

Ю. В. Петров

Ф ИЛОСОФИЯ
ЧЕЛОВЕКА







Ю. В. Петров



**ФИЛОСОФИЯ
ЧЕЛОВЕКА**



Ю.В.Петров

**ФИЛОСОФИЯ
ЧЕЛОВЕКА**



Томск – 2002

ББК Ю216
П 305

Петров Ю.В. Философия человека. – Томск: Изд-во НТЛ, 2002. – 1004 с. – 500 экз.

В данном издании получили освещение такие вопросы, как проблема причинности и причинного объяснения в исторической науке, соотношение каузальных связей в природе и обществе, место категории причины в системе категорий философии («Причинность в исторической науке»).

Область методологии научного и исторического познания представлена вопросами субъекта и объекта и их диалектики. Излагаются закономерности социального познания, процесс изучения объектов на эмпирическом и теоретическом уровне, раскрывается логическая и гносеологическая структура теории в исторической науке, выясняется взаимосвязь факта и теории в историческом исследовании («Практика и историческая наука»).

В разделах «Антропологический образ философии» и «Апология метафизики» интересы автора сосредоточиваются на проблеме человека, понимаемого как целостное начало. Дается определение философской антропологии и высказывается тезис, что современная философия может существовать только в образе философской антропологии. Большое внимание уделяется вопросам своеобразия философского дискурса, соотношения философии и науки, философии и религии, философии и философии культуры.

Издание рассчитано на читателей, интересующихся вопросами исторического познания, философии человека, философии религии и философии культуры.

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА



ПРИЧИННОСТЬ В ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ



ПРАКТИКА И ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА



АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ФИЛОСОФИИ



АПОЛОГИЯ МЕТАФИЗИКИ



*Лишь в человеке встретиться могло
Священное с порочным. Все его
Мученья происходят оттого.*

М.Лермонтов

*Скажите мне, что значит человек?
Откуда он, куда идет,
И кто живет над звездным сводом?*

Ф.Тютчев

*По-моему, и разрушать ничего не
надо, а надо всего только разрушить
в человечестве идею о Боге, вот с че-
го надо приняться за дело! С этого,
с этого надобно начинать — о слеп-
цы, ничего не понимающие! Раз чело-
вечество отречется поголовно от
Бога (а я верю, что этот период —
параллель геологическим периодам —
совершится), то само собою, без
антропофагии, падет все прежнее
мировоззрение и, главное, вся преж-
няя нравственность, и наступит все
новое. Люди совокупятся, чтобы
взять от жизни все, что она может
дать, но непременно для счастья и
радости в одном только здешнем ми-
ре. Человек возвеличится духом Бо-
жеской, титанической гордости, и
явится человеко-бог.*

Ф.Достоевский



От автора

В настоящей книге представлены самые крупные работы автора, написанные в течение тридцати пяти лет (1966—2001 годы). В них нашли отражение различные вопросы социальной философии: историческая причинность и ее особенность по сравнению с естественнонаучной каузальностью; модели причинного объяснения, используемые в историческом познании; субъект и объект в исторической науке, их диалектика в реальном историческом процессе и в процессе познания прошлого; эмпирический и теоретический уровни, исторический факт и историческая теория и т.д. В последние годы область его интересов сместилась в направлении исследования предмета философии («что такое философия?») — вопроса, принявшего в XX веке первостепенное значение; изучения своеобразия философского дискурса, метафизической природы знания, достигаемого посредством трансцендирования, и т.д.

Естественно, что за столь продолжительное время общее мировоззрение автора претерпело существенные изменения. Причиной тому — социально-экономические преобразования в нашем обществе, дополняемые причинами гносеологического порядка; ничто так не влияет на изменение содержания философии и весь ее понятийный «инвентарь», как бурные потрясения и резкие повороты в общественной жизни («сем мире») — в «его минуты роковые» она обращается к новым темам и находит адекватный им язык. Изменение мировоззрения шло в направлении от естественнонаучного материализма и диалектики к автономии метафизики, сохраняющей своеобразие и неповторимость философского дискурса. Философия есть особенная форма знания, вошедшая в мировую культуру как мудрость; ее главное назначение — не поиск нового знания, а нахождение смыслов.

Вместе с тем следует сказать, что за всем многообразием вопросов и внешней «пестротой тем» сохраняется единый стержень — своего рода «духовный нерв всей книги», который можно обозначить как тема человека. Философия, — о чем бы она ни говорила и в какие бы отвлеченные области знания ни уводила, — всегда остается учением о человеке, или философской антропологией. Своеобразие философии, по сравнению с научной формой знания, состоит в том, что в метафизике постижение внешнего мира происходит «из человека и через человека», то есть в соотнесенности с человеком. Если наука стремится дать максимально объективное знание о закономерностях природы, что может быть достигнуто элиминированием всего субъективного, идущего от человека и его органов чувств, то философия *преднамеренно* помещает между субъектом и объектом мышления человека, когда снимается вопрос об истине и объективности знания и на первое место выносится тема *встречи* человека с миром.

Встреча с миром есть познание особого рода, строящееся на преодолении научного рационализма; здесь постижение действительности происходит изнутри, через снятие противоположности субъекта и объекта — результатом оказывается *бытие* как такая реальность, которая вошла в жизнь человека и ассимилирована его эмоциональными переживаниями и интеллектуальными формами.

Философскую антропологию невозможно свести только к изучению человека, некоему трактату о человеке, пусть и постигаемому особым способом, указанным прилагательным «философская». Вне всякого сомнения, философская антропология изучает средствами рационального мышления (в нашем случае — средствами неклассической рациональности) сущность человека — человеческую личность. Тема личности есть главная тема о человеке; истинная антропология должна быть обязательно персоналистической. Но человек для философии интересен не только сам по себе; не в меньшей степени он представляет интерес и как средство постижения действительности, как то «начало», «предпосылка» или «основание», которое задает меру понимания действительности.

Из этого следует, что адекватным понятием для современной философии будет не «философская антропология», но «философия человека». Ограниченность названия «философская антропология», по мнению испанского философа К. Вальверде, объясняется тем, что «философская компонента перешла в форму прилагательного. Быть может, это объясняется бессознательным комплексом неполноценности, обусловленным неопозитивистскими предрассудками. В действительности то, чем занимается эта наука, есть настоящая, подлинная философия»¹. Отдавая дань уважения великому философу М. Шелеру, которому принадлежит заслуга введения в научный оборот термина «философская антропология», а также Н. Бердяеву, В. Брюнингу, К. Вальверде и др., автор, тем не менее, счел возможным назвать свою книгу «Философия человека», используя более корректное понятие с точки зрения логики и эпистемологии.

Автор не счел возможным вносить какие-либо изменения в работы, написанные более трех десятилетий назад. Всякое исследование отражает дух своего времени; любой автор в случае переиздания трудов поставлен в ситуацию, когда он должен выбирать: либо переписать книгу заново, либо оставить все в неизменном виде. Попытка внести какие-либо частичные коррективы — «реалии сегодняшнего дня» — без изменения сути дела равнозначна разрушению общего закона, суть которого в том, что социальное мышление есть рефлексия жизни над собой, есть функция жизни. Если, тем не менее, внесены какие-либо комментарии в «пестрое мельтешение симулякров», то, по словам М. Фуко, создается некий двойник: «это не совсем подделка, но и не та же самая книга»². Автору остается надеяться, что не все, написанное в его книгах, потеряло свое значение в современной жизни.

