кабинетная", "книжная" философия становится уже невозможной - "ложное и не может быть сохранено". Философия имеет практическое назначение: она необходимо связана с целостной жизнью духа и есть "функция жизни духа". Постичь тайну бытия возможно через погружение в человеческую судьбу - лишь "плача над ней", но не отвлекаясь от нее. Философия не есть стороннее созерцание внешней действительности - она есть "акт жизни". Если философия возможна в качестве метафизики, то сама эта метафизика должна стать знанием "о жизни, о конкретной реальности, о человеке, о его судьбе". Социальное предназначение философа заключается в непосредственном участии в творческом процессе жизни, в ее драматической борьбе. В идее Маркса, что философия должна не только познавать мир, но и "*изменять* его", есть "большая доля истины". В то же время, предупреждает Бердяев, к философии нельзя подходить узко утилитарно, полагая, что она обязана выполнять

[1] Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. - М.: Республика, 1994. - С. 242.

социальные заказы общества. Философия не должна зависеть от общества, но общество должно зависеть от философии - таков вывод, который делает великий мыслитель.

Идея антропологизма и антропоцентризма предполагает целостное понимание человека и его жизненного опыта - человека как высшего бытия, существующего в бытии и погруженного в это бытие; вместе с тем целостное представление о человеке в акте рефлективного мышления разлагается на такие составные элементы, которые не могут быть выведены из чего-то другого - их беспредпосылочность означает, что мышление доходит до своего предела, оно может быть объяснено только из себя самого, а следовательно - принимается как постулат, т.е. не обосновывается другим знанием. Ясно, что эти элементы мысли - рефлексия в рефлексии, рефлексия второго порядка - не являются предметным знанием в том смысле, что они возникают не через обращение мышления к внешней действительности, но исключительно через самосознание. Знание в виде второй рефлексии не есть знание об эмпирической действительности; его коррелят - не рассудок, если употреблять терминологию Канта, но дискурсивные понятия разума - они являются инструментами рефлективной способности мышления. Дискурсивные понятия разума имеют ту особенность, что формируются на почве рассудочного знания и лишь косвенно связаны с предметной действительностью. Рефлективные элементы знания в функции "начала" философской мысли имеют природу мысли, являются чистыми мысленными образованиями, однако в силу тождества мышления и бытия - человек есть бытие, погруженное в бытие - являются одновременно онтологическими сущностями. Самосознание и сознание внешней действительности в виде онтологии или объективированного знания представляют некое целостное единство - подобно тому, как трансценденция предмета и самосознание возникают в одном и том же акте возведенной в степень рефлексии.

Такой невыводимой ни из чего сущностью для Бердяева оказывается представление о Я. "Я - изначально, ни из чего не выводимо и ни к чему не сводимо" (там же, с. 265). Когда философ говорит о Я, он не высказывает и не предполагает никакого философского учения. Я не является субстанцией метафизики и религии. Ошибка Декарта состояла в том, что он посредством cogito ergo sum хотел вывести существование Я из мышления. В действительности, не я существую, потому что мыслю, но я мыслю потому, что существую. Я, человек прежде всего живет, существует, будучи окруженный "темной бесконечностью", принадлежит к "порядку существования" и уже потом мыслит; мысль есть нечто вторичное от атрибута существования. Изначальное Я, рожденное в рефлексии в ходе жизни, никогда не объективируется; принципиальная необъективируемость Я экзистенциально есть свобода. Объективированное Я в действительности уже не есть больше Я. Я принадлежит не к природе, а к существованию. "Я изначально и первично" (там же, с. 266).

Философию нельзя начинать с сознания, так как сознание уже свидетельствует о какой-то ступени объективации. Хотя сознание себя есть творчество себя, но это предполагает, что есть что-то более первичное, чем сознание. Возникновение сознания свидетельствует, что в судьбе Я происходит что-то очень важное: сознание разделяет и делает Я одиноким, как и соединяет, преодолевает одиночество Я. Я есть свобода, "примордиальная свобода" и одновременно рабство, зависимость от не-Я. Первоначально Я есть все и все есть Я, и лишь позже открывается не-Я, и от этого ощущения Я получает особую "остроту и мучительность". Диалектика развития такова, что "путь лежит от недифференцированного единства Я с миром через дуализм Я и не-Я к конкретному единству всякого Я с Ты при сохранении преображенного множества" (там же, с. 266).

Философию нельзя начинать и с объекта, ибо философское мышление скептично в своей основе. То, что здравому рассудку представляется очевидным и не подлежащим сомнению, философ должен подвергнуть критическому анализу. Сомнение в объекте говорит о том, что философ не принадлежит к родовому сознанию; человек коллективного сознания начинает мыслить с объективированного Я. Философ изначально одинок, подобно пророку; он никогда не принадлежал сообществу людей, скрывающих свое одиночество в родовых представлениях о мире. Философ живет во вселенной, бескрайней в отношении пространственных и временных границ; он преодолевает чувство одиночества не посредством коллективного сознания, но через индивидуальное познание.

Философское Я антиномично: оно есть одновременно изменяемость и неизменность - "изменение неизменного". Я постоянно двоится, меняет свои личины, но при этом всегда остается "единым и единственным". Изменения в Я не определяются внешними обстоятельствами - последние не имеют отношение к Я; оно определяется изнутри и активно реагирует на все действия, идущие от не-Я. Существование Я предшествует моей внедренности во внешний мир. Но существование Я предполагает существование других Я; не социализированное (не объективированное) Я оказывается "метафизически социально". Я не может существовать, когда внутри его не открывается другой, т.е. Ты. Я Фихте не есть Я, ибо оно универсально, принадлежит роду, а потому всякие другие Я в нем нивелированы, усреднены, приведены к общему знаменателю; фихтевское Я имеет дело не с другими Я, но лишь с не-Я, с объектом. Это родовое Я познает себя как продукт собственной активности. В действительности преодоление одиночества осуществляется не встречей с объектом - встреча с ним лишь усиливает одиночество, - но встречей с Ты, которое тоже есть Я, т.е. субъект. Преодоление одиночества достигается прорывом из мира объектов в мир субъектов - в мир, где есть другое Я, близкое мне по духу, и я в общении (коммунион) с Ты могу рассчитывать на любовь, на понимание, на признание себя в качестве субъекта, индивидуального и открытого для

другого. В данном вопросе - теме одиночества - Бердяев близок Буберу, Кьеркегору, Хайдеггеру, Ясперсу. Вместе с тем, следует отметить, что если для Бубера отношение Я к Ты есть отношение человека к Богу, а потому проблема библейская, то для Бердяева она есть проблема "социальной метафизики" - отношение человека к человеку, или проблема о Мы. Кроме Я и Ты существует Мы как некая внутренняя общность, при которой нет места Оно. Общество есть Оно (Es); в нем все объективировано и каждый, в него входящий, есть объект: нации, классы, сословия, партии, граждане, чины. Подлинное существование раскрывается в Я, в Ты и в Мы; они экзистенциальны, тогда как все остальное - не-Я, "объект" - объективация, враждебная Я.

Через момент одиночества, говорит Бердяев, "рождается личность, самосознание личности" (там же, с. 267). Проблема личности есть главнейшая в экзистенциальной философии. Я есть "начало" философствования, некая изначальная данность; личность же есть "заданность". Другими словами, понятие Я возникает раньше, чем образуется представление о личности. Логика выведения категорий такова, что если в акте саморефлексии возникает категория Я, то в акте рефлексии по поводу рефлексии - во второй reflexio - формируется понятие личности. Личность есть вторичное образование от Я. В связи с проблемой личности, встающей в философской антропологии, Бердяев рисует такой ее образ, который, безусловно, относится к лучшим достижениям мировой философской мысли.

Я должен осуществить себя в личности и это осуществление достигается в неустанной борьбе. Сознание личности и осуществление личности болезненны, говорит Бердяев; личность есть "боль" и многие соглашаются на потерю в себе личности, так как не выносят этой боли. Чтобы удержать личность, необходима идея ада; безличное бытие не знает ада. При решении проблемы личности возникает необходимость выяснить соотношение понятий "индивид", "индивидуальность", "личность". Бердяев по этому вопросу имеет свою точку зрения, существенно отличающуюся от распространенной в философии. Личность не тождественна индивидууму; индивидуум есть категория натуралистическая. Понятие индивидуума распространяется на все: как на животных, растения, так и на предметы неодушевленной природы (алмаз, стакан, карандаш). Личность не натуралистическая, но духовная категория; в своей основе она указывает на то, что принадлежит царству духа, но не царству природы, что она есть прорыв духа в природу. Личность необходимо предполагает, что процесс ее становления отмечен работой духа "над душевным и телесным составом человека". Человек может быть яркой индивидуальностью, но не быть личностью; такой человек утрачивает способность к усилию, сопротивлению - качество, необходимое для реализации личности - и превращается в безличное существо. Личность есть усилие, борьба, а следовательно - боль; эти ее экзистенциальные качества не природного происхождения - личность не есть природа. Бытие личности прони-

зано *смыслом*: личность есть прежде всего смысловая категория, подчеркивает Бердяев, в ней обнаруживается смысл существования. В отношении личности недопустим субстанциальный подход; понять процесс становления личности возможно через существование сверхличного начала. Оно есть своего рода образ, подобие Божье, находящееся в человеке, но не сводимое к его биологической природе. Личность может быть определена как единство в многообразии, как сложное единство "духовно-душевно-телесных" составляющих. "Личность целостна, - подчеркивает Бердяев, - в нее входит и дух, и душа, и тело" (там же, с. 297). Тело органически принадлежит образу личности, участвует в процессе познания, но тело не есть материя. Тождество и индивидуальность тела сохраняется при полном изменении материального состава.

В личности скрыто темное, страстное, иррациональное начало; она способна к сильным эмоциям и аффектам, которые, однако, побеждает силой своего разума. Личность имеет бессознательную основу, но одновременно обладает самосознанием, осознанием своего единства во всех изменениях. Личность открыта в отношении природного и социального окружения и вместе с тем противится быть поглощенной космосом и обществом. Философия персонализма противоположна космическому и социальному пантеизму, понимающих личность как часть природного и социального целого; для философской антропологии личность не может быть частью, но всегда обладает *самоценностью*, ее нельзя использовать в качестве средства. Здесь Бердяев продолжает вечную тему, поставленную Кантом в области этики. Противопоставление личности (частного) природе или обществу (общему), на чем настаивают натурализм и социологизм, характерно только для природной и социальной жизни. С точки зрения философии существования данное противопоставление снимается, когда речь заходит о личности. В личности частное, индивидуальное и общее, универсальное существует в неразрывном единстве: общее (сверхличное) формирует личность, общее обосновывает в ней частное, но никогда сверхличное не делает самое личность как частное своим средством. В этом заключается тайна существования личности, когда крайние противоположности сходятся в ней. Ошибка натуралистического и социологического универсализма состоит в том, что личность трактуется частью мира; при таком подходе устанавливается отнюдь не органический взгляд. Отношение между частью и целым следует понимать не натуралистически, но аксиологически. Личность при всех условиях есть только целое, но не часть, и это целое дано внутри существования, а не во внешнем природном или социальном окружении.

В философской литературе укоренился тот взгляд, что в обществе личность всегда играет какую-либо роль или роли (от лат. persona - маска). Действительно, это так: личность есть прежде всего личина и потому игра, театральность есть одно из предназначений человека в его жизни. Но Бердяев увидел в этой функциональности и другую сторону: игра, представле-

ние есть не только желание играть роль в жизни, но также естественное стремление спасти себя от окружающего мира, остаться самим собой в глубине. Инстинкт театральности имеет два смысла. Во-первых, человек всегда включен в социальное множество, и в нем он стремится занять положение, т.е. играть определенную роль. Следовательно, инстинкт театральности имеет социальное происхождение. Во-вторых, надевая маску, человек как индивидуальное и неповторимое Я перевоплощается в другое Я. Сам этот факт свидетельствует, что личность считается одинокой в обществе, хотя формально находится среди людей. Бердяев вводит понятие "сообщение людей", желая подчеркнуть этим, что в социальном множестве как объекте личность остается одинокой, если она играет какую-то роль, надевает личину, перевоплощается, теряет свое лицо. Одиночество преодолевается не в обществе, где есть только "сообщение людей", но в общении, в духовном мире, когда личность играет только свою собственную роль - играет себя, а не другого, не перевоплощается в другое Я, но оставаясь собой, соединяется с Ты. В подлинном существовании, при котором нет объективации и социализации, личность остается собой и ищет лицо другого человека, в котором она отразилась бы без искажения. Существует естественная потребность в истинном отражении и лицо обращается к зеркалу, которое не было бы кривым. Таким зеркалом, которое отражает лицо без искажения, является лицо любящего человека. Трагедия Нарцисса в том, что он не может утолить жажду любви - он смотрится в воду, видит свое отражение в воде, т.е. в объекте и не может выйти из самого себя. Объект оставляет субъекта в самом себе, не дает ему выхода в другого. Преодоление нарциссизма возможно на пути открытия другого Я, отражения в другом Я, а не в самом себе, не через раздвоение, когда одна часть Я становится для себя объектом. В этом смысле судьба Пигмалиона куда более счастливая: сила его любви настолько велика, что вырывается за пределы объекта - способна обратить холодный камень в прекрасную Галатею с живою душою; в этой душе через внутреннее общение и находит себя художник во всей своей экзистенциальной индивидуальности и живой непосредственности.

Нет ничего в мире более значительного и выражающего тайну существования, чем человеческое лицо, полагает Бердяев. Проблема личности прежде всего связана с проблемой человеческого лица. Лицо есть разрыв в объективированном мире; оно есть некий отблеск на таинственном мире человеческого существования мира божественного. Через лицо происходит общение одной личности с другой. Восприятие лица не походит на восприятие предметов физической действительности - в нем происходит проникновение в душу человека. Лицо говорит о том, что человек есть целостное существо: душа и тело в нем находятся в непосредственном единстве. Лицо означает, что дух победил материю или, как говорит Бергсон, тело есть свидетельство того, что дух торжествует победу над сопротивлением материи. Выражение глаз не есть объект и не принадлежит объективированному миру предмет-

ной действительности, оно есть "чистое обнаружение существования, есть явление духа в конкретном существовании. Над объектом возможно лишь господство, с лицом же возможно лишь общение" (там же, с. 300). Бердяев поддерживает тот взгляд на личность, что она есть "мета-психофизическое бытие".

Личности присущ "метафизически социальный элемент" - необходимость общения (коммунион) с другим. Человек может стать личностью через самоограничение, добровольное подчинение сверхличному началу, через творчество сверхличных ценностей, посредством выхода из себя в другого. Я может оставаться замкнутым, закрытым в себе образованием, но тогда у него нет пути к личности. Эгоцентризм есть разрушение личности, утрата чувства реальности, жизнь в мире иллюзий и фантазмов. Преодоление влюбленности только в себя, умение возвыситься над собой и быть обращенным к Ты и Мы есть главное условие существования личности. Борьба за личность есть борьба против "ячества", против помешательства на собственном Я. Солипсизм, который в философии выглядит как игра мысли, психологически означает полное отрицание личности. Если помимо Я ничего не существует, то не может быть и личности. Философский идеализм начала XIX в., будучи "возвышенным эгоизмом", неизбежно ведет к "имперсонализму"; в нем нет учения о личности; фихтевское Я не есть человеческая личность, поскольку оно универсально и не допускает существования другого живого Я, но имеет дело с объективированной действительностью в форме не-Я. Сама идея личности необходимо предполагает *дуалистический* момент. Рационализм европейского мышления строился на идее монизма. Но личность не есть монистическое начало; к ней нельзя подходить как к природному явлению, поскольку она происходит из духовного, но не из объективированного мира. Русская христианская философия подходит к личности как некой целостности и центральным понятием - "онтологическим ядром" - человеческой личности является категория "сердца". В этом заключается специфика русской ментальности, особенность русской культуры; только на пути откровения приоткрывается тайна личности, постигается ее сущность как индивидуальная судьба, неразрывно связанная с судьбой духовного (божественного) мира. Сердце не есть один из элементов, наряду с другими; в своем подлинном значении сердце есть "мудрость, сердце есть орган совести, которая есть верховный орган оценок" (там же, с. 301). Интеллект оказывается недостаточным ядром человеческой личности; современная антропология и психология утверждают нераздельность интеллектуальных, волевых и эмоциональных актов, исходящих от личности. В сердце как онтологическом ядре человеческой личности заключается, по мнению Бердяева, "глубочайшая истина философского познания человека".

Проблема личности непосредственно связана с традиционной проблемой общего и частного, поставленной в истории философии реализмом и номи-

нализмом. Индивидуалистические концепции личности в европейской философской мысли находили для себя оправдание в номинализме. Однако греческая философия не знала подлинной концепции личности и индивидуального; платонизм не является в строгом смысле слова персонализмом, поскольку в действительности оказывается родовой философией. Также и реализм не верно ставил проблему "общего", полагая, что оно существует как онтологическая сущность. Но "общее" имеет иной онтологический статус: его источником оказывается социологический фактор; "общее" есть вторичный продукт объективации и социологизации, а потому не относится к рангу экзистенции. Иначе сказать, общее имеет логическую, но не онтологическую природу и его логическое значение определяется "ступенью общности сознаний без общения сознаний", т.е. общее имеет социологический источник происхождения. Наличие "общего" означает социальность, которая не есть общение (коммунион), но лишь сообщение (коммуникация). Объективированная и социализированная действительность может быть выражена в количественных параметрах; в обществе действует закон больших чисел. Там, где используются числа, где существует часть и целое, есть только объекты и нет существования, нет сферы духовного. Духовную жизнь невозможно измерить числом; как индивидуальная и единичная она не делится на часть и целое, на единичное и общее. Общее, взятое не в логическом смысле, но в значении реально существующего и противоположного единичному, само оказывается единичным и индивидуальным.

Эти отвлеченные рассуждения имеют непосредственное отношение и к проблеме личности: она никогда не является частью, но всегда предстает как целое. Иногда личность может быть частью общества, но такое происходит в случае объективации, когда ее существование "выброшено вовне". Во внутреннем плане существования личность "не есть часть рода, не есть часть природы, не есть часть общества". В действительности личность есть дух и принадлежит духовному миру, а он, этот мир, не знает деления на часть и целое, на общее и индивидуальное. В мире духовных смыслов личность призвана к творчеству, а тайна творения не допускает одиночества: духовно личность предполагает Ты и Мы, но никогда не противополагается объекту, не превращается в часть и средство. Личность не может быть сведена к объекту, к части; к ней не применима категория числа по той причине, что личность заключает в себе универсальное содержание. Личность есть "единство во множестве", она охватывает весь универсум, поэтому ее существование оказывается парадоксом в объективированном мире. Личность предстает как живое противоречие - "*противоречие между личным и социальным, между формой и содержанием, между конечным и бесконечным, между свободой и судьбой*" (там же, с. 303). Поэтому личность не может быть завершенной, ставшей - она себя творит на протяжении всей своей жизни. Для личности характерно антиномическое сочетание конечного и бесконечного: она имеет строгие границы и формы, но в то же время она безгранична и

бесформенна, ибо вмещает в себя бесконечное содержание. В этом факте просматривается тайна личности. Индивидуальная человеческая личность - "точка пересечения многих миров, и она не может быть помещена ни в одну мировую систему целиком, она может принадлежать ей лишь частично. Личность принадлежит лишь частично системе социальной, государственной, внешне конфессиональной, лишь частично принадлежит и нашей космической системе. Существование личности - многопланное". Всякий монизм, требующий одноплановости и одномерности личности, есть "тирания" и "разрушение" личности; личность как целое не может допустить "дробления" - рассмотрения ее по ведомству либо экономических, либо социальных, либо политических отношений. Личность как целое в себе не принадлежит какой-либо одной системе отношений, она всегда предполагает многое другое, к которому "выходит из себя".

Между личностью и обществом существует постоянный и непреодолимый конфликт. Общение преодолевает противоположность единого и множественного, всеобщего и частного; общение как "приобщение" предполагает единство Я и Ты, которое завершается их вхождением в Мы. Общение разрывает одиночество благодаря соединению одного человека с другим - внутренней эмоциональной жизни с живой жизнью другого в акте максимальной духовной общности. Для общества личность в своем внутреннем существовании и неповторимой судьбе предстает как нечто иррациональное; всякие попытки рационализации данной иррациональности заканчиваются "тиранией" общества над личностью. Личность никогда не может разрешить конфликт с обществом на уровне социальных объединений и группировок, которые также как и общество в целом представляют собой определенные ступени объективации и социализации - в них нет истинного общения, несмотря на тесное соединение индивидов. Можно допустить, что будет преодолен конфликт между классами, но конфликт между личностью и обществом останется как "вечный трагизм человеческой жизни". Бердяев считает, что для Маркса конфликт личности и общества представал в форме конфликта классов: достаточно преодолеть классовые различия, как будет снято противоречие между личностью и обществом. Однако при более глубоком подходе открывается обратное: противоречие между классами заслоняет собой вечный метафизический конфликт личности и общества. В связи с этим русский мыслитель делает прогноз: человечество в будущем пройдет через социальную унификацию народа, т.е. через преодоление классовых различий и овладение государства бесклассовым обществом, через опыт окончательного обобществления и огосударствления личности и преодоление всякого ее конфликта с обществом и государством, т.е. превращения личности в социальный объект. "И только тогда, на вершине этого процесса социализации, когда конфликты социальных классов не будут уже маскировать глубины человеческого существования, обнаружится вечный и трагический конфликт личности и общества, личности и государства, не личности, при-

надлежащей к той или иной социальной группе, а всякой человеческой личности, потому что она есть образ и подобие Божье, а не образ и подобие объективированного общества. Мир увидит еще восстания человеческой личности против народа, общества, государства" (там же, с. 310). Маркс сделал много открытий в социологии, во вторичной сфере и практически не сделал открытий в области метафизики, в первичной сфере. Для Маркса не существует проблемы одиночества, проблемы общения и сообщения, поскольку личность трактуется исключительно в социологическом аспекте, но не в метафизической сущности. На уровне метафизики открываются такие проблемы, как отношение между личностью и обществом, личностью и коллективом, личностью и аристократизмом, личностью и демократизмом. Общество, социальный коллектив целиком принадлежит к объективации человеческих отношений; существование личности на этом уровне говорит о ее полной выброшенности вовне. В массе, в толпе личность полностью исчезает; обнаруживается феномен коллективной задержки интеллектуальной деятельности в массе: низкий интеллект снижает до своего уровня более высокий. В толпе наблюдается коллективная одержимость и подражательность в отношении эмоций и инстинктов; у каждого индивида исчезает свобода мысли и уменьшается сознание ответственности за свои поступки. В массовых состояниях Я не испытывает одиночества не потому, что встречается с Ты, а потому, что исчезает совсем. Я исчезает не в Мы, но в Es, в Оно; толпа есть Оно и всякий, оказавшийся ее частью, надевает маску, навязанную ему этой массой и ее бессознательными инстинктами и эмоциями. "Я выходит из состояния одиночества через потерю себя" (там же, с. 311). В войнах, революциях, народных и религиозных движениях Я не действует, действует коллектив, бессознательное Оно; в массовых исторических действиях личность не одинока, но у нее отсутствует подлинное общение.

Личность и любовь неразрывно связаны друг с другом. В любви реализуется личность, посредством любви преодолевается одиночество и достигается общение. Любовь предполагает другую личность, она возможна при условии отношения личности к личности - выхода личности из себя в другую личность; при этом происходит "узнание" личности и утверждение ее на вечность. Любовь по своей сущности двучленна - она предполагает двух, но не безразличное тождество. Монизм не имеет отношения к любви: в нем утверждается тождество всех личностей посредством принципа - Ты это Я. Существует тайна любви, она связана с тем, что одна личность абсолютно не похожа (не тождественна) на другую; другая личность есть Ты. Такая концепция любви есть персонализм в философии. Персонализм утверждает любовь к конкретной и неповторимой личности, но не любовь к отвлеченной идее. Однако любовь к человеку означает одновременно и любовь к ценностям, к высшим метафизическим сущностям. Любовь есть прорыв из объективированного мира в мир внутреннего существования; в ней исчезает объект и открывается Ты. Во всякой подлинной любви возникает новый по-

рядок бытия по сравнению с внешним бытием объективированного мира: исчезает безличное тождество и получает развитие творчество, создающее неповторимый образ.

Существует изначальная трагичность личности и трагизм существования личности неразрывно связан со смертью. В мире объектов нет смерти, безличное не переживает трагедии конечности, как ее переживает личность. Чем полнее осуществляет себя личность, тем ближе видится смерть. Идея личности предполагает бессмертие - личность вечна; однако когда смерть побеждает бессмертную личность, осознание своей конечности поражает личность, воспринимается как страшная трагедия. Поэтому смерть человека, реализующего личность, трагична. Можно предположить, говорит Бердяев, что полный отказ от личности привел бы к натуральному бессмертию. Но это бессмертие никогда не было бы вечностью. Человек всегда находился в рабстве у природы, у государства; он был рабом нации, класса, техники, организованного общества. Последнее рабство человека есть рабство у смерти. Победа над смертью есть принятие тайны смерти. Отношение человека к смерти антиномическое: личность реализует себя через общение, посредством любви и в этом смысле она бессмертна; но личность ввергнута в мир объектов, а это означает ее конечность, ибо смерть существует лишь в объектной действительности. Личность формирует себя посредством свободного творчества, новизны, победы над "ветхим человеком", но становление "нового человека" - образа и подобия Божьего - никогда не может полностью осуществиться в объективированном мире; эта реализация завершается в ином мире - мире духа и свободы, мире общения и любви.

Человек есть существо историческое, он принадлежит истории и только здесь может реализовать себя как личность; история - его судьба. Человек творит историю, но само это историческое творчество есть объективирование результатов творческих актов. Именно поэтому человеку не удается реализовать себя во всей полноте, его замыслы никогда не осуществляются полностью. История в своей объективации совершенно равнодушна к человеку и еще более жестока к личности, чем природа. Она никогда не признает в личности высшую ценность, ибо подобное признание означало бы "срыв и конец истории". Но человек не может отказаться от истории - в противном случае он "обеднил и урезал бы себя"; история есть путь и судьба человека. Перед историей нельзя идолопоклонствовать, а историческую необходимость рассматривать в качестве единственного объективного критерия оценок. Человек живет в культуре, и здесь он себя реализует; культура как и история есть его путь и судьба. Человек творит культуру, поэтому культура может быть понята через человека. В культуре совершается объективация человеческой сущности, его целей и замыслов. Объективированное творчество выражает духовную сущность человека. "Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу - она есть продукт творческой работы духа над природными стихия-

ми"[1]. Культура поднимает человека из состояния варварства, но в культуре неизбежно объективирование его творческих способностей. Объективированная культура со своими высшими ценностями так же равнодушна и жестока к человеку, как история и природа. И потому для культуры "наступит страшный суд", не внешний, но внутренний, совершаемый ее творцами. Необходимо принять трагический конфликт человека с миром - историей, культурой, природой; но не объективации, не падшему миру принадлежит последнее слово - оно зазвучит из иного плана бытия и отчужденный мир угаснет в вечности, "обогащенной пережитой трагедией".

В постижении человека Бердяев не останавливается на уровне личности - сама личность есть такая глубина, которая скрывает в себе некую первосущность и таковой выступает состояние духа. "Личность есть дух и принадлежит духовному миру..."[2]. Категория духа есть результат дальнейшего развития рефлектирующего разума в направлении познания человека в антропологической философии и по сути дела является третьей ступенью рефлексии: первоначалом выступает собственно понятие "человек", вторичной рефлексией оказывается категория "личности" и самой последней формой метафизического знания - формой, завершающей философское мышление, оказывается концептуальное представление "дух". В понятии "дух" сходятся пути, идущие из сферы онтологии и гносеологии; итогом этого синтеза оказывается такая форма знания, которая одновременно есть и бытие, и познание. Такое абсолютное тождество допустимо лишь в философии, имеющей дело с миром трансценденции; последующие ступени объектирования, характерные для науки, приводят к не менее абсолютному противопоставлению субъекта и объекта. Натурализм есть такая форма метафизики, которая бытие познает как объект, как "природу" и стремится устранить все субъективное, что идет от субъекта.

Бердяев почерпнул идею духа у Бубера и Шелера, однако его интерпретация данной проблемы полностью самостоятельна и оригинальна. О заимствовании (если таковое в действительности имело место) можно говорить только в терминологическом смысле, все остальное ярко индивидуально и глубоко самобытно. Чужие идеи невозможно заимствовать и как известно "рукописи не горят"; концепции, если они стали плодом собственной мысли, повторить никому не дано. Мы уже знаем, что философски познавать можно только собственные идеи - даже идеи Платона или Гегеля надо превратить в свои собственные идеи; не может быть "философии о чужих идеях, о мире идей, как предмете, как объекте", ибо всякая великая философия может быть "лишь о своих идеях, о духе, о человеке в себе и из себя, т.е. интеллектуальным выражением судьбы философа".

Обращение к истории термина "дух" (pneuma и nous), говорит Бердяев,

---

[1] Бердяев Николай. Смысл истории. - М.: Мысль, 1990. - С. 166.

[2] Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. - С. 302.

поможет пролить свет на эту сложную и запутанную проблему. Лишь постепенно происходила спиритуализация в понимании духа. Первоначально термин дух (по-гречески pneuma, по-древнееврейски rouakh) имел физический смысл и значил ветер, дуновение, легкое дыхание, тончайшая материя. Для древнееврейской мысли было чуждо противопоставление духа и материи: живое существо есть тело, заключающее в себе дух жизни. Этот дух исходит от Бога и возвращается к Богу. Также в поздней греческой философии - у стоиков и гностиков - пневма и духовна, и материальна; разумное начало есть вместе с тем и телесное; материя (υλη) и дух есть тело (σωμα). Противопоставление духа и материи начинается с Платона и сохраняется в европейской философии, вплоть до нового времени (Декарт). Понимание духа как особой субстанции происходит через персидское влияние; для древних персов pneuma есть элемент, подобный солнцу и огню, воде и воздуху. Постепенно в греческой философии наблюдается переход от натуралистического и материалистического толкования духа к пониманию духа в качестве нематериальной субстанции. Этот последний смысл закрепляется в понятии nous. Слово pneuma стало употребляться в поэтическом и народном языке, греческая философия использует с этого времени термин nous. Филон один из первых определяет дух: дух мудр, божествен, неделим, все чувствует; дух есть и космический элемент, и познание, мудрость, идея. Он протестует по поводу материалистического понимания духа и возвышает пневму до божественной силы, оставляя за нусом философский смысл. Греческая философия понимала дух главным образом как разум, интеллект, логос; нус никогда не приобретает вещественного характера, в то время как pneuma трактуется по-разному: то как низшее, не духовное, вещественное, то как дар жизни, полученный от Бога.

Существует и религиозное понимание духа, которое радикально отличается от философского. В религиозных воззрениях дух объявляется силой высшей жизни, которая вдыхается в человека Богом. Правда, в народной религии душевная пневма понимается натуралистически: она отождествляется с воздухом, огнем или телом в силу гилозоистического воззрения на материю. Философское понимание духа поднимается над виталистическим объяснением духа; на своих вершинах философия всегда учила, что Бог есть дух и тем самым преодолела представление о пневме, на котором еще лежала печать натурализма. Но религиозное представление о духе характеризуется целостностью, в то время как философское лишено целостного понимания жизни. Мы видим, говорит Бердяев, что греческая философия предпочитала пользоваться словом "нус", нежели "пневма". Нус означал в философии разум, интеллект, логос; основным признаком духа считалось интеллектуальное начало. Интеллектуальное начало возвышается над чувственным миром, ему присущи духовность и божественность. Но дух, понимаемый как интеллект, через который устанавливается связь человека с бытием, не тождествен понятию ratio рационалистической европейской философии нового

времени. Дух есть мудрость, божественное и этическое начало в человеке, но также и разум. Поэтому он не может быть предметом рационального и объективированного познания.

Философская мысль нового времени существенно отличается от греческой в трактовке проблемы духа. Во-первых, христианство значительно изменило греческий интеллектуализм и, во вторых, само понятие духа стало играть незначительную роль в философии. В германском идеализме духу был придан новый смысл, что объяснялось непосредственным влиянием мистики и религии. Главным признаком духа в философии Гегеля является свобода. В своей философии духа Гегель преодолевает интеллектуальную объективацию, согласно которой дух имеет объективное бытие и закономерность универсальной мысли. Его дух есть бытие в себе и для себя, т.е. дух не есть объект для субъекта. Бытие, которое существует как бытие для себя и в себе, есть свобода. В этом вопросе обнаруживается монизм Гегеля: у него нет двух самостоятельных начал - божественного и человеческого разума и духа, но есть лишь единый разум и дух, в котором и формируется человек. Дух есть идея, достигшая для-себя-бытия, поэтому сущность духа отождествляется со свободой.