Боюсь не смерти я. О нет!
Боюсь исчезнуть совершенно.
Хочу, чтоб труд мой вдохновенный
Когда-нибудь увидел свет!

М. Лермонтов

Томск, 27 ноября 2001 г.

¹ Вальверде Карлос. Философская антропология. — М.: Христианская Россия, 2000. — С. 15

² Фуко Мишель. История безумия в классическую эпоху. — СПб., 1997. — С. 21.



ПРИЧИННОСТЬ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ
НАУКЕ



От автора

Одной из главных проблем методологии истории является вопрос об исторической причинности. Объяснить исторический процесс — значит установить причинную связь между фактами, показать законы, которыми они управляются. Исторический материализм рассматривает развитие человеческого общества как закономерный, естественноисторический процесс, где каждая ступень социального развития детерминирует последующее состояние.

В монографии исследуются вопросы причинности и причинного объяснения социальных явлений в философии истории и историографии, раскрываются особенности причинных связей в истории. Анализ особенностей проявления причинности в истории дается параллельно с общепhilosophическим понятием причинности, что дает возможность особенно рассматривать в неразрывной связи со всеобщим.

В одном из разделов монографии выясняется содержание исторического объяснения, рассматриваются гносеологические типы объяснения и их логические модели, которые используются в историческом исследовании. Отмечается, что причинное объяснение в исторической науке обусловлено спецификой объекта исследования, т. е. своеобразием социального детерминизма.

Вместе с тем автор не ставит задачу самостоятельного решения поставленной проблемы, а пытается получить определенные выводы на основании обобщения уже имеющегося материала в различных областях философии.

Введение

Интерес к философским вопросам исторической науки объясняется актуальностью ее проблем и исследовательских методов.

Усложнение исследовательских задач на современном этапе, обусловленное быстрым развитием научного знания за последние десятилетия, требует и разработки методологии научного познания, призванной решать поставленные проблемы. Историческая наука достигла такого уровня развития, когда эмпирические обобщения, наглядные модели оказываются уже недостаточными, необходимы новые приемы и методы исследования. Задача исторической науки заключается не в простой фиксации событий в их хронологической последовательности, а в теоретическом обобщении, в установлении логической связи между ними. Уяснить логику общественного развития, выявить внутреннюю закономерность, скрытую за эмпирическими фактами, позволяют философско-методологические вопросы историографии.

О повышении роли научной методологии говорит и процесс глубокого взаимопроникновения наук. Возрастающая роль кибернетических и математических методов исследования, применение логики, выработанной в других областях знания, не снимает, однако, философской проблематики. Вопрос о том, что поддается формализованным методам исследования, всегда останется за пределами математических наук и сохранится в компетенции исторической науки.

На развитие методологической стороны в области историографии оказывает влияние также и развитие философской проблематики. Расширение и обогащение предмета философского исследования, глубокая трактовка проблем приводит к усложнению самой методологии. Любое философское положение, являясь мировоззренческим, выступает и в качестве методологического. Научная методология есть применение принципов диалектико-материалистического мировоззрения к процессу познания.

Актуальность методологических вопросов исторического знания в наши дни объясняется и теми огромными изменениями в мировой истории, которые находят отражение в идеологической борьбе. Изменение соотношений сил двух противоположных общественно-политических систем определяет характер идеологической борьбы. Превосходство развивающейся системы социализма становится все более очевидным фактом. Именно этим объясняется возрастающее влияние идей марксизма-ленинизма, показавшего, что переход от капитализма к социализму есть необходимый, закономерный процесс общественного развития. Буржуазные теоретики стремятся доказать, что исторический процесс есть хаотическое соединение различных событий. По их мнению, история должна только описывать отдельные факты, а не обобщать их до уров-

ня определенных закономерностей. В этих целях предпринимаются попытки противопоставить историю естественным наукам. В основе этой методологии лежит метафизический отрыв общего от единичного, «генерализирующего» метода естествознания от «индивидуализирующего» метода исторической науки.

Идеологическая борьба в исторической науке идет также и в области объективности исторического познания. Такие вопросы, как истолкование фактов и их объяснение, достоверность исторического знания являются важной сферой идеологической борьбы. Кризис буржуазной методологической мысли, выражающийся в отказе от принципа историзма, с необходимостью требует разработки методологических проблем исторической науки.

Однако необходимо отметить, что проблемы философии истории еще недостаточно полно разработаны в нашей литературе. Сложность и малоразработанность данной проблематики объясняется тем, что эта область требует как знакомства с достижениями общей методологии наук, так и специального изучения конкретных исторических трудов. В практике исторических исследований историк постоянно испытывает потребность в разработке этих вопросов, когда речь идет об установлении фактов, способах их отбора и оценки, выяснении причинной зависимости между ними и т. д. Особенно остро встают вопросы методологического характера, как отмечают польские философы А. Малевский и Ю. Топольский, когда источниковедческий материал беден и необходимо пользоваться различными косвенными методами, например филологическим, сравнительным, ретроспективным и т. д.

Одной из главных проблем методологии истории является вопрос об исторической причинности. Объяснить исторический процесс — значит установить причинную связь между фактами, показать законы, которыми они управляются. Актуальность этой проблемы заключается в том, что она имеет важное как теоретическое, так и практическое значение. Это обстоятельство с необходимостью ставит задачу исследования вопроса об исторической причинности.

В подходе к проблеме причинности и закономерности, лежащих в основе общественного развития, отчетливо проявляется коренная противоположность материалистического и идеалистического понимания истории. Признание объективной причинности и закономерности в развитии общества, в его истории есть материализм; отрицание же этой объективности есть идеализм. В силу обстоятельств, затрагивающих классовые интересы, вокруг этой проблемы развернулась ожесточенная идеологическая борьба, а сама она стала одной из центральных методологических проблем историографии. Между философскими концепциями и современной политической борьбой существует органическая, внутренняя связь. Нарадки буржуазных философов на основные положения марксистской философии служат теоретическим обоснованием буржуазной идеологии. Поход против идеи объективной закономерности и причинности, против идеи объективной истины в исторической науке имеет тот смысл, что своим предназначением он направлен против признания идеи объективной необходимости в развитии общества, неумолимо прокладывающей свой путь через любые случайности. Признание этого означало бы историческую обреченность капиталистического общества, уступающего место новому, социалистическому строю.

На позициях последовательного детерминизма может стоять только материализм. Именно так подходил к данному вопросу В. И. Ленин, когда отмечал, что субъективистская линия в вопросе о причинности, объясняющая необходимость природы из сознания, из разума, а не из внешнего объективного мира, есть «разжиженный фиде-



изм». Материалистическое понимание истории, будучи последовательно детерминистическим учением, поставило историографию на научную основу. Обнаружение и формулирование с позиций материализма законов общественного развития и использование их в процессе исторического исследования превратили историографию в науку в полном смысле этого слова. Исторический материализм рассматривает развитие человеческого общества как закономерный, естественноисторический процесс, где каждая ступень детерминирует последующее состояние. Подчеркивая строжайшую детерминированность исторического процесса, объясняя все явления духовной жизни общества закономерными процессами материального бытия, материалистическое понимание истории вместе с тем выступает против одностороннего механического понимания исторической причинности. Человеческое общество в рамках этого учения рассматривается как целостный социальный организм, находящийся в процессе развития. Исторический процесс обусловлен совокупностью многих явлений, каждое из которых в отдельности необходимо, а вместе достаточны для того, чтобы данный процесс имел место.