В трактовке духа Гегель стоит на позициях платонизма и греческого интеллектуализма : его дух имеет отношение к общему, но не к частному. Как универсалист, он не знает тайны личности и отношения "личного духа к личному духу". У Гегеля, как у Канта и Фихте, нет личности, нет и личного духа, но есть лишь субъективный дух. Поставив задачу построения целостной философии духа, Гегель не смог ее осуществить, так как остался в сфере отвлеченной всеобщности. Гегелевское понимание духа исходит из эволюционизма, который есть детерминизм и, следовательно, противоречит идее духа как свободы. Философия духа Гегеля есть секуляризированная "философская транскрипция" германской мистики, которая приводится в соответствие с сознанием XIX века; она отражает "монофизитскую" тенденцию этой мистики - ту своеобразную духовность, которая нашла выражение в германском идеализме.

"Рациональное определение духа невозможно, это безнадежное предприятие для разума. Дух умерщвляется таким определением, он превращается в объект, в то время как он есть субъект. О духе нельзя выработать понятия" (там же, с. 379). Так представляет себе существо дела Бердяев, когда речь идет о разработке философской концепции духа. Невероятная сложность проблемы заключается в том, что дух имеет совершенно иную природу по сравнению с тем, что существует в предметном мире. Дух есть как жизнь, как переживание жизни, как факт моего мышления и внутреннего состояния, но духа "нигде нет, как реального предмета, и никогда нет". Дух не существует в качестве объективной реальности, а потому не относится к бытию как к реальной категории. "Философия духа должна быть не философией бытия, не онтологией, а философией существования". Реальность духа

иная, чем реальность предметов материального мира, реальность объектов: дух существует в ином смысле - смысле свободы; можно сказать, что "реальность духа есть реальность свободы, а не реальность природы". Во внешнем мире, состоящем из физических тел и предметов, нет такой объективной действительности, которую можно было бы назвать духом. Отсюда можно прийти к заключению, что духа как такового нет. Но дух существует не в объекте , а в субъекте; объект есть продукт деятельности субъекта и по определению является его объективированием. Только субъект экзистенциален, т.е. имеет собственное существование, - все остальное существует для другого ("бытие для другого"). Субъект невозможно свести к сознанию; как продукт мысли он противостоит только объекту, который оказывается его коррелятом. В своем внутреннем существовании субъект больше, чем мысль и в действительности является жизнью, некой "первожизнью" - "бытием еще темным", предшествующим всякой рационализации. В этой "первожизни" снято всякое противопоставление субъекта и объекта, ибо субъект изначально погружен в бытие. Поэтому чистая духовность не принадлежит отдельно взятым субъекту и объекту; дух находится в субъекте, но он совсем не "субъективен", поскольку субъект есть бытие, погруженное в бытие. Всякое познание должно считаться "бытийственным актом", оно входит в историю бытия, отсюда реальность духа не объективная, не вещная, но принципиально иная - "более первичная реальность". Вместе с тем подобное понимание духа не означает его спиритуализацию, когда дух противопоставляется реальностям души и тела. Дух есть иное, "высшее качество существования", чем существование душевное и телесное. Человека следует понимать как существо трехчленное: духовное, душевное и телесное. Такой образ человека "имеет вечный смысл", а подобное трехчленное понимание человека "должно быть удержано". Итак, дух существует; но его реальность принципиально иная, чем реальность природных вещей. Эта реальность не доказывается, а "показывается", исходя из жизненного опыта. "Реальность духа стоит вне категориального мышления, накладывающего свою печать на "бытие". Неточно было бы сказать, что дух есть бытие. Дух есть свобода, дух есть творчество. Духу принадлежит примат над бытием, ибо примат принадлежит свободе" (там же, с. 378). Дух постигается через жизнь, через опыт и судьбу. Дух есть *жизнь*, а она хотя и существует в объективно-предметном мире, не сводима к вещественной стороне действительности. Жизнь и дух есть предельные понятия (Grenzbegriff), которые невозможно выразить в рациональной метафизике; дух постигается в конкретном опыте, где нет места объективации, т.е. противопоставлению субъекта и объекта. Жизнь открывается самой жизни, познание жизни есть "внутреннее просветление (φωτισμοζ) самого бытия, самой жизни" - собственно жизнь.

Бердяев принадлежит, вне всякого сомнения, к "аристократическому" духовному типу людей. Для расы духовной аристократии "не создавались государства, не вырабатывался быт, не создавались методы познания и творчест-

ва" - все это святым, пророкам и гениям не нужно, их совсем не интересует материальная сторона жизни, тот комфорт, которым живут "лавочники", "выскочки-буржуа", "мещане". Люди "аристократического" типа обращены к иным мирам - к творчеству, поиску истины, созданию ценностей, приобщению к божественному; преодоление ограниченности эмпирической действительности достигается ими в сфере духовного. Бунт против истории и цивилизации приводит Бердяева к идее новой духовности. О духе следует мыслить исторически; дух имеет историческое существование, а потому может переживать как кризисы, так и kairos в истории (П.Тиллих). Проблема новой духовности поставлена кризисом, который дух переживает в современном мире; идет отрицание духа и процесс духоборчества приводит к "ослаблению и умалению духовности". "Новая духовность должна быть возвращена внутрь подлинного существования" (там же, с. 444). Это возвращение духа к своему подлинному бытию может осуществиться не иначе, как в форме восстания свободы против детерминизма, революционной борьбы в отношении объективированного состояния мира. Новая духовность означает не бегство от мира, а "духовное завоевание мира", реальное изменение его, преодоление объективированности духа в мировой данности посредством подчинения мира внутреннему существованию, которое всегда "глубоко лично". Духовность стремится разрушить признаки "общего" и осуществляет "персоналистическую революцию". Новая духовность может вырваться из плена собственной объективации посредством радикального изменения отношения человека к человеку, Я к Ты и к Мы. Непременным условием должно быть осуществление "общности, братства людей". Личное спасение дается тем, кто стремится к общему спасению, т.е. к "Царству Божьему". Идея личного спасения есть "трансцендентный эгоизм", проецирование эгоизма на "вечную жизнь". "Спасаться нельзя в одиночку, невозможно изолированное спасение. Спасаться можно только с ближним, с другими людьми и миром. Каждый человек должен взять на себя боль и муку мира и людей, разделить их судьбу. Все за всех ответственны" (там же, с. 445). Новая духовность означает отрицание "элиты спасающихся" и добровольное принятие на себя ответственности за судьбу мира и человечества. Освобожденная духовность противоречива и парадоксальна: духовность всегда глубоко личная, а ее интенция социальная и даже космическая. Раскрытие социального характера духовности является необходимым условием и предпосылкой для осуществления ее личного творчества.

Итак, философема "человек как исходное начало философствования" есть предельное основание мышления в рациональной метафизике. "Человек" есть такое безусловное понятие, которое не выводится из чего-либо другого, но само определяет все остальное: бытие, процесс его познания, общество, хозяйственные формы, государство, религию, искусство. Будучи безосновным, не выводимым из преднайденной действительности, понятие "человек" относится к миру трансценденции, постичь который представляется воз-

можным только через самосознание или рефлексию. Специфика метафизического мира по сравнению с доступным нам чувственным миром заключается в том, что он является сферой чистой мысли. Отсюда возникает реальная возможность подвергнуть трансцендентное знание дальнейшей рефлексии и открыть в нем не менее отвлеченные образы - образы образов, которые имеют основания в самих себе. Некоторые из них рационально невыразимы и открываются в экзистенциальном духовном опыте посредством символов. Таковы понятия "свободы", "духа" у Бердяева; их иррациональная бездна лежит глубже самого бытия; они есть некий Ungrund ("неисследимая бездна"), существующий до времени и бытия.

Через операцию вторичной рефлексии Карлейлю открывается другой образ человека. Протестантская этика жизни требует от человека посвятить себя целиком труду, ибо "всякий истинный труд священен". "Труд - призвание человека на земле" (Карлейль). Также и для солдата ратное дело должно быть призванием; протестантская этика приветствует призвание, доходящее до жертвенности, и в отношении русских *православных* солдат, которые в качестве авангарда должны идти вперед, чтобы своими мертвыми телами заполнить ров Швейнднитского форта и дать возможность австрийскому арьергарду пройти по ним и добыть себе славу.

Для Бубера последним метафизическим основанием, невыводимым из эмпирической действительности, оказывается отношение "человек с человеком". Человека можно постичь не посредством естественно-научного и социологического методов исследования, дающих в конечном счете поверхностное и осязаемое представление о нем как личности, но благодаря раскрытию отношения между Я и Ты. На вопрос: "что есть человек" может быть дан только один ответ: человек есть существо, которое при встрече может опознать Одного и Другого. Взяв в качестве "отправной точки" исследования человека категорию "между", представляется возможным выразить человека в завершенной форме.

В качестве исходного понятия, позволяющего воспроизвести целостную концепцию человека, Шелер использует категорию "дух". Дух есть непосредственно человек, в котором тело и душа, мозг и душа не составляют онтической противоположности; дух и жизнь существуют друг для друга и находятся между собой в отношении диалектического единства.

ГЛАВА 3. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК ОСНОВАНИЕ НОВОЙ ОНТОЛОГИИ

§1. Философия и наука: специфика философского дискурса

Μαλα γαρ φιλοσοφον τουτο το παθος, τοθαυμαζειν ου γαρ αλλη αρκη φιλοσοφιαζη αυτη.

Это чувство - удивление - чрезвычайно свойственно философу: ибо у философии нет иного начала чем это.

Платон

Αναγκαιοτεραι μεν ουν πασαι ταυτηζ, αμεινων δουδεμια.

... все другие науки более необходимы, чем она, но лучше нет ни одной.

Аристотель

Философствовать - это не значит жить, это значит добровольно отречься от жизненных верований.

Х.Ортега-и-Гассет

*В саму **философию** необходимо ввести новое методическое пояснение. Философия есть наука в древнем и неизменном смысле методического мышления, а не наука в чисто современном смысле как исследование вещей, которое ведет к совершенно общезначимому, идентичному убедительному познанию... Сегодня вместе с чистотой науки необходимо обрести чистоту философии. Обе они неотделимы друг от друга, но они не одно и то же, философия - не специальная наука наряду с другими, не венчающая наука в качестве результата всех остальных и не основополагающая наука, вносящая уверенность в остальные науки.*

К.Ясперс

До недавнего времени в отечественной философии существовала точка зрения, согласно которой идеалом для нее является наука, а само философское познание должно видеть для себя пример в естествознании - этой "экспериментальной метафизике". Как отражение данной идеологемы явился такой образ философии, где собственная философская проблематика была вытеснена и на смену ей пришли, например, такие вопросы:

"Объективный характер законов квантовой механики", "Атомная физика и человеческое познание", "Становление современной физической картины мира", "Философия физики", "Физика и философия", "Философия и физика", "Материалистическая диалектика и физический релятивизм", "Философские вопросы квантовой физики" и т.д., и т.д. Место человеку не находилось, ни о какой специфике философского мышления не могло быть и речи. Задача виделась в том, чтобы "возвысить, наконец, философию до уровня науки". Но все это в прошлом и философия сегодня стоит перед сложной проблемой обретения собственной идентичности - воссоздания такого законченного образа, в котором бы с наибольшей степенью полноты нашли выражение характерные черты этой необычной формы человеческого мышления.

Уже с древнейших времен было замечено, что философское мышление основано на удивлении. Аристотель отмечал: "Люди и теперь и впервые начали философствовать вследствие удивления" ("δια γαρ το θαυμαζειν οι ανθρωποι και νυν και το προτον ηρζαντο φιλοσοφειν"). Для Платона удивление (θαυμαζειν) есть "весьма философское чувство" ("μαλα φιλοσοφικον παθοζ"). Философом становится каждый в силу удивления, говорил Шопенгауэр, от которого он стремится освободиться. Но истинных философов отличает от неистинных то, что они могут находить удивительное в самой природе, в то время как последние находят удивительное только в чужих книгах. К числу таковых мыслителей Шопенгауэр причислял Фихте, философия которого была только "надувательством, но излагаемое с видом глубокой серьезности"; он стал философом только благодаря кантовской вещи в себе, без которой он, по всей видимости, занялся бы другим делом. Действительно, в мире философии можно найти много необычных положений; это мир, "непохожий на обыденность", в нем "преодолеваются границы времени и пространства" (Н.Бердяев). Взять хотя бы такие положения: "бытие открывается в человеке и через человека", "бытие есть понятие, продукт мысли", "без субъекта нет объекта, субъективное объективно, объективное субъективно", "бытие не первично - первичен дух, свобода", "человек есть микрокосм, в котором "трепещет" вся вселенная", "познание не распадается на субъект и объект, оно имманентно бытию", "человек есть дух и свобода" и т.д.; сама формулировка этих вопросов говорит о парадоксальности и противоречивости философского мышления, против чего восстает обыденный человеческий рассудок.

По этой причине "великие мысли" часто оказывались непонятными. Философия чаще всего отклоняется от того пути, по которому идет обычный человеческий рассудок, верящий в истинность и серьезность своих достижений. Философия возникает в тот момент, когда человек делает прорыв из мира обыденности, когда он совершает духовную борьбу, освобождающую его от мира предметности. Человек теперь обращает внимание не на содержательную сторону постигаемой действительности, не на ее предметную

сущность, но на ту область знания, которая является *способом познания* предметной действительности. Особый интерес представляет разделение целостного знания на внешний и внутренний опыт - факты мышления, отображающие внешнюю действительность, и факты мышления, идущие от самого субъекта. Выяснение связи между ними говорит о том, что нет бытия самого по себе - в процессе познания человек схватывает как бытие, так и самого себя. Человек открывает самого себя - действительность постигается им из собственных истоков; только благодаря объективации, свидетельствующей о недостаточно развитом критическом мышлении, бытие начинает пониматься как действительность сама по себе. Философское мировоззрение - воззрение на мир, на природу - наряду с предметным знанием "подразумевает и знание о жизни, о нашем собственном бытии в мире"[1]. Задача философии заключается в том, чтобы в любом предмете, в любой вещи видеть самого человека; для философии не существует отстраненных объектов, в каждом она усматривает собственную человеческую экзистенцию. Благодаря философии люди открыли путь к *нигилизму*, философия в глазах обывателя стала казаться опасной.

С нигилизмом связана другая особенность философского мышления - оно изначально "отравлено" *скептицизмом*. Для философии нет ничего достоверного, все, о чем она говорит, предстает как проблема. Конкретные науки видят выполненной свою задачу, если подводят объясняемое явление под экспланаис - общий закон, имеющий универсальную объясняющую силу по отношению к отдельным явлениям определенного типа. Философия ничего не выигрывает от такого подведения, ибо для нее общий закон, начальные условия и экспланандум (объясняемое явление) в одинаковой степени неизвестны. Общий закон в конкретных науках эмпирически подтверждаем; что же касается общих принципов философии, то они эмпирически не выводимы и имеют принципиально иной источник возникновения - чистый разум, уходящий в область трансценденции. Отсюда следует, что философское доказательство весьма проблематично, так как ссылка на общие принципы в большей мере относится к области веры, чем к области знания. Вот почему, замечает Шопенгауэр, нельзя, как этого хотел Спиноза, "выводить философию аргументами ex firmis principiis (из твердых первоначал)"[2].

Философский скептицизм получает свое полное завершение в идее, что существование вещей предметного мира не есть *безусловная* истина, но всего лишь истина *вероятностная*. Для науки существование вещей есть несомненный факт, для философии объективный статус вещей нуждается в глу-

---

[1] Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. //2 текста о Вильгельме Дильтее. - М.: Гнозис, 1995. - С. 140.

[2] Шопенгауэр А. Собрание сочинений в пяти томах. Том 1. - М.: Московский Клуб, 1992. - С. 119.

боком и обстоятельном обосновании. Существование реальной вещи философу ни о чем не говорит; он не может предложить вещь в качестве исходного "начала" или некой первосущности для обоснования всего другого. Согласно философскому воззрению, вещи сами по себе к нам не имеют никакого отношения; необходимо открыть такое первооснование, которое бы указывало на точку соприкосновения человека с внешней действительностью и позволило бы составить мировоззренческое представление о мире. Перед философом стоит задача: необходимо нарисовать такую картину действительности, такой образ внешней реальности, чтобы все, что в ней находится, превратилось из самого по себе в действительность для нас. Вещи, предметы, переведенные из бытия-в-себе в бытие-для-нас, становятся знаками, ориентируясь на которые человек строит свое поведение и всю жизнедеятельность; знаки говорят нам что можно делать, а чего нельзя, с чем мы должны считаться, а что не брать во внимание. Ясно, что подобный взгляд на действительность не мыслим без критического отношения мысли к самой действительности. Посредством скепсиса и критики достигается принципиально новый взгляд на вещи, недоступный научному познанию. Мир не беспристрастно взирает на нас со своей высоты, но с момента появления человека он входит в нашу жизнь как источник разнообразных знаков и сигналов; они говорят нам о том, что мир не может существовать сам по себе, когда он вошел в человеческую жизнь, но обязательно несет определенный смысл, разгадав который человек утверждает себя в качестве исторического существа. Лазурный берег моря и безоблачное небо, ослепительно яркий свет солнечного утра и пышная зелень растительности означает для людей символ добра и красоты, олицетворением которых является, например, Фрина на празднике Посейдона.

Идеалом науки выступает абсолютно объективное знание; в процессе научного познания устраняется все субъективное, идущее от человека, и сохраняется объективное знание, являющееся копией реальной действительности. Иначе говоря, в науке ставится задача элиминировать субъекта с тем, чтобы получить достоверное знание, которое однозначно соответствует природным явлениям. Наука говорит только об объективных законах природы, существующих независимо от человека; научные законы тем успешнее будут претворены в практику, чем ближе по содержанию они приближаются к природным процессам. Задача философии состоит в другом; взаимодействие человека с внешним миром значительно сложнее, а потому не может быть выражено до конца научными средствами. Наряду с объективной стороной взаимодействия существует субъективная сторона, которая и представляет интерес для антропологической философии. Философия сознательно, преднамеренно берет человека за отправную точку мышления; все, о чем говорит философия - будут ли это явления природы или явления общественной жизни - рассматривается в соотнесенности с человеком. Для антропологической философии по определению не существует мира самого по себе, нет

объективной природы; ее интересует *как* этот мир или природа открывается во внутреннем мире человека. Согласно философскому воззрению, действительность непосредственно связана с судьбой человека, его целостным существованием. Только в судьбе и жизни открывается человеку предметный мир: увидев себя изнутри своей жизни, осознав жизнь со всеми ее радостями и страданиями как свою личную жизнь, человек в свете этого образа жизни постигает внешнюю действительность. Не может быть философии "*о чем-то*" - в противном случае она будет весьма приближенно повторять дело конкретных наук - философия может быть только "*чем-то*" - "обнаружением первореальности самого субъекта"[1]. Невозможно постичь внешнюю действительность, если нет никакого соответствия между ней и человеком; понимание и познание предметной действительности происходит через Я. Через Я человек осознает себя как микрокосм, в котором сходятся все миры, все силы и качества природы; познавая себя, человек одновременно познает в себе и универсум. Познание природы есть самопознание человека.

Итак, в системе научного знания существует понятие объективной реальности; в антропологической философии этого понятия нет, ибо действительность в данном случае постигается в соотнесенности с человеком. Сам же человек есть экзистенциальная сфера, которая предполагает жизнь, судьбу, дорефлективное и рефлективное мышление. Наглядно обусловленность бытия человеком проявляется в его мышлении. Согласно рефлективной философии, непосредственно человек имеет дело не с предметным миром, но с образами своего сознания: ощущениями, представлениями, дискурсивными понятиями; явления внешнего мира влияют на человека постольку, поскольку представлены во внутреннем мире человека. Мир, который окружает человека и в котором он живет, зависит от степени развития мышления: то он представляется материальным космосом (эпоха античности), то "домом для человека" (эпоха средневековья). Сообразно интеллектуальному уровню человека мир оказывается то бедным, скучным и пошлым, то, напротив, богатым, интересным и величественным. Меланхолик примет за трагедию то, что для сангвиника будет представлять живой интерес, а флегматик не обратит на это никакого внимания. Данное обстоятельство объясняется тем, что действительность, т. е. факт сознания состоит из двух частей: внешнего опыта, не зависимого по своему содержанию от субъекта, и внутреннего опыта, полностью зависимого от субъекта и его самосознания. Два вида опыта тесно связаны друг с другом и не могут существовать один без другого. Человек живет в своем сознании и выйти из него не может в принципе; личная жизнь неотчуждаема и никому другому не дано пережить радость счастья или горечь утраты - постигающие извне удары судьбы, боль и страдание, как и редкие минуты эмоционального взлета человек должен

[1] Бердяев Николай Александрович. Самопознание (Опыт философской автобиографии). - М.: Книга, 1991. - С. 97.

принять сам. Все, что существует и происходит - существует и происходит непосредственно в сознании человека; сущность этого сознания, его свойства играют более важную роль, чем отражающиеся в нем образы. "Все наслаждения и роскошь, воспринятые туманным сознанием глупца, окажутся жалкими по сравнению с сознанием Сервантеса, писавшего в тесной тюрьме своего Дон-Кихота"[1]. В контексте нашего рассуждения можно сказать, что факты внешнего опыта, допускающие гипотетическое существование объективного мира, есть величина переменная, в то время как факты внутреннего опыта остаются величиной постоянной, следовательно - определяющими образ действительности в сознании человека. Постоянство фактов внутреннего опыта говорит о том, что человек до определенной степени есть существо автономное по отношению к внешнему миру; мир зависит от человека практически, познавательно, эмоционально, т.е. детерминирован экзистенциальной сущностью личности. В этом смысле можно толковать замечание Лихтенберга: "Если при столкновении головы с книгой раздается пустой звук, то всегда ли это - звук книги?" и далее: "творение есть зеркало; если в него смотрит обезьяна, оно не будет отражать апостольского лика". Следует привести еще одну замечательную мысль, высказанную известным социологом и психологом начала нашего века: "Самые цветущие цивилизации всегда опирались на религиозные догмы, которые с точки зрения разума не обладали ни малейшей частицей логики, правдоподобности или даже простого здравого смысла. Логика и разум никогда не были настоящими руководителями народов. Неразумное всегда составляло один из самых могущественных двигателей человечества.

Не при посредстве разума был преобразован мир. Религии, основанные на вздорных представлениях, наложили свой неизгладимый отпечаток на все элементы цивилизации и продолжают подчинять огромное большинство людей своим законам; философские же системы, основанные на доводах разума, сыграли лишь незначительную роль в жизни народов и имели непродолжительное существование. Они на самом деле дают толпе только доводы, тогда как душа человеческая требует лишь надежд"[2]. Другими словами, человек видит в действительности только то, что хочет увидеть; он воспринимает вещи сквозь призму своих желаний, верований и чувств; преобразование мира происходит под влиянием его воли, которая далеко не всегда выражает объективные процессы природы. Правда, ему всегда кажется, что все, что он делает, он делает "беспристрастно", подобно тому, как если бы изучение касалось каких-либо физических явлений.

Отношение философии с наукой разграничивается по линии, когда по одну ее сторону человек сознательно берется в качестве исходного "начала", что имеет место в случае философствования, либо по другую сторону он

---

[1] Шопенгауэр Артур. Афоризмы житейской мудрости. - М.: Интербук, 1990. - С. 20.
[2] Лебон Г. Психология социализма. - СПб : Макет, 1996. - С. 17.

столь же сознательно элиминируется с целью получения достоверного знания, что имеет место в случае научного познания. "Конкордат", устанавливаемый между ними, достигается на почве "человека". Философия вовсе не есть наука, изучающая наиболее общие законы развития природы, общества и человеческого мышления. Сегодня получить подобное знание посредством междисциплинарных связей не представляется возможным - процесс дифференциации наук зашел настолько далеко, что подобная задача становится абсолютно невыполнимой. Признаком, отличающим философию от всей совокупности наук, является преднамеренное постижение действительности "из человека и через человека"; в человеке философия видит "разгадку смысла", в то время как наука внешнюю действительность познает как-бы вне человека, "отрешенно от человека". На фоне научного знания парадоксально звучит мысль: "мир есть часть человека, а не человек часть мира"[1]. Однако все истины подлинной философии являются таковыми: они лишены обыденности, в них наблюдается прорыв в ту сферу, которая стоит за человеком и его бытием, они скептичны, т.е. ставят под сомнение объект и тем самым возвышаются над объектом познания. Попытка свести философию к науке, подчинить философскую проблематику научной - как то: материя и способы ее существования, происхождение и сущность сознания, мозг и психика, физиологическое и психическое, диалектика объективной абсолютной и относительной истины фактически означает ограничение философии и, наконец, ее упразднение. Это состояние сциентизма - состояние "научной" философии, по словам Шелера, есть "восстание рабов" - восстание низшего против высшего.

В границах научного познания внешняя действительность предстает как природа. В рамках философского мышления та же внешняя действительность принимает облик бытия. Принципиальное отличие природы и бытия состоит в том, что картина природной действительности строится через устранение всех субъективных моментов познания - вне человека; образ бытия, напротив, возможен при условии, когда познание той же самой действительности осуществляется через человека - человеку принадлежит примат над бытием. Но человек, согласно философской антропологии, есть дух и свобода, он экзистенциален. Свобода не может быть детерминирована бытием, следовательно, само бытие исполнено экзистенциального смысла. Поскольку бытие познается из человека, то бытие есть дух, бытие человечно и благодаря этому оно становится доступно человеку. Другого пути в деле постижения действительности у человека нет. У Канта в "Критике чистого разума" разум судит сам себя - осуществляет рефлексию по поводу своих познавательных возможностей; ограниченный человек эпохи Возрождения дерзнул познавать бесконечные миры. Согласно антропологической философии, "необходимо помнить, что человек всегда был единственным орга-

[1] Бердяев Н.А. О назначении человека. - М.: Республика, 1993. - С. 25.

ном, через который откровение доходило до человека. Говорили Моисей и пророки, говорил Бого-человек Иисус Христос, говорили апостолы, святые, мистики, учителя Церкви, богословы и христианские философы. Других голосов мы не слыхали, и когда мы слыхали голос Божий в себе, то мы этот голос слыхали через себя, т.е. через человека"[1]. Для нас важно то, что человек всегда активен в процессе познания; он не пассивно отражает предметную действительность, но осуществляет сложную духовную работу, погружается в жизнь, где ему даны откровения "о мистерии первожизни". Вопрос о человеческом бытии, откровении этого бытия в дорефлективном мышлении является одним из сложных вопросов философии. Философия может осуществить эту задачу - нарисовать метафизический образ бытия, - когда она отойдет от науки и станет самостоятельной формой мышления. Такая философия неизбежно становится философской антропологией; она субъективна в том смысле, что за отправную "клеточку" познания берет человека; сам человек в философии постигается принципиально иначе, чем в науке - биологии, социологии, психологии - и предстает в образе духа, т.е. природного и внеприродного существа.

Исторически в философии сложилось два представления на процесс познания: познание как некая рациональная деятельность, совершаемая между субъектом и объектом, и познание как имманентная деятельность, при которой различия субъекта и объекта сняты, преодолены. Первая модель познания характера для немецкой классики, науки и той философии, которая в научном постижении действительности видит свой идеал. Сюда следует отнести натуралистический материализм, позитивизм со всеми его позднейшими разновидностями, марксизм, неокантианство. Вторую модель познания разделяют философия жизни, экзистенциализм, философская антропология. В рационализме всех разновидностей конкретный человек подменяется безличными формами рассудка и разума; познание осуществляется трансцендентальным сознанием (Кант), мировым духом (Гегель) и эти последние выдаются за гносеологического субъекта. Пафос этой философии направлен на то, чтобы избежать психологизм и релятивизм в познании; познает вовсе не отдельный человек, но некий трансцендентальный субъект посредством априорных форм рассудка и разума, и они имеют необходимое и общеобязательное значение по отношению к психологическому сознанию. В марксистской гносеологии также часто происходит подмена человека теми или иными формами сознания; о человеке начинают говорить, когда заходит речь об обществе и личности. Основной вопрос, сформулированный Энгельсом, есть "вопрос об отношении мышления к бытию". В теории познания диалектического материализма подробно (с привлечением естественно-научных данных) рассматриваются формы чувственного (ощущение,

[1] Бердяев Н.А. Истина и откровение. Пролегомены к критике Откровения. - СПб.: РХГИ, 1996. - С.6.

восприятие, представление) и формы рационального (понятие, суждение, умозаключение) познания. Практика как основа и цель познания, как критерий истины почему-то также исследуется сама по себе, вне связи с человеком. Обезличенность мыслительной деятельности в рационализме имеет давние традиции, уходящие своими корнями в античный способ мышления и постижения природы. Самопознание, родившееся в греческой философии (γνωθι σεαυτον), было не конкретным, но абстрактным: речь шла не о индивидуальном и неповторимом человеке и способе его познания, но о человеке вообще, субъекте вообще, а следовательно, и о всеобщих формах знания. Греческая философия открыла разум, который стоит под знаком универсального, и это открытие использовала вся европейская философия в последующие века.

Но познает не разум как таковой; познание осуществляет конкретный индивид в индивидуальных условиях исторической среды. Для экзистенциализма и философской антропологии более важным оказывается вопрос не об отношении мышления к бытию, духа (сознания) к природе, но "вопрос о том, *кто* познает и принадлежит ли к бытию тот, кто познает?"[1]. Трансцендентальное сознание, либо формы чувственного познания, присущие психологическому субъекту, еще не есть человек; познает не отвлеченное Я, не гносеологический субъект, но конкретная личность, находящаяся в реальном потоке бытия. Априорные формы знания, будучи необходимыми и общеобязательными по отношению к индивидуальному мышлению, гарантируют незыблемость и прочность знания, преодолевают гносеологический релятивизм. Но остается открытым вопрос: как трансцендентальное сознание проникает в психологический субъект и как психологический субъект возвышается до трансцендентального сознания? Трансцендентальное сознание как некая социальность и объективность знания имеет малое касательство ко мне, как живому существу, поставившему перед собой задачу познания. Для конкретного человека представляется более важным преодоление скептицизма и релятивизма в собственном мышлении, нежели в гносеологическом субъекте. Человек хочет познавать сам, он желает проявить свою самостоятельность, а вовсе не быть слепым орудием безличного гносеологического субъекта или мирового разума. "Теория познания должна стать философской антропологией, учением о человеке, а не учением о трансцендентальном сознании и гносеологическом субъекте, но и не психологическим или социологическим учением о человеке, а онтологическим и пневмотологическим учением о человеке" (там же, с. 27).

В рационалистической философии и научном познании сам процесс познания понимается как объективирование; это значит, что благодаря мышлению вся действительность представляется в форме объекта и этот рационализированный объект выдается за самое реальность (таковы "субстанция",

[1] Бердяев Н.А. О назначении человека. - С. 27.

"универсалии" и т.д.). Человеческое бытие исчезает и на его место приходит объект как нечто чуждое и абсолютно внешнее человеку. В данном объекте нет жизни; идеалом науки является такое знание, в котором элиминировано все субъективное, погашены все чувства, эмоции, страсти, сопутствовавшие процессу отыскания истины. В науке все рационально, все бесстрастно, все подчинено объективной, т.е. бессубъектной истине. Если в науке такое положение оправдано, ибо ее задача - получить объективное знание с целью воплощения его в практику, то в философии объективация посредством рационализирования не в состоянии раскрыть всей глубины живого человеческого познания. Рационалистическую философию не спасает от неразрешимых проблем тезис о единстве субъекта и объекта; логическая коррелятивность субъекта и объекта необходимо дополняется их противополаганием. Последнее обстоятельство - противоположность познающего и познаваемого - как раз и рождает неразрешимые трудности для рационализма: внешнее не может перейти во внутреннее по причине их принципиального несходства. Нет точек соприкосновения между чуждыми сущностями - субъект никогда не станет объектом, а объект - субъектом. Признание единства субъекта и объекта для немецкого идеализма и марксизма должно быть оплачено дорогой ценой: необходимо встать на принципиально иную позицию в гносеологии, когда бы познание понималось как познание бытия бытием. Иначе сказать, необходимо от абстрактных форм мышления перейти к человеку, который не сводится к сознанию, но имеет бытийственную сущность.

Заслуга философской антропологии (Бердяев, Шелер, Хайдеггер, Ясперс) перед мировой философской мыслью состоит в том, что впервые в процесс познания был введен человек. Теперь теория познания предстала как мышление конкретной человеческой личности. В процессе овладения действительностью главное место принадлежит не трансцендентальному сознанию, не формам чувственного и рационального познания и даже не практике, но живому человеку как целостной личности; человек как целостное существо предстает в единстве всех своих сторон: мировоззренческой, познавательной, практической, эмоциональной, нравственной, политической и т.д. Человек живет в мире и всю внешнюю действительность постигает в свете собственной жизни. В человеке, а не в природе скрыта загадка познания и загадка бытия; человек является носителем смысла, которого нет в мертвой материи. Обращаясь к самому себе и находя в самосознании смыслы, человек через них объясняет и рационализирует ("просветляет") бессмысленную природу, "вочеловечивает" все безличное. Полагать, что человека можно устранить из познания, как это делает наука, значит осуществить разрыв всех составляющих его сущностей; сохранение только гносеологических и логических компонентов познания равнозначно умерщвлению самого человека, есть попытка полного отречения от всего человеческого и низведение творческой работы духа до такой пассивности, когда дается "возможность самому предмету, самой сущности говорить во мне".

Философема: "познание есть познание бытия бытием" означает, что познающий человек (субъект) не может быть сведен к мысли, - он сам есть бытие; как бытие человек есть жизнь, страдание, борьба и потому безгранично шире своего познания. Но он находится непосредственно в потоке реальной действительности, т.е. принадлежит бытию, является его частью. В действительности происходит познание бытия бытием: человек находит бытие в себе, а себя открывает в бытии. Познающий субъект не противостоит познаваемому объекту; трагедия познания происходит от того, что субъект изымается из бытия и осуществляет познание во "внебытийственной сфере". При таком понимании процесса познания также и объект перестает быть бытием - он превращается в рационализированное бытие, т.е. в объективацию мысли субъекта. Познание невозможно, если оно принадлежит субъекту и объекту, понимаемым в рационалистическом или наивно-реалистическом смысле; в таком случае между ними нет точек соприкосновения, которые и обеспечивают вхождение субъекта в объект, принципиальную доступность природы человеку.

Итак, познание возможно, когда оно совершается внутри бытия. Существует тождество мышления и бытия, процесс познания носит *имманентный* характер. Это означает, в свою очередь, что теорию познания следует перевести из гносеологической в онтологическую сферу. Познание изначально онтологично и имеет "космогонический характер".

Идеей тождества мышления и бытия, имманентностью процесса познания представляется, по-видимому, объяснить творческий гений той или иной личности. Теория отражения здесь бессильна! Шекспира отличает от всех великих умов, по мнению Карлейля, его "бессознательный ум", не подозревающий этой своей силы. Драмы Шекспира - "настоящие произведения природы", они глубоки, "как сама природа". В искусстве Шекспира нет ничего искусственного; оно выливается из самих глубин природы и разрастается в душе поэта, являющейся "голосом самой природы". "Величайший дар, каким природа наделяет всякую истинно великую простую душу, состоит в том, что она делает ее частью *самой себя.* Произведения такого человека, с каким бы, по-видимому, напряжением сознания и мысли он ни творил их, вырастают *бессознательно* из неведомых глубин его души, как вырастает дуб из недр земли, как образуются горы и воды; во всем видна симметрия, присущая собственным законам природы, все находится в соответствии с совершенной истиной"[1]. Действительно, если человек есть осознавшая себя природа, "глаз", взирающий из глубин бытия на окружающую действительность и на самого себя, то познание в таком случае не может рассматриваться как отражение, как воспроизведение объектов действительности в образах мышления, вторичных по своему содержанию, оно непременно предстает как "припоминание" - припоминание всего того, что человеческий

[1] Карлейль Т. Теперь и прежде. - М.: Республика, 1994. - С. 89.

разум окружало, когда он пребывал в объективированном состоянии и не мог фиксировать на себя весь процесс развития природы. Лишь значительно позже - когда природа возвышается до жизни и познания и достигает в своем самодвижении такого состояния, при котором человеческий интеллект становится самостоятельным орудием самосознания или рефлексии, процесс развития предстает не только как стихийное движение, но и вполне целесообразное. Познавательная деятельность есть, поэтому, припоминание, а творчество человеческого духа - бессознательное постижение глубинных оснований природы, спрятанных далеко в ее недрах; человек черпает из недр природы необходимый опыт точно так же, как "вырастает дуб из недр земли, как образуются горы и воды". Франции душа бессмертная - Дева Жанна после коронования Карла VII в Реймсе 17 июля 1429 года, войдя к королю, став перед ним на колени и обняв ноги его, сказала: "Воля Божия, благородный король, ныне исполнилась: я сняла осаду с Орлеана и привела вас в город Реймс на святое венчание, показав тем, что вы - истинный король, тот, кому королевство Франции должно принадлежать... А теперь я хотела бы уйти от всего и вернуться домой к отцу и к матери, чтобы снова пасти в поле овец...

И так говоря, плакала она; и все, глядя на нее, тоже заплакали. Плачет, потому что знает-*помнит* все, что с нею будет...".

"13 сентября король, покинув Сен-Дени, снова идет отдыхать - "почивать" за Луару. Жанна, следуя за ним нехотя, перед отъездом снимает с себя и вешает свой рыцарский доспех в часовне Сен-Дени над ракой с мощами Святителя. Знает-*помнит*, что отступление от Парижа будет для нее роковым: "призвание Девы кончено".

"Дева знает-*помнит*, что будет взята в плен. Голоса теперь уже молчат о победах; говорят только о страданиях: "*Так должно быть*... будь всему покорна и радостна". "О дне же и часе плена мне Голоса не говорили ничего, - вспомнит Жанна на суде. - Часто я об этом спрашивала их, но они не отвечали... Если бы, впрочем, я знала день и час... я все-таки пошла бы в Компьень, что бы со мною ни случилось...".

Дочери Божьей "должно пострадать" так же, как Сыну Божию: это знает-*помнит* она и вольно идет на страдание.

Здесь, в Компьене, уже загорается костер св. Девы Жанны - Огненный Крест"[1].

Природа раскрывает себя в человеке; в этом непостижимом никакими законами логики акте нет разделения на субъект и объект, ибо они изначально едины. Лишь значительно позже - в системе научного знания - происходит их разделение и последующее противопоставление. Природа в естествознании предстает как нечто внешнее и чуждое человеку; она существует для познания, покорения и преобразования. Научный субъект как внешнее,

[1] Мережковский Д. Жанна Д'Арк. - М.: Международный Центр Рерихов, 1995. - С. 67, 71, 74.

абсолютно независимое существо должен найти пути взаимодействия с природой-объектом; он должен постоянно "срывать с нее одежды", чтобы отыскать необходимые ему законы. Философ и поэт взаимодействие человека и природы видят в ином - метафизическом смысле. Природа едина, человек находится внутри ее; в силу стихийности, но одновременно целесообразности природа делает человека "частью самой себя" - субъект и объект изначально едины, абсолютно тождественны: субъект есть объект, а объект есть субъект. Субъект (человек) вовсе не есть внешний наблюдатель процессов природы, каким он неизбежно предстает в теории отражения; идея абсолютного тождества мышления и бытия предполагает, что "познание не только проливает свет на бытие, не только есть свет о бытии, но оно есть свет в бытии, *внутри* бытия. А это значит, что не бытие имманентно познанию, а *познание имманентно бытию*"[1].

Здесь мы подходим к одному из труднейших вопросов философии. Рассудочное, разумное и рефлективное мышление с точки зрения механизма его образования является понятийно-логическим сознанием или дискурсом. Дискурсивное знание опосредовано, логически выводимо, выражено в форме абстрактного понятия в отличие от чувственного, непосредственного, интуитивного знания. Философский дискурс, познание посредством рационализации связано с разделением на субъект и объект, а также объективированием результатов познания. Рационализм - будет ли он идеалистическим или материалистическим - принимает объективацию за непосредственное бытие или некую первореальность. Такое познание, которое останавливается на рационализированном бытии как "начале" философской мысли фактически есть "вторичное сознание"[2]. Но философский дискурс не в состоянии постичь всей глубины человеческого мышления; в мышлении есть такие его акты, которые непостижимы и невыразимы логическим разумом. Мышление не останавливается на познании непосредственного бытия, которое уже рационализировано; за этим бытием скрывается другое - более глубокое бытие, постичь которое через философский дискурс не представляется возможным, - требуется принципиально иное мышление. Подобное мышление предшествует рационализации и его логической обработке; оно есть "первичное сознание". Первичное сознание в нашей терминологии есть дорефлективное мышление. Следует отметить, что дорефлективное и нерефлективное мышление - не одно и то же; здравый человеческий рассудок нерефлективен в силу своей неразвитости, в то время как первичное философское мышление, присущее высшим ступеням человеческого разума, дорефлективно.

Дорефлективное мышление ("первосознание") предполагает тождество

[1] Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. - М.: Республика, 1994. - С. 253.

[2] См.: Бердяев Николай Александрович. Самопознание... - С. 100.

субъекта и объекта; мысль и мыслимое сливаются в нем до абсолютного единства, когда бытие становится субъектом, а субъект - объектом. Понимание теории познания как познания бытия бытием, когда познающий субъект сам есть бытие, погруженное в другое бытие, означает, что субъект является экзистенциальным существом. Человек не только познает, он существует в мире: живет, страдает, чувствует, переживает, наконец, умирает. Философское познание "есть функция жизни, есть символика духовного опыта и духовного пути. На философии отпечатлеваются все противоречия жизни, и не нужно их пытаться сглаживать. Философия есть борьба. Невозможно отделить философское познание от совокупности духовного опыта человека, от его религиозной веры, от его мистического созерцания, если оно есть у человека. Философствует и познает конкретный человек, а не гносеологический субъект, не отвлеченный универсальный дух" (там же, с. 105). Существование всегда конкретно, поэтому бытие, которое познает человек, также конкретно.

Познание, имманентное бытию, есть *трансцендирование.* Мышление, постигая мир данности и видимости, прорывается в иной - более глубокий мир; идеи и образы этого мира есть образы воображения и фантазии; они не верифицируются явлениями эмпирической действительности, их природа иная, они трансцендентны, все предметное в них снято, элиминировано. Трансцендирование как свойство жизни возможно в том случае, когда познающий человек является экзистенциальным, а его мышление погружено в бытие, но отнюдь не противостоит бытию. Погруженность мышления в глубины бытия означает, что оно не отражает, но "просветляет" бытие и что-то к нему "прибавляет". Дорефлективное познание возможно в том случае, когда существование человека предшествует всякому мышлению. В трансцендентный мир философского мышления не могут проникнуть вещи, тела, материальные предметы в качестве неких первосущностей, поскольку они есть результат вторичного рационального познания; посредством трансцендирования по ту сторону действительности философу открываются образы принципиально иного рода - метафизические сущности, каковыми для философской антропологии оказываются "первожизнь, существующее и существование". Существование человека есть его пребывание в самом себе, нахождение в подлинном мире; вне этого мира человек оказывается выброшенным во вне - в биологический и социальный мир. "Философское мышление прежде всего должно интересоваться мыслящим субъектом, его существованием. Объективное мышление делает вид, что не интересуется этим. Этим оно объективирует человеческое существование. Мы стоим перед основной проблемой, что такое объективация? Как вернуться от объективации к сущему, к существу, к существованию? Это есть вопрос о дальнейшей судьбе философии, о самой ее возможности"[1].

[1] Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. - С. 254.

Философия - в этом ее родовая сущность - не удовлетворяется реальной действительностью; посредством разума, фантазии и воображения она конструирует иной мир - мир, в котором все объекты по своему содержанию оказываются сверхчувственными. Мир философии *метафизический* (μετα τα φυσικα), выходящий за пределы эмпирической действительности; сверхчувственные сущности рассматриваются как всеобщие и универсальные принципы бытия. Такой выход осуществляется посредством *трансцендирования* и философствующий человек вступает в абсолютно иную сферу, которая может быть названа *трансцендентной*. Мир философии есть мир метафизический или трансцендентный, поскольку он выходит за пределы чувственного опыта или эмпирического познания. Но мир этот также реален, как реальна предметная действительность; все, что вошло в сферу мышления и существует в нем в качестве образов сознания - реально для человека.

Тяга к потустороннему, не земному объясняется исключительно самой природой человеческого разума. Обыденные вещи, земные сущности не удовлетворяют человека; он чувствует в себе иную жизнь, другое призвание; он добровольно отказывается искать последние основания мира - этого "философского Бога" - слишком близко, в посюсторонней действительности и не хочет, в отличие от Св.Терезы, "ходить между горшками" в поисках Бога. Человек ощущает в себе далекие миры, бескрайние пространства, ибо он микрокосм, а потому помимо своей воли он стремится обладать целостным знанием о мире. Целостная идея Универсума может родиться только в сфере метафизического или трансцендентного знания, но отнюдь не в науке. Наука отказывается искать такие первоначала и правильно делает. Однако научные истины точны, но недостаточны; экспериментальная наука занимает ничтожную часть человеческой жизнедеятельности. Поэтому метафизические проблемы вновь и вновь встают перед человеком, как бы далеко и глубоко он ни проник в самое материю. Человек не может оставаться глухим к таким драматическим вопросам: "Что такое мир и откуда он идет?", "В чем главный смысл жизни?" и т.д. Никакая наука не даст на них ответ. Мы задыхаемся от того, что оказываемся в зоне "промежуточных вторичных вопросов". Нам необходима полная перспектива, а не фрагментарные картины действительности. От того, что наука не может дать ответа на подобные вопросы, жажда знания не исчезает. "Пусть эти вопросы неразрешимы, они не исчезают, а с наступлением ночи приобретают особый драматизм в дрожащем свете звезд; ведь звезды, по словам Гейне, это тревожные мысли ночи, сотканные из золота"[1]. Философские истины достаточны, но не точны, а вместе с научными - точными, но неполными ("предпоследними"), они составляют единое знание, присущее субъекту-человечеству.

Поиск последних оснований мира в философии происходит посредством их удаления, вынесения за пределы существующего мира. Разрыв с объек-

[1] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М.: Наука, 1991. - С. 81.

тивным миром означает *трансцендирование*; последнее есть то, что Я как мыслящий субъект "постоянно трансцендирую себя. Меня притягивает всегда и во всем трансцендентное, другое, выходящее за грани и пределы, заключающее в себе тайну"[1]. Источник трансцендирования, по мнению Бердяева, кроется в самом человеке: в нем есть постоянная "тоска", которая направляет его к высшему миру и сопровождается чувством "ничтожества, пустоты, тленности этого мира"; в нем присутствует также способность к "творчеству" - прорыву и взлету над "жизнью". Творчество есть движение к трансцендентному, при котором человек освобождается от всего обыденного, от уродства и мглы жизни и поднимается в мир прекрасного, интересного, значительного и оригинального.

Метафизические концепты философия находит в самом человеческом разуме. Попытка мыслить процесс философского мышления по аналогии с научной теорией познания, как теорией отражения, неизбежно приведет к ложным выводам. Философское обобщение имеет иную природу по сравнению с научной индукцией - оно предшествует всякому направленному на реальность наблюдению, поскольку не зависит от числа опытов. Философия дает сущностное знание, обобщение здесь настолько велико в смысле включения предметной действительности в сферу философского мышления, что практически невозможно найти необходимый фактический материал для метафизической мысли в эмпирической действительности - философское знание бесконечно. Из этого следует, что духовный опыт для философа становится самой реальностью. Если в научном познании образы сознания мыслятся как вторичные по отношению к объективной действительности, а в рефлексии разрешается вопрос о их сходстве и соответствии предметному миру, то в философии в отношении этого вопроса не допускается никакой рациональной рефлексии. Не рефлексией обосновывается метафизический опыт; в дорефлективном мышлении происходит *переживание* человеком трансцендентного знания как первичного факта. Духовному опыту ничего не соответствует в предметном мире; в философском знании, трансцендентном по своему содержанию, нет проблемы соответствия. Но несоответствие знания объективной действительности вовсе не означает нереальности такого мира; духовный мир есть, он существует и степень его существования прямо зависит от активности человеческого духа, от его "напряжения и горения". Реальность метафизики и трансценденции не определяется внешней действительностью; нельзя ожидать, что "духовные реальности откроются нам, как открываются предметы природного мира, что они дадутся нам извне, как даются камни, деревья, столы, стулья, как даются законы логики. В духовной жизни реальность определяется силой самого духа. В духе нет реальности, привходящей извне, - все идет изнутри самого духа"[2]. Реальность

[1] Бердяев Николай Александрович. Самопознание... - С. 47.
[2] Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. - С. 28.

духовного опыта не может быть ограничена эмпирическим познанием; внепредметная и внеприродная реальность - внепредметная и внеприродная только в контексте нашего рассуждения - имеет иной источник происхождения: духовный опыт не находится в материи, в пространстве и времени, но принадлежит идеальному миру "*первожизни*" как реальности особого рода. Реальность духовного опыта не стоит в причинном ряду физического мира как следствие от действия объективной причины; отношения здесь другие, более сложные и определяются внутренними процессами дорефлективной первожизни.

В истории философии были, однако, такие периоды, когда она добровольно отказывалась строить метафизические системы и довольствовалась положением служанки позитивных наук. Так, в последней трети XIX века она целиком сводилась к учению о познании (неокантианство), или душевному опыту (позитивизм). Но такое положение не могло долго продолжаться; после трудной борьбы она вновь обрела способность обратиться к метафизическим проблемам. Поворот к метафизике, безусловно, возможен в союзе с наукой, но никак не под ее руководством. Что касается трех крупных направлений мысли: неокантианства, позитивизма и историзма, отрицавших метафизику как таковую, то они "сохранились лишь в виде остаточных явлений"[1]. Неокантианство, хотя и признавало метафизические вопросы, отдавая дань уважения Канту, считало их неразрешимыми. Позитивизм выводил формы бытия из элементов чувственного опыта; задача философии виделась в простом описании чувственных данных, но вовсе не в объяснении явлений; метафизические проблемы объявлялись им "ненаучными" и возникающими в силу ложной привычки мышления формировать как подобные вопросы, так и ответы на них. Историзм (В.Дильтей, Э.Трёльч, О.Шпенглер) видел в метафизических вопросах - мировоззрении, создаваемом философией и религией, - своеобразные формы меняющихся состояний общественной жизни. Сегодня с полным правом можно сказать, продолжает М.Шелер, что "основания, приведшие эти три группы мыслителей к их негативной позиции по отношению к метафизике целиком и без остатка, опровергнуты".

У человека нет выбора в вопросе формирования метафизического знания; перед ним не стоит альтернатива: создавать или не создавать знание подобного рода. С объективной необходимостью, равной его жизненной потребности, человек подходит к действительности с позиции метафизических идей. В ходе развития культуры человек формирует идею о том, что в бытии, равном его чувству жизни, есть такая сущность, такая "вещь", бытие которой в процессе своего существования не нуждается ни в чем, кроме самой себя. Иначе говоря, в мире имеется такая первосущность, которая существует лишь посредством самой себя (Ens per se) - все остальное, находя-

[1] Шелер М. Избранные произведения. - М.: Гнозис, 1994. - С.4.

щееся в этом мире, целиком зависит от нее. Человек во все времена - с большей или меньшей степенью ясности - исходил из предположения, что в основе бытия лежат некие безусловные сущности, от способа существования которых зависит все остальное в предметном мире. Поскольку эти сущности ("начала") являлись плодом самого разума - их не удавалось обнаружить в эмпирической действительности - постольку сама внешняя реальность в философской интерпретации превращалась в дух или рефлектирующий разум. Область метафизики есть нечто сверхэмпирическое, сверхчувственное, куда можно проникнуть не иначе, как совершив прорыв из действительности посредством трансценденции. Метафизическое бытие, сформированное из предельных оснований мышления, в силу данного обстоятельства понималось философами как *абсолютное бытие* или *абсолютное знание*. Будучи построено из элементов рефлективного разума, по степени своей отвлеченности и абстрактности ставшим предельным знанием, такое абсолютное бытие становится тождественным абсолютному знанию. Абсолютное бытие, представленное в самосознающем разуме, по сути своей оказывается равным самому человеку и образует "вместе с самосознанием, сознанием мира, языком и совестью *одну* неразрывную структуру" (там же, с. 4).

Проблемы метафизики, исследование природы метафизического мышления, т.е. выявление искомых причин, рождающих этот вид знания, представляются сегодня актуальными в силу их полной неизученности в отечественной философской литературе последнего времени. Дело в том, что понятие метафизика сводилось только к одному значению - тому способу мышления, который был характерен (да и то в предельном смысле) механистическому натурализму. Метафизика понималась как антипод диалектики, как такой способ познания предметной действительности, при котором все внимание сосредоточивалось на изучении внешних причин. Впоследствии такое понятие метафизики приобрело значение чего-то несовершенного, упрощенного, уступающего в своем умении понять действительность более высоким формам познания. Метафизика мыслит по формуле: "да - нет", "либо - либо", а необходимо мыслить иначе - на основе законов диалектики, идеи противоречия как внутреннего источника саморазвития ("Или - или" становится все более и более недостаточным" - Энгельс).

Предубеждение против метафизики объясняется привнесением в содержание этого понятия только одного смысла - под метафизикой стали понимать способ объяснения материализма XVIII века. Кроме того, на негативное отношение к метафизике повлияли обстоятельства случайного характера. Как известно, в I в. до н. э. философ Андроник Родосский издал собрание сочинений Аристотеля и поместил в нем работу под названием "Первая философия" (πρωτη φιλοσοφια). Сочинение было опубликовано после известной работы "Физика" - μετα τα φυσικα ("то, что после физики") и в нем речь шла о сущем как таковом, принципиально отличающемся от вещей предметного мира. Постепенно данный термин приобрел то значение, что

стал обозначать учение о *сверхчувственном* мире. Метафизика есть такой раздел философии, в котором говорится о сверхматериальном бытии, знание о котором получается сверхчувственным способом. Естественно, материализм не признавал метафизику; для него не существует другого бытия, кроме физического. Даже когда материализм строит систему бытия, метафизическую по своей сути, он отказывается ее понимать как метафизику, ибо это связано с признанием сверхматериального мира. Материалистическая философия не знает сознания в той его части, которая относится к области рефлексии. Согласно материалистическому воззрению, философия, как и наука, имеет дело исключительно с миром эмпирических объектов, поэтому ее методы познания должны быть аналогичными методам естественных наук - иметь опытное происхождение. Что же касается мира самосознания, идеальных сущностей, постигающих себя в рефлексии, то все это устраняется из сферы философских интересов.

Поразительно, но отрицательное отношение к метафизике было сформировано Кантом - философом, внесшим большой вклад в теорию рефлексии, в разработку концепции познания не объектов материального мира, но тех способов, при которых совершается это познание. Кант полагает, что познание возможно лишь в отношении таких предметов, которые вошли в сферу мышления, т.е. стали *имманентными* сознанию познающего субъекта. Их имманентность обнаруживается и в том, что они построены рассудком человека из ощущений, т.е. из субъективных чувственных данных. Такие предметы относятся к миру явлений (феноменов), они существуют лишь в опыте субъекта и не могут обладать подлинным бытием. Подлинное бытие (вещи в себе, ноумены) недоступно человеку; оставаясь за границами его сознания, оно абсолютно непознаваемо, следовательно остается навсегда трансцендентным его мышлению. Метафизика, согласно кантовскому пониманию, есть учение о трансцендентном сознанию бытии; ее миром являются вещи в себе, т.е. подлинная действительность, как она существует сама по себе, независимо от мышления человека. Знание о метафизическом бытии может быть доступно не разуму, но вере; из этого положения следует, что метафизика как учение о сверхчувственном невозможна в отношении философии - она может существовать как система взглядов, основанных на *вере*.

В действительности метафизика возможна; об этом свидетельствует концепция интуитивизма, развитая русским философом Н.О.Лосским. Сущность этого учения состоит в том, что следует различать понятия: предмет внешнего мира, вступивший в поле моего сознания, *имманентен моему сознанию*, но в то же время остается *трансцендентным* мне, как субъекту сознания. От того, что я созерцаю предмет (например, колебание маятника, или дерево), он не становится индивидуально-психологическим состоянием, т.е. исключительно фактом моего сознания. У Канта наблюдается смешение понятий: он, как и многие философы того времени, предполагал, что все *им-*

манентное сознанию становится имманентным и субъекту познания. "Устранив это недоразумение, интуитивизм обосновывает возможность метафизики как науки о подлинном бытии"[1].

Свой подлинный смысл метафизика раскрывает в философском способе постижения действительности, когда философия противопоставляется науке. Метафизика имеет дело с такими объектами, которые являются исключительно продуктами творчества человеческого ума. Они существуют только в сознании субъекта и будучи в нем представлены фактами мышления, обладают статусом реальности. Объекты этого рода нельзя наблюдать в эмпирической действительности, подобно материальным вещам; все их существование ограничивается сферой сознания. О них можно говорить только при одном условии: должен быть рефлективный разум, обращенный на самого себя, в противном случае - случае его несуществования немедленно исчезает и мир метафизических объектов. Иное дело в науке; здесь объекты наглядны и чувственно воспринимаемы; они трансцендентны по отношению к субъекту научного познания. В том случае, когда отсутствует непосредственное восприятие какой-либо предметной области и исследование ведется на уровне абстрактной теории, в конечном счете идеалом научного знания считается возможность редуцирования абстрактных положений к наглядным, чувственным образам. В философии процедура сведения в принципе невозможна; объекты метафизики представляют собой некие идеализированные сущности, свойства которых доведены до предела; они всегда существуют только как формы чистого и отвлеченного знания. Стремление философии видеть свой идеал в науке оказывается беспочвенным, ибо существуют строгие границы, до которых может простираться научное знание. Пагубность подражания науке состоит в том, что философия в таком случае утрачивает свою специфику, повторяя в популярном виде то, что уже сказано естествознанием; она сама себя уничтожает тем, что начинает дублировать методы науки и тиражировать предметное знание.

Философское знание на фоне предметных естественно-научных истин выглядит как *сущностное*; оно дает представление о *бытии*, в основании которого лежит идея отвлеченного "начала". Понятие "начала" вовсе не эмпирического происхождения, но есть итог работы рефлективного ума. Последние основания бытия представляют собой абстрактные формы мысли, которые имеют отношение к идеализированным объектам - являются мысленными образованиями, свойства которых доведены до своего предела и потому не существующими в реальной действительности. Эти мысленные конструкты лишены предметного содержания и оказываются плодом воображения рефлектирующего разума. Объекты подобного рода не находятся в сфере объективной реальности, но пребывают в "пространстве" сознания. Филосо-

[1] Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. - М.: Республика, 1995. - С.7.

фия как метафизика интересуется иного рода вопросами, чем наука; ее волнуют проблемы: "Что есть бытие и каковы основания, составляющие его содержание?", "Что есть человек и каков его мир?", "Что есть дух и каков статус его существования?" и т.д. Все эти и другие вопросы относятся к рангу родового и сущностного знания, к которому не применимо понятие единичного и случайного. В этом знании преднамеренно игнорируется пространственно-временное расположение объектов, некоторые из которых могут иметь статус случайного существования в мировых реальностях. Что значит утверждение: "Человек как субъект духа имеет статус первореальности по отношению ко всему сущему" или "Реальность духа есть реальность свободы". Ясно, что утверждения подобного рода потребуют в ходе их обоснования иного языка, чем в науке. Категории философии применимы только в области метафизики и имеют свой, специфический смысл, отсутствующий в других видах и формах знания. Даже когда по форме язык философии приближается к естественному разговорному языку, смыслы, скрывающиеся в нем, будут совершенно другими по сравнению со значениями обыденного (и научного) языка. Эти смыслы имеют специфическую коммуникативность; их нельзя превратить в общеобязательное знание и заставить всех членов общества думать так, а не иначе. Разделять данные смыслы, принимать их в своей жизни могут только люди, близкие по культурному развитию, родственные по психическому складу, одинаково думающие, а потому однотипно их расшифровывающие. Философские истины невыразимы научным способом; помимо чисто внешних языковых форм рациональности требуется *понимание* значений, что связано с *верой*, но не со знанием. Философ должен быть убежден в правильности своих рассуждений; он не доказывает, подобно ученому. Истины философии недоказуемы в смысле неопровержимости научных доказательств. "Доказанный Бог уже не Бог" (Ясперс). Философские истины *раскрываются* всем ходом человеческой мысли.

Здесь мы подходим к проблеме истины в философии - тому Рубикону, по которому все человеческое знание разделяется на научное и мировоззренческое. Если мы не поймем различий философии и науки, метафизики и эмпирии в этом вопросе, то мы окажемся вне историко-философской традиции. Сущности, о которых говорит философия, отсутствуют в естествознании; также предметы, которые объясняет физика, не имеют места в философии. Здесь складывается ситуация, аналогичная той, о которой писал Коллингвуд, раскрывая природу понимания в исторической науке. "История - не знание того, какие события следовали одно за другим. Она - проникновение в душевный мир других людей, взгляд на ситуацию, в которой они находились, их глазами и решение для себя вопроса, правилен ли был способ, с помощью которого они хотели справиться с этой ситуацией. До тех пор пока вы не сможете представить себя в положении человека, находящегося на палубе военного парусника с бортовыми пушками короткого боя,

заряжающимися не с казенной части, вы даже не новичок в военно-морской истории. Вы просто - вне ее. А если вы хоть на минуту позволите себе думать о тактике Трафальгара, исходя из предположения, что корабли приводились в движение паром, а пушки были дальнобойными и заряжались с казенной части, то вы сразу же выйдете за пределы истории вообще"[1]. История есть самопознание духа; историк исследует не просто события в их внешнем проявлении, но от внешнего идет к внутреннему - мысленно проникает в само действие, пытаясь понять мысли того, кто его совершил. Если историк понимает значение слов: "Я получил их с честью, с честью и умру вместе с ними", то он мысленно входит в положение знаменитого адмирала, в полной парадной форме и при всех регалиях стоящего на палубе флагмана в пределах досягаемости ружейного выстрела с вражеского корабля. Историк понимает, что адмиралу советуют стать менее заметной мишенью, и он на его месте спрашивает себя: следует ли мне сменить мундир? И отвечает себе упомянутыми словами. Ситуация настолько критическая, момент такой ответственный - на карту поставлена судьба страны, - что не время снимать символы чести ради спасения своей жизни. Если историк не в состоянии пережить драматизм морского боя, то для него слова Нельсона будут лишены всякого смысла.

Аналогичное положение имеет место в историко-философском познании: историк философии, обращаясь, например, к Платону, пытается выяснить, что думал Платон, когда выражал свои мысли посредством определенных слов. У историка философии нет иного способа, как только повторить в своем мышлении то, о чем думал греческий мыслитель. Истины философии невозможно получить, будучи отстраненным наблюдателем некогда происходящего; чтобы проникнуть в загадочный мир прошлого, исследователь должен осуществить операцию "переноса" - мысленно перенестись в ситуацию, в которой находился конкретный исторический персонаж, и воспроизвести в своем мышлении его мысли об этой ситуации и о возможных способах ее разрешения. Несколько перефразируя слова Коллингвуда, можно сказать по поводу приведенного примера: философ погружается в глубь своего сознания и там живет жизнью, в которой не просто думает о Платоне, но являясь Платоном и, думая о Платоне, таким образом думает о себе самом.

Объекты науки в своем большинстве есть мертвые явления природы; для естествоиспытателя они всегда "феномены" не в смысле их недостаточной реальности, но в смысле того, что они всегда противостоят субъекту и даны ему в наблюдении; в них нет различия внутреннего и внешнего, поэтому исследователь смотрит "на" них, но не "через" них. Отсутствие внутренней стороны в объектах природы, связанной с процессами мышления, делает научное познание похожим на беспристрастную регистрацию свойств действительности, включенной в приборный эксперимент или простое наблюдение.

[1] Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. - М.: Наука, 1980. - С. 355.

Результаты эксперимента или наблюдения будут тем более достоверными, чем меньше в них будет доли субъективного; в естественно-научном познании важно элиминировать человека, устранить все субъективные моменты познания, которые лишь вносят помехи в дело отыскания объективной истины. Наука есть бессубъектная форма знания, человек в ней устранен, элиминирован. Для науки важен итог, результат, который обязательно должен быть доведен до уровня объективной истины; в науке нет места авторам идей, о них она вспоминает только в истории своих учений, являющихся справочным приложением к теоретическим разработкам.