Противоположные выводы относительно проблемы исторической причинности делает буржуазная историография и ее теоретическая основа — философия истории. Это выражается прежде всего в отрицании законов истории, в требовании рассматривать историю как идиографическую науку. Современная буржуазная философия истории, поднимая проблему закономерности и причинности, либо считает последние лишь субъективной формой описания наблюдаемых явлений, либо сводит причины исторических событий к духовным связям. Выступая против научного подхода к историческому исследованию, буржуазная историография объективно ликвидирует историю как науку. Кризис буржуазного историзма — не случайное явление, а есть лишь одно из проявлений общего кризиса капитализма.

Актуальность проблемы исторической причинности заключается и в том, что она имеет непосредственное практическое значение. Историк, вскрывая причины описываемых событий, устанавливая логику общественного движения и оценивая его с точки зрения конкретных возможностей развития, непосредственно связан с историческим предвидением. Последнее является составной частью исторической науки. Основой для научного предвидения выступают законы общественного развития, которые по своей природе объективны и познаются в процессе практической деятельности людей. Обращаясь к исследованию прошлого, историк не ограничивается только минувшими событиями. Объективно нет непроходимой грани между прошлым, настоящим и будущим. Настоящее, вырастая из прошлого, детерминирует будущее. Таким образом, исследуя причины прошлых событий, историк в какой-то мере определяет будущее направление в развитии. Выражением тесной связи между этапами прошлого, настоящего и будущего в историческом развитии является методологический тезис, согласно которому исторический факт необходимо рассматривать не изолированно, а как звено в единой цепи событий. Такой подход к анализу исторических явлений позволяет на низших этапах развития заметить ростки высшего этапа, вскрыть тенденцию будущего движения. Возможность предвидения создает условия для активного управления социальными процессами в практической деятельности людей. Знание причин, лежащих в основе тех или иных явлений и процессов, позволяет способствовать развитию одних тенденций или искоренению других.

Обращая внимание на актуальность проблемы исторической причинности, необходимо отметить, что в нашей философской и исторической литературе она разработана

недостаточно полно. Нет ни одной статьи, специально посвященной этому вопросу. На неудовлетворительное решение вопроса об исторической причинности неоднократно обращалось внимание в философской литературе. Так, Г. Е. Глезерман отмечает, что «по существу особенности причинных связей в истории мало исследованы. У нас есть книги, посвященные проблемам причинности в современной физике, биологии, но нет ни одной работы, которая анализировала бы особенности причинных связей в историческом процессе»¹. Предпринятая нами попытка имеет целью в какой-то мере устранить существующий пробел.

Основой для этого исследования явилось материалистическое понимание истории, знаменовавшее переворот в общественных науках. Раскрытие законов истории превратило историографию в науку, ибо наука в полном смысле этого слова неразрывно связана с открытием законов в своей области исследования. Пока в истории господствовал идеализм и к истории человеческого общества не была последовательно применена материалистическая концепция, до тех пор не было места для научного исследования закономерных и причинных связей. На значение переворота в общественных науках, связанного с открытием исторического материализма, указал В. И. Ленин в работе «Карл Маркс».

«Открытие материалистического понимания истории или, вернее, последовательное продолжение, распространение материализма на область общественных явлений, устранило два главных недостатка прежних исторических теорий. Во-первых, они в лучшем случае рассматривали лишь идейные мотивы исторической деятельности людей, не исследуя того, чем вызываются эти мотивы, не улавливая объективной закономерности в развитии системы общественных отношений, не усматривая корней этих отношений в степени развития материального производства; во-вторых, прежние теории не охватывали как раз действий *масс* населения, тогда как исторический материализм впервые дал возможность с естественноисторической точностью исследовать общественные условия жизни масс и изменения этих условий. Домарксистская «социология» и историография в *лучшем* случае давали накопление сырых фактов, отрывочно набранных, и изображение отдельных сторон исторического процесса. Марксизм указал на путь к всеобъемлющему, всестороннему изучению процесса возникновения, развития и упадка общественно-экономических формаций»².

Ненаучность домарксистской историографии заключалась в том, что она занималась исследованием только единичных явлений, не вскрывая закономерных причинных связей. Чтобы превратить историографию в науку, необходимо было показать несостоятельность идеалистических воззрений, согласно которым идеи определяют историческое развитие, являются его конечными причинами. В этой связи встала задача раскрыть объективные законы, управляющие историей. К. Маркс в предисловии к работе «К критике политической экономии» изложил в сжатом виде теорию общественно-экономических формаций и законов ее развития, которая раскрывает механизм действия причин в обществе. Не идейные мотивы действий отдельных личностей являются причинами исторического развития, а совокупность материальных общественных отношений причинно обуславливает все стороны социальной жизни. Подчеркивая это обстоятельство, В. И. Ленин писал: «Только сведение общественных отношений к производственным и этих последних к высоте производительных

¹ История и социология. — М., 1964. — С. 131.

² Ленин В.И. Карл Маркс. ПСС. Т. 26. — С. 57.



сил дало твердое основание для представления развития общественных формаций естественноисторическим процессом»¹.

Исследуя общественные явления на материальной основе, объясняя сущность общественного сознания из общественного бытия, применяя к анализу социальных процессов понятие производственных отношений, марксизм создает возможность применения к явлениям общественной жизни критерия повторяемости, который создает условия для открытия законов и научного исследования механизма действия исторической причинности. Рассматривая поступки отдельных людей как действия, в совокупности подчиняющиеся общим законам, марксизм трактует общественное развитие как объективный процесс, принципиально ничем не отличающийся от естественных явлений.

Таким образом, материалистическое понимание истории, поставив историографию на научную основу, решило проблему исторической причинности, неразрывно связанной с раскрытием объективной закономерности исторического процесса.

В связи с разработкой методологических проблем исторической науки проблема исторической причинности находит отражение в трудах советских философов. Так, в сборнике «История и социология»², явившемся результатом обсуждения доклада академиков П. Н. Федосеева и Ю. П. Францева на заседании Секции общественных наук президиума АН СССР в январе 1964 года, обращалось особое внимание на актуальность таких вопросов, как соотношение истории и социологии, объективность в историческом исследовании, связь теории с практикой в истории, специфика исторических закономерностей и др. Раскрывая сущность исторических закономерностей через взаимодействия экономических, политических и идеологических процессов в конкретных условиях общественной жизни, тем самым уже дается основа для уяснения механизма действия исторической причинности, лежащей в основе этих законов. Причинные связи в истории могут быть поняты только на основе всестороннего анализа всей совокупности явлений исторической действительности, всех факторов исторического процесса.

Аналогичной точки зрения на проблему исторической закономерности и причинности придерживается и А. Я. Гуревич. По его мнению, историческая закономерность вырастает на пересечении закономерностей разных систем, при ведущей роли социально-экономических законов. Поэтому причинные связи в обществе очень сложны по своей структуре и функциям, в результате чего не могут быть объяснены на основе единичного номологического утверждения. Объяснить причинную связь, имеющую многокачественную характеристику, возможно только с помощью различных логических средств и объяснительных приемов.

В работах А. В. Гулыги, А. И. Данилова, И. С. Кона, Г. М. Иванова, А. И. Уварова и др., посвященных выяснению специфики исторического познания, высказываются важные положения относительно познания причинных связей в истории. Так, отмечается, что особенность исторического познания обусловлена объектом исследования, где объективное и субъективное, материальное и идеальное настолько слиты между собой, что в историческом процессе их невозможно отделить одно от другого. В этой связи подчеркивается, что одной из особенностей исторического знания явля-

¹ Ленин В.И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? ПСС. Т.1. — С. 136–137.

² История и социология. — М., 1964.

ется то обстоятельство, что здесь более сложно, чем в естествознании, решается проблема субъекта и объекта.

В работах названных авторов используется вопрос о социальной направленности исторического познания, имеющий непосредственное отношение к нашей проблеме. Как объясняет историк причины тех или иных исторических событий, зависит в первую очередь от интересов того класса, выразителем которого является конкретный исследователь. Справедливо отмечается, что совпадение научной объективности и партийности осуществляется только в рамках пролетарской науки, поскольку требование объективных законов общественного развития совпадает с интересами пролетариата. Научная объективность может быть только у представителей того общественного класса, который заинтересован в историческом прогрессе.

В работах И. С. Кона и Г. М. Иванова находит отражение такой важной и мало разработанный вопрос об особенностях исторического познания, как его ретроспективная направленность. Процесс познания в исторической науке идет от настоящего к прошлому, от следствия к причине. Справедливо отмечается, что глубина содержания социальных понятий зависит от степени зрелости того или иного общественного явления. Только с высоты настоящего можно проникнуть в тайну прошлого, понять его сущность. Поэтому выводы историка во многом зависят не только от изучаемого им материала, но и от той перспективы, в которой этот материал исследуется. Другая историческая перспектива неизбежно меняет и представления об историческом процессе, меняет объяснение причинной зависимости между историческими событиями, создает новые научные концепции. Это делает познание любого исторического явления безграничными, где каждая ступень отражения выступает как относительная.

В исследованиях историков М. А. Барга и Е. М. Штаерман, посвященных выяснению сущности структурного метода в исторической науке, познанию причинной зависимости уделяется внимание в связи с анализом взаимодействия элементов, обуславливающих самодвижение той или иной системы. Рассмотрение общества как сложной структуры позволяет, по мнению этих авторов, видеть за всем многообразием общественной жизни определенное единство, связь отдельных явлений друг с другом, их обусловленность. Структурный метод в историческом исследовании дает возможность преодолеть линейное, механическое понимание причинности ввиду установления иерархии элементов структуры, в силу определения места тех или иных факторов в общей цепи исторического процесса. Изучение внутренних процессов в их связи с внешними детерминантами позволяет объяснить возникновение нового в истории.

В философской литературе находят отражение вопросы, связанные с выяснением своеобразия причинности в обществе. В этой связи можно отметить работы академика Б. М. Кедрова, Н. К. Дружинина, О. О. Яхота, Г. Г. Караваева, Б. И. Карпенко, М. А. Парнюка и др. Этими авторами отмечается, что своеобразие причинности в обществе связано с ее статистической природой, с вероятностным характером ее проявления. Применение лапласовского детерминизма с его жестким, однозначным соответствием следствия причине ограничено. Новые открытия в области микромира показали, что понятие статистической причинности является более обобщенным, более широким, чем понятие «лапласовский детерминизм», являющийся частным случаем проявления причинности.

Обращается внимание на необходимость применения статистических методов исследования ввиду сложности общественных процессов. Как правило, между постав-



ленной целью и достигнутым результатом нет однозначного соответствия. Истинные причины социальных движений можно обнаружить только в массе случаев, элиминируя в процессе обобщения все случайные явления. Только исследовав всю систему общественных отношений, среди которых определяющими являются материальные отношения людей, можно понять действительные интересы отдельного индивида как представителя определенного общественного класса. Причинная обусловленность идеологических отношений материальными проявляется в масштабе большой группы, целого общественного класса.

При выяснении специфики причинности в истории необходимо учитывать, что о своеобразии можно говорить только в значении трансформации ее некоторых сторон, в смысле особенности проявления ее в исторической действительности. Историческая причинность, как и причинность вообще, — это такая генетическая связь, в результате которой одно историческое явление необходимо, постоянно и однозначно порождает другое явление. Причинность — это то, что производит действие. Принципиально новое понятие свидетельствовало бы о том, что причинность в истории есть нечто иное, чем в других областях действительности. Поэтому при решении вопроса работы И. В. Кузнецова, Г. А. Свечникова, Н. Ф. Овчинникова, Я. Ф. Аскина, А. И. Уемова, С. Амстердамского и В. Краевского (Польша), М. Бунге (Аргентина) и др., посвященные анализу либо общефилософского понятия причинности, либо причинности в области физики, представляют собой определенный вклад в разработку поставленной проблемы. В статьях и книгах перечисленных авторов затрагиваются вопросы, до последнего времени мало разрабатываемые. С диалектико-материалистических позиций ими исследован ряд проблем причинности, играющих первостепенную роль в современной науке. Сюда следует отнести проблему связей причинности с основными формами существования материи — пространством и временем, проблему количественного выражения закономерных (в том числе причинных) связей, роль принципа причинности в научном предвидении и др.

Одной из характерных особенностей современной науки является широкое использование математических методов исследования в различных областях знаний о природе и обществе. В ряде работ даются философские выводы, вытекающие из применения математики в различных науках. Количественные выражения законов, позволяющие выразить причинную связь в виде дифференциальных уравнений, не устраняют, как отмечается в работах, основного признака причинности, заключающегося в его активном, производящем начале.

Особо следует отметить работу аргентинского философа Марио Бунге «Причинность. Место принципа причинности в современной науке». Бунге не считает себя сторонником диалектического материализма. Однако анализ философских проблем ведется им с позиций материализма и диалектики. Бунге последовательно отстаивает материалистический взгляд на причинность. В работе дан всесторонний анализ принципа причинности в области естествознания и обществознания. Защищая материалистический взгляд на причинность, автор исходит, во-первых, из положений, что в основе всех процессов лежит закономерность, и, во-вторых, из законов сохранения энергии. В объективном мире существуют различные виды законов, которые действуют вне сознания человека и познаются им. Отстаивая материалистический взгляд на причинную связь, Бунге дает обстоятельную критику идеалистических концепций в вопросе о причинности. Подвергаются критике взгляды томизма, кантианства, современного позитивизма. В работе делается попытка преодоления одностороннего ме-

ханистического понимания причинности. Отмечая определенную заслугу представителей механистического детерминизма, Бунге указывает на ограниченность их взглядов на причинную связь. К достоинствам работы следует отнести тот факт, что анализ проблемы причинности ведется на обширном естественнонаучном материале. Защищая материалистический принцип причинности, Бунге использует новейшие данные физики, квантовой механики.