Непременным требованием философии, идущим из глубокой древности (Гераклит, Сократ) до наших дней, забвение которого объективно приводит к утрате самостоятельности философии, делает ее полностью зависимой от естествознания, является принцип антропологизма. Человек - и только единственно он - оказывается ключом к постижению мира. Также невозможно абстрагироваться от личности философа, когда мы говорим о философии и всяком философствовании. Любая философия оказывается личной; личный характер философии обнаруживается в выборе проблем, их интерпретации, в мировоззрении, в широте жизненного опыта, определяющего характер познания. Поскольку философия лична и человечна, постольку, следовательно, ее истины субъективны и окрашены личной судьбой человека, ее открывшего. В действительности познает не безличный субъект, не трансцендентальное сознание и не мировой разум - последние говорят только о степени детерминированности индивидуального мышления формами коллективного разума, - но вполне конкретный человек или индивидуальная личность. Есть только конкретное, личное и индивидуальное сознание, которое конечно же не закрыто и не замкнуто в себе, но открыто реальному миру, погружено в жизнь, являясь его функцией, а потому оказывается переживанием и "страстной эмоцией". "Необходимо решительно порвать с теми предрассудками, - подчеркивает Бердяев, - что "личное" и "субъективное" означает замкнутость, неспособность к выходу в мировую ширь, противоположно приобщению к божественному. Наоборот, скорее "безличное" и "объективное" означает замкнутость и невозможность прорыва"[1].

Следует решительно порвать с мнением, что понятие "истина" тождественно понятию "объективный" и "безличный"; истина может быть как субъективной, так и объективной. Истины философии личны и субъективны, истины науки - безличны и объективны. Экзистенциальный, личностный характер философских истин определяется самим характером мышления в этой сфере метафизики. Философское мышление изначально антропологично и антропоцентрично в том смысле, что в человека и через человека осуществляется процесс познания действительности: человек сам есть бытие, погруженное в другое бытие. Познание имманентно, оно не принадлежит

[1] Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. - С. 241.

отдельно взятым субъекту и объекту; философское мышление стремится преодолеть состояние объективирования с его противопоставлением познающего и познаваемого; постижение действительности через метафизику и трансценденцию достигается снятием различий субъекта и объекта, когда само познание рассматривается как внутренняя сторона, как момент предметного бытия. Философская антропология не отрывает мышление от человека и не рассматривает его в качестве независимой формы знания; согласно персоналистической концепции существует монизм мышления и человека, при котором человек понимается как целостная личность, обладающая конкретным жизненным опытом. Последнее обстоятельство - жизненный опыт - с очевидностью свидетельствует, что человек принадлежит бытию, является его частью, т.е. погружен в бытие и процесс жизни.

Понять природу философских истин, как и то, что философия не противостоит науке, но является радикально иным мышлением - мышлением "без объективно вещественного результата" (Ясперс), вечным возвращением к самому себе, возможно через уяснение еще одного положения: философию невозможно оторвать от жизни и превратить в чистую теорию, - изначально она есть философия жизни и практики. Философские мировоззрения не являются только созданием чистого мышления и не возникают как результат незаинтересованного познания. Как бы ни была важна роль мышления в их образовании, не только ему мы обязаны общему взгляду на мир. Мировоззрения складываются под влиянием всего уклада хозяйственной жизни человека и той позиции, которую он занимает в ходе своей жизни и практики в отношении природы и общества. "Возвышение жизни до сознания в познании действительности, оценка жизни и деятельности - вот та медленная и трудная работа, которую совершило человечество в развитии мировоззрений"[1]. Особенность любого мировоззрения заключается в борьбе за устойчивость своей картины мира, общезначимость своих представлений, безраздельное влияние и господство над умами людей. Но борьба за приоритет мировоззрения, подобно той борьбе за истину, которая существует в науке, попросту бессмысленна; она всегда оказывается безрезультатной по той причине, что формируется на принципиально иных основаниях, нежели научное знание. Человек выбирает мировоззрение, исходя из своего жизненного опыта, чувства жизни и степени развитости рефлективной способности разума. Знание в науке претендует на истину, оно обязательно доводится до уровня объективной, т.е. общеобязательной истины; формальный отказ от тех или иных положений науки никак не сказывается на их судьбе - истины науки в силу их объективности и общезначимости будут продолжать жить.

Иное дело в философии. Ее основные положения - метафизические и трансцендентные - не доказываются, но постулируются, принимаются на

[1] Дильтей Вильгельм. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах// Культурология. XX век: Антология. - М.: Юрист, 1995. - С. 225.

веру. Поэтому истины философские не носят общеобязательного значения - их природа иная. Они могут претендовать на коммуникативность в ограниченном сообществе близких по духу людей и рассчитаны на *понимание*, но не на объяснение. Их невозможно ни доказать, ни опровергнуть; их можно только принять как мировоззренческие положения, пригодные для личного жизненного опыта, - такого опыта, который будет способствовать воле к жизни того или иного человека или целой социальной группы. Отказ от какого-либо мировоззрения или его отдельных положений наносит большой ущерб данному типу мышления - оно ведь не доказывается, логически не обосновывается, подобно научным истинам, а если и доказывается и логически выводится, то его исходные категории, тем не менее, будут проблематичными в иной системе мировоззрения. Вера отличается от знания; есть "истина, страдающая от отречения, и истина, которую отречение не затрагивает"[1]. Галилей мог формально отказаться от своих научных открытий - это ничуть не принесло вреда его учению. Сократ, Боэций и Дж.Бруно не могли позволить себе этого, они предпочли смерть ради спасения своих философских доктрин, ибо отречение от них было равнозначно их гибели в собственных глазах и в глазах верящих в них людей. Философские истины, которыми живет верующий человек, входят в его жизнь и становятся тождественными с ним. От них невозможно отказаться без того, чтобы не отказаться от самого себя. Научные истины, которые можно доказать и проверить на практике, оказываются общезначимыми и безусловными; в них нет никакой тайны, они свободно могут жить без меня. Умереть за правильность, которая может быть доказана, по меньшей мере неразумно.

Философские истины имеют ту особенность, что существуют автономно по отношению к истинам научным. Споры, которые имеют место в философии возникают отнюдь не по причине недостатка знания. Представление, что философии необходим союз с естествознанием, основывается на стремлении древних превратить метафизику в науку (επιστημη). Под этим гипнозом находились многие философские течения XIX века, когда ставили задачу оправдать науку как единственно возможное знание, под этим гипнозом находятся многие философские школы XX века, стремящиеся подвести философию под науку и превратить ее в теорию познания. Но подобное убеждение сомнительно, ибо держится на полном игнорировании метафизики - той области мышления, где научные положения оказываются бессильными и на смену им приходит *мудрость* - знание о первых и последних вопросах бытия, взятых в соотнесенности с человеком. Философская мудрость - вовсе не "длинная, седая борода, огромный лоб, глубоко впавшие глаза, нависшие брови и, как венец всего, старческая благословляющая рука". В этом древнем облике мудрости и благочестия скрывается "ложь искусственно скрываемого бессилия" донаучного познания и недостаток основательности.

[1] Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Политиздат, 1991. - С. 421.

Этим пользуются критики философии-мудрости, ссылаясь на факт, что в современном обществе есть физика и химия, много других полезных и точных наук; в обстановке всеобщего триумфа научного познания философия не может оставаться метафизикой - она как можно скорее должна превратиться в "строгую науку" (Гуссерль). Провозглашается идея непогрешимости науки, говорится, что в жизни новейшего времени "нет идеи, которая была бы могущественнее, неудержимее, победоноснее идеи науки". Если наука сказала свое слово, то с этого момента "мудрость обязана учиться у нее". Над наукой нет никакой более компетентной инстанции, как она постановит, так и будет: Roma locuta, causa finita. Научный разум, подобно св. Петру, есть наместник Бога на земле; рядом с ним нет и не может быть другого авторитета и то, что разум утверждает, есть абсолютная истина.

В действительности разум не всесилен и иногда может заводить нас в тупик, приводить к ложным результатам. Невозможно при всех обстоятельствах доверять разуму, как и внешним чувствам - происхождение философского скептицизма как раз и объясняется многочисленными заблуждениями разума. Заблуждения ума преодолеваются крайне трудно и медленно - они могут существовать в виде теоретических положений столетия и тысячелетия, в то время как ошибки здравого рассудка обнаруживаются быстро и исправляются легко. Разум иногда бывает самонадеянным и субъективную истину превращает в объективное знание, ограниченное переживание - в безграничное. Фоме Аквинскому Христос сказал: "хорошо написал обо мне" (bene de me scripsisti), что означает: субъективное переживание философ воспринимает как объективную истину, общеобязательную для всех. Даже сам Христос, как говорит в "Великом инквизиторе" кардинал великий инквизитор "не имеет ничего прибавлять к тому, что уже прежде сказано" в писаниях Фомы. Но свободный разум и наука, не ведающие никакой "тайны бытия человека", заведут людей "в такие дебри и поставят перед такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят самих себя, другие, непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам: "Да, вы были правы, вы одни владели тайной его, и мы возвращаемся к вам, спасите нас от самих себя".

Никакая наука не может познавать действительность как природу самое по себе. Она обязательно привносит в предметную область кое-что от себя - от человека, субъекта научного познания и затем анализирует и синтезирует выделенную систему отношений. Все научные теории в известном смысле есть схематизация практических структур - снятие знания с той действительности, которая вошла в формы человеческой деятельности и ассимилирована ими. Научному рационализму "не дано заглушить живущего в людях смутного чувства, что последняя истина, та истина, которую наши прародители так неудачно искали в раю, лежит επεινα νου νοησεωζ, по ту сторону разума и разумом постижимого, и что найти ее в том мертвом и неподвижном

мире, в котором только и умеет властвовать рационализм, невозможно"[1]. Ошибка в единичном суждении всегда может быть исправлена, что означает: заблуждение по отношению к отдельному мнению есть его случайный предикат. Ошибка в истине имеет иной статус: заблуждение по отношению к истине будет значить ее полное разрушение. Если я полагаю, что битва между саксами и норманнами произошла не в 1066 году, а в 1244 и не при Гастингсе, а при Лас-Навас-де Талос, то мою ошибку легко поправить: достаточно обратиться к любому учебнику по истории средних веков, чтобы убедиться в этом. Иначе обстоит дело с философскими истинами; в сфере метафизики существуют такие положения, которые в принципе невозможно проверить. Парменид говорит, что мышление есть бытие; Фейербах утверждает, что бытие не может быть обусловлено мышлением, оно существует от века ("бытие - субъект, мышление - предикат"); Гольбах полагает: "Человек - произведение природы, он существует в природе, подчинен ее законам, не может освободиться от нее, не может, даже в мысли, выйти из природы"; для Шелера и Бердяева человек уже на биологическом уровне не может быть полностью объяснен биологическими методами исследования, ибо его биология свидетельствует, что он нечто большее, чем природа. Его нельзя понять как постепенно развивающийся зоологический вид, к которому в один прекрасный момент времени присоединяется дух.

Об этих истинах бессмысленно спорить, как спорят, например, о законах физики и химии. Дискуссии в конкретных областях знания уточняют суть проблемы, усовершенствуют инструментарии познания, привлекают дополнительный материал; когда все это налицо, спорящие приходят к достоверному знанию и перестают "думать" о волновавших их вопросах. Что касается метафизических истин, то бесспорным является только одно - в этой области мышления нет достоверных истин. Прогресс, который имеет место в науке, никак не отражается на положении дел в мире философской мысли. Философия не может взять ни одно научное положение на веру, не подвергнув его критическому анализу на предмет достоверности мысли. Иными словами, философия автономна: ее система истин построена таким образом, что она не опирается на теоретические предпосылки, полученные за пределами философского знания. Философия добывает необходимое знание собственными средствами. В этом смысле можно сказать, что философское знание беспредпосылочно, не имеет предпосылок. Подобный "интеллектуальный героизм" философа означает такой методологический принцип, суть которого в том, что "мы отказываемся опираться на что-либо предшествующее той самой философии, которую мы пытаемся построить, и обещаем не исходить из мнимых истин"[2]. Это не значит, что философия от-

[1] Шестов Лев. Memento mori// Гуссерль Эдмунд. Философия как строгая наука. - Новочеркасск: САГУНА, 1994. - С. 48.

[2] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М.: Наука, 1991. - С. 101.

межевывается от науки - отнюдь нет; это значит, что философская мысль имеет свои критерии знания, которые позволят ей четко отделить предметные истины от истин метафизических, представляющих собой "дереализованное" знание - мышление, возвращающееся к самому себе.

Прогресс есть понятие, применимое к науке; история философии убедительно свидетельствует, что прогресса нет в этой области мышления. Истины философии вечны и неразрешимы; дискуссии вокруг них безрезультатны в том смысле, что великие философские мировоззрения сохранили всю свою силу и жизненность, вплоть до наших дней. В век теории относительности, Большого Взрыва и красного смещения, генной инженерии и "новой когнитивной науки" идеи Платона, Аристотеля, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Ницше нисколько не изменились; они не подвластны времени и никакие новые научные открытия не в состоянии их отменить или частично исправить. Философия всегда современна; история философского мышления есть самопознание человеческого духа. В диалектическом движении от наивного мышления к критическому, от нерефлективного разума к разуму рефлективному, когда человеческое мышление от внешнего бытия - "периферии человеческого существования" (древние греки) переходит к бытию внутреннему - становится мышлением мышления (noesis noeseos), раскрывается автобиография человечества: человек постигает самого себя в предшествующие культурные эпохи, видит, каким он был в прошлые исторические периоды. Три тысячелетия истории философии становятся как бы единым *настоящим* знанием. В нем, этом современном знании, все формы философских мыслей заключают в себе некую единую истину - происходит неизбежное примирение материализма и идеализма. Единство сознания не позволяет рассматривать предшествующие формы мыслей как относительное знание, создающее необходимые предпосылки для последующей философии. Каждый значительный этап в едином потоке мысли представляет собой относительное завершение философии, а потому не может быть превзойденных систем - каждая философия есть современная нам форма мышления.

"Что есть истина?" - спросил Иисуса Пилат. Нам никогда не узнать, что ответил он прокуратору Иудеи. Но нам известно, что, придя в Вифанию накануне праздника Пасхи, он говорил своим ученикам: "Я есмь путь и истина и жизнь" (Ин.14:6). Этот пример свидетельствует, как стара проблема истины - стара как само человечество, и одновременно показывает, что нет одного способа ее решения - решений столько, сколько существует систем и направлений философии, сколько партий и политических пристрастий, наконец - сколько людей, исходящих из своего жизненного опыта.

В научной гносеологии, где существует разделение процесса познания на субъект и объект, необходимо встает вопрос о *критерии* истины. Если объект противостоит субъекту, то в таком случае рефлективное мышление выясняет, насколько адекватно полученное знание; теория отражения при решении данного вопроса вынуждена обращаться к внешнему и искать гарантии ис-

тины за рамками мышления. В самом мышлении не может быть критерия - внешней действительности принадлежит примат над сознанием, когда речь идет о процессе научного познания. Антропологическая философия трактует процесс познания принципиально иначе: мышление едино в том смысле, что в нем нет разделения на субъект и объект. Философское познание осуществляется в человеке, оно имманентно, поскольку все действительное как внешнее переводится во внутреннее и становится состоянием сознания. Для философствующего духа нет ничего внешнего, все становится внутренним, поэтому сам собой снимается вопрос о критерии истины. Постановка вопроса о критерии правомерна в науке, имеющей дело с внеположным объектом; лишь чуждый объект в его инобытии побуждает нас ставить вопрос, насколько знание соответствует самой действительности - является копией, изоморфным отображением объектов материального мира.

Философские истины не являются отражением и свидетельством чего-то реального как внеположного; истины философии дорефлективны, что означает, что они и есть сама реальность, сама жизнь. В метафизическом знании не существует той противоположности субъекта и объекта, которая имеет место в науке; объект обязательно входит в само мышление, становится мышлением, а в конечном счете - составной частью человека. Но познающий человек погружен в жизнь и следовательно является бытием. Познание есть процесс раскрытия бытия бытием. "В природном мире, который есть дитя разрыва и раздора, отделен познающий от предмета познания, от бытия. В духовной жизни достигается сама Истина, а не извне воспринимается и познается. Рефлексия есть целиком достояние объективно-предметного мира. Рефлексия эта мучительно ищет критериев истины вне самой истины, вне жизни в истине и обладания истиной. Но вне самой истины, ниже ее нельзя найти критерия истины. Сама Истина и есть ее единственный критерий"[1]. Для подобной истины не существует вопроса о критерии, который следует искать во внешней действительности. Гарантии истины находятся в самой истине. Философия не обращается к внешнему миру, чтобы ответить на вопросы, встающие в сфере метафизического мышления. Философское знание возникает из внутренних источников - обращения мышления к самому себе; после того, как в мире самосознания будут найдены решения возникших вопросов, это будет также означать, что мы обладаем знанием о бытии или предметной действительности. Последние основания мышления - "начала" философии - в силу их предельной отвлеченности и абстрактности, когда самосознающая мысль уже не может определять их через что-то другое, становятся также и сущностями бытия. "Начала" философии есть одновременно начала мысли и начала бытия; философский тип рациональности исходит из идеи тождества мышления и бытия. Философский дискурс не тождественен дискурсу научному.

---

[1] Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. - С. 36.

Когда Кьеркегор говорит, что истина есть субъективность и критерия истины не может быть в объекте, он - в субъекте, то это следует понимать так, что субъект есть не только гносеологическое существо. Субъект есть человек, личность, он есть живое существо, не стоящее перед объектом, но находящееся внутри объекта, понимаемого как бытие. Истина заключена в субъекте как существующем. Ограниченный познанием субъект не может стать бытием; именно таким интеллектуальным началом предстает субъект у греков, у Канта или Фихте. У них субъект (трансцендентальное сознание, Я) творит мир, но само продуктивное воображение осуществляется только на уровне интеллектуальной мысли. В действительности познание активно в силу активности человека: он вполне предметно-чувственно преобразует действительность в процессе своей жизни, вследствие чего познание есть не пассивное отражение, но преобразование посредством свободного творчества. После немецкой идеалистической гносеологии становится уже невозможно выделить субъект из бытия и противопоставить его внешней действительности. Стал очевидным наивно-реалистический взгляд натуралистической метафизики, согласно которому бытие существует в объекте. Для критической философии существует только метафизика субъекта; произошло осознание бытийственности субъекта и понимание того, что всякие реалии в виде субстанции есть плод объективированных продуктов мысли. Но трагедия идеализма состояла в том, что произошло объективирование субъекта - непроизвольное лишение субъекта внутреннего существования. Субъект пребывал только в области мышления и не жил жизнью реального человека. Крайняя универсализация познания оборачивалась утерей человека: немецкий критицизм фактически не знает субъекта в конкретном образе человека и личности. Кьеркегор первый обратил внимание на то, что познающий субъект экзистенциален, что он изначально погружен в тайну существования. Но идея экзистенциальной философии заключается в том, что экзистенциальным оказывается и философ. Его философия есть осознание его жизни; как существующий, философ находится вне объективации и переживает свое бытие в самом себе. Для философии интересен только человек; пока не постигнут он в более глубоком плане - не только как гносеологический субъект, но и как личность, дух, в себе самом содержащий значения, смыслы, ценности и оценки, никакое объективное познание невозможно - смыслы открываются в человеке, но не в объекте, природа бессмысленна.

Философия по отношению к науке есть "petitio principii" - некий "проступок", который она совершает в отношении эмпирического познания. Здравый человеческий рассудок противится всему тому, что идет от философского мышления - "головокружению", охватывающему нас в мире метафизики и трансценденции. Наш здравый ум имеет особенность переводить умопостигаемые сущности из потустороннего мира трансценденции к осязаемым предметам посюсторонней действительности. Мы часто ошибочно понимаем философское мышление как предметное знание. "Мы все вновь и

вновь падаем, как кошка на четыре лапы, в предметную постигаемость"[1]. Существует непреодолимая вера в объект: подчиняясь здравому рассудку, мы стремимся придать осязаемый вид таким сущностям, которые в принципе необъективируемы. Держась за объекты, наше мышление остается "здоровым", оно противодействует требованию "стоять на голове", чтобы через трансцендирование выйти из мира обыденности в мир чистой мысли, где все другое по сравнению с образами того сознания, которое отражает действительность. Трансцендентный мир есть образ иного мира; в нем все другое, выходящее "за грани и пределы"; в мире творчества "все интереснее, значительнее, оригинальнее, глубже, чем в действительной жизни, чем в истории или в мысли рефлексий и отражений. Во мне раскрывается мир более прекрасный, чем этот "объективный" мир, в котором преобладает уродство"[2]. Несовпадение образов воображений с образами отражений не является основанием для редукции самосознания к эмпирическому знанию, сведения философского дискурса к дискурсу научному. Философия должна получить свободу, в противном случае мы будем иметь свод таких догматических заклинаний, которые на деле являются популярным изложением естественнонаучных положений и фактически не имеют никакого отношения к философскому мышлению. Зато в этом случае у философии найдется множество учителей, желающих ее поучать и пропагандировать свои собственные мысли, далекие от мира философских рефлексий.

---

[1] Ясперс К. Смысл и назначение истории. - С. 428.

[2] Бердяев Николай Александрович. Самосознание... - С. 54.

§2. Человек и его бытие в исторических типах культур. Критика натуралистического понятия материи

Мы ничего не знаем о мире вне его отношения к человеку.

И.В.Гёте

Мир природы для всякого человека является фантазией о самом себе; мир этот представляет многосложный образ его собственной мечты.

Т.Карлейль

Разгадка бытия для человека скрыта в человеке. В познании бытия человек есть совсем особая реальность, не стоящая в ряду других реальностей.

Н.А.Бердяев

Согласно скептической философии, как уже отмечалось выше, исходным данным для познания является само мышление. Мышление уникально в том смысле, что оно есть для себя бытие: достаточно о нем помыслить, чтобы зафиксировать факт его существования. Размышляя о чем-либо и ловя себя на мысли об этом, я как субъект рефлектирую по поводу своей мысли; существование мысли - т.е. ее бытие - целиком определяется наличием мыслительной способности. В Я познавательная деятельность и предмет познания оказываются тождественными; делая предметом познания познавательную деятельность, субъект как бы дает мышлению бытие.

Во внешнем мире все обстоит по-другому. Там вещи и явления существуют не потому только, что о них мыслят; правда, для нас они существуют в качестве *объектов* мысли, но кроме того, они живут и *сами по себе*. Даже в волшебных сказках мир предметов не полностью зависит от сознания героев: чтобы вызвать джинна, Ала ад-Дину недостаточно одного его желания - ему необходима медная лампа, которую следует начистить.

Реальность мышления целиком определяется тем, насколько оно превращается в самосознание. Его бытие заключается в знании о самом себе, в понимании того обстоятельства, что мыслить и существовать по сути есть одно и то же. Отсюда и вытекает известный тезис скептицизма: нельзя исходить из реальности внешнего мира, какой бы она ни была - материальным предметом или нашим собственным телом; все, стремящееся существовать независимо от сознания, оказывается проблематичным. Напротив, несомненно лишь то, как предметы материального мира существуют в нашем сознании в качестве объектов мысли. Следовательно, хотим мы того или

нет, мы должны признать, что только разум оказывается центром и опорой всей реальности. Как бы ни был грандиозен мир в своей данности, открывающейся человеку, не он, а такое эфемерное создание как разум дает "нерушимую реальность" всему этому вещественному бытию; подлинная философская культура строится на такой системе объяснений, когда то, что не является мышлением, понимается тем не менее как чистая мысль, как нечто, пребывающее в мышлении. Для философии бытие само по себе, бытие без субъекта - как то, что со времен античности понимается как бытие для другого, как внешнее проявление, открытость, демонстрация (αληϑεια) не представляет большого интереса; ее, напротив, интересует иного рода бытие - внутреннее бытие (бытие внутри себя), бытие для себя, состояние рефлективности. Через эту внутреннюю рефлексию, являющуюся атрибутом сознания, человек постигает себя, осознает себя как личность, начинает действовать в мире; в свою очередь, мир как внешнее бытие открывается человеку в деятельности, рисуется ему по тем линиям, которые он прокладывает своей практикой, становится сопричастным его судьбе и жизни. Через самосознание человек определяет свое бытие, а вместе с ним и бытие всего внешнего мира.

С позиции здравого смысла и наивного реализма в вопросе о существовании внешнего мира, его онтологическом статусе нет никакой проблемы: мир пребывает от века и является таким, каким является. Мы видим его таковым, каков он сам по себе. Философский подход к данной проблеме принципиально иной, поскольку философское мышление по своей сущности парадоксально и не совпадает по форме и содержанию ни с научным, ни с обыденным сознанием. Вместе с тем это удивительное мышление неоднородно и само дает пример разноречивых взглядов на данную проблему.

Античные мыслители верили в реальность Космоса, природы, отдельных предметов, т.е. в совокупность всего физического. Они придумывали теории, объясняющие сущность вещей и способ их бытия. Язык этих концептуальных построений был создан естественным разумом и является по сути модернизацией традиционных представлений на космическое бытие. Идея бытия, рожденная в древности, перешла впоследствии в различных модификациях в материалистические системы нового времени. Учение о материи как субстанции природы явилось завершением попыток теоретически обосновать позицию здравого смысла в философии.

Критический рационализм особенно далеко отстоит от позиции здравого смысла в философии. Реальность внешнего мира не настолько очевидна, чтобы рассматриваться в качестве несомненного факта; граница между действительностью и иллюзией (сновидением) подвижна и только сомнение в качестве мышления существует без всякой доли сомнения. Все в мире преходяще, на всем лежит печать забвения, но есть крохотный мир субъекта, который повторно переживает вечную действительность и дает ей вторую - уже осмысленную - жизнь в мышлении; в данном случае с известной долей

условности можно сравнить эту ситуацию с тем образом "солнца любви", который рисует В.Соловьев:

"Смерть и Время царят на земле,
- Ты владыками их не зови;
Все, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви".

В рассуждениях Декарт опирается на метод парадоксов. Его знаменитое выражение, ставшее афоризмом, гласит: "Мыслю, следовательно, существую" - "Cogito, ergo sum". Мышление для философа первично; в своей изначальной безусловности оно поглощает пока еще условный в его представлении мир: вещи превращаются в чистые идеи. Начиная с Декарта, говорит Ортега-и-Гассет, философия круто поворачивает от привычных представлений нашего разума и идет против течения обыкновенной жизни; она удаляется от мира повседневности и превращается в удивительную систему воззрений, объясняющих мир "наизнанку", "противоестественно", что требует подготовки и "посвящения" немногих избранных. Такой стиль философского мышления сохранялся в европейской культуре на протяжении трех веков. Всякие попытки привнести в философию идею здравого смысла - подобно той, что мысли, это такие вещи, которые западают в голову, как представлял кучер Гейне - вызывали резкий протест со стороны интеллектуально настроенных мыслителей, входящих в элиту философского сообщества. "Кучер Гейне правил в течение трех веков - всего нового времени - великолепной барочной каретой идеалистической философии. И до сих пор бытующая культура едет в этом экипаже и не находит способа выйти из него, не роняя своего достоинства. Те, кто пытался сделать это, не выходили из кареты, а просто высовывались из окошка и разбивали голову - голову кучера Гейне, куда западали вещи"[1].

Современная эпоха не может более удовлетвориться рационалистическим стилем мышления; критицизм, сыграв свою историческую роль, не способен сегодня дать ответы на те вызовы, которые поставила перед нами жизнь. Обращенность к мышлению как таковому, к чистым формам рассудка и разума объективно приводила к тому, что в идеализме человек как субъект мысли отошел на второй план, стал не центральной проблемой философии, но фоном при исследовании логических схем мысли. Человек из существа целостного - живущего, практически действующего, эмоционально переживающего - превратился в машину, производящую знание. Безличность и всеобщность форм этого знания, а также его отчужденность не могли не сказаться на понимании природы: последняя стала рассматриваться исключительно как объект удовлетворения постоянно растущих потребностей человека. Органическое единство общества и природы, существовавшее в прошлом, понимание природы как живого одухотворенного организма было разрушено в интересах пользы, максимальной прибыли посредством эксплуатации природных ресурсов. Современный мир вступил вследствие этого

[1] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - С. 132.

в полосу затяжного глобального экологического кризиса, преодоление которого возможно при условии принципиального разрешения многих социальных вопросов.

Идейное течение под названием рационализм смогло преодолеть античный взгляд на бытие. Греки рассматривали бытие в парадигме субстанциальности, сущностности, статики; их бытие неизменно представало как тождественное себе начало, как неподвижное состояние, внутри которого есть механизм движения, но само оно не движется (χινουν, αχινητον). Подобная идея бытия имеет прочные основания в здравом смысле, который понимает действительность исключительно как внешнюю реальность, действующую на сознание и отражаемую им ("голова кучера Гейне"). Но мировоззрение критицизма строилось спекулятивным путем: великолепные сооружения (философемы) создавались фантазией, картина бытия рисовалась логическими и гносеологическими средствами. Тем временем выросшие естественные науки взбунтовались и "с поистине плебейской жаждой правды действительности" (А.Швейцер) разрушили до основания возведенные силой одного разума прекрасные ажурные построения. С тех пор никто не может создать всеобъемлющего мировоззрения; век философского догматизма миновал. Приоритетное положение в обществе заняла наука, беспристрастно описывающая действительность.

Но недостаточно просто отбросить идеализм нового времени; необходимо *превзойти* рационализм, *преодолеть* его, ибо понимание этой задачи равносильно пониманию современной эпохи. Каждый исторический период живет своими проблемами, своими нуждами, разрешение которых возможно только теми наличными средствами, которыми располагают его современники. Отсюда следует, что стремление к новому не есть просто мода, дань какой-то модернизации, но такая объективная потребность, которая равнозначна исторической судьбе. Преодоление идеализма есть, поэтому, "огромная интеллектуальная задача, высокая историческая миссия нашей эпохи, "тема нашего времени" (Х.Ортега-и-Гассет).

Мышление, о котором говорят рационалисты, не существует само по себе; всякая мысль предполагает субъект и объект мысли. Субъектом мысли является целостный человек, объектом мысли - та действительность, которая вошла в сферу познания; объектом может оказаться и сам человек, если он станет для себя предметом, - что имеет место в случае самопознания. Для мыслителей-критицистов предметный мир оказывается тождественным рефлективным операциям разума; вещи становятся либо "содержанием сознания" (Кант), либо "фактами сознания", возникающими необходимым образом (Фихте). Иначе говоря, это фундаментальное положение идеализма строится на идее, что внешний мир существует не во внешнем мире, а в моем сознании. Это не означает, что реальность внешнего мира им отрицается вообще, - отнюдь нет; внешний мир существует и в этом ни на минуту не сомневаются ни Декарт, ни Кант, ни Гегель. Все, в чем они сомневаются,

сводится к тому, что реальность внешнего мира, - реальность в себе, независимая от меня, - остается проблематичной, недостаточно очевидной, слишком иллюзорной; мой внутренний мир есть более надежное и достоверное начало, следовательно внешний мир необходимо поместить туда, чтобы существованию этого внешнего мира придать прочные основания. Идеализм данную проблему рассматривает как дилемму: внешний мир существует либо вне меня (сам по себе), либо во мне (в моем сознании). Существуя независимо от меня, внешний мир не может быть представлен в моем сознании, он неизбежно превращается в некое "ничто"; в таком случае не остается ничего другого, как признать, что его существование находится во мне в качестве содержания моего разума.

Трагедия идеализма кроется в том, что преобразуя и преодолевая мир, он замыкал его мышлением, превращал в "субъект". Возникало противоречие: каким образом мир, будучи моим представлением, тем не менее продолжает существовать вне меня. Современная историческая эпоха не может более удовлетвориться рационалистическим мировоззрением, получившим обоснование спекулятивным путем. Эпоха великой социальной революции, двух мировых и множества гражданских войн, научно-технического прогресса и глобального экологического кризиса не в состоянии понять идеалов рационализма; ценность философии сегодня измеряется ее способностью превратиться в "живую популярную философию". Любая глубина - это и простота, говорит по этому поводу А.Швейцер; она может быть достигнута при условии, когда философия находится в тесной связи со всеми сторонами реальной действительности"[1].

Разрешение дилеммы рационализма видится сегодня на пути утверждения идеи органического *единства* Я, или субъективности, и его мира, или объективности; такую концепцию развивают наиболее выдающиеся современные мыслители (Х.Ортега-и-Гассет, А.Моруа и др.). Внешний мир существует независимо от меня - эта простая и очевидная истина, идущая из недр житейской мудрости, в настоящее время не может не войти в круг интересов "живой популярной философии". События далекого прошлого, природные процессы, поведение и жизнедеятельность животных - все это и многое другое протекает без моего участия и помимо моей воли; более того, я сам принадлежу внешнему миру и постоянно испытываю на себе его влияние: сильная боль сковывает телесную и умственную деятельность, соматические страдания влияют на свободную работу мысли, физические изменения мозга приводят к патологии сознания.

Но внешний мир становится для меня реальностью, когда он оказывается в поле моего восприятия или разума; я могу судить о его существовании лишь по моим ощущениям и тем интерпретациям, которые дает им мой разум. Статус внешнего мира теперь уже определяется моим внутренним со-

[1] См.: Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Избранное. - М.: Прометей, 1993. - С. 237.

стоянием; необходимо пропустить его через мое сознание, чтобы сделать заключение о его безусловном существовании. И если кто-то возразит, сказав, что мир будет существовать и без моего сознания, то данное возражение не меняет сути дела: исчезновение мира для меня не означает его несуществования для других; любой другой становится для себя субъектом и воспринимает внешний мир через собственное самосознание. Этим суждением рефлективная философия отстраняется от позиции здравого смысла и наивного реализма, говорящих о внешнем мире безотносительно к мышлению и внутреннему опыту субъекта; для них мир существует без каких-либо условий, а мышление только отражает его, не будучи с ним как-либо связано, когда бы внешнее органически переходило во внутреннее.

Итак, образ современной философии предполагает такую модель действительности, когда существует единство Я, или субъективности, и внешнего мира, или объективности, представленной, однако, как мир субъекта. Единую реальность можно рассматривать либо в аспекте духовном, либо в аспекте материальном; любая попытка утвердить монополию только на материалистическое или только на идеалистическое объяснение действительности страдает односторонностью. Вот почему наиболее проницательные мыслители сегодня стремятся избежать указанной крайности, заявляя, что они не разделяют позиций ни материализма, ни идеализма[1]. Единство субъекта и объекта - "совместное существование Я, или субъективности, и его мира" - означает, что самосознание или рефлексия невозможна без осознания внешнего окружения. Мышление предметно и это его качество свидетельствует о том, что мысля, субъект одновременно мыслит и о вещах предметного мира. Благодаря осознанию себя, субъект открывает себя, т.е. обнаруживает, находит себя; но вместе с этим - вместе с собой - он открывает и внешний мир. Без "этого странного хоровода", который человек наблюдает вокруг себя, у него не было бы ощущений и разума; мысли, возникающие в его голове, есть образы внешнего мира. Таким образом, человек как субъект изначально двойственен: он есть внутренний мир, воля и одновременно - внешний мир, природа. Следовательно, подлинное существование человека в мире не сводится только к его индивидуальному существованию, - оно есть "мое существование с миром"[2].

Возможно, кто-то не усмотрит в положении "сосуществование" фундаментальной идеи, радикально меняющей смысл всей рационалистической философии нового времени. И вместе с тем это действительно так: в этом тезисе происходит видоизменение идеалистического принципа, утверждающего, что субъект ограничен своим внутренним миром - самосознанием, в пределах которого внешняя действительность не более, чем его представление о ней, исчезающее вместе с самим человеком ("И умирая, уничтожу

[1] См.: Моруа А. Надежды и воспоминания: худож. публицистика. - М.: Прогресс: 1983. - С. 24.
[2] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - С. 160.

мир"). На это можно возразить словами: "Мало новых идей, и новые идеи поражают только умного: посредственность все видела, все слышала". Истина, которую несет с собою современная философия, сводится, в одном случае, к преодолению естественного натурализма, в другом - гносеологического субъективизма; истина эта выражается формулой: внешний мир не существует без моего мышления о нем, но внешний мир не тождественен моему мышлению. Мир не есть такая действительность, которая существует в себе и независимо от меня; его онтологический статус определяется моей познавательной деятельностью, т.е. тем, чем он является для меня. Я как субъект мысли и самосознания существую вместе с миром и внутри этого мира; испытывая воздействия со стороны внешнего мира, ощущая, познавая и преобразуя его, переживая все это то как страдание, то как восторг и радость, я становлюсь для себя субъектом. Мой внутренний мир, делающий меня субъектом, принадлежит, следовательно, не только мне; в такой же степени он принадлежит внешнему окружению - тому, что передо мной и вокруг меня.

Прекрасно эту мысль выразил русский философ С.Л.Франк: реальность, данная непосредственно в опыте субъекта, не может быть искусственно разделена на "внешний мир" и "субъективные внутренние переживания". Напротив, эта реальность во всей ее конкретности воспринимается и переживается человеком как "*некая конкретная полнота и органическое единство*". Наслаждаюсь ли я прекрасным ландшафтом, воспринимая сияние солнца, синеву неба и моря, зелень растительности, аромат цветов, или вхожу в комнату, окидывая общим взором ее убранство, состоящее из совокупности вещей, в ней находящихся, или общаюсь с отдельным человеком, - во всех этих и бесчисленных других случаях *непосредственная реальность*, данная мне в конкретном опыте и мной переживаемая, не есть "действительность" как нечто внешнее и независимое от меня; она представляет собой "*целостное единство* сознания и сознаваемого, переживания и его содержания - коротко говоря, есть... сама себе открывающаяся, сама себя сознающая реальность..."[1]. Такая реальность совпадает с явлением жизни - не с моей индивидуальной жизнью, которую можно противопоставить внешнему бытию, но с жизнью вообще, в состав которой вхожу и я сам. Жизнь каждого из нас протекает, по сути, в двух планах: в плане "ориентирования" в действительности, когда определенная часть реальности выражается в рациональных понятиях, и одновременно в плане "непосредственной реальности" - всеобъемлющей и всепроникающей конкретной полноте.

В гносеологии существует весьма распространенный предрассудок, заключающийся в том, что познающему субъекту противостоит объект как нечто внешнее и чуждое ему, который отражается и познается им. Если предположить, что мышление противостоит бытию, то в таком случае невозмож-

[1] Франк С.Л. Непостижимое.//Сочинения. - М.: Правда, 1990. - С. 288-289.

но объяснить точки соприкосновения между ними; остается неясным, как факты сознания, возникающие в опыте субъекта, соприкасаются с фактами, являющимися самим бытием. Чтобы процесс познания мог осуществиться, необходимо перевести содержание опыта в одну плоскость и выяснить, каким образом факты мышления, возникающие в опыте свободно, связываются с фактами мышления, возникающими в том же опыте необходимым образом. Познание входит в бытие, является частью его истории, поскольку человек принадлежит предметному миру своими "плотью, кровью и мозгом".

Преодолеть разрыв между мышлением и бытием возможно на пути принципиально иного понимания процесса познания; необходимо предположить, что не кто-то внешний встречается с бытием в акте познания, но само бытие познает себя. В действительности человек как субъект мысли и познания не противостоит бытию, ибо он та часть этого бытия, "в котором природа приходит к осознанию самой себя" (Ф.Энгельс). Последующее противопоставление на субъект и объект происходит значительно позже, когда осознавшая себя природа, т.е. человек в рефлективном мышлении удваивает свой мир, понимая одну его часть как мышление, другую - как бытие. Противоположность мышления бытию, как и субъекта объекту, есть результат рационализированной, вторичной деятельности; в жизни все эти противоположности слиты; находятся в единстве и потому "первожизнь" для философии выступает в качестве первичной реальности. Явление жизни говорит о совершенно новом бытии, отличном как от космического бытия древних, так и от бытия рационалистической философии нового времени. Открытие качественно иной реальности, не похожей на ту, которая была известна в прежней философии, означает рождение новой идеи бытия - новой онтологии, а вместе с ней - появление новой философии, новой в той мере, в какой она концептуально объясняет действительность и через это оказывает влияние на реальную жизнь.

Концепция бытия занимает видное место в материалистическом мировоззрении, в частности, в философии Маркса. Поставленная в связи с философскими вопросами экономической теории, она получила специфическое обоснование в соответствии с идеей материалистического понимания истории. "Способ производства материальной жизни обусловливает процесс социальной, политической и духовной жизни вообще, - говорит Маркс. - Не сознание людей определяет их бытие, но, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание"[1]. Как видим из приведенной цитаты, Маркс использует понятия "бытие" и "общественное бытие" как синонимы, как тождественные по смыслу. Анализ категории "бытие" показывает, что будучи абстракцией, она, вместе с тем, претендует на то, чтобы выражать определенную и конкретную реальность: экономические отношения ("совокупность производственных отношений"), экономическую организа-

[1] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 13. - С. 7.

цию хозяйства ("способ производства"). Для целей политической экономии, исследующей процесс экономической жизни общества, подобное понимание "бытия" вполне приемлемо и не может быть подвергнуто критике. Вместе с тем требования философского подхода к данной категории заключаются в том, чтобы от эмпирической действительности подняться на вершину метафизических умозаключений и перевести размышление в область трансцендентных сущностей. Такая постановка задачи непосредственно вытекала из уже решенной проблемы в отношении экономической жизни. Следует признать, что проблема бытия как философская не получила разрешения у Маркса. На это есть свои причины. Маркс понимает "бытие" и "общественное бытие" исключительно узко - как "производственные отношения", реальный процесс жизни людей, либо как "способ производства материальной жизни". В трудном поиске такой структуры общества, которая дала бы наглядный и убедительный ответ относительно причинной обусловленности духовной сферы общества (общественного сознания) материальными явлениями общественной жизни ("производственные отношения", "способ производства") Маркс, порой, как считают Масарик и П.Барт, не точен и не ясен; он употребляет аналогичные выражения - "надстройка", "возвышается", использует неопределенное слово "обусловливать"; им в этой классической, по мнению Каутского, формулировке употребляется три разных слова для одного и того же понятия: "производственные отношения", "способ производства", "условия производства". Правильно ли главное положение Маркса, что бытие определяет сознание? Что такое формы сознания? Что такое сознание вообще? Не будет ли вернее положение, которое вытекает из многовековой философской традиции, что сознание и бытие тождественны? Фейербах, выглядывающий из-за этой фразы, говорит Масарик, выражался более определенно: "мышление (а не "сознание") надо объяснять бытием, а не бытие мышлением". Кроме того, в этой фразе содержится явная передержка: в первой половине фразы говорится о "сознании" и "бытии", а во второй - уже об "общественном бытии". В последующем изложении "сознание" отождествляется с "идеологией". П.Барт полагает, что для Маркса более характерно употребление образов, нежели абстрактных научных понятий и это свидетельствует, в свою очередь, о малой степени зрелости, до какой только и дошли эти мысли у Маркса[1].

Несмотря на отвлеченность и абстрактность, понятие бытия у Маркса эмпирическое по своему содержанию. Оно "встроено" в причинный ряд для того, чтобы с позиций материалистического понимания истории объяснить "первичные" и "вторичные" элементы общественной структуры, причем "первичные" элементы обязательно должны быть материальными. Для Маркса в данном случае не важна философская традиция - он работает как эко-

[1] См.: Кунов Генрих. Марксова теория исторического процесса, общества и государства. Том II. - М.-Л.: Гос. изд-во, 1930. - С. 126-127.

номист, чем и объясняется эмпирический характер его категории бытия. То, что у Маркса лежало в основании социальной действительности как нечто материальное, а следовательно, первичное, стало обязательным научным принципом для его учеников, какими бы проблемами они ни занимались - будет ли это даже областью философского мышления. Так, Энгельс, формулируя основной вопрос философии с целью показать, что вся историко-философская мысль развивалась под углом зрения выяснения отношения между "внешним" и "внутренним" миром в опыте субъекта, уже прямо отождествляет понятие бытия с природой. Но категория природы - не философское, но естественно-научное понятие. В философии по определению нет понятия природы. Внешний мир, преобразованный формами и методами философского мышления, предстает в образе бытия. Этот же мир, преобразованный формами и методами научного познания, предстает в естествознании в образе природы. Критерием, по которому происходит такой "водораздел", является сам человек. Наука стремится устранить из научного знания все субъективное, т.е. элиминировать человека; субъективное рассматривается - и это справедливо - как помеха на пути получения объективного знания. То, что безлично, лишено субъективного начала - то самое достоверное. Философия, напротив, привносит иные ценности в мир постигаемой действительности: для нее человек является высшей ценностью, от которой она не может отказаться ни при каких обстоятельствах. Философское познание преднамеренно отталкивается от человека в своем стремлении получить мировоззренческое знание о внешнем мире. Теперь уже не элиминирование, но разумное осознание своих человеческих возможностей в познании действительности становится предметом метафизического мышления. Разум стремится постигнуть границы, до которых он может распространяться в деле объяснения и понимания мира. То, что воспроизводится посредством рефлексии над теорией познания, предстает для человека как бытие, отличное от такой научной картины мира как природа. Бытие - это сам человек, включенный в природу и осознающий ее в том виде, в каком он способен ее воспроизвести в конкретную историческую эпоху. Бытия вне человека нет - вне человека существует природа, лишенная всякого смысла. Бытие, наряду с предметными, вещными, т.е. материальными сторонами внешнего мира, содержит в такой же мере духовные, разумные и сознательные начала. В бытии как системе нет причинного ряда; материальное и духовное в нем существуют как рядоположенные образования. Более того, когда мы говорим о бытии, то духовная сторона приобретает более существенное значение в том смысле, что система "значений", "смыслов", "внутренних мыслей" идет от самого человека; из глубин своего внутреннего мира, из "душевного родника" он извлекает определенные "смыслы", "значения" и привносит в мир предметной действительности. Вот это извлечение из мира субъективных переживаний своих собственных ценностей и устремление всего этого "одной согласной, торжественной песнью"

(Н.Гоголь) способно пробудить природу - сделать ее живой, понятной, пригодной для человеческого существования.

Сведя бытие к природе и, следовательно, объективно подчинив философию естествознанию, в дальнейшем не трудно было объявить категорию "материя" центральной в системе философских понятий. Понятие "бытие" в значении "природа" ("бытие-природа") эволюционировало, трансформировавшись в категорию "материя"; материя стала пониматься в марксистской философии основанием (субстанцией) мироздания и выполнять функцию "начала" философской мысли. Марксистская философия ("философия практики"), говорит А.Грамши, в действительности претерпела двойную ревизию: она оказалась компонентом взаимоисключающих философских направлений. С одной стороны, некоторые положения философии практики вошли в явном или скрытом виде составной частью в философские концепции идеализма - философию жизни (А.Бергеон), прагматизм (У.Джемс), неогегельянство (Б.Кроче, Джентиле, Сорель). С другой стороны, многочисленные последователи Маркса, догматически усвоившие суть философии практики ("ортодоксы"), в конечном счете свели ее к традиционному материализму. "Чистым" интеллигентам (Кроче, Адлер) философия практики была необходима, чтобы обновить арсенал своей социальной группы новым идейным оружием. Представителям "ортодоксии" философия практики была нужна в борьбе с широко распространенной в народных массах "религиозной трансцендентальностью". Ортодоксы полагали, что простым учением о материальности мира они легко преодолеют религию. Однако в действительности это оказалось делом гораздо более сложным, поскольку учение о материи занимает большое место в религиозном миросозерцании, взять хотя бы русскую христианскую философию с ее "религиозным материализмом".

Вследствие "заимствования" идей философии практики как идеалистами, так и материалистами, произошло неизбежное снижение интеллектуального уровня учения Маркса. В случае идеалистов эти заимствования объясняются скрытыми причинами, кроющимися в европейской культуре и образе мыслей того исторического периода. Став неотъемлемой частью европейской культуры, марксизм не мог не повлиять на буржуазную идеологию и мировоззрение. Причины снижения интеллектуального уровня марксистской философии "ортодоксами" - тем идейным течением, которое находилось внутри самого марксизма, - феномен чрезвычайно сложный, нуждающийся в комплексном анализе исторических, экономических и собственно теоретических факторов. Соединив философию практики Маркса со старым материализмом, "ортодоксы" тем самым извратили не менее, чем идеалисты истинную сущность этого учения. Философия практики была превращена в концепцию, которая из основополагающей в деле понимания мира, диалектических законов объективной действительности, человеческого мышления превратилась в марксизме во второстепенную, заурядную, стоящую в одном

ряду с другими теориями, а порой находящуюся в подчиненном от них положении.

Одно из объяснений (А.Богданов, Р.Люксембург) сводится к тому, что новая философия в лице Маркса опередила свое время и соответственно потребности не только настоящего, но даже и будущего. Эти "несвоевременные размышления" создали "арсенал оружия", которым не могли воспользоваться последователи марксистского учения. Ученики не поняли философии Маркса. А.Богданов прямо об этом говорил, отмечая, что "философская программа Маркса слишком опередила его время и не была вполне понята даже его последователями"[1]. На причины социального и теоретико-гносеологического порядка трансформации философии практики указывает итальянский мыслитель А.Грамши. Перед марксистской философией стояли две задачи: победить утонченную буржуазную идеологию, ярким выражением которой являлась немецкая классическая философия, и направить народные массы против существующей действительности, подняв при этом их средневековый уровень духовной и политической культуры на более высокую ступень. Эти задачи поглотили все силы новой философии не только количественно, но и качественно. Последнее обстоятельство и было результатом того, что марксизму неизбежно пришлось вступить в союз с чуждыми тенденциями - воззрениями старого материализма. Осуществление первой идеи - преодоление рафинированной идеологии - было достигнуто ценой потерь на другом фронте: философия практики упрощается до уровня "ортодоксии" - до черты интеллектуальной бедности, до грани старого материализма. Из "дидактических" соображений новая философия, как тонко заметил Грамши, "вошла в сочетание, принявшее форму культуры, несколько более высокой, чем средняя народная культура (чрезвычайно низкая), но абсолютно непригодной для борьбы с идеологиями образованных классов, в то время, как сама эта новая философия родилась как раз для того, чтобы превзойти самое высокое проявление культуры того времени - классическую немецкую философию..."[2].

Жестокая борьба идей ослабила философию практики и упростила ее до такой степени, что она становится культурой, уже не способной преодолеть идеализм. Действительно, получился парадоксальный исторический факт. Марксисты как бы не сумели впоследствии воспользоваться собственными плодами и оказались не достойными великого учения Маркса. Получилось совсем как в диалоге Кириллова с Петром Верховенским в романе Ф.М.Достоевского "Бесы": человеку выпадает большое наследство, а он в силу своей слабости не может к нему прикоснуться, боится его, "почитая себя малосильным владеть". Такого не должно быть, так как по своей сущно-

[1] Богданов А. Философия живого опыта. - М: Гос. изд-во, 1920. - С. 61.
[2] Грамши Антонио. Избранные произведения в 3-х томах. Т.3. Тюремные тетради.- М.: Изд-во иностр. литературы, 1959. - С. 83.

сти философия практики была рождена для преодоления буржуазной идеологии, достигшей огромных высот в развитии и выраженной в наиболее утонченной форме.

Этот процесс, по мнению А.Грамши, есть закономерный и неизбежный; аналогичные явления можно видеть в прошлом, с учетом обстоятельств места и времени. Классическим примером в истории является эпоха Возрождения в Италии, Реформация в протестантских странах, духовный и нравственный подъем во Франции накануне революции 1789 года. Культура Возрождения в своем существовании осталась ограниченной, элитарной, не вышла из придворных аристократических кружков Италии. Она не стала достоянием народа, его обычаем и "предрассудком", т.е. коллективным сознанием и верой. Реформация же, напротив, проникла в народное сознание, стала неотъемлемым элементом образа мыслей народа, который превратился в целостного, нерасчлененного субъекта революционных идей после того, как интеллигенция во главе с Эразмом Роттердамским уступила преследованиям инквизиции, "дезертировала" перед лицом врага. Однако она заплатила за это отставанием в области культуры, обнаружила "бесплодность" в сфере науки, критики, философии. Этот "застой" продолжался до тех пор, пока из народной массы, сохранявшей верность Реформации, постепенно не выделилась прослойка интеллигенции в Германии, давшая миру классическую немецкую философию.

Философия практики в новых исторических условиях повторила судьбу протестантской Реформации и французского Просвещения. Она стала, по выражению Ж.Сореля, "современной народной реформацией". Философия практики является как бы логическим продолжением и завершением этих широких социальных и духовных движений - Возрождения, Реформации, Французской революции, немецкой философии, английской политэкономии, светского либерализма - за радикальную духовную и нравственную реформу. Разрешение этой задачи осуществлялось также через разрешение противоречия между культурой избранного меньшинства и культурой широких народных масс. Процесс этот, как считает А.Грамши, не завершился и поныне: еще не сформировалась та интеллигенция, которая аутентичную марксистскую философскую концепцию сделала бы достоянием массового сознания. "Пока эта концепция социально подчиненной группы, лишенной исторической инициативы и расширяющейся беспрерывно, но не органически, полагает А.Грамши; группы, которая все еще не в состоянии перешагнуть некую качественную ступень, еще не созрела для овладения государственной властью, для осуществления своей реальной гегемонии над всем обществом в целом..." (там же, с. 86). С философией практики случилось то же самое, что и с давшей ей жизнь философией Гегеля: она была разорвана на отдельные части в результате "междуусобной" борьбы. Одни ее положения (учение о практике, социальные основы мышления) отошли к идеализму (философии жизни, социологии мышления), другие (учение о материи, ма-

териальное единство мира) - к материализму.

Причины этого "раскола" кроются в том, что социальная база данного идейного течения была и остается неоднородной. Одни представители интеллигенции, которые по своему происхождению и умонастроению принадлежали к мелкобуржуазным классам и никогда по-настоящему не были связаны с народом ("представители мелкобуржуазной демократии" - Ленин), в периоды крутых исторических "поворотов" возвращались в старую "экологическую нишу", т.е. в свою среду. Другие оставались на прежних идейных позициях, однако не для того, чтобы бороться за дальнейшее самостоятельное развитие этого учения, но чтобы подвергать его систематической ревизии. Почва для систематической ревизии марксизма и его философии практики была наиболее благоприятной в России до и после Октябрьской революции. Россия оказалась таким "плацдармом", на котором произошло резкое падение интеллектуального уровня философии практики по причине низкой политической и философской культуры как самих "вождей" революции, так и широких слоев населения. Марксистская философия стала пониматься как законченная система, с помощью которой можно решить все без исключения социальные и экономические проблемы. Из марксизма было изъято то, что связано с идейной эволюцией Маркса и Энгельса (например, вопросы о государстве, об общественно-экономических формациях) и сохранены только конечные выводы. Их-то и стали применять на русской почве, в результате чего получался, порой, либо примитив, либо карикатура. Взять хотя бы идею Маркса о бестоварном производстве и прямом продуктообмене при социализме. Для него это было естественным, поскольку социализм возникает одновременно во всех странах Европы и в тот период, когда капитализм достигнет очень высокого уровня развития, характеризующегося обобществлением промышленного и сельскохозяйственного производства. В России, однако, "военный коммунизм" был введен вскоре после революции, в 1918 году, и означал насильственное создание коммун с последующей ликвидацией товарных отношений, эквивалентного обмена производимых продуктов и отменой денежной системы.

Низкий интеллектуальный уровень тех слоев населения, которые были выплеснуты революцией на поверхность истории, необходимо требовал и соответствующей философии. Показателен в этом смысле пример из предисловия к учебнику, написанному Бухариным, в котором автор "продолжает традиции наиболее ортодоксального, материалистического и революционного понимания Маркса". Книга написана для нового типа людей, "которые занимаются философией и дежурят по ночам с винтовкой в руках, обсуждают наиболее абстрактные вопросы и через час пилят дрова; сидят в библиотеках и проводят долгие часы на фабриках"[1]. Видимо, в свете вышесказанного можно говорить о "российском марксизме" как особом варианте, отли-

[1] Бухарин Н. Теория исторического материализма. - М. - Пг.: Гос. изд-во, 1923. - С. 6.

чающемся от его западного первоисточника.

В России исторически сложились корни "левого радикализма" в мировоззрении и умонастроении интеллигенции, что также нашло отражение в сознании и поведении большевиков. Эти корни ведут свое начало от философии П.Я.Чаадаева, политических взглядов М.Бакунина, П.Ткачева, С.Г.Нечаева - тех, кто предстал в образе "бесов" Ф.М.Достоевского. Традиционный нигилизм к материальной стороне жизни российских интеллигентов приобрел у "вождей" революции чудовищные формы ненависти к "потребительству", к "материальной пользе", ко всему тому, что связано с нормальным течением жизни. Возобладали мессианство, фетишизация будущего, желание осуществить нечто такое, что перевернуло бы мир. "Ненависть к жизни" как особая философская настроенность сознания революционеров привела в итоге к преодолению того нравственного барьера, который отделял добро от зла, справедливость от насилия, законность от преступления. В угоду этой идее были принесены неисчислимые людские жертвы, ценой жизни простого народа пытались воплотить в действительность трансформированный в больном воображении образ коммунизма. Троцкий, Зиновьев, Каменев манипулируют общественным сознанием, утверждая, что во имя перманентной революции высоко нравственными являются трудовые лагеря, насилие, голод, смерть. Бухарин теоретически обосновывает необходимость прямого насилия в период построения социалистического общества. Он пишет: "...Пролетарское принуждение во всех формах, начиная от расстрела и кончая трудовой повинностью, является, как парадоксально это ни звучит, методом выработки коммунистического человечества из человеческого материала капиталистической эпохи"[1].

Особую ненависть революционеры испытывали к русскому крестьянству. Прослышав о не совсем лояльном отношении Маркса к крестьянскому мелкотоварному хозяйству как постоянному источнику возникновения капитализма в деревне, большевистские деятели уже не могли отказаться от заранее спроектированной схемы. Уникальное историческое явление, каким являлась русская сельскохозяйственная община, была принесена в жертву отвлеченной идее. Страх перед народом, боязнь построить социализм "не по Марксу", не так, как того требовала "чистая" теория постоянно толкали их к насильственным действиям против крестьян. И когда не стало сдерживающего фактора (смерть Ленина), приступили к планомерной организации голода и физическому уничтожению сельского населения. Таким способом был построен социализм в русской деревне, ибо восторжествовала философия, о которой пророчески предупреждал Ф.М.Достоевский: "преступления нет, а стало быть, нет и греха, а есть лишь только голодные".

В ходе исторического движения, характеризующегося острой классовой и политической борьбой, крутой ломкой старых устоев жизни и созданием

[1] Бухарин Н.И. Экономика переходного периода. Часть первая: общая теория трансформационного процесса. - М.: Гос. изд-во, 1920. - С.131.

новых обществ, движения, которое с необходимостью требовало участия на авансцене истории широких народных масс в качестве главных действующих лиц, происходило как дальнейшее развитие марксизма, так и его неизбежная трансформация, упрощение и искажение его образа. Став идеологией массового сознания, марксизм объективно оказался пленником этого социально-психологического феномена. Одна из особенностей массового сознания состоит в том, что в массе происходит коллективная задержка интеллектуальной деятельности: более низкий интеллект доводит до своего уровня более высокий. Причем "торможение" происходит под влиянием сильного "пресса" со стороны менее развитой группы. Для массы характерно то, что "*вульгарные, мещанские души, сознающие свою посредственность, смело заявляют свое право на вульгарность, и причем повсюду*... Масса давит все непохожее, особое, личностное, избранное"[1]. Отсюда неизбежная ревизия марксизма, трансформация и упрощение его до уровня настроений и запросов массового сознания.

Видимо в ходе исторической драмы осуществилось то, что уже ранее произошло с христианством. Жизнь с ее объективными тенденциями, противоречием между задуманными целями и конечными результатами изменила христианское вероучение. Идеальное представление о свободе людей, свободе их веры, на чем основывался Христос, быстро разбилось о земную действительность. Идти в мир с пустыми руками невозможно, голодный народ не приемлет свободу без хлеба. Церковь в лице "Великого инквизитора", поняв, что "ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы", дает им "хлебы", но отнимает свободу. Однако это попрание свободы камуфлируется послушанием Христу, а насилие осуществляется во имя его. Драма марксизма в том, что его идеалы были извращены, но "инквизиторы" действовали от имени Маркса. Теория оказалась бессильной против реалий действительности, поэтому подлинный Маркс был не нужен этому обществу. "Зачем ты пришел нам мешать? Ибо ты пришел нам мешать и сам это знаешь" - вопрос к Христу, но вполне допустимый со стороны "вождей" нового мира и к Марксу, если предположить, что он смог бы оказаться в земной жизни, например, в период коллективизации и индустриализации в нашей стране.

В марксистской философии одними из основополагающих категорий являются категории "практика" и "материя". Но исторически так произошло, что вокруг этих понятий с самого начала возникли острые и не совсем продуктивные дискуссии. Взять хотя бы дискуссию вокруг философского понятия материи, которую вели на рубеже веков такие мыслители, как Г.В.Плеханов, В.И.Ленин, А.Богданов. Спор линий "Плеханов, Ленин - Богданов" не завершился; он просто прервался из-за включенности в теоретические вопросы политических моментов и последующей гибели Богдано-

[1] Ортега-и-Гассет Хосе. Восстание масс//Вопросы философии. - 1989. - №3. - С. 122-123.

ва. Интересной ожидала быть другая дискуссия 60–70-х годов, организованная группой "Praxis" (Шломо Авинери, Гойо Петрович, Люсьен Гольдман), но, к сожалению, не получившая надлежащей профессиональной поддержки со стороны советских философов.

Известно, что старый материализм понимал материю как объективную реальность, а само понятие "материя" - как понятие безусловное. Материя "есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства..." (Гольбах). Условий для обоснования объективности материи материализм не признавал и в них не нуждался. Материя есть материя и ничего более; она первоначальный факт и основа человеческого опыта. Напротив, чтобы понять сознание, мысль, надо знать, что такое материя, бытие. Из законов материального мира можно объяснить сознание и его происхождение. Между материей и сознанием существует причинная связь: материя в ходе эволюции в физическом смысле порождает сознание. Идеализм не отрицает внешний мир, как нечто материальное и независимое от субъекта, но данное признание обосновывается им специфическим образом, а именно - соблюдением определенных условий. За отправную "клеточку" анализа бытия берется сознание и из него постулируется весь видимый в опыте субъекта мир. Мир есть, он существует, однако надо идти непосредственно не от него, а от мышления и через мышление. Мысль только в этом смысле первична в идеалистических системах. Она первична как логический коррелат, но не как причина по отношению к следствию. Мышление не рождает материю физически; оно лишь придает ей конкретные формы, позволяющие понять эту материю. Идеализм всегда философствует в границах гносеологического подхода.

Как видно из сказанного, линии развития материализма и идеализма не пересекаются. Каждый из них идет своим путем, но история философии трактуется порой как борьба материализма и идеализма, а водоразделом оказывается основной вопрос, что не всегда верно. Марксистскую философию в вопросе о материи можно трактовать в традициях старого материализма в силу совпадения каких-то второстепенных моментов. Но в данном случае есть и принципиальная разница между ними, может быть не меньшая, чем с идеализмом. Лишь в первом приближении кажется, что здесь все очевидно настолько, что теряется видимость проблемы. Однако проблема есть, разрешение ее показывает, насколько марксизм в этом пункте далеко отстоит от старого материализма. Принципиальное различие заключается в том, что для марксизма материя, как и обозначающее ее понятие, также как и для идеализма не есть нечто безусловное. Невозможно исходить из идеи материальности мира как очевидного постулата. "Мир материален" - это утверждение, которое не есть постулат. Чтобы обосновать материальность мира, надо исходить из другого предположения и другой концепции - практики и практической деятельности. Материя - это прежде всего такая объективная действительность, которая дана социальному субъекту в формах его практики.

Недостаток предшествующего материализма, говорит Маркс, "заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется... не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно"[1]. Материя есть нечто, включенное в жизненный опыт субъекта и противостоящее человеку. Без данного практического взаимодействия говорить о материальности мира и его единстве не имеет смысла. Чтобы постичь мир, надо понять сущность практики и прежде всего экономического производства. Поэтому материализм философии Маркса состоит не в том, что признается безусловное существование материи, но в том, что материалистическое мировоззрение утверждается посредством теории практики или материального производства. Материализм философии Маркса - есть признание учения о материальности практики как таковой.