Помимо анализа причинности в категориальном плане, Бунге обращается к исследованию такого интересного вопроса, как место причинного принципа в системе научного объяснения. Он рассматривает логическую структуру объяснения и логическую структуру научного предсказания. В этой связи им исследуется вопрос о возможности формализации принципа причинности. В заключение следует отметить, что среди работ современных буржуазных философов книга Бунге занимает особое место в плане ее научной ценности.

Между тем в работе имеются положения, с которыми трудно согласиться. Так, характеризуя категории детерминизма, Бунге причинную детерминацию понимает иногда как внешнее действие. Критикуя механицизм за сведение причинной связи к простейшей, он порой сам остается на механистических позициях. В работе обнаруживается слабое знание положений диалектического материализма в вопросе о причинности и т. д.

За последнее время появились интересные и содержательные работы, посвященные логике научного объяснения. Прежде всего следует отметить работы И. С. Кона, Е. П. Никитина, В. А. Штоффа, В. С. Швырева, А. И. Ракитова, Б. А. Грушина и др. В этих работах дан анализ общегносеологического значения и природы объяснения. Методологические проблемы включают два аспекта изучения. К первому относятся проблемы, характеризующие вообще процесс познания, безотносительно к конкретной области применения. Это своего рода теория научного объяснения. Второй аспект конкретизирует основные принципы теории научного объяснения применительно к интересующей области исследования. Занимаясь анализом второго аспекта, а именно исследованием логики и гносеологии причинного объяснения в исторической науке, мы использовали основные положения методологии и логики науки, выдвинутые в работах названных авторов.

В работах И. С. Кона, В. А. Штоффа, Е. П. Никитина и др. дана классификация типов объяснения, построенная на основе материалистической теории отражения, показано место логических моделей в процедуре научного объяснения. Справедливо отмечается, что логические модели не являются самостоятельными типами объяснения, а представляют собой лишь логическую схему, в рамках которой можно формализовать некоторые типы объяснения. Анализируя дедуктивную модель объяснения, Е. П. Никитин показывает ее структуру, выясняет отношения между экспланансом и экспланадумом и т. д. В работах критикуется позитивистская теория объяснения, сводящая его только к логической дедукции объясняемого из объясняющих посылок.

Используя основные положения научного объяснения, мы рассмотрели его только с точки зрения объяснения причин. Вопросам причинного объяснения в нашей литературе не уделяется самостоятельного внимания. Во-вторых, на основе общих принципов научного объяснения нами исследован вопрос о характере объяснений в истории, показана его специфика. В-третьих, анализ природы исторического объяснения позволил сделать нам выводы, что каждый гносеологический тип объяснения имеет только ему одному присущую логическую модель (дедуктивную, вероятную, индук-



тивную). Нельзя формализовать в рамках определенной логической модели все типы научного объяснения.

Вопросам научного объяснения в исторической науке, исследованию его логической структуры уделяется много внимания в философии «аналитического» направления современного позитивизма. В работах К. Гемпеля, П. Гардинера, У. Дрэй, Э. Нагеля, К. Поппера и других поставлены и решаются некоторые проблемы исторического познания. Особенно большое внимание обращается на такие вопросы, как логика исторического объяснения. Несмотря на то, что неопозитивистами проблема объяснения разрабатывается лишь в формально логическом плане и феноменалистически интерпретирует его природу, тем не менее, без учета этих работ нельзя обсуждать соответствующие проблемы. Критикуя реакционные философско-исторические концепции, необходимо позитивно решать актуальные проблемы науки, используя все рациональное, что есть в работах современных буржуазных философов. При этом необходимо руководствоваться указаниями В. И. Ленина, который подчеркивал, что мы должны «суметь усвоить себе и переработать те завоевания», которые делают буржуазные ученые, «и уметь отсеять их реакционную тенденцию, уметь вести свою линию и бороться со всей линией враждебных нам сил и классов»¹.

Из всех работ следует выделить работу Э. Нагеля², посвященную логическим вопросам современной науки. В своей работе Нагель удалось раскрыть много интересных и важных особенностей научного объяснения в области естественных и общественных наук. Оставляя проблемы естественнонаучного объяснения, остановимся кратко на анализе исторического объяснения, данного им в пятнадцатой главе работы. Нагель подвергает критике взгляды баденской школы кантианства, противопоставляющей естественные и исторические науки. По его мнению, историческая наука имеет полное право на существование, а различия «генерализирующего» и «индивидуализирующего» методов являются относительными. Эта относительность заключается в том, что утверждения общего характера в теоретических науках обязательно должны дополняться положениями о начальных условиях (утверждениями, единичными по форме), чтобы эти общие положения имели объясняющую функцию. В свою очередь, утверждения универсального характера имеют большое значение в историческом исследовании.

Нагелем дан превосходный анализ вероятного и генетического объяснения, показана их логическая структура. Выступая против абсолютизации дедуктивной логической модели, он убедительно показал, что мотивационное объяснение по форме вероятно. В работе исследуется вопрос о главных и второстепенных причинах, причине и поводе, подвергается критике точка зрения о неотвратимом характере исторического процесса.

Отмечая заслуги Нагеля в области логики исторического исследования, мы постоянно должны помнить, что он в целом разделяет основные положения позитивистской философии. Многие понятия, лежащие в основе логических рассуждений, он понимает феноменалистически, неправильно трактует связь эмпирического и теоретического уровней познания и т. д. Кроме того, некоторые положения в работе вызывают возражения. Так, например, в основе классификации типов научного объяснения нет единого философского принципа и т. д.

¹ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. ПСС. Т. 18. — С. 364.

² Nagel E. The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation. — N. Y., 1961.

В предлагаемой работе философские концепции причинного объяснения анализируются на основе исследования конкретных исторических трудов. Работы советских историков Б. Д. Грекова, М. В. Нечкиной и С. Б. Веселовского послужили той базой, которая позволила сделать определенные выводы об особенностях причинного объяснения в исторической науке.

Глава I

Вопросы причинности и причинного объяснения в философии истории и историографии

§ 1. Философия античности, Средневековья и эпохи Возрождения о причинном объяснении



ри решении вопроса, связанного с выяснением эволюции причинного объяснения социальных явлений, мы исходим из положения марксистской философии об историческом характере мышления. «Теоретическое мышление каждой эпохи...», — отмечал Ф.Энгельс, — это исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различное содержание»¹. В данной главе предпринята попытка рассмотреть основные этапы причинного объяснения с точки зрения истории развития общественности. Объектом исследования мы берем ту часть историографии и философии истории, где вопросы социальной каузальности имели прямую постановку.

Проблемы исторического развития, его законов, вопросы причинной обусловленности социальных явлений и цели исторического процесса интересовали представителей античной философской и исторической мысли. Уже у Геродота — «отца истории» — впервые эти вопросы были сформулированы наиболее отчетливо. Он отличается от логографов логикой исторического повествования, пытается за всем многообразием исторических явлений найти философию истории. Цель, которую ставит Геродот в своем исследовании, посвященном истории Греко-персидских войн, заключается в том, «чтобы от времени не изгладились из нашей памяти деяния людей... главным же образом для того, чтобы не забыта была причина, по которой возникла между ними война»².

В основе античного мировоззрения лежит идея о закономерности исторического процесса. Так, Полибий объясняет рост могущества Рима не какими-либо случайными явлениями, а результатом всех предшествующих событий. Ход всемирной истории имеет определенную направленность, события обращены к одной цели. «Особенность нашего труда и удивительная черта нашего времени, — говорит он, — та, что почти все события мира судьба склонила к одной и той же цели»³ — к господству римлян.