Этот нюанс доктрины Маркса был в свое время тонко подмечен А.Богдановым. Он писал: "Хотя Маркс и назвал свою доктрину "материализмом", но ее центральное понятие не "материя", а практика, активность, живой труд" (там же, с. 186). Проникнуть в "тайну" учения Маркса можно единственным путем: через социально-философскую теорию, раскрывающую закономерность развития общества, через определение роли и значения материального производства двигаться далее - в область природы, материи, бытия. Всякий другой путь будет ошибочным, так как не раскрывает характерных особенностей философского взгляда Маркса на мир. Однако в действительности восторжествовал иной подход, основанный на обыденном сознании, когда в результате различных интерполяций в доктрине Маркса как "бабочка из куколки" появляется категория "материи" и начинает олицетворять сущность философии практики. Все учебники по философии после раздела "Введение" начинаются с учения о материи. Это есть, с одной стороны, непонимание подлинной сущности философии практики, с другой же - непреднамеренный возврат к материализму XVIII века. Истоки подобных воззрений - философия практики есть простое продолжение старого материализма, а материя есть некое безусловное понятие - берут свое начало в философских взглядах Г.В.Плеханова, Аксельрод-Ортодокс и других русских марксистов. Слов нет, с одной стороны, Плеханов, отстаивая материализм Маркса, в первую очередь, обращает внимание на практику, на то, что в практической деятельности происходит становление человека как субъекта истории, формирование человеческого общества, коренным образом отличающегося от окружающей природы. Старые материалисты, хотя и отрицали врожденные идеи, тем не менее не могли создать подлинной теории человека и общества, так как не знали учения об общественно-исторической практике.

Плеханов верно отмечал, что Маркс никогда не отрицал "субъективную" сторону бытия человека, наличествующую в историческом процессе. Рас-

[1] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т.3. - С.1.

сматривать человека вне практики, значит низводить его до уровня простого объекта, значит не понять законов человеческого общежития и, следовательно, неизбежно впадать в фатализм и "необходимость", за что Маркса критиковали непонимающие его народники и социал-демократы. В этой связи Плеханов делает очень интересное заявление, как бы предвидя драматические судьбы марксизма, судьбы, во многом определившиеся и благодаря его, Плеханова, интерпретации учения Маркса. Когда будет решен вопрос о роли практики в жизни человека и общества, тогда "материализм перестанет быть сухим, мрачным, печальным, он перестанет уступать идеализму первое место при объяснении деятельной стороны человеческого существования. Тогда он избавится от свойственного ему фатализма"[1]. Драматизм судеб марксизма состоит в том, что ученики Маркса хорошо усвоили лишь одну сторону его учения: теорию объективности общественной жизни и ее законов, т.е. историческую онтологию. Согласно ее сути, сознание субъекта истинно лишь в том случае, когда оно ухватывает объективные отношения между явлениями действительности, вскрытые в ходе реализации материальной практики. "*Истинна* та естественно-научная теория, которая верно схватывает взаимные отношения явлений природы; *истинно* то историческое описание, которое верно изображает общественные отношения..." (там же, с. 671).

С другой стороны, у Плеханова осталась не до конца раскрыта вторая сторона учения Маркса, без которой эта философская доктрина остается не полной и не вполне последовательной. Как бы в угоду идее объективности, необходимости исторического процесса, в угоду положению о вторичности явлений надстроечного порядка по отношению к экономическому базису осталась скрытой другая сторона марксистской философии практики - концепция обусловленности действительности практикой человека и гносеологическая роль практики в человеческом сознании. Как уже отмечалось, особенность философии практики Маркса - и в этом ее уникальность и неповторимость в истории человеческой мысли и культуры в целом - в том, что к действительности, т.е. природе, материи следует подходить практически и рассматривать ее не в виде объекта (как делали предшествующие материалисты), но субъективно, в конкретных формах человеческой деятельности. "Вообще, материя, - писал А.Богданов, полемизируя с Плехановым, - есть *общезначимое* сопротивление человеческим усилиям, объект *коллективного* труда... Но даже из философов XIX века один Маркс умел ясно понять, что материя, это - объект производства, в чем и состоит ее сущность. Поэтому Маркс и назвал "материализмом" свое социально-философское учение, которое в производстве находит основу и причину общественного развития" (А.Богданов, там же, с. 46). Вот это-то замечательное положение Маркса оказалось незамеченным и не получило дальнейшего развития и у такого

[1] Плеханов Г.В. Избр. произведения в 5-ти томах. - М., 1957. - Т. I. - С. 673.

известного мыслителя, каким был Плеханов.

"В противоположность "духу", "материей" называют то, что *действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения*, - писал Плеханов. Что же именно действует на наши органы чувств? На этот вопрос я, вместе с Кантом, отвечаю: *вещи в себе*. Стало быть, материя есть не что иное, как совокупность вещей в себе, поскольку эти вещи являются источником наших ощущений" (там же, т. III, с. 226). На уровне обыденного сознания, да и в философском материализме XVIII в. материя понимается как некий инвариант, равный самому себе ("вещь в себе"), как нечто абсолютно объективное. Материя существует от века, она не сотворима и не уничтожима, поэтому критерий ее бытия и объективности всегда заключен в ней самой. Необходимо при всех обстоятельствах, при любых философских проблемах (в том числе и "гносеологических", проблемах "самосознания") отталкиваться от материи как предпосылки, как некоего постулата в целях положительного разрешения этих проблем. Обыденному сознанию кажется, что свойства вещей, данные нам через органы чувств в виде ощущений, лишены социальных моментов; они и есть сами объективные свойства, т.е. в конечном счете сама материальная действительность. Всякая попытка рассмотрения материи сквозь иную призму - призму субъекта - выглядит как кощунственная.

Однако в "Тезисах" Маркс пошел иным путем. Он обнаружил другой угол зрения на данную проблему, тем более, что в немецкой классической философии этот угол зрения был ясно изложен применительно к познавательной, теоретической деятельности. Действительность не есть инвариант; материя дается нам в формах практики. Следовательно, гносеологическая роль практики выражается в том, что сознание воспроизводит действительность не саму по себе, не в форме копии или снимка, а по линиям, очерченным практическими действиями человека в предметном мире. Все, что включено в практику и преобразовано в ней, воспроизводится лишь в этих формах преобразования. Безотносительного познания, познания в статике, познания - созерцания не может быть. Отсюда материя, природа, вся действительность, как это вытекает из тезисов Маркса о Фейербахе, всегда есть "очеловеченная" природа, материя всегда есть социально обусловленная материя, хотя этим положением вовсе и не отрицается онтологический статус материи, ее существование само по себе. "...Самое материю человек не создал. Даже те или иные производительные способности материи создаются человеком только при условии предварительного существования самой материи"[1]. Дело в том, что положение о существовании материи "самой по себе" - это уже не философская проблема; она не имеет отношения к метафизическому знанию. Именно на это обстоятельство обращал внимание в свое время Энгельс, говоря, что понятие "вещь в себе" вообще выходит из облас-

[1] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 2. - С. 51.

ти науки в область "фантазии". Оно ничего не прибавляет к научному познанию, "ибо если мы не способны заниматься вещами, то они для нас не существуют"[1].

В учении о материи сосредоточены два плана. Естественно-научный - когда допускаются предпосылки, согласно которым внешний мир существует сам по себе и является тем фоном, на котором развертывается вся человеческая история, фоном, который является потенциальным источником социального опыта субъекта. Гносеологический и праксеологический - когда действительность осознается как практически изменяемая субъектом, когда материя предстает человеку как "мир человека", т.е. объект его деятельности. Маркс был материалистом именно во втором смысле. Он вопреки старым материалистам стал доказывать материальность мира не ссылками на безусловность материи, но обосновал это положение материальностью человеческой деятельности, т.е. практикой. Поэтому философия Маркса и есть философия практики, но не философия абстрактного созерцания. Ее нельзя сводить к философии объекта (материи), т.е. натурфилософии. Она есть рефлексия, т.е. учение о практике и осознании этого феномена в философском мышлении.

Материя объективна, т.е. существует независимо от нас (общества или отдельного субъекта). Из объективного существования материи вытекаст положение об объективности знания, которое по содержанию "не зависит ни от человека, ни от человечества" (В.И.Ленин). Этот взгляд отражает здравый смысл, уровень обыденного сознания и в этом его сила. Никто не сомневается в том, что если то или иное явление существовало в прошлом и будет существовать в будущем, следовательно, оно объективно. Это явление в таком случае не химера, не иллюзия, не галлюцинация, а вещь, реально существующая. И тот, кто в этом усомнится, оказывается за чертой рационального миросозерцания.

Однако "объективность" есть такой атрибут, который имеет как безусловное, так и условное существование. Более того, условное существование оказывается стороной куда более сильной, чем все остальное. Оказывается, что истины теоретического порядка и здравого рассудка - этого "почтенного спутника в четырех стенах своего домашнего обихода" - не совпадают друг с другом, а порой просто противоречат друг другу. Маркс в принципе не приемлет точку зрения, основанную на здравом смысле, - у него иной взгляд. Это взгляд, далекий от житейских представлений, взгляд, основанный на предельно отвлеченных теоретических постулатах. Он равносилен революции в умах, коперниканскому перевороту в философии. Но, к сожалению, "Тезисы" Маркса пытались "пристегнуть" к обыденному сознанию и толковать их как политические лозунги, обосновывающие захват власти посредством пролетарской революции: "дело заключается в том, чтобы изменить его"

[1] Энгельс Фридрих. Диалектика природы. - М.: Политиздат, 1975. - С. 208.

(мир - Ю.П.). Взгляд Маркса бесконечно шире. Конечно, одиннадцатый тезис обосновывает в том числе и вопрос о захвате политической власти. Однако "Тезисы" являют собой программу новой философии, нового мировоззрения и, следовательно, иного понимания действительности, понимания, при котором человек с его практикой становится "точкой отсчета", "призмой", сквозь которую можно постичь мир.

Объективность материи, мира, бытия не только в том, что они существуют независимо от нас. Не в этом суть вопроса! Объективность реальности, нас окружающей, в том, что таковой она становится в рамках нашего опыта, в границах социальной практики. Субъект "входит" в мир, проникает благодаря своим действиям внутрь материи и через них постигает ее объективное существование. Материя предстает как нечто внешнее, чуждое субъекту, а субъект в практике понимает свое отличие, свою особую сущность от окружающего мира. Раздвоение единого (человек - это тоже природа) на противоположности, на Я и не-Я вне практической деятельности произойти не может. Рефлексия мыслительной деятельности, феномен самосознания возникает не в акте созерцания (позиция старого материализма), но в активности, труде, производстве. Через эту практическую деятельность, по сути своей общественную, приобретается социальный опыт, социальное знание, оказывающееся критерием, с помощью которого можно подвести конкретную действительность под ранг объективного существования (отделить "говорящие статуи Кондильяка" от "живых людей", "нарисованные Апеллесом яблоки" - от "действительных яблок" - С.Булгаков). Отсюда следует, что с позиции философии практики "объективность" как атрибут материи - не безусловное, как и материя, понятие, но такая сущность, которая выводится из социально-практической деятельности субъекта-общества. Объективность, следовательно, имеет не абсолютное, но социально-практическое свойство. Статус объективности во многом несет на себе печать историчности, места и времени. В одних исторических условиях объективным может считаться одно, в других - другое. Абсолютного статуса у объективности не может быть.

С точки зрения здравого смысла положение: "природа существует до и независимо от человека, следовательно она объективна" конечно же вступает в глубокое противоречие с позицией, берущей за отправную "точку отсчета" человека как субъекта познания и практики. Создается иллюзия переворачивания реальных отношений с ног на голову. И тем не менее эта позиция верна. Особенность философского мышления состоит в том, что природа и ее законы постигаются не сами по себе, но через отношение мышления к бытию. Философскую рефлексию невозможно уподоблять либо философии объекта, либо философии субъекта. Познание всегда есть диалектическое единство субъекта и объекта, проникновение субъекта в объект и объекта в субъект, и в этом его сущность. Крайности в этом вопросе недопустимы: в противном случае неизбежна либо чистая онтология, либо понимание дей-

ствительности как фантомов чистой мысли.

Под влиянием исторических, культурных, политических и иных условий в нашей стране произошло существенное изменение содержания марксизма. Кризисные явления обнаружились в его применении и последующем развитии. Мы взяли марксизм на ступени его возникновения в тех социальных и экономических условиях жизни, в окружении того рационального стиля мышления, которые были характерны для Западной Европы. Все это механически было перенесено на почву России, коренным образом отличающуюся от культуры Запада. "Москва прикрывается тонкой пленкой европейских идей - марксизмом, созданным в Европе применительно к европейским делам и проблемам, - отмечал Ортега-и-Гассет. - Под этой пленкой - народ, который отличается от Европы не только этнически, но, что еще важнее, по возрасту: народ еще не перебродивший, молодой. Если бы марксизм победил в России, где нет никакой индустрии, это было бы величайшим парадоксом, какой только может случиться с марксизмом"[1].

Философия существенно отличается от других форм знания, в частности, научного - учением о бытии. Ее недостаточно определить как наиболее обобщенное знание о внешнем мире или учение об исходных принципах; философская специфика наиболее полно проявляется в вопросе о том, как постигается внешняя действительность - в учении о бытии. Внешнюю действительность наука изображает в виде природы; это объясняется тем, что идеалом научного знания являются такие истины, в которых нет места субъективному, идущему от человека. Когда удается элиминировать из совокупного знания (эмпирического или теоретического) помехи, привносимые либо органами чувств, либо различными объяснениями или интерпретациями самого исследователя, в итоге остается такое объективированное знание, которое по своей безличности и безсубъектности будет равно знанию о предметной действительности или о самой природе; научные знания есть истины о природе, открываемые в опыте (наблюдении и эксперименте) и в мире рациональных идей, в которых отсутствует человек. Человек должен быть сведен до уровня прибора, чтобы с приборной беспристрастностью регистрировать все изменения, происходящие в объекте.

Та же внешняя действительность в философии постигается принципиально иным способом: здесь человек не устраняется, но преднамеренно помещается между философской мыслью и предметным миром. Действительность познается в соотнесенности с человеком - познание осуществляется "из человека и через человека" (Бердяев), в результате чего философия имеет дело не с отчужденным объектом, но с миром в образе *бытия*. Свое предназначение философия видит в том, чтобы показать мир не сам по себе (эту задачу успешно решает наука), но представить его как бытие, открываемое в человеке. Для философии человек есть более существенное начало в том смысле, что помимо него невозможно открыть смысл бытия. Бытие осмыс-

[1] Ортега-и-Гассет Хосе. Восстание масс // Вопросы философии. - 1989. - №4. - С. 131

ленно, а потому не может существовать в отчужденных и объективированных формах знания. Всякое бытие антропологично, оно раскрывается в человеке и посредством человека. Человека невозможно представить вне индивидуальной жизни, помимо той судьбы, которая уготована ему в этом мире. По этой причине и бытие раскрывается в личной жизни человека; оно *человечно и духовно* как сам человек. Человек погружен в жизнь, постигает действительность в формах личной жизни, а потому для философии не может быть безличного бытия, бытия в виде объекта, но есть пережитая действительность - бытие как существование, в котором нет объекта самого по себе и мышления самого по себе, но есть воплощение в себе того и другого.

Итак, человек есть сущее, "присутствующее" в бытии. Греки давно поняли бытие как "присутствие присутствующего" (ειναι). Бытие как таковое раскрывает свою тайну в существе человека; чтобы выразить отношение бытия к человеку и отношение человека к бытию, "было избрано имя "присутствие" (Dasein)"[1]. В метафизике это понятие употребляется в значении "existentia" - действительности, реальности и объективности; несмотря на то, что слово "присутствие" ассоциируется с понятием "сознание", для Хайдеггера "*сущность присутствия заключена в его экзистенции*". В подлинном смысле слова "экзистирует" только человек, только он один "переживает". Вещи, предметы внешнего мира не экзистируют, они просто существуют: дерево, лошадь существуют, даже ангел или Бог также существуют. Положение: "только человек экзистирует" никоим образом не означает, что лишь он один обладает статусом действительности, в то время как все другие недействительны. Экзистирование человека предполагает, что он как сущее находится внутри бытия и "становится точкой отсчета для сущего как такового". Иначе можно сказать, человек есть такой субъект (subiectum), который в действительности должен быть понят, исходя из греческого слова υποκειμενον - под-лежащее, или то, что "в качестве основания собирает все на себя". Для человека бытие становится "картиной". Картина мира не есть изображение действительности, которое располагается перед человеком как что-то внешнее, например, как экран. Картина мира говорит о большем: она есть результат не простого срисовывания с чего-то пред-стоящего, но есть сложный процесс "возникающего" и "самораскрывающегося" сущего. "Пред-ставить означает тут: поместить перед собой наличное как нечто противо-стоящее, соотнести с собой, представляющим, и понудить войти в это отношение к себе как в определяющую область. Где такое происходит, там человек составляет себе картину сущего. Составляя себе такую картину, однако человек и самого себя выводит на сцену, на которой сущее должно впредь представлять, показывать себя, т.е. быть картиной. Человек становится репрезентантом сущего в смысле предметного" (там же, с. 50).

Положение человека в мире, как оно представлялось в эпоху античности

[1] Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. - М.: Республика, 1993. - С. 30-31.

и в средние века существенно изменилось в новое время: теперь человек захватывает положение в мире, удерживает свое господство силой воли, подчиняет наличное бытие своим интересам и тем самым создает необходимые условия для "развертывания своей человечности". Человек открывает способы, посредством которых он ставит себя в "командное" положение по отношению к миру, когда его собственная жизнь превращается во "всеобщую точку отсчета". Эта позиция отчетливо осознается человеком как "мировоззрение"; все сущее становится сущим в той мере, в какой оно вошло в человеческую жизнь, соотнесено с ней и переживается в ней в качестве переживаемого. Складывается до некоторой степени парадоксальная ситуация: чем радикальнее человек вторгается в мир и изменяет его, тем объективнее становится его представление об объекте; чем субъективнее человек выдвигает себя в качестве субъекта, тем неудержимее наука о мире превращается в науку о человеке, т.е. в антропологию.

§3. Философия и религия: единство и специфика духовного опыта

Философия стоит на той же почве, на которой стоит и религия, имеет тот же предмет: всеобщее, в себе и для себя сущий разум.

Гегель

И, наконец, последнее. Бытие, о котором говорит философия, строится исключительно средствами самосознания, т.е. средствами рефлексии, хотя по своему содержанию не сводится только к мышлению. Здесь мы подошли к такому пункту исследования, с которого начинали - необходимо вернуться к тем основополагающим принципам философии, через которые открывается мир философии, а вместе с ним и идея бытия. Философия как форма мышления и самостоятельный вид знания возникает в тот период, когда человек с помощью своего разума научается выходить за границы предметной данности. "Выход за пределы конечности", выход как μετα τα φυσικα означает, что человек может выйти за пределы своего эмпирического сознания и за пределы себя как эмпирического субъекта; итогом этой сложной операции будет появление философского способа мышления, а вместе с этим - философии вообще. Подобный выход (μετα) есть *трансцендирование*, *трансцензус*, *транс*; в нем раскрывается тайна философии, "*фокус философии*". Для непосвященных философия навсегда останется "философским фокусом"; для посвященных она есть "чудо философии, чудо самосознания, чудо транса μετα τα φυσικα"[1]. Без трансцендирования не может быть философии; всякое мышление, ограниченное опытным знанием (предметное мышление), навсегда останется физикой в широком смысле слова, т.е. наукой. Подлинная философия необходимо должна быть метафизикой. Где нет трансцендирования - выхода за границы действительного мира, там отсутствуют философские образы ("феномены", "явления", "эйдосы"), а их место занимают вещи, предметы, где и сам человек понимается как "вещь между вещами". Такая точка зрения есть "наивный реализм" или натуралистический материализм; философия, признающая зависимость человеческого мышления от материальных объектов, причин и субстанций, называется *имманентной*, поскольку не выходит за пределы чувственного мира. Человек и его Я рассматривается в этой философии как вещь наряду с другими вещами; бытие субъекта вплетено в бытие всего мира, в результате чего его зависимость остается имманентной, не выходящей за пределы наличного бытия.

Действительная философия - философия как метафизика - совершает выход (μετα) за пределы всего мира, в котором мы существуем; она совершает

---

[1] Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. - М.: Республика, 1994. - С. 119-120.

выход за пределы бытия, к которому мы принадлежим: прорыв в предметной действительности означает, что посредством философии человек выходит за пределы себя самого и начинает осознавать себя в качестве "микрокосма". Без этого предельного *трансцендирования*, которое доступно далеко не каждому человеку, не может состояться философия; *трансцензус* есть также необходимое условие мистического и религиозного опыта. Следует отметить, что опыт трансцендирования не сводим к какому-то одному состоянию, например, к феноменологической редукции; опыт трансцензуса присущ всей философии - вся метафизика есть проникновение в запредельное, μετα τα φυσικα. Встреча с потусторонним или опыт трансцензуса по-разному интерпретируются философами: для одних (Рудольф Отто) это есть мистический трепет, встреча с неведомым, для других (Хайдеггер) - ужас и встреча с ничто. Но в любом случае человеку, заглянувшему за пределы посюстороннего мира, за пределы чувственной данности, что, вероятно, удается сделать только великим мыслителям и великим поэтам, а простым смертным практически недоступно, открывается нечто такое, что рождает великое удивление и изумление, некий "ужас" от потустороннего мира - философия всегда есть удивление и парадокс.

"Мысль замирает пред вещею тайной
И ужасается дух"

(М.Волошин).

Мир трансценденции необычен настолько, что находится как бы "*уже по ту сторону слов*" (Мережковский) не потому, что его невозможно вообще выразить словами, как, например, "смерть-ничто" и требуется молчание Христа на кресте, когда Он готовится войти в иной мир, но для постижения трансцендентного мира необходимы другие, необычные категории, чтобы показать всю парадоксальность метафизической действительности. "К высшему Познанию (Гнозису) Первая ступень - удивление.

- Ищущий да не покоится... пока не найдет; а найдя, удивится; удивившись, воцарствует; воцарствовав, успокоится"[1].

Изумление перед собственным бытием в свете открывшейся бездны неведомого, удивление, граничащее с ужасом, находит выражение в вопросе: "Откуда мы и куда мы идем? *Unde homo et guomodo*?" (Тертуллиан).

Бытие, о котором говорит философия, соответствует уровням трансцендирования. Первый вид бытия связан с феноменологической редукцией - трансцендированием, выходом или μετα до уровня явлений. Посредством *транса* предметная действительность преобразуется в "явления" или "феномены". В объективном мире нет никаких явлений или феноменов; согласно натуралистическому мировоззрению существуют только вещи, предметы, в которых нет ни внешнего, ни внутреннего содержания. В этом мире вещей самих по себе живет всякий человек и ученый, пока он не философствует. Но этот же самый мир благодаря трансцензусу превращается в

[1] Цит. по: Мережковский Д. Собрание сочинений. Иисус Неизвестный. - М.: Республика, 1996. - С. 64.

явления; посредством редукции философ постигает иное бытие, которое оказывается продуктом его собственного воображения. Бытие, редуцированное до уровня явлений или феноменов, есть уже определенная "точка зрения", система "отношений" или такое "измерение", которое идет от субъекта, но не от объекта. Теперь весь мир феноменов представляется философу как "пространственно-временной мир, обозреваемый его сознанием"; он есть некое "низшее измерение" или "первое измерение"[1].

Но мышление не останавливается на этом; разум стремится выйти за пределы явлений и посмотреть на мир *в целом*. Такая задача рождает новый круг проблем: если "явления" есть плод мыслящего субъекта, то они *несомненны* только в пределах гносеологического отношения; вне его они *сомнительны*, непостоянны; реально что-то другое, скрывающееся за ними, и чтобы открыть его, необходим новый выход, новый транс за пределы этих явлений. За явлениями Платон открывает "эйдосы" (ειδοζ), мир идей; посредством второго трансцендирования Кант обнаруживает "трансцендентальные" категории и трансцендентные "вещи в себе"; выходя за пределы феноменального мира, Гуссерль находит мир "смыслов" и "сущностей", а также ego - самоочевидное и самодостаточное сознание. Действительность, выраженная с помощью этих понятий, есть новый вид бытия. Это бытие находится в "метафизическом" сознании; его достоверность гарантирована тем, что оно не может быть редуцировано до состояния феномена; метафизическое бытие, поднимаясь над миром явлений, существует ради самих явлений. Посредством бытия "второго измерения" удается постичь смысл "поля явлений", понять пространственно-временной мир. То, что открывается в разуме во втором трансцензусе (рефлексии в рефлексии) в качестве бытия "второго измерения" есть непосредственная область философии. Погружение за мир явлений означает открытие реальности "не от мира сего" (хотя редукция к явлениям есть уже действительность "не от мира сего"); философия "неотмирна" в том смысле, что ищет "начала" всего, некие первосущности не в предметном мире, но в самосознании. Мир философии - мир идей, чистых форм мысли, а вовсе не физико-химическое и органическое строение природы, пусть и выраженное в абстрактной, обобщенной форме. Сфера интересов философии - дискурс: философ оперирует не вещами, но понятиями разума. Философское мышление не взаимодействует напрямую с эмпирической данностью; между метафизическим мышлением и объективной действительностью находится посредник в виде наглядных представлений рассудка. Последние и являются той реальностью, из которой разум извлекает необходимое знание - трансценденталии, в которых все предметное снято, эмпинировано.

В метафизике мышление открыло себя, достигло своего предела, дальше которого оно не способно развиваться - двигаться в направлении своего са-

[1] Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. - С. 121.

мосознания. Вместе с этим невозможно и снять, преодолеть в неком Абсолютном бытии метафизическое бытие ("бытие второго измерения"), которое само есть Абсолютное. Однако существует точка зрения, что посредством "*второго трансцензуса*" или "абсолютной редукции" можно выйти "по ту сторону "умных сущностей" и идей, за пределы ума", когда открывается "*бытие третьего измерения*, бытие абсолютно"[1]. По этому поводу следует отметить, что метафизическое бытие уже есть бытие абсолютное в том смысле, что его нет в эмпирической данности; оно находится в мире сознания как нечто высшее по отношению к посюсторонней действительности; благодаря сложным операциям ума субъекту удается осуществить редукцию - поднять низшее, вещное до уровня рефлективных идей. Вышеславцев полагает, что посредством транса можно выйти за пределы сознания, а также самого субъекта; мышление, якобы, может выходить за пределы мира "эйдосов" Платона, "умных сущностей" Плотина (τοπος νοητος, νους), трансцендентальной сферы Канта, идеальных смыслов Гуссерля. Согласно Вышеславцеву, мышление совершает прорыв в мире метафизики и входит в сферу Абсолютного - осуществляет редукцию к самому высшему. Последнее трансцендирование есть επεκεινα της ουσιας, επεκεινα νους και νοησεως (по ту сторону бытия, по ту сторону разума и мышления) - мистическое и религиозное созерцание. Вышеславцев согласен, что "схема трех ступеней" бытия есть платонизм и неоплатонизм, что в ней "легко узнать Плотина с его триадой", что это, "следовательно, произвольно избранная точка зрения одной школы".

Плотин допускал наряду с чувственным и идеальным миром "Единое Абсолютное". Но в этом высшем опыте - "Божественной простоте" нет сознания; Я находится в состоянии полного единства с Божественным, оно не выделяет и не сознает себя, а потому не рефлектирует; здесь нет ни чувств, ни эмоций, ни мыслей: Я погружается в состояние безмолвия. Чтобы познавать - сделать предметом своего рассмотрения состояние Божественной простоты, Я должно покинуть его, выйти из него и перейти на второй уровень рефлексии (идеальный мир, умное бытие, νους), где оно знает себя, знает, что оно знает. Такое познание есть познание-припоминание; сознание не реальность, но отражение того, что с ним произошло на высшей ступени Божественной простоты. Но посредством рефлексии и языковых средств сознание не может полностью выразить состояние отдохновения в Божественном; вследствие этого человек испытывает чувство своей беспомощности.

Необходимо категорически отвергнуть идею выхода мышления за пределы самого себя; разум в принципе не может выйти за свои границы потому что все, что он обнаружит за чертой видимого мира или метафизического бытия, находится внутри сознания. Встреча с так называемым "неведомым", абсолютно иным, рождающим в человеке чувство великого изумления, пе-

[1] Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. - С. 128.

реходящего в ужас, происходит не где-то, не перед, не как противо-стоящее, но исключительно во внутреннем мире самого человека; увиденное человек соотносит с собой как представляющим и только при этом условии может быть воспроизведена картина (бытие) переживаемого. "По ту сторону бытия, по ту сторону разума и мышления" ничего не может быть, ибо все, что выходит за рамки существующих представлений о бытии - есть также бытие, полученное посредством трансцендентного разума. Его можно назвать "Абсолютом", "сверхбытием", "первожизнью" и вообще как угодно; сущность бытия остается неизменной в том смысле, что *транс* как способ философствования по существу оказывается одним и тем же - он через редукцию порождает метафизическое знание. Метафизика - последнее основание философии.

В философском знании снята предметность, философ рассуждает не о материальных вещах, но имеет дело с фактами сознания. Все, что человека окружает в его жизни, что вошло в содержание его опыта должно быть представлено в его мышлении и существует в качестве образов сознания. По этой причине философия отвлекается от предметной стороны действительности, как бы дематериализует чувственную реальность и вопреки здравому смыслу и привычкам нашего рассудка, рискуя вызвать к себе неприязненное отношение "добропорядочного буржуа и текущей жизни", утверждает парадоксальную истину: действительность существует только как мышление ("вещи превращаются в чистые идеи" - Ортега-и-Гассет). Когда прокуратор Иудеи Понтий Пилат идет по вскипающей лунной дороге с оборванным философом-бродягой Иешуа Га-Ноцри вверх к луне и они спорят о чем-то очень сложном и важном; когда Проклу самолично явился Апполон и, коснувшись его головы, излечил его, а Афина потребовала от него, чтобы он отправился в Афины; когда Фоме Аквинскому Христос говорит: "хорошо написал обо мне"; когда Джорджу Фоксу Бог повелел снять обувь зимою за милю до Личфельда и достигнув города, громко кричать: "горе Личфельду, городу крови!", так, что по его улицам потекли кровавые ручьи, а площадь рынка обратилась в кровавое болото; когда Декарт, сидя в кресле у камина, рефлектирует по поводу своих сновидений, утверждая: "хотя я и предполагал, что грежу и все видимое или воображаемое мною является ложным, я все же не мог отрицать того, что представления эти действительно присутствовали в моем мышлении"; когда В.Соловьев испытывает болезненное ощущение, вызванное воспоминанием "о прекрасной молодой ели в парке, которую соседский мужик Фирсан воровским образом срубил для своих личных целей"; когда Ортеге-и-Гассету вслед за одним поэтом видится сад, в котором живет Химера, "где она собирается существовать наряду с лебедями и кружить головы поэтам" - все эти факты, хотя и говорят, что мышление их субъектов вышло за рамки жизненного опыта и находится либо в состоянии сна, либо в состоянии чудесного экстаза, тем не менее оно остается попрежнему в границах самого себя - по отчетливости и живости восприятия

факты сновидений, галлюцинаций и иных психических состояний не уступают представлениям бодрствующего сознания. Только с фактами сознания оперирует философ; он извлекает какие-либо явления из реальной действительности и помещает их в разуме и своей душе.

Но как же быть с мистическим и религиозным опытом, о котором говорят мистики и богословы? Вне всякого сомнения он существует. Религиозный опыт существует как и опыт философии в сфере метафизики и трансценденции; это не два различных опыта, но один, выраженный двумя различными средствами. "*Содержание* этих двух форм познания (религии и философии - Ю.П.) *одно и то же*, но... для этого содержания существуют выражения на двух языках: на языке чувства... и на языке конкретного понятия"[1]. У философии и религии общее содержание, общие потребности и интересы. "Предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности, Бог и ничто, кроме Бога и объяснения Бога"[2]. Философия коренным образом отличается от обыденного сознания и здравого смысла; она не познает вещи в их эмпирической действительности, но есть трансцендирование - проникновение за пределы предметности и постижение вечности, Абсолюта, первоосновы бытия. Аналогичное имеет место в христианской религии. В основе ее опыта лежит *транс* в метафизику и редукция чувственной действительности к идеальным сущностям. Мир христианства есть такое бытие, которое формируется посредством трансцензуса второго измерения; бытие в сфере религии есть метафизическое бытие, бытие второго измерения, находящееся исключительно в поле трансцендентного сознания или чистых форм мысли. Христианский Бог - трансцендентный Бог (deus exsuperantissimus). Вступить в общение с таким Богом невозможно посредством мирских вещей или понятий естественного языка, поскольку способ бытия этого Бога трансцендентный и неземной - даже кончиком стопы он не соприкасается с земным миром. Бог не соизмерим с миром и вместе с тем "живет среди нас". Христианского Бога невозможно увидеть ни с молнией, ни с рекой, ни с зерном, ни с громом, подобно греческим богам; олимпийские боги могли перевоплощаться в людей, животных, явления природы - например, облако, чтобы унести на спине Европу, либо обольстить Леду или Ио. Общение с христианским Богом возможно посредством преодоления всего вещного и предметного; душа верующего человека должна отрицать весь телесный, чувственный мир, вплоть до своего тела, чтобы через свой внутренний мир установить связь с Богом. Только преодолев все это, оставшись без мира наедине с собой, душа истинно существует. Христианство открыло одиночество как сущность души; в нем душа находит свое истинное бытие, а в глубине этой интимности ей открывается Бог. Совершенным знанием в христианстве является двойная реальность - Бог и душа. Ре-

[1] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. - М.: Мысль, 1974. - С. 65.
[2] Гегель. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. - М.: Мысль, 1975. - С. 219.