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 20. — С. 366.

² Геродот. История в девяти книгах. — М., 1885. — Т. I, кн. I, I.

³ Полибий. Всеобщая история. — М., 1890, I, 4, I.

Полибий видит в факте могущества Рима неизбежное следствие предшествующего исторического развития. О закономерности исторического развития говорит и Фукидид, когда делает вывод, что одни и те же причины при одинаковых условиях приводят к одинаковым результатам¹. Подобные выводы могут свидетельствовать о представлении у историков закономерного характера исторического процесса.

Одной из основных идей античной философии и историографии является мысль, что причиной происходящих событий является воля бога. «Завистливость божества», по мнению Геродота, явилась причиной многих исторических событий. Божество завистливо, оно не любит людей, высоко мнящих о себе, и поэтому жестоко карает их.

В мире действует Немезида, или заслуженное наказание. Она настигает всех провинившихся, клятвопреступников и беспощадно карает их. Над историей царит необходимость, все подчинено року. С точки зрения Геродота, слепой рок, наказывающий каждого, переступившего положенные границы, есть закон истории. «Что по определению божества должно случиться, того человек не в силах отворотить...»², — говорит у Геродота некий перс Ферсандру.

Из идеи рока вытекает и другое положение античного мировоззрения — положение о божественном промысле. Все происходящее совершается уже по предначертанному плану, заявляет Платон, в основе закономерности лежит разумность. «Правитель всего всегда есть ум, — говорит он, — ум — родня причине всего...»³ Мир состоит из хаоса, управляемого единым разумом, учит Марк Аврелий. Человек находится в мире необходимости. «Что бы ни случилось с тобой — оно предопределено тебе из века. И сплетение причин с самого начала связало твое существование с данным событием»⁴.

Каузальному мышлению в историческом познании античности свойственны черты телеологизма. Давая классификацию причин, Аристотель указывает на целевую причину, к которой, по его мнению, все стремится⁵. Исходя из целевой причины, он объясняет сущность государства⁶.

Античному миропониманию свойственно видеть во власти судьбы, или Мойры, причины тех или иных исторических явлений. Человечество подчинено абсолютной власти и никто не свободен от этого рабства. Механистическое понимание необходимости приводит Демокрита к мистицизму и фатализму. По его мнению, «все происходит по определению судьбы, так что эта судьба приносит силу необходимости...»⁷. В основе происходящих явлений в обществе лежит судьба — «совершенная причина», говорит Марк Аврелий. На основе судьбы, объясняет Полибий, — закономерность хода событий. Он начинает свое изложение со 140 Олимпиады потому, что «тогда как бы сама судьба придала совершенно новый вид обитаемой земле: повсеместно в тот момент произошла перемена правителей, а вместе с тем и в положении дел»⁸.

Однако необходимо отметить, что античное понимание судьбы существенным образом отличается от современного представления. Понятие судьбы в новое время отождествляется с представлениями абсолютной зависимости человека от каких-либо сверхъ-

¹ См.: Фукидид. История. — М., 1915, I, кн. III.

² Геродот. История в девяти книгах. — М., 1886. — Т. II, IX, 16.

³ Платон. Филеб. Сочинения Платона. — М., 1879, V, 30 Д-Е.

⁴ Аврелий Марк. Наедине с собой. — М., 1914, X, 5.

⁵ См.: Аристотель. Физика. — М., 1937, II, 167 в.

⁶ См.: Аристотель. Политика. — М., 1911, III, 5, 10.

⁷ Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. — М., 1935. — С. 58.

⁸ Полибий. Всеобщая история..., IV, 2. Необходимо отметить, что взгляды Полибия на судьбу в истории противоречивы. См. об этом: В. Бузескул. Введение в историю Греции. — Харьков, 1903. — С. 235.



естественных сил, превращающих его в пассивное существо. Судьба может также отождествляться с представлениями неожиданности, случайности, неотвратимости. Античное понимание судьбы значительно шире, оно не устраняет активной деятельности личности. Характеризуя судьбу в античном мировоззрении, А. Ф. Лосев пишет: «Согласно античному представлению, подобно тому, как судьба предопределяет человека и всю жизнь на пассивность, бездеятельность и мертвый механизм — подобно этому та же самая судьба может предопределить для человека и его свободу, его деятельность, его волю и даже его героизм. Судьба может обрекать не только на безропотное повинование, но и на гордый героизм, не только на бездушное механическое повинование, но и на свободную, разумную и целесообразную направленную деятельность. Она может определять великий смысл человеческих деяний и даже конечное торжество правды»¹. Античное мировоззрение не знает противоположности судьбы и свободы воли. Его монизм есть следствие неразвитых общественных отношений и отсутствия сформировавшейся личности.

Понимание хода исторического развития и причин, лежащих в его основе, нельзя свести в античной философии и историографии только к сверхъестественным или телеологическим. Рядом с верой в бога, верой в предзнаменования прорицателей и орაკулов обнаруживается и естественнонаучное объяснение некоторым историческим явлениям. Рационализм античного мировоззрения, открытое признание тех сил, которые управляют человеческой жизнью, обусловлены, во-первых, теми социальными изменениями, которые последовали за Греко-персидскими войнами в эпоху Перикла, во-вторых, влиянием «софистического движения, века Просвещения»². В-третьих, само учение о богах не обрекало древних эллинов на пассивность и бездеятельность. Боги были близки к людям, они порой участвовали в их делах. «Ни у одного народа границы божественного и человеческого не сливались так, как у греков, — отмечает Г. Эйкен. — Между тем и другим не было различия по существу. Боги имели такие же страсти, как люди. Они представляли лишь высшее проявление человеческих свойств, притом направленных на наслаждение жизнью. Боги были те же люди, но обладающие вечной юностью и красотой. Те и другие жили вместе, всесторонне соприкасаясь друг с другом»³.

Греки секуляризировали историю, рассматривая ее как историю человеческих действий. Личности отводится большое место в историографии. По мнению Полибия, исход военных действий во многом зависит от таланта полководца. Говоря о сражении при Мантинее, он отмечает: «Все вышесказанное произошло не само собой и не случайно, а благодаря предусмотрительности вождя»⁴. Эпикур создает этическое учение о свободе воли, вытекающее из нового решения проблемы необходимости и случайности⁵.

О высоком уровне исторического познания в античной историографии свидетельствует тот факт, что при описании причинно обусловленных явлений древнегреческой истории Фукидид применяет реконструирование и использует ретроспективный метод. Так, он говорит, что «по Троянскому походу следует представлять себе состояние Эллады в предшествующее время», обычай ношения оружия у некоторых греческих на-

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. — М., 1963. — С. 56.

² Бузескул В. Введение в историю Греции... — С. 61.

³ Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. — СПб., 1907. — С. 18.

⁴ Полибий. Всеобщая история, XI, 16, 4.

⁵ См.: Эпикур приветствует Менекея // Материалисты Древней Греции. — М., 1955. — С. 212.

родов служит свидетельством существования в давние времена подобного обычая у всех греков¹. В реконструировании картин прошлых эпох он использует предания, эпос, вещественные памятники, берет материалы у Гомера.