лигия возникла раньше философии; ее рассматривают в качестве причины зарождения философии в целом, а в христианстве с его трансцендентным миром следует видеть реальный источник рефлективной философии, появившейся в средние века. "Философия всегда, в сущности, питалась от религиозного источника, - подчеркивал эту мысль Бердяев. - Вся досократовская философия связана с религиозной жизнью греков. Философия Платона связана с орфизмом и мистериями. Средневековая философия сознательно хотела быть христианской. Но религиозные основы можно найти у Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли и, конечно, в немецком идеализме"[1].

Поскольку мир философии и религии одинаково трансцендентный, то "поясняя религию, философия поясняет самое себя, а поясняя себя, поясняет религию"[2]. Опыт философский и опыт религиозный совпадают: в обоих случаях имеет место редукция предметной действительности к миру идей и построение посредством чистых форм мысли бытия, находящегося по ту сторону действительности ("бытие второго измерения"). Реальное, эмпирическое бытие снято, преодолимо и это снятие осуществляется в Абсолютном.

Но существует и принципиальное различие философского и религиозного опыта. В силу данного обстоятельства происходит столкновение философии и религии, рождающее и "трагедию философа" (Бердяев). В том случае, когда философия и религия находятся в союзе, тем не менее "для философии религия не враг, а то, что ее существенно затрагивает и возбуждает ее беспокойство"[3].

Родовое свойство человека - иметь связь с трансценденцией, в религии осуществляется посредством идеи Бога. И хотя христианский Бог есть трансцендентное существо, монотеизм в Ветхом Завете возникает не из отвлеченной абстракции мысли, но из реальной, страстной борьбы за чистого, истинного и единственного Бога. Абстракция совершается не логическим путем, но посредством привнесения таких образов и воплощений, которые отрицают все языческие божества во главе с Ваалом и все культовые, дионисийские празднества с их жертвоприношениями; в результате образуется чистая идея Бога как служение Богу Живому. Этот истинный Бог не терпит ни изображений, ни подобий, он не придает значения культам и жертвоприношениям, храмам и обрядам; истинный Бог требует праведной жизни и любви к человеку. "Эта абстракция действует как нигилизм по отношению к бытию мира, но проистекает она из полноты сознания, которому открылся надмирный Бог-творец со своими этическими требованиями. Эта абстракция основывается не на развитой мысли, а на слове, которое сказал Бог, на самом Боге, узнанном в сло-

[1] Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. - М.: Республика, 1994. - С. 233.
[2] Гегель. Философия религии. - С. 219.
[3] Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Политиздат, 1991. - С. 456.

ве, сообщаемом пророком как слово Божье. Этот монотеизм создан не силой мысли, а силой действительности Бога в сознании пророческой экзистенции" (там же, с. 458). Бог, рисуемый в Библии, предстает в пламени вулкана, в землетрясении, в буре. Ураганы являются его вестниками, а Сам Он, вызывая тревогу, пребывает в легком дуновении воздуха. Будучи абсолютно трансцендентным творцом, Бог-вседержитель тем не менее *лично* присутствует в том, что имеет отношение к человеку. "Бог есть живой Бог, деятельный и действующий. Религия есть порождение божественного духа, а не человеческое открытие - результат божественного воздействия на человека и деятельности Бога в человеке"[1]. Другими словами, в религиозном опыте наряду с метафизическими элементами знания присутствует знание предметное, полученное с помощью чувств и представлений. Редукция в трансцендировании остается неполной, она не доводится до конца: вместе с метафизическим знанием сохраняется чувственное, предметное знание. В религии народы, безусловно, выразили свои представления о сущности вселенной, о субстанции природы и духа и об отношении человека к ним; постижение действительности осуществляется в религии абстрактным и отвлеченным способом, т.е. в форме понятия или идеи. Однако мышление, ставшее в рефлексии для себя предметом, мышление как дух "представляется чем-то внешним, носит в сознании предметный характер"[2]. В религиозном опыте происходит отрыв мысли от действительности; "само сверхчувственное снова представляют себе чувственно, без понятия, рассеянно" (там же, с. 136). Иначе сказать, религиозный опыт есть такая форма мышления, когда редукция к сверхчувствительному, осуществляющаяся посредством трансцендирования, представление мысли как мысли дополняется "вспомогательным средством" - абстрактную мысль выражают в чувственной форме. Поэтому познать Бога одними рациональными средствами невозможно; наряду с ними требуются другие источники знания: чувства, эмоции, вера. "Каждый, кто пытается познать Бога посредством мышления в понятиях и постигнуть его природу, должен быть готов к тому, что на него либо не обратят внимания, либо объединятся против него"[3].

Философский опыт есть такой мир мысли, когда всякая предметность снята, преодолена; в нем не осталось ничего чувственного, а предметная действительность возведена в рефлектирующем разуме до отвлеченного понятия, ставшего для себя предметом. Посредством редукции предметная реальность превращается в факты сознания; мир философии есть мир мыслей. Философия не мыслит о предметах; содержанием философского мышления является сама мысль. В поисках первоосновы вещей, субстанции мира и природы философское мышление доходит до своего предела или конца; это предельное основание мышления, которое не может быть выведено ни из

[1] Гегель. Философия религии. - С. 230.
[2] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. - СПб.: Наука, 1993. - С. 128.
[3] Гегель. Философия религии. - С. 232.

чего другого, как только из самого себя, это тождественное себе "начало" или мысль, равная мысли, предстает неким Абсолютом или идеей. "В философии высшее называется абсолютным, *идеей*"[1]. Самосознающая мысль для философии есть дух; "дух есть субъективность, т.е. знание себя; он существует как дух лишь тогда, когда знает, как целостность, то, что является его предметом, - а им является он сам, - и когда он есть для себя целостность"[2]. Философия приемлет идею Бога, но философский Бог не тождествен Богу религии. Тождество означало бы ненужное дублирование и ставило под сомнение существование какой-либо из форм общественного сознания в данном вопросе. Для философии Бог есть дух: "Бога мы знаем как дух, удваивающий себя для самого себя, но в равной мере снимающий это различие для того, чтобы в последнем быть для себя и у себя. Дело мира состоит вообще в том, чтобы примириться с духом, познать себя в нем..." (там же, с. 151). Философский Бог есть рациональный Бог, Бог дискурсивного мышления и рефлексии; в самосознании мышление получает свое наивысшее развитие - постигает самое себя в Абсолютном. Человек, постигая себя в Абсолютном, рождает метафизическую идею Бога: если человек есть образ и подобие Божье, то и Бог несет в себе черты человека - его образ и подобие. Если религиозная идея Бога, будучи также метафизической, все же содержит предметное содержание ("качествует" - Я.Бёме), то в философии Бог понимается исключительно как абстракция или "пустая идеальность".

На этой почве возникает конфликт философии и религии. Религии философский Бог представляется "убогим, бледным, пустым, она пренебрежительно называет позицию философов "деизмом"; философии религиозные воплощения представляются обманчивой маскировкой и ложным сближением с божеством. Религия обзывает философского бога пустой абстракцией, философия не доверяет религиозным образам Бога, считая их совращением, поклонением, пусть даже величественным, но идолам"[3]. Бог, которому человек поклоняется, всегда есть живой Бог - Бог Авраама, Исаака, Иакова; Бог, о котором говорит философия, есть Абсолютное - идея, достигшая своего самосознания в человеке. Абсолютное как нечто невыводимое ни из чего другого, как безусловное и первоначальное в философии понимается как *мысль*.

Другое различие философского и религиозного опыта заключается в способе познания истины. В религии истина получается посредством *откровения*; человек должен смиренно принять истину, данную извне, поскольку сам он не может дойти до нее. Религия допускает, что ее истины существуют независимо от человека и по своему содержанию выше разума, поэтому находятся по ту его сторону. Истина обязательно возвещается пророком или

[1] Гегель. Философия религии. - С. 223.
[2] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. - С. 150.
[3] Ясперс К. Смысл и назначение истории. - С. 457-458.

посланцем Бога. Как Церера и Триптолем дали античным грекам земледелие и брак, так и Моисей с Магометом принесли людям весть о Боге и его законах. Религиозная истина приходит к человеку внешним образом как чувственно осязаемый, наличный предмет: Моисей увидел Бога в светящемся терновом кусте, древние греки осознавали бога в мраморных статуях. Но следует отметить, говорит Гегель, что понимание истины не должно остановиться на внешнем откровении. Необходимо познать Бога "в духе и истине"; Бог есть абсолютный, всеобщий и существенный дух.

Истины философские, напротив, познаются. Познание есть деятельность субъекта по получению знания: знание это не дается свыше, но является имманентным относительно деятельности. На почве понимания природы истины также возникает противоречие между философией и религией. "Откровение само по себе не сталкивается с познанием, - отмечает Бердяев. - Откровение есть то, что открывается мне, познание есть то, что открываю я"[1]. Но откровение может иметь огромное значение для познания, оно для философского познания "есть опыт и факт". Трансцендентное откровение становится имманентной данностью для философии. Философское познание есть духовно-опытное и опытом для философа является его интуиция. В откровении даются реальные факты, явления предметной действительности, само же отношение к ним человека есть познание, т.е. философия. "Нет человека, который был бы вполне свободен от философии, хотя бы примитивной, детской, наивной, бессознательной. Ибо каждый мыслит, говорит, употребляет понятия, категории или символы, мифы, совершает оценки. Самая детская вера связана с какой-то детской философией. Так, принятие библейской науки детства человечества без всякой критики предполагает пользование категориями мысли (например, творение во времени). Процесс познания не есть пассивное принятие вещей, не есть только действие объекта на субъект, оно неизбежно активно, оно есть осмысливание того, что происходит от объекта, оно всегда означает установление сходства и соизмеримости между познающим и познаваемым. И это прежде всего верно в отношении познания Бога" (там же, с. 237).

Итак, существуют два духовных опыта: философский и религиозный. Оба они едины в том смысле, что являются результатом мысленного трансцендирования за пределы мира явлений. Они относятся к одному уровню абстрагирования (редукции) - "взлету духа к нечувственному" (Гегель), а также к одному виду знания - метафизическому, которое характеризуется снятием всякой предметности в поиске первоосновы или первоначала мироздания, понимаемого как бытие. Философский и религиозный опыт есть "бытие второго измерения", соответствующее "второму трансцензусу" (рефлексии в рефлексии); в самосознании человеку открываются такие сущности, которые, будучи предельно отвлеченными, абстрактными и по этой причине

[1] Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. - С. 231.

бессодержательными, трактуются как Абсолютные сущности; последние понимаются как "начала" бытия. Но между ними есть и существенное различие, о чем шла речь выше. В философии Абсолютное есть идея, ибо в рефлексии действительность редуцируется к фактам сознания; в религии Абсолютное понимается как Бог, в котором человеку открывается как бытие, так и он сам.

Кажущийся прорыв за пределы метафизики, выход мышления в некое "Абсолютное" ("бытие третьего измерения"), о чем довольно убедительно говорит Вышеславцев, объясняется своеобразным пониманием мышления в неоплатонической традиции. Плотин полагает, что сущностью мышления является не само мышление, но то, что находится за ним. Соответственно, Бог находится по ту сторону сознания, поэтому его существование или действительность есть "*нечто совершенно другое*" по сравнению с понятием мышления. Поскольку Божественная действительность трансцендентна по отношению к мышлению, последнее может стремиться в эту сферу посредством трансцензуса. Абсолютное в действительности должно стать Абсолютным в мышлении. Но сущность, согласно Гегелю, "не есть нечто внешнее по отношению к тому, сущность чего она составляет. Сущность моего духа заключена в нем же, а не вне его"[1]. Например, сущность книги заключается не в переплете, не в бумаге и не в печатных буквах; содержание как сущность книги заключается в ней самой. Сущностью любого объекта является его *понятие*. Насколько основные свойства и качества, необходимые и достаточные для отличения данного объекта от другого, будут выражены в понятии, настолько и будет схвачена его сущность. Поэтому "наше *понятие об абсолютной сущности* и есть сама сущность, если только оно является понятием абсолютной сущности, а не чего-то другого"[2]. Следовательно, мы можем сказать, что нет никаких оснований полагать, что существует еще какой-то мир, лежащий за метафизическим бытием, и к нему, якобы, следует совершить прорыв мышлением. Второй транс за пределы мира явлений (феноменологической редукции) открывает человеку метафизическое бытие, бытие второго измерения, дальше которого ничего нет; в него как в свой предел упирается философское мышление. Как уже было сказано, метафизическое бытие предстает либо в образе Абсолютной идеи, либо в образе Бога. Этими образами удовлетворяется потребность человека в метафизике. Все последующие трансцензусы - если допустить такую способность мышления - осуществляются при необходимости внутри метафизического сознания. Когда появляется потребность отыскания какого-либо первоначала, мышление рефлектирует на себя, затем мысль двигается внутри рефлексии (рефлексия в рефлексии) и может быть дана себе в третьей рефлексии. Но вся эта диалектика мысли есть развитие мысли внутри метафизического

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философиии. - С. 127.
[2] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. - СПб.: Наука, 1994. - С. 114.

сознания.

Существует неискоренимая потребность человеческого духа к метафизике. Трансцендирование за пределы эмпирического мира, посюсторонней действительности есть неотъемлемое свойство человека; он бунтует против *имманентизма* мышления и бытия, против себя как человекобожеского существа и силой своего духа прорывается в иной - высший мир, мир метафизики, который свидетельствует о *трансцендентализме* мышления и бытия и богочеловеческой природе человека. Преодоление метафизики не способно устранить метафизику. "Пока человек остается разумным живым существом, animal rationale, он метафизическое живое существо, animal metaphisicum. Пока человек понимает себя как разумное живое существо, метафизика, по слову Канта, принадлежит к природе человека"[1]. Человек живет, мыслит и существует в соотнесенности с метафизическим Абсолютом. И хотя его мышление на уровне обыденного и научного познания предстает как "интенциональное", направленное на предмет, в действительности оно не исчерпывается предметным содержанием. В философии и религии человек раскрывает себя как существо транцендентное, способное подняться до высот Абсолютного; без этого нет и не может быть человека.

[1] Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. - М.: Республика, 1993. - С. 28.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Труд, продолжавшийся много лет, закончен. Вслед за Джорджо Вазари автор может сказать: "На прощание же благосклонно примите от меня то, что я сумел сделать, и не требуйте от меня, чтобы я был другим, чем я есть, и того, что я сделать не мог, довольствуясь моими добрыми намерениями, которые направлены и всегда будут направлены к тому, чтобы быть полезным и приятным моему ближнему". Действительно, на протяжении всей работы, даже когда приходилось зависеть от каких-либо конкретных идей, автор оставался самим собой. Это выразилось непосредственно в выборе темы исследования, в расположении материала, в отборе авторов. Фигурируют только такие мыслители, которые близки по духу и все, что они написали - написали как бы специально для автора этих строк.

При этом имела место некоторая трудность, которую необходимо объяснить. При постановке и решении поставленных проблем неизбежно приходится оказываться, как говорит Эрнст Трёльч, "в опасном соседстве великих авторов". "Однако притягательная власть проблем так велика и увлекательна, что даже страх перед соревнованием с высокими авторитетами, - а они таковы и для тех, кто готов избивать свои фетиши, - не должен отпугивать от задуманного". Дело в том, что историческая и интеллектуальная обстановка сегодня настолько изменилась, что проблемы должны быть поставлены и переформулированы заново. Нет сомнения, что такие мыслители, как Бердяев, Шелер, Хайдеггер, Ортега-и-Гассет и др. навсегда останутся в пантеоне великих философов XX века; все, что они написали навеки войдет в сокровищницу мировой культуры. Но стремление к познанию вечно, и даже когда человеческая мысль вращается вокруг вечных и казалось бы решенных вопросов, их прочтение и интерпретация будут несколько иными в зависимости от тех запросов, какие выдвигает соответствующая историческая эпоха. В этой связи, отстаивая свое притязание на некоторую новизну в постановке и объяснении философских проблем, автор находит поддержку у великого французского философа Б.Паскаля: "Пусть не говорят, что я не сказал ничего нового: нова сама диспозиция материала; когда играют в мяч, то пользуются одним и тем же мячом, только один бросает его лучше, чем другой".

В то же время есть другая - драматическая - сторона этого вопроса, в особенности драматическая в приложении к отечественной философской мысли. Как считает Шпенглер, "существует... незначительное число метафизических задач, решение которых зарезервировано за определенной эпохой мышления". Это значит, что, несмотря на существование безудержного познавательного стремления человечества, которое гонит современного человека к новым истинам, чаще всего в философии они оказываются всего лишь поворотом от одних идей к другим - от Маркса к Ницше, от Гегеля к Шопенгауэру, от Кьеркегора к Хайдеггеру, от Канта к Рикёру, Делёзу, Дер-

рида, Фуко. Выбор тем, как и повороты сознания ограничены. Каждая историческая эпоха предоставляет мыслителю ограниченное количество метафизических проблем. Уже в первой трети XX столетия для Шпенглера бросается в глаза отсутствие "большой метафизики"; исследование ограничивается частными вопросами теории познания, анализом понятий и методов, выработанных со времен классической Греции. Налицо явный кризис философии, хотя философское сообщество не желает от этом говорить. Вполне можно согласиться, что "весь аппарат философии сделался оболочкой, в которой уже нет жизни"[1]. Видимо лимиты, отведенные нашей эпохой, уже исчерпаны. Причем исчерпанность философской проблематики у нас в России случилась не в конце, но в первой половине века - это видно на примере русской "христианской философии" и марксизма. Все, что можно было сказать значительного в рамках идеалистической и диалектико-материалистической мысли, уже сказано. Остальное - вариации на заданную тему. Этот драматизм в интеллектуальной сфере, в области идей несколько напоминает драматизм судьбы героя Аль-Исса, мастерски изображенной в рассказе А.И.Куприна под тем же названием. Посвятив себя богине смерти, герой проходит множество тяжких испытаний, чтобы на двенадцать часов ценой собственной жизни стать ее мужем. И вот, когда все позади, когда испытания Аль-Исса кончились, то вместо ожидаемой женщины, красота которой доведена жрецами "до сверхъестественного совершенства", "перед ним стояла дряхлая старуха, сморщенная, беззубая, со слезящимися глазами и потухшим взором".

Главная идея настоящего исследования сводится к тому, что существует антропологический образ философии. Это значит, что не может быть философского знания самого по себе, знания как такового; всякое метафизическое мышление обусловлено исходным "началом", первым принципом, задающим угол зрения - характер мировоззрения и соответствующий категориальный аппарат. В нашем случае таким "началом" выступает человек, понимаемый в широком, метафизическом смысле. Такой человек не принадлежит к конкретной отрасли знания - научной антропологии, физиологии, исторической науке; образ человека, изображаемый философией, представляет собой целостное знание, выходящее за границы всей совокупности эмпирических концепций о человеке. Это знание метафизическое и трансцендентное, поскольку задано идеей "начала", но не есть результат междисциплинарных обобщений. Оно больше, чем все знание о предметной сущности человека, а потому относится к той области мышления, которая называется рефлексией или самосознанием. Внутренний мир человека не знает никаких ограничений со стороны предметной действительности - он выражается принципиально иными образами и понятиями; посредством трансцендирования разум уходит в бесконечность, превращается в некий Абсолют. Фило-

[1] Зиммель Георг. Избранное. Том 1. Философия культуры. - М.: Юрист, 1996. - С. 485.

софию не интересует эмпирическая, чувственно осязаемая действительность; за посюсторонним миром она открывает иной мир - мир чистой мысли, "мир иной", "более реальный и подлинный". Настоящий философ лишь на периферии своего жизненного пространства соприкасается с этим миром - объективированным миром сущностей; его всегда привлекает трансцендентное или другое. "Предмет влюбленности должен быть далеким, трансцендентным, не похожим на меня"[1]. Философ достигает этого мира посредством воображения; в творчестве присходит прорыв из чувственной действительности в иной мир. Философское познание движется от идеи к действительности, но не от действительности к идее. Душа философствующего человека всегда пребывает в высшем мире, но не в земной действительности.

"И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли".

М.Лермонтов

Поскольку философия (и философ) пребывает в своем внутреннем мире и этот мир есть мир трансценденции, постольку и человек как "начало" мышления понимается абстрактно, отвлеченно; в этом понятии нет ничего предметного, вещного - всего того, что представляет интерес для конкретных наук. С одной стороны, человек конечен, ограничен, существует в этом, земном мире, но, с другой стороны, он больше, чем вся эмпирическая действительность; его невозможно описать методами естественных наук, ибо он через трансцендирование прорывается в беспредельность - преодолевает границы времени и пространства, становится Абсолютом, а потому требуются другие категории, чтобы постичь эту его сущность. "Конечность жизни вызывает тоскливое чувство. Интересен лишь человек, в котором есть прорыв в бесконечность" (там же, с. 55). Философию следует понимать как бунт против земной конечности, которой занимаются конкретные науки. Человек философии есть целостное понятие; вне всякого сомнения, философия не свободна в трактовке человека от знания конкретных наук. Но целостное представление о человеке достигается путем снятия всего предметного, конкретного, а это можно сделать только в области метафизического мышления.

Философия сознательно помещает человека в теорию познания; постижение действительности происходит в человеке и через человека. Чтобы познать внешний мир, его необходимо привести в соответствие с человеком. Вне человека природа бессмысленна и не поддается изучению - такова максима философии. Поэтому для философии не существует мира самого по себе, материи как таковой; ее интересует *отношение* человека к действительности - нахождение человека в природе, а природы в человеке. Философское познание не есть однонаправленное действие субъекта на объект с це-

[1] Бердяев Николай Александрович. Самосознание (опыт философской автобиографии). - М.: Книга, 1991. - С. 15.

лью получения объективного знания; метафизическое познание предполагает взаимодействие - осознание человека в мире, а мира в человеке. "Меня всегда интересовало не исследование мира, каков он есть, меня интересовала судьба мира и моя судьба, интересовал конец вещей"(там же, с. 95). Антропологическая философия в силу данного обстоятельства не есть философия "*о чем-то*", но всегда стремится быть "*чем-то*" - обнаружением человека в качестве исходного "начала" бытия и познания.

В этой связи следует отметить, что нельзя представлять себе дело таким образом, что может быть какая-то безличная философия, из которой выделилась в качестве особого раздела философская антропология наряду с философией истории, философией культуры, философией науки, философией техники. Философская антропология - не раздел философии, но целостная философия, которая о чем бы ни говорила - мышлении, познании, бытии - в конечном счете имеет в виду самого человека. Здесь приходится затрагивать один из трудных вопросов, всегда стоящий в качестве центрального в истории философии, - проблему бытия. Из сказанного вытекает, что существует антропологический образ бытия. Для науки и всех разновидностей натуралистической метафизики бытие означает объективную реальность, существующую независимо от сознания субъекта; бытие есть, оно безусловно в своем существовании и на определенном этапе - с момента появления человека - может отражаться в сознании посредством *вторичного* образа. У них нет инструмента, с помощью которого можно было бы различать процессы мышления и предметную действительность; "объективированные реальности" они принимают за непосредственную действительность. В философской антропологии решение данной проблемы намного сложнее: для нее нет объективной реальности как таковой; все, с чем имеет дело эта философия, предстает в образе бытия. Бытие есть действительность, познанная в непосредственной соотнесенности с человеком; философствующий человек необходимо помещается внутрь бытия, поэтому подлинное бытие субъективно и персоналистично. В ходе философствования онтологический статус бытия постоянно трансформируется в статус существования: бытие есть внутренний мир человека, вместе с ним возникающий и вместе с ним исчезающий после его смерти.

Другая идея книги в том, что философия не есть наука, возникающая посредством междисциплинарных связей и межпредметных обобщений. Ее можно представить как особую форму знания, которое наиболее адекватно может быть выражено посредством неклассического типа рациональности. Никогда, в особенности сегодня, невозможно выразить общее - некие инварианты, - присущие разрозненной сумме знаний. Процесс дифференциации наук зашел настолько далеко уже в XIX в., что наиболее здравомыслящие мыслители того времени отмечали неосуществимость подобной цели. Кроме того, желание свести философию к сумме знаний - превратить ее в науку о

наиболее общих законах развития природы, общества и человеческого мышления есть нетворческая и рутинная работа. "Философия же хрестоматий и книг для чтения, желающая понемножку выбрать самое общее из всех научных областей, столь же бесплодна, сколь скучна"[1]. Философия - не сумма знаний, а самостоятельная форма мышления под названием самосознание разума. Разум открывается себе в философии; всякое иное мышление предметно, ибо обращено к реальной действительности, ее познанию и последующему воплощению его в различные виды практики. Научное знание предметно и содержательно; хотя оно и обращается к себе, делает это средствами философии. Общее, что присуще философскому знанию, единство, характеризующее сущность философского мышления, проистекает не из междисциплинарного обобщения, но от рефлексии - самосознания метафизического духа. Общее для философии - это самосознание постигающего разума. В каждом срезе действительности: науке, искусстве, религии разум осознает себя частично, неполно; предметное самосознание есть эмпирическое Я, стремящееся к своему полному выражению - некоему тотальному Я, завершенному самосознанию, обнаруживающему себя только в философии. Философия есть историческая эпоха, постигнутая в мысли. Поскольку всякая эпоха есть культура, ибо человек существует только в социальном мире как мире культуры - культура есть способ бытия человека в мире, - постольку философия всегда есть философия культуры. Мир культуры философия постигает через методологию трансцендентального идеализма в том смысле, что сама культура - результат продуктивного воображения или творчества человека. Человеческий разум творит мир культуры из преднайденной действительности в тех формах мышления, которые находит внутри себя, в своем духовном опыте как уже оформившиеся и изначально присущие человеку. Человек несет в себе некий "трансцендентальный синтез", соответствующий природе его сознания, и через него открывает для себя мир - мир культуры.

Философия как философия культуры уже не может оставаться чистым знанием, как ее понимали мыслители эпохи Просвещения. Сегодня философия видит свое призвание в постижении действительности и жизни; процесс метафизического мышления неизбежно трансформируется в философию жизни - антропологическую философию, понимающую необходимость органического единства теоретических и практических вопросов. В настоящее время невозможно ограничить мир философии "занебесной областью"; в эпоху, когда человеческий разум открыл для себя теорию относительности и квантовую теорию, генетику, этнологию, лингвистику, сравнительное изучение мифологии и религии, философия не может игнорировать все это и желает остаться в строю с вышеназванными науками.

---

[1] Виндельбанд Вильгельм. Философия культуры и трансцендентальный идеализм// Культурология. XX век: Антология. - М.: Юрист, 1995. - С. 66.

Следующая идея книги - снять противоположность материализма и идеализма посредством выявления специфики философского знания и, в первую очередь, посредством специфики, обнаруживающейся в неклассическом типе рациональности. Сегодня наблюдается поворот к идее субъективности - таково веление времени; философию в меньшей степени интересуют проблемы объективности - этим непосредственно занимается наука в союзе с практикой. Нынче можно видеть различие между метафизическим догматизмом и рефлексией, между нерефлективной и рефлективной философией. Современный образ философии не есть материализм или идеализм, но нечто третье - современная антропологическая философия. Что такое материализм или идеализм, если говорить о философской антропологии? Различия сразу исчезают, улетучиваются. Антропология материалистична, поскольку признает внешнюю действительность; антропология идеалистична, поскольку понимает эту действительность как бытие, в котором присутствует мышление. Всякое бытие для антропологической философии предстает как бытие, внутри которого находится человек и его мышление; бытие не есть знание о "чем-то", но всегда знание о "ком-то" - человеке, его судьбе и отношении человека как субъекта мышления и практики к внешнему миру. Внешняя действительность - не исходный пункт философствования, она осознается как *проблема*, которую должно разрешить мышление. Мышление приобретает статус *принципа*; теперь оно "не только шествует рядом с бытием, оно теперь не только голая рефлексия "о" нем, но его собственная внутренняя форма определяет внутреннюю форму бытия"[1]. Там, где нерефлективное мышление останавливается (в случае метафизического догматизма или материализма), там идеализм обостряет данный вопрос как вопрос мышления. В материализме дух оказывается *пойманным*, поскольку он есть пассивный отражатель простых впечатлений; в идеализме, напротив, действительность *формируется* мышлением. Картина мира (бытие) антропологии есть образ самого человека - образ его мечты, в который он вносит такие элементы знания, которые в совокупности составляют концепцию культуры. Антропология неизбежно трансформируется в философию культуры.

Итак, существует не материалистическая и идеалистическая философия, но философская антропология, и она предстает как некая функциональная концепция разума. Иначе говоря, нельзя рассуждать о каких-то инвариантах действительности или метафизической онтологии, в которую верит догматизм; в принципе нет структур онтологии самих по себе. Наше знание и все его конечные результаты являются функциональными концепциями, что означает: в зависимости от того, каким мы представляем себе объект нашего исследования и какими методами научного познания мы будем работать, этим напрямую будет определяться наш результат познания. Природа едина,

[1] Кассирер Эрнст. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы// Культурология. XX век: Антология. - М.: Юрист, 1995. - С. 164.

но она может быть представлена в различных картинах: физической, химической, либо биологической; также и все знание выражается в виде "номотетического", либо "идеографического". Нет "причин вещей", которые были бы закономерными или случайными; теоретическое или описательное знание зависит исключительно от интересов познающего.

Образы мышления имеют лишь одну точку соприкосновения с предметами реальной действительности: эта точка есть тот фокус знания, из которого в качестве следствий вытекают правила деятельности человека в предметном мире. Если следствия верны, то верны и действия, с помощью которых человек изменяет мир. Поэтому образы следует понимать не как копии, снимки с действительности, но шире - как совокупность интеллектуальных символов, которые человек создает в пределах своей культуры. Если теория познания и продолжает говорить "языком теории отражения в гносеологии", то следует иметь в виду, что "на место требуемого содержательного "*подобия*" между образом и вещью теперь встало в высшей степени сложное логическое отношение, всеобщее интеллектуальное *условие*, которому основные понятия ... призваны удовлетворять. Их ценность заключается не в отражении ими данного бытия, а в том, что́ они дают как средства познания, в единстве явлений, которое они впервые сами из себя создают"[1].

Вне всякого сомнения мышление находится в каком-то "тайном союзе" с предметной реальностью, оно как-то связяно с внешним миром. Наука и вслед за ней материалистическая философия видят разгадку этой тайны в теории отражения, полагая, что мышление есть частный случай изоморфного отношения, при котором существует обязательное соответствие структур взаимодействующих объектов. Но то, что очевидно при одном способе объяснения, не очевидно при другом; философия по определению не может довольствоваться переформулировкой знания с языка науки на язык метафизики - никогда методами философии не постичь факт превращения энергии внешнего раздражения в явление сознания (о чем учит физиология). Как говорит Эрнст Трёльч, это единство мышления и бытия в философии "можно лишь предчувствовать и ощущать, но не выражать научно и не конструировать". Данное единство не исключает возможность ошибок мышления и произвол воли. Без заблуждения, без риска и мученичества не существует истин и ценностей. Всякое метафизическое мышление неминуемо покоится на принципе "оправдания верой". Напротив, не существует никакой рациональной системы (например, научной теории отражения), принятие которой освобождает нас от ошибок мышления, делает процесс познания объективным и несомненным. "Так было всегда и освободить людей от этого не мог прогресс науки и мышления, в том числе и прогресс объективных наук, т.е. естественных наук, с методами которых столь же час-

[1] Кассирер Эрнст. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы... - С.166.

то, сколь безрезультатно пытались отождествить методы истории и даже методы образования идеалов"[1] и добавим от себя - методы философии.

"Меня утешает мысль, - писал в 20-е годы нашего века Трёльч, - что работа в области философии сегодня повсюду в полном разгаре и что у ряда коллег, особенно у молодого поколения, я замечаю близкую мне направленность в разработке философских дисциплин". Напротив, Шпенглер весьма скептически оценивал ситуацию, сложившуюся в это время в философском мире. "Становится стыдно, - писал он, - когда переводишь взгляд с людей такого калибра (Гёте, Гоббс, Лейбниц - Ю.П.) на сегодняшних философов. Какая ничтожность во всем личном! Какая заурядность политического и практического горизонта! ... Тщетно оглядываюсь я вокруг, ища среди них кого-то, кто составил бы себе имя хотя бы одним глубоким и опережающим суждением по какому-либо решающему злободневному вопросу. Сплошь и рядом наталкиваюсь я на провинциальные мнения, каковые можно услышать от кого угодно. Я спрашиваю себя, беря в руки книгу современного мыслителя, догадывается ли он вообще о фактическом положении дел в мировой политике, о великих проблемах мировых городов, капитализма, будущности государства, связи техники с развязкой цивилизации, русской стихии, науки. ... Среди живущих философов нет ни одного, кто охватил бы это единым взором". По ходу изложения материала уже приходилось говорить об этих резких оценках великого мыслителя. Сейчас же отметим, что в отношении мировой и отечественной философии, как и гуманитарных наук в целом можно сказать, что все они подвержены состоянию глубокого кризиса. Современная ситуация драматична и это выражается в том, что еще не найдены новые парадигмы мышления. Необычность состояния видится в том, что не просто уходит век, - что само по себе всегда рождает чувство тревоги и неуверенности, - но с ним уходит и целое тысячелетие. "Ценности" и "смыслы", которые определяли общественное бытие на протяжении почти века, вдруг утратили свое значение, оставив интеллектуальное пространство в состоянии пустоты и вакуума. Исторические ценности пришли в движение; уход одних идеологем и идеалов не привел к появлению других. Мы переживаем время не сформировавшихся норм и принципов, которые играли бы регулятивную роль в жизни общества. Как и в начале века мы "теоретизируем и конструируем уже не под защитой все претерпевающего порядка, делающего безвредными даже самые смелые или дерзкие теории, а в буре преобразования мира, где проверяется эффективность или неэффективность каждого прежнего слова, где многое из того, что прежде казалось или действительно было торжественной серьезностью, превратилось в фразу или мусор. Мы теряем почву под ногами и вокруг нас носятся в вихре самые различные возможности последующего становления ..."[2].

---

[1] Трёльч Эрнст. Историзм и его проблемы. - М.: Юрист, 1994. - С.157.

[2] Трёльч Эрнст. Там же. - С.13-14.

Революции не разрешают назревших социальных противоречий, а потому становятся перманентными.

О кризисе философской мысли можно говорить в двух смыслах. Во-первых, кризис касается техники философского исследования: приемов и методов познания. Необходимо решительно противодействовать тому, что связано с механическим переносом из сферы науки в область философии - методов наблюдения и эксперимента, моделирования, практической проверки результатов познания, объективности истины, предметности знания, математизации и сведения знания к количественным характеристикам. Только сохранив то, что по праву принадлежит философии, можно говорить об обретении ею подлинного образа.

Во-вторых, о кризисе философии можно говорить в смысле мировоззрения. На сегодняшний день утрачено чувство философичности самой действительности, умение воспринимать историческую жизнь в едином целом, когда бы происходило расширение горизонта видения мира и открывались перспективы будущего. Жизнь понимается в обычном изменении, которое становится самоцелью. Иначе говоря, нам недостает полноты взгляда на общественную жизнь, существует кризис мировоззрения. Спешные попытки противопоставить существовавшим объяснительным концепциям новые, например, формационному подходу - цивилизационный, не имеют успеха, поскольку процесс культурного творчества человечества не совпадает с основными фазами исторического движения, либо попросту дублирует имеющееся знание.

Кризис философского мышления, как и кризис всего гуманитарного знания, естественно, рожден объективными причинами, из которых можно назвать две. Во-первых, на исходе XX века и II тысячелетия, когда объективная наука в лице современного естествознания может вполне заслуженно гордиться своими успехами в деле открытия законов природы, гуманитарная сфера знания обнаруживает, что предмет ее изучения - человек - по-прежнему, как и много веков тому назад, остается неопределяемым и невыразимым имеющимися средствами познания. Что мы сегодня знаем о человеке? Сколько времени он существует на планете и сколько времени она останется пригодной для существования человечества? Возникло ли человечество только на Земле или "материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет - мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время"? (Энгельс.) Из стотысячелетий или даже миллионов лет, в течение которых человек жил на Земле, нам известны только шесть тысячелетий, а в них в сущности - только европейская культура и ее предпосылки, обращает внимание Трёльч. Все, что к ней не относится, мы понимаем с трудом. "Уже по отношению к России, которая ведь, как и мы, унаследовала христианство

и позднеантичную мистику спасения, - пишет он, - наши культурно-философские масштабы оказываются недействительными, так как у нас нет общего с ней латинского прошлого. Что же касается души Востока, то все, кто полагает, что постигли ее, признаются, что все-таки ее не поняли" (там же, с.158). Как уже отмечалось, человек в принципе не может быть определен в силу того, что по своей сущности он всегда больше, чем предметная действительность, а потому постоянно выходит посредством трансцедирования в качественно иные миры.

Во-вторых, сегодня, после гигантского социально-экономического катаклизма, знаменовавшего собой кризис марксистского мировоззрения, идея прогресса стала особенно проблематичной. Если и можно говорить о целенаправленном развитии, то, пожалуй, только по отношению к области науки - все остальное существует безотносительно к идее прогресса. Идея всемирной истории с ее общими и универсальными законами подвергается все большей критике потому, что остается открытым вопрос: какова перспектива развития отдельных и индивидуальных культур; будут ли они развиваться самостоятельно или сольются в одну мировую культуру - таких знаний на сегодняшний день мы не имеем. В связи с этим, как пишет Трёльч, "разумнее, пожалуй, думать о совершенстве индивида, предназначенного и способного мыслить после физической смерти, чем успокоиться на вере в результаты развития, которым будут наслаждаться последние поколения и которое для них также не вполне вероятно" (там же, с. 160).

По признанию специалистов в области исторического познания, становится проблематичным метод сравнительного изучения истории, который был своего рода фундаментом концепции социального прогресса. Сегодня все более очевидным становится факт, что культуру невозможно понять через аналогию и сравнение. Каждая культура уникальна и неповторима, а потому все культурные ценности могут быть поняты только в собственных пределах, из самих себя. Всякие сравнения хороши в том смысле, что помогают лучше разглядеть индивидуальные особенности культурных явлений, их неповторимость и своеобразие. В науках о духе невозможна аналогия, как она возможна в сравнительной анатомии или зоологии. Глубокие исторические исследования всегда связаны с проникновением в сущность культуры, особенную и неповторимую; культура характеризуется собственным движением и развитием, поэтому постижение ее связано с изучением этого уникального прошлого, при котором исторический взгляд дополняется широким философским фоном.

Но как быть с идеей прогресса, сформулированной рационалистической философией XVIII века и получившей научное обоснование в не менее рационалистической марксистской философии? Вне всякого сомнения, от нее нельзя отказываться. Данная идея в ее марксистском воплощении есть, своего рода, идеал, который задает общий фон любого социального исследования, общее основание и общую цель, посредством которых историк вос-

производит индивидуальный "культурный синтез". Идея социального прогресса основана на вере, без которой не существует ни историческое, ни философское познание. Но эту общую цель и общее основание "никогда нельзя мыслить как доступную на Земле конечную цель; как общее и индивидуальное примиряются в загробной жизни - также темно, как все что происходит после смерти. Не конечная стадия пребывания человечества на Земле, а смерть индивидов есть граница всякой философии истории"[1].

Книга создавалась в течение многих лет - с августа 1991 по август 1997 года. Автор находился в гуще политических событий, как предшествующих этому времени, так и в первые годы указанного периода: с июня 1990 по август 1991 года работал секретарем Томского обкома КПСС, избран членом Центрального Комитета Компартии РСФСР; был делегатом Российской партийной конференции в июне 1990 года, участником Учредительного съезда Компартии РСФСР в сентябре 1990 года, делегатом второго Чрезвычайного съезда Компартии РСФСР в феврале 1993 года; принимал участие в работе Конституционного суда РФ по вопросу о конституционности КПСС и КП РСФСР в качестве свидетеля от КПСС (июль - декабрь 1992 года); был очевидцем расстрела здания и защитников Верховного Совета РСФСР ("Белого дома") в октябре 1993 года. Вслед за Гёте я могу сказать:

"Я был бойцом,
И оттого я вправе утверждать,
Что был я человеком".

Мне пришлось жить в эпоху катастроф и взлетов страны: в раннем детстве воспринимать события Великой Отечественной войны, видеть героизм и самопожертвование простого народа во имя победы; учиться и работать в годы подъема экономики и расцвета культуры, но также и бюрократизации и огосударствления всех сторон общественной жизни, приведших в августе 1991 года к реставрации буржуазного общества в России. Эту противоречивую и во многом трагическую историю нельзя рассматривать отчужденно, как нечто внешнее; все, что происходило в моей стране, необходимо переживать как личную судьбу, как произошедшее со мной. Но в то же время есть другая сторона этой экзистенции: невозможность принять современную действительность как свою собственную - ее приходится переживать как чуждую и случившуюся не со мной. Отсюда чувство тоски и безысходности, столь характерное для большинства людей. Подобные эпохи, богатые событиями и социальными изменениями, принято называть "интересными и значительными". Однако эти же самые эпохи самые несчастные и трагические для отдельных людей и целых поколений. История безучастна к судьбам людей, она спокойно взирает на отдельную личность или просто ее не замечает.

Все это имеет то отношение к философии, что она в такие бурные исто-

[1] Трёльч Эрнст. Историзм и его проблемы. - С.168.

рические периоды быстро изменяется и по-новому осознает самое себя и внешний мир. Воспроизводя одну и ту же ментальность, тождественные себе дискурсы в периоды социальной стабильности и однообразия, философия вдруг резко меняется, обнаруживает крутые повороты мышления, новые метафоры сознания во времена социальных бурь и потрясений. Это объясняется тем, что она во все эпохи была тесно связана с общественной жизнью; человеческое мышление имеет социальные корни, а потому глубокие исторические преобразования находят отражение в содержании и структуре сознания. Философское познание "есть функция жизни, есть символика духовного опыта и духовного пути. На философии отпечатываются все противоречия жизни, и не нужно их пытаться сглаживать. Философия есть борьба"[1]. Бури и ураганы, пронесшиеся над нашей страной и миром, не могли не повлиять на характер мировоззрения автора. В его сознании произошли определенные изменения и это выразилось в повороте от классического рационализма и сциентизма к неклассической рациональности, представленной в образе философской антропологии. Что же касается многих лет, потраченных на подготовку данной книги - так сказать отсутствие творческого горения, - то у автора есть алиби: даже земным богам бывает свойственна некоторая медлительность или степенность при решении сложных проблем. "Пустые и поверхностные умы быстро решают вопросы и спешат высказать свое мнение; но тот, кто серьезно относится к предмету, который значителен сам по себе и достигает удовлетворительного состояния только путем полного его развития, требующего долгого и упорного труда, тот надолго погружается в предмет и изучает его в тиши". Эти слова принадлежат великому философу Гегелю.

И последнее. В пору активной общественной деятельности у автора этих строк было много друзей, как и немало противников, что само по себе естественно. После развязки событий в августе 1991 года и победы сил, ориентирующихся на буржуазный строй, мои оппоненты сначала не хотели меня замечать, но вскоре некоторые из них стали формально оказывать знаки внимания - здороваться, пожимать руку, что означало в их глазах мое полное поражение, бесперспективность в плане карьеры, окончательное падение как личности. На это я отвечу им словами любимого мыслителя: "Падение человека возможно лишь с высоты, и само падение человека есть знак его величия" (Н.Бердяев).

Томск, август 1991 - август 1997 гг.

---

[1] Бердяев Николай Александрович. Самопознание (Опыт философской автобиографии). - М.: Книга, 1991. - С.105.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Августин Блаженный *170, 174, 175, 286, 287, 343*
Август *302*
Авенариус Рихард *16*
Авинери Шломо *409*
Авраам *426*
Агамемнон *303*
Адам *271, 323, 327*
Адлер Альфред *322, 343*
Адлер Макс *403*
Аксельрод-Ортодокс Любовь Исааковна *410*
Ала ад-Дин *393*
Алиса *189*
Аль-Исса *431*
Анаксагор *126, 137, 159, 304, 319*
Анаксимен *126*
Андроник Радосский *379*
Антигона *303*
Антисфен *31, 109*
Апеллес *216, 414*
Апполон *242, 422*
Аракчеев Алексей Андреевич *95*
Ариман *122*
Аристотель *8, 18, 88-90, 101, 102, 120, 125, 126, 160, 178-181, 211, 265, 284, 287, 319, 320, 323, 362, 363, 379, 389*
Арнобий *117*
Арон Реймон *164*
Архимед *23, 277, 285*
Афина *304, 422*
Афродита *241, 304*
Ахилл (Ахиллес) *296, 303*

Баадер Франц Ксавер фон *215, 260*
Бакунин Михаил Александрович *407*
Бальмонт Константин Дмитриевич *238*
Барт П. *401*
Бахофен Иоганн Якоб *241, 324, 343*
Бахус *241*
Бел *122*
Бёме Якоб *154, 173, 215, 260, 293, 343, 426*
Бергсон Анри *12, 16, 162, 243, 295, 324, 350, 403*
Бердяев Николай Александрович *8, 11, 12, 14, 20, 33, 97, 98, 123, 124, 130, 191, 251, 267, 270-273, 276, 277, 283, 284, 290, 292, 296, 297, 304, 340-346, 348-351, 353, 355-361, 363, 366, 368-371, 374, 375, 377, 384, 388, 390, 392, 393, 415, 424, 427, 430, 432, 441*
Беркли Джордж *40, 41, 45, 156, 272, 424*
Св. Бернар Клервосский *174*
Бжезинский Збигнев *186*
Бисмарк Отто фон Шёнхаузен *306*
Бланшар Э. *311*
Блок Александр Александрович *238*
Богданов (Малиновский) Александр Александрович *186, 404, 408, 410, 411*
Болванщик *189*
Больк Л. *323*
Св. Бонавентура Джованни Фиданца *174*
Бор Макс *96*
Боэций Аниций Манлий Северин *386*
Бруно Джордано Филиппо *147, 386*
Брюнсвик Леон *291*
Брюсов Валерий Яковлевич *115*
Бубер Мартин *14, 271, 286-289, 297, 313-316, 348, 356, 361*
Будда Сиддхартха Гаутама *240, 335*
Булгаков Сергей Николаевич *12, 161, 162, 196, 207-209, 214, 217-219, 223, 229, 235, 240-244, 254, 256, 258, 259, 260, 262, 265, 268, 309, 414*
Бунин Иван Алексеевич *19, 240*
Бухарин Николай Иванович *406, 407*
Бэкон Фрэнсис *100, 102, 175, 322*

Ваал *424*
Вазари Джорджо *430*
Валери Поль *254*
Верховенский Пётр Степанович *404*
Вико Джамбаттиста *131*
Викторинос *174*
Виндельбанд Вильгельм 10, *55, 89, 104, 434*
Волошин Максимилиан Александрович *419*
Вундт Вильгельм 40, *41, 239*
Вышеславцев Борис Петрович *418, 420, 421, 428*

Гадамер Ханс Георг 81
Галилей Галилео *92, 93, 386*
Галатея *350*
Гамахея *240*
Гартман Николай *325, 326*
Гартман Эдуард *229*
Гегель Георг Вильгельм Фридрих *16-18, 35, 39, 55, 58-88, 92, 94, 101-104, 110-112, 114, 116, 118, 120-126, 128-138, 140-146, 159-164, 172, 176, 177, 180, 183, 184, 193, 196, 202, 218, 222, 231, 269, 270, 292, 320, 322, 323, 330, 331, 341, 356, 358, 369, 389, 396, 405, 419, 423-428, 430-441*
Гейне Генрих *204, 376, 395, 396*
Геккель Эрнст *85, 229, 259, 322*
Гектор *303, 304*
Гельвеций Клод Адриан *16, 29, 259*
Генон Рене *188*
Георг Пепуш *240*
Гераклит *15, 76, 120, 126, 159, 283, 384*
Гердер Иоган Готфрид *9, 131, 268*
Геродот *252*
Герцен Александр Иванович *281*
Гесиод *126, 127, 159*
Гёте Иоганн Вольфганг *159, 133, 183, 185, 249, 279, 393, 437, 440*
Гийу Жан Франсуа *34*
Гоббс Томас *185, 322, 437*
Гобино Жозеф Артюр *322*
Гоген Эжен Анри Поль *34, 161*
Гогенштауфены *305*
Гоголь Николай Васильевич *310, 403*
Гольбах Поль Анри *16, 29, 117, 154, 155, 259, 388, 409*
Гольдман Люсьен *409*
Гомперц Теодор *31*
Гофман Эрнст Теодор Амадей *240*
Грамши Антонио *186, 403, 404, 405*
Григорий Нисский *229*
Гумплович Людвиг *322*
Гуссерль Эдмунд *90, 273, 276, 277, 335, 387, 420, 421*

Даке Эдгар *325*
Данте Алигьери *255, 287*
Дарвин Чарльз Роберт *42, 208, 243, 322*
Декарт Рене *18-20, 29, 39-44, 47, 56, 81, 92, 102-104, 116-119, 156, 159, 165, 170, 172, 174, 175, 178, 220, 228, 229, 237, 241, 243, 245, 265, 280, 294, 320, 323, 338, 346, 357, 395, 396, 422, 424*
Делёз Жиль *430*
Демокрит *147, 304, 321, 339*
Деррида Жак *430*
Джемс Уильям *40, 41, 110, 339, 403*
Джентиле Джованни *186, 403*
Дидро Дени *29, 259*
Дильтей Вильгельм *12, 81, 162, 239, 271, 293, 295, 364, 378, 385*
Диоген *31, 126, 159*
Дионис *242*
Дон-Кихот Ламанчский *367*
Достоевский Фёдор Михайлович 7, *11, 95, 191, 237, 404, 407*
Дунс Скот *174*
Дьюи Джон *339*
Дюбуа Эжен *321*
Дюгем Пьер *96*
Дюркгейм Эмиль *342*

Ева *271*
Европа *173, 423*

Жанна Д'Арк *373*

Зевс *304*
Зеньковский Василий Васильевич *238*
Зиммель Георг *16, 162, 191, 316, 431*
Зиновьев (Радомысльский) Григорий Евсеевич *407*
Зомбарт Вернер 42

Иаков *426*
Иешуа Га-Ноцри *422*
Ио *423*
Исаак *426*

Кальдерон де ла Барка Педро *168*
Каменев (Розенфельд) Лев Борисович *407*
Кант Иммануил *10, 18-20, 41, 45-57, 59, 60, 62-64, 67, 74, 84, 92, 102-104, 116, 141, 146, 156, 159, 165, 168, 172, 191, 196-198, 202, 216, 217, 223, 234, 235, 250, 270, 272, 276, 280, 304-306, 314, 319, 320, 322, 325, 328, 339, 346, 349, 358, 368, 369, 378, 380,*

391, 396, 412, 420, 421, 429, 430
Карл Великий *134*
Карл VII *373*
Карлейль Томас *109, 276, 297, 298, 326, 361, 372, 393*
Кассирер Эрнст *274, 275, 285, 435, 436*
Каутский Карл *401*
Кёлер Вольфганг *331*
Керлер Д.Г. *325, 326*
Кириллов Алексей Нилыч *404*
Клагес Людвиг *325*
Климт Густав *34*
Клио *144*
Коген Герман *162, 342, 343*
Коллингвуд Робин Джордж *25, 54, 142, 382, 383*
Колумб Христофор *305*
Кондильяк Этьен Бонна *217, 414*
Конт Огюст *322*
Коперник Николай *287, 305*
Креонт *303*
Кронер Рихард *37*
Кроче Бенедетто *186, 403*
Кузанский Николай *286*
Кунов Генрих *401*
Куприн Александр Иванович *431*
Кьеркегор Сёрен *273, 277, 293, 295, 343, 348, 391, 430*

Лабриола Антонио *186*
Ламарк Жан Батист *322*
Ламетри Жюльен Офре де *327, 339*
Лебон (Ле Бон) Гюстав *367*
Левкипп *8*
Леда *173, 423*
Лейбниц Готфрид Вильгельм *18, 19, 41, 45, 172, 185, 320, 424, 437*
Леклер Антон фон *277*
Ленин (Ульянов) Владимир Ильич *29, 30, 95, 186, 406-408, 413*
Лермонтов Михаил Юрьевич *432*
Лессинг Теодор *323, 325*
Липпс Т. *239*
Лихтенберг Георг Кристоф *367*
Локк Джон *27, 40, 41, 104*
Ломброзо Чезаре *278*
Лосский Николай Онуфриевич *11, 380, 381*
Лукач Дьёрдь *11*
Лукреций Кар *339*
Людмила *217*
Люксембург Роза *404*
Лютер Мартин *202*

Магомет *427*
Майя *164*
Мак-Дугал *322*
Макиавелли Никколо *322*
Максим Исповедник *229*
Малевич Казимир Северинович *35*
Малх (Порфирий) *177*
Мальбранш Никола *286, 320*
Мария *15*
Маркс Карл *10, 11, 16, 27, 41, 81, 82, 85, 86, 102, 116, 164, 207, 218, 274, 293-296, 322, 327, 342, 345, 353, 354, 400-404, 406-408, 410-414, 430*
Мартовский Заяц *189*
Марфа *15*
Масарик Томаш Гарриг *401*
Мах Эрнст *96*
Мережковский Дмитрий Сергеевич *373, 419*
Метерлинк М. *262*
Мидас *302*
Милль Джон Стюарт *322*
Михелет Карл Людвиг *79*
Моисей *278, 344, 369, 427*
Монтень Мишель Эйкем де *9*
Моруа Андре *19, 27, 302, 397, 398*
Мунье Эммануэль *291, 292*
Мюнх В. *239*

Нагель Эрнст *186*
Надсон Семён Яковлевич *183*
Наполеон Бонапарт *133, 305, 306*
Нарцисс *350*
Наторп Пауль *10, 162*
Нельсон Гораций *383*
Нечаев Сергей Геннадьевич *407*
Николай из Отрекура *174*
Ницше Фридрих *12, 16, 237, 274, 293, 295, 303, 305, 306, 322, 324, 325, 327, 339, 389, 430*
Ньютон Исаак *65, 92*

Оанесс *123*
Одиссей *303*
Оккам Уильям *174*
Оморока *122*
Ормузд *122*
Ортега-и-Гассет Хосе *15, 18, 19, 21, 35, 36, 43, 81, 93, 113, 114, 118, 159, 165, 166, 168-171, 173, 175, 176, 178, 193, 232-234, 237, 245-247, 265, 266, 276, 280-282, 285, 297, 307, 308, 311, 362, 376, 388, 395-398, 408, 415, 422, 430*

Парменид *15, 64, 126-129, 159, 185, 388*
Паскаль Блез *9, 156, 271, 286, 287, 289, 343, 430*
Паульсен Фридрих *239*
Пения *263*
Перикл *34, 306*
Петрович Гойо *409*
Св.Пётр *387*
Пигмалион *304, 350*
Пико делла Мирандола *286*
Пиндар *170*
Пирс Чарлз Сандерс *339*
Пифагор *63, 117, 128, 159, 177, 185*
Платон *8, 18, 31, 88, 97, 100, 117, 127, 146, 156, 159, 168, 229, 241, 260, 304, 319, 320, 335, 341, 356, 357, 363, 383, 389, 420, 421*
Плеханов Георгий Валентинович *30, 186, 204, 225, 226, 262, 408, 410-412*
Плотин *42, 105, 229, 260, 278, 279, 421, 428*
Понтий Пилат *385, 422*
Поппер Карл Раймунд *85, 86*
Порос *263*
Приам *303*
Пруст Марсель *343*
Псевдо-Дионисий Ареопагит *229*
Пуанкаре Жюль Анри *96*

Ранке Леопольд фон *322*
Раскольников Родион Романович *304, 306*
Ратценхофер Густав *322*
Регул Марк Атилий *95, 108*
Редон Одилон *34*
Рикёр Поль *278, 430*
Риккерт Генрих *10, 238, 239*
Риль Алоиз *239*
Робинзон *178*
Родс Сесил Джон *306*
Розанов Василий Васильевич *173*

Савиньи Фридрих Карл *324*
Сартр Жан Поль *11*
Свидригайлов Аркадий Иванович *296*
Сервантес Сааведра Мигель де *367*
Скот Эригена *229*
Соколов Н.М. *46, 57*
Сократ *254, 255, 282, 384, 386*
Соловьев Владимир Сергеевич *45, 56, 88, 95, 99, 166, 168, 171, 176, 229, 260, 268, 278, 395, 422*
Сорель Жорж *403, 405*
Софокл *252, 268*
Спенсер Герберт *322*
Спиноза Бенедикт (Барух) *19, 29, 74, 147, 229, 269, 364, 424*
Стасюлевич М. *133, 141*
Стендаль (Анри Мари Бейль) *343*
Стильпон *31*
Стюарт Мария *108*
Сцевола *108*

Тахтарев К.М. *247*
Тейяр де Шарден Мари-Жозеф Пьер *66*
Св.Тереса (Тереза де Хесус) *376*
Тертуллиан *117, 419*
Тиллиах Пауль *294, 360*
Ткачев Петр Никитич *407*
Толстой Лев Николаевич *343*
Трейчке Генрих фон *322, 326*
Трёльч Эрнст *378, 430, 436-439*
Триптолем *427*
Троцкий (Бронштейн) Лев Давидович *407*
Тургенев Иван Сергеевич *291*
Тэн Ипполит Адольф *31, 274*
Тютчев Федор Иванович *159*

Фалес *89, 126, 127, 147, 159*
Файхингер Ханс *325, 339*
Фауст *202, 216, 336*
Федр *255*
Фейербах Людвиг Андреас *11, 81, 102, 144, 268, 295, 322, 343, 388, 401, 412*
Фемистокл *252*
Фидий *304*

Филон Александрийский *357*
Фирсан *422*
Фихте Иоганн Готлиб *10, 18, 56, 84, 92, 104, 116, 125, 146, 147, 172, 196-207, 212, 213, 215, 219, 223, 276, 306, 347, 358, 363, 389, 391, 396*
Фишер Куно *21, 56, 198, 203, 204, 215, 216, 219*
Фокс Джордж *422*
Фома Аквинский *286, 320, 387, 422*
Франк Семен Людвигович *231, 399*
Фрейд Зигмунд *34, 274, 322, 336, 343*
Фридрих Вильгельм III *67*
Фрина *365*
Фробениус Лео *325*
Фромм Эрих *10, 11*
Фукидид *252*
Фуко Мишель Поль *193, 194*

Хайдеггер Мартин *12, 29, 41, 81, 86, 248, 295, 348, 364, 416, 419, 429, 430*
Химера *422*
Христос (Иисус Христос) *135, 136, 369, 371, 387, 389, 408, 419, 422*

Цвейг Стефан *108*
Целлер Эдуард *327*
Церера *427*
Цехерит *240*

Чаадаев Петр Яковлевич *407*
Чартков Андрей Петрович *310*
Челпанов Георгий Иванович *89*
Черномор *217*
Чеширский Кот *292*

Швальбе Г. *331*
Швейцер Альберт *396, 397*
Шекспир Уильям *372*
Шелер Макс *7, 11, 14, 272, 293, 297, 318-320, 322, 324, 325, 327, 328, 331, 332, 334, 336, 337, 339, 342, 343, 356, 361, 368, 371, 378, 388, 430*
Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф *9, 78, 79, 84, 92, 104, 116, 137, 146, 172, 196, 200, 202, 207-230, 241, 243, 257-260, 293, 294, 322, 334, 363, 389*
Шестов (Шварцман) Лев Исаакович *15, 388*
Шиллер Фердинанд Каннинг Скотт *339*
Шильдер П. *322*
Шопенгауэр Артур *28, 45, 57, 85, 95, 97, 98, 100, 105-108, 110, 113, 146-155, 157, 159, 168, 169, 172, 239, 250, 253, 255, 267, 276, 322-324, 364, 367, 430*
Шпенглер Освальд *167, 185, 186, 232, 249, 250, 252, 279, 300, 301, 304, 312, 325, 378, 430, 431, 437*
Штауфены *305, 306*
Штирнер Макс (Шмидт Каспар) *236*
Шуберт-Зольдерн Рихард фон *277*
Шуппе Вильгельм *277*

Эббингаузен Г. *239*
Эвола Юлиус *188*
Эдип *132, 303*
Эйкен Рудольф *239*
Эйнштейн Альберт *96*
Экхард Мейстер *330*
Эмпедокл *126*
Энгельс Фридрих *9, 50, 52, 58, 63, 67, 68, 78, 80, 82, 85, 144, 210, 256, 258, 293, 369, 379, 400, 402, 406, 410, 412, 413, 438*
Эпиктет *109*
Эпикур *321*
Эразм Роттердамский *405*
Эриксимах *254*
Эрн Владимир Францевич *16, 24, 27, 28, 41, 56*
Эрос *263*
Эсхил *303*

Юм Давид *40, 41, 165, 272*
Юнг Карл Густав *13, 30, 31*
Юстин *117*

Якоби Фридрих Генрих *74*
Ярошевский Тадеуш *11*
Яспер Карл *12, 15, 86, 97, 268, 276, 285, 295, 348, 362, 371, 382, 385, 386, 392, 424, 426*

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 4

ЧАСТЬ I

ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ РЕФЛЕКСИИ И ИСХОДНОГО "НАЧАЛА" В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ 23

§1. Предварительное определение рефлексии и исходного "начала" в философии. Наивная и рефлективная философия 23
§2. "Cogito ergo sum" в роли "начала" классической латинской рациональности 39
§3. "Трансцендентальное единство апперцепции" как "начало" критической философии 45
§4. "Чистое бытие" как исходный пункт философии "абсолютного идеализма". Тайна "философии ничто" 58

ГЛАВА 2. ОБРАЗ ФИЛОСОФИИ В РЕФЛЕКТИВНОМ МЫШЛЕНИИ ЧЕЛОВЕКА 88

§1. История предмета рефлективной философии 88
§2. Сущность философской рефлексии 97

ГЛАВА 3. ИСХОДНОЕ "НАЧАЛО" РЕФЛЕКТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ВЫРАЖЕНИЕ "ВОЛИ К ФИЛОСОФСТВОВАНИЮ" 120

§1. Проблема "начала" в мифологии и античной философии 120
§2. Идея "начала" и постижение смысла истории в философии истории Гегеля 130
§3. Проблема "начала" в философии А.Шопенгауэра 146
§4. Понятие исходного "начала" рефлективной философии. Причины возникновения рефлексии 159
§5. Сущностные признаки рефлекторного "начала". 176

ЧАСТЬ II

ГЛАВА 1. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ОБРАЗ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ 185

§1. Объективная необходимость нового образа философии. Неклассический тип рациональности 185
§2. Теоретические предпосылки философии жизни. "Jch-philosophie" Фихте и "натурфилософия" Шеллинга 196
§3. Жизнь как способ бытия человека в мире. Философия как образ жизни 231
§4. Человек как исходное "начало" (прафеномен) в философии. Понятие философской антропологии 268

ГЛАВА 2. РЕФЛЕКСИЯ В РЕФЛЕКСИИ: ТРАНСЦЕНЗУС ЗА ПРЕДЕЛЫ ИСХОДНОГО "НАЧАЛА" ЧЕЛОВЕК 297

§1. Т.Карлейль: "трудиться и не унывать" 297
§2. О.Шпенглер: западный человек как "хищно-кошачий" тип, "который хочет победить" 300

§3. Х.Ортега-и-Гассет: "жизнь" как несомненная реальность, в которой человек дан себе 307
§4. Диалогическая концепция человека в философии М.Бубера 313
§5. Духовная основа человека в антропологической философии М.Шелера 318
§6. Н.А.Бердяев: "личность есть дух и принадлежит духовному миру... 340
ГЛАВА 3. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК ОСНОВАНИЕ НОВОЙ ОНТОЛОГИИ 362
§1. Философия и наука: специфика философского дискурса 362
§2. Человек и его бытие в исторических типах культур. Критика натуралистического понятия материи 393
§3. Философия и религия: единство и специфика духовного опыта 418
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 430
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН 442

Петров Юрий Владимирович

Антропологический образ философии

Выпускающий редактор Т.С. Портнова

В оформлении книги использованы картины Константина Васильева

Изд. лиц. ЛР № 064401 от 22.01.96. Подписано в печать 15.12.97.
Формат 70×90 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл.печ.л. 32,76. Уч.-изд.л. 36,69. Тираж 1000 экз.

ЗАО "Издательство научно-технической литературы"
634050, Томск, пр.Ленина, 34а, т.(382-2)-23-33-35

Типография издательства "Красное Знамя", г. Томск, пр.Фрунзе 103/1