В вопросе законосообразности и причинности исторических явлений Фукидид различает основные и второстепенные события, причины и выводы. Конфликт Афин с Коринфом из-за Керкиры и Потидеи не есть, по его мнению, причина войны. Если бы не было данных конфликтов, война все равно была бы неизбежна. Это — поводы, ускорившие наступление военных действий, настоящая причина войны — могущество Афин. За политическими причинами Пелопонесской войны Фукидид пытается рассмотреть социально-экономические причины. Правда, он мало уделяет им внимания и высказывается о них в наивной форме². Исходя из экономических причин, объясняет образование и развитие общества Демокрит; экономическое неравенство лежит в основе классовой борьбы, по Аристотелю³.

Однако при всех достижениях античной философии и историографии в вопросе причинного объяснения мышление древних в целом оставалось неисторическим. Неисторичность мышления эллинов состояла в том, что их концепции строились на «вечном подобии человеческой природы и постоянном вращении исторических процессов», а построение универсальной истории заключалось «в стремлении найти в соответствующих конкретных исторических событиях закономерности и типичное, вновь и вновь наступающее, положение дел»⁴. Вскрывая причины тех или иных явлений истории на основе относительно неизменных социально-экономических отношений, античные философы и историки не могли фактически воспринимать историю как закономерный процесс поступательного развития. «Историк повествует об отдельных событиях и рационально объясняет их логикой человеческих мотивов в конкретной ситуации, но за рассказом о конкретных деяниях не стоит история происхождения общественных учреждений, народов и т. д., — подчеркивает И. С. Кон. — Они предполагаются данными и неизменными. Общество, как и природа, движется не прогрессивно, а циклически. Подобно восходу и закату солнца, смене зимы и лета, история представляет собой непрерывный кругооборот, вечное возвращение, подчиненное одним и тем же неизменным силам. Античная мысль не знает вопроса о «смысле» и «направлении» исторического процесса как целого; история для нее — главным образом последовательность отдельных событий»⁵. Характерна в этом отношении теория круговорота Полибия. Формы правления меняются, переходят одна в другую и вновь возвращаются по известному круговороту на основе «порядка природы». «Таков круговорот государственного общежития, — заключает Полибий, — таков порядок природы, согласно коему формы правления меняются, переходят одна в другую и снова возвращаются»⁶. Чужда идея прогресса и Марку Аврелию. В общественном развитии нет поступательного движения, жизнь есть бесконечное повторение: кто видел сегодняшний день, тот видел и вечность. Ф. Энгельс писал по этому поводу: «Пока государство и церковь — единственные формы, в которых осуществляются всеобщие свойства человеческой сущности, до тех пор о социальной истории не может быть и речи. Поэтому Древний

¹ Фукидид. История..., т. I, I, 6, 8, 10.

² См.: Фукидид. История..., I, II, 13; VII, 15.

³ См.: Аристотель. Афинская полития. — М.—Л., 1936. — С. 44.

⁴ Mommsen W. Universalgeschichte // Geschichte. — Frankfurt am Mein, 1961. — S. 324.

⁵ Кон И.С. Проблема истории в истории философии. Методологические и историографические вопросы исторической науки. — Томск, 1966. — С. 20.

⁶ Полибий. Всеобщая история..., VI, 10.



мир и Средневековье также не могли обнаружить никакого социального развития...»¹. Далее необходимо отметить, что понятие причины, лежащее в объяснении, в античной философии имеет «личный» характер. Под причиной имеется в виду бог, демон, человек и т. д. Концепция причины как вещи отчетливо обнаруживается у Аристотеля, когда речь идет о «действующей причине».

Наконец, понятие причинности не выделялось из детерминизма, а научное объяснение сводилось лишь к нахождению причин. С точки зрения античной философии объяснение закономерных явлений возможно при условии согласования их с категорией причины. Аристотель писал, что «так называемая мудрость по всеобщему мнению имеет своим предметом первые начала и причины»². Признание всеобщего характера за причинностью объясняется недостаточно развитым уровнем знаний, отсутствием богатого эмпирического материала. С развитием науки, с прогрессом знаний происходит отказ от понимания причинности как всеобщей формы связи и последняя начинает рассматриваться как одна из сторон детерминизма.

Конец античного мира возвестил вместе с тем о начале средневековой истории. Трансцендентное вероучение христианства, зародившееся в Древнем мире, становится источником средневекового мировоззрения. Согласно ему, природа была создана богом и является воплощением его идеи. В результате грехопадения она пришла в ветхое состояние, однако с помощью истины веры, открывающейся на основе искупления, возможно снова найти бога в явлениях природы. Содержание человеческой истории, сущность человека рассматриваются как цель, находящуюся по ту сторону земной жизни. «Мировоззрение средних веков, — писал К. Маркс, — было по преимуществу теологическим... Отсюда само собой вытекало, что церковная догма была исходным моментом и основой всякого мышления. Юриспруденция, естествознание, философия — все содержание этих наук приводилось в соответствие с учением церкви»³. Поэтому объектом научного познания признавался не действительный мир, а изучение с помощью церкви религиозной идеи, т. е. сверхчувственного мира. Данное обстоятельство приводило к тому, что философия, рассматривая лишь трансцендентный мир, не выявляла причины явлений объективного мира. Объяснение истории с помощью вмешательства бога делает ненужным использование естественных причин.

В основе понимания человеческой истории лежит провиденциализм, бог является одновременно и «актером, и автором исторической драмы». «Бог есть сущность всякого творения и бытия всех вещей»⁴, — говорил Амальрих Шартский. Всемирная история, по мнению Аврелия Августина, представителя патристической философии, есть осуществление божественного предопределения, бог является движущей силой, все подчинено его воле. В своем труде «О граде божием» он показывает взаимоотношение «двух градов»: града божия — воплощения вечности и нематериальности и земного града — символа зла, насилия и жестокости. «Дуализм» этого учения выражает мысль, что бог и его земное воплощение — церковь — стоят над светской историей⁵. Провиденциализм безраздельно господствует и в средневековой историографии, однако здесь он проявляется различно. Для части хронографов весь ход всемирной истории заранее предопределен богом в мельчайших подробностях. Эти историки рассматривают светскую историю как постепенное раскрытие божьего плана, сам же бог отстранен

¹ Энгельс Ф. Положение Англии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., 1. I. — С. 603—604.

² Аристотель. Метафизика. — М.—Л., 1934. — С. 20.

³ Маркс К. Юридический социализм // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 21. — С. 495.

⁴ Цит. по: Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания... — С. 537.

⁵ См.: Вайнштейн О.Л. Западноевропейская средневековая историография. — М.—Л., 1964. — С. 46.

за пределы земной жизни, что позволяет рассматривать исторические события несколько рационалистически. Другая часть историков представляла исторический процесс как постоянное вмешательство божества в судьбы народов и государств, в результате чего человек понимался как слепое орудие бога¹. Здесь обнаруживается двоякое понимание самого провиденциализма и божественной телеологии: с одной стороны, бог стоит над историей, в результате чего цель принимает оттенок трансцендентности. С другой стороны, бог присутствует в самой истории и проявляется в ней. Здесь мы видим имманентную телеологию.

Необходимо отметить, что подобные воззрения разделяют представители современного неотолизма. Закономерный порядок реальной действительности и то положение, что элементы материальных систем взаимоопределяют друг друга, становится поводом для заключения о «разумном чудовище» (Unwesen). Так, Кариш заявляет, что «единственной причиной поглощенного целевого порядка мира возможно разумное чудовище... Чудовище, построившее мир, является не просто строителем мира, составившим его из поглощенной материи, а творцом, создавшим также и строительный материал»².

Исходя из трансцендентного определения цели человечества, историки рассматривали не побуждения людей, вытекающие из сложных социальных отношений, а только божественные чудеса и откровения. Последние должны были объяснить причины и внутреннюю связь истории. Поэтому «средневековая историография никогда не делала попытки соединить события того времени в одну большую картину, в которой были бы просто изложены разнообразные комбинации причин и фактов, — указывает Г. Эйкен. — Вообще она довольствовалась безотносительным сопоставлением событий, ограничивая изложение их причинной связи лишь самыми тесными рамками во времени и пространстве, а затем ставила рядом события, разнородные по отношению к их причинам. Поэтому историография приняла форму летописи, т. е. такого рассказа, в котором события излагались исключительно в их последовательности по времени, не обращая внимания на их причинную связь»³.

Мысль о единстве и общей связи человеческой истории в боге, христианское учение о том, что церковное государство божие есть конец всего, приводило к тому, что историография от начала и до конца оставалась эсхатологической. Всемирная история понимается как процесс, целью которого является «конец истории». Это понимание препятствовало исследованию связи явлений с точки зрения причины и следствия. Зависимость событий от божественной цели настолько завладела умами средневековых схоластов и историков, что зависимость от естественных причин не принималась в соображение. «Историография имела в виду гораздо менее ту связь событий, которая была обусловлена причинностью, чем ту, которая зависела от конечной их цели. Стремясь к упразднению последней, она пренебрегала связью жизни со здешним миром. Внутренняя связь событий заключалась для нее только в отношении их к помещаемой в будущем конечной цели всех вещей»⁴.

Представление о конечной цели исторического развития, пренебрежительное отношение к рациональной причинной связи в истории, замена психологических моментов божественным откровением — все это говорило о господстве теологии в историографии и обуславливало мировоззрение последней. Отойдя от реальной действительности по-

¹ См.: Вайнштейн О.Л. Западноевропейская средневековая историография. — М.—Л., 1964. — С. 69.

² Цит. по: Korch H. Das Problem der Kausalität. — Berlin, 1965. — S. 246.

³ Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания... — С. 588—589.

⁴ Там же. — С. 574.



средством введения бога и сверхъестественных сил в историю, средневековая философия и историография сделали шаг назад по сравнению с античной рационалистической мыслью. Античная философия и историография оперировали при анализе социальных явлений причинными связями, рассматривали действия людей на основе психологических побуждений, что было не в силах сделать мировоззрению мистики, мировоззрению провиденциализма.

На рубеже XV и XVI веков в связи с зарождением капитализма, породившего новые явления в социальной и политической жизни Европы, теологическая концепция исторического развития была опрокинута под натиском идей эпохи Возрождения. Церковному аскетизму, призрачному потустороннему миру были противопоставлены интересы светского общества и реальная жизнь. Языческая древность с ее культурой служила нарождающейся буржуазии идейным оружием в борьбе с феодально-церковной идеологией. Мировоззрение гуманизма поставило личность в центр внимания. Индивидуализм нового мировоззрения, требуя рассмотрения человеческой истории как сферы действия людей, приводил к секуляризации исторической мысли. Историческая наука освобождается от богословного мировоззрения и становится светской наукой. Секуляризация истории порождает рационализм при объяснении причин исторических событий, историк стремится обнаружить естественные причины, лежащие в основе социальных явлений.

Провиденциализм, христианская эсхатология, вера в действие потусторонних сил — все, что не может быть объяснено на основе рационального истолкования, было подвержено критике со стороны гуманистов. Для Ф. Петрарки в истории имеет значение только то, что непосредственно относится к человеку. Он призывает к суду астрологов, алхимиков и всех «обманутых обманщиков», которые утверждают, что могут предсказать судьбу человека и выведать тайны у природы. По мнению Петрарки, недостойно верить гаданиям, оракулам и изречениям Сивиллы. В истории не существует слепого рока. Против средневековой мистики и аскетизма решительно выступили и два других бойца за гуманизм — Данте и Боккачио.

В исторических произведениях Макиавелли, Гвиччардини, Бодена подвергается едкой критике идея божественного вмешательства в человеческую историю. Движущей силой истории, согласно Макиавелли, является интерес. Стремление к собственности, ее охране есть один из могущественных интересов людей. «Люди больше дорожат богатством, чем почетом. Римская аристократия всегда без особенного сопротивления уступала народу почести; но когда дело коснулось имуществ, она стала защищать их так упорно, что народу для удовлетворения своего желания пришлось прибегать к чрезвычайным мерам»¹. Макиавелли делает попытку рассмотрения истории с точки зрения политической борьбы, за которой он интуитивно ощущает классовую борьбу². Боден считает, что историю людей творят сами люди, вследствие чего она зависит от их воли, которая, в свою очередь, обусловлена какими-либо разумными основаниями. Таким образом, философии и историографии нового времени свойственно объяснять социальные явления рационалистически, свойственно видеть в основе исторических событий естественные причины.

Особенностью исторической концепции гуманистов, определяемой материальными условиями общественной жизни эпохи Возрождения, являлось представление о решающей роли выдающихся личностей в исторических событиях. Эпоха, богатая силь-

¹ Макиавелли Н. Рассуждения на первые три книги Тита Ливия. — СПб., 1869. — С. 212.

² См.: Косминский Е.А. Историография средних веков. — М., 1963. — С. 69.

ными натурами, яркими талантами, способствовала подобному представлению. Для Гвиччардини движущими силами истории являются «правители» и мотивы их поступков. Давила стремится найти причины тех или иных фактов в психологии людей¹.

В том случае, когда естественных причин оказывается недостаточно для объяснения каких-либо явлений, гуманисты вводят понятие случая, или «фортуны», заимствованное у древних. Ф. Петрарка, посвящая трактат философско-этическим проблемам, озаглавил его «О средствах против всякой фортуны» (*De Remediis untriusgue fortunae libri duo*)². Гвиччардини порицает историков, которые не учитывают «силы случая». «Человеческие дела, — пишет он, — во все времена получали великие толчки от случайных событий, которые человек не в состоянии ни предусмотреть, ни предотвратить, и хотя человек может на многое воздействовать, если он понимает происходящее и принимает меры предосторожности, однако этого еще недостаточно, и удача в делах необходима»³.

Секуляризация исторического мышления и рационализм в истолковании причин исторического процесса обусловили иной взгляд на развитие общества. В основе мировоззрения времен Возрождения лежит идея циклизма, заимствованная у Полибия, или идея общественного прогресса. Макиавелли говорит о смене подъемов и падений в развитии общества, движущихся по замкнутому кругу. Монархия переходит в аристократическую республику, республика — в олигархию, олигархия — в демократию, последняя вырождается в тиранию или анархию, и затем цикл начинается вновь. «Таков круг, — заключает Макиавелли, — в котором вращались и вращаются правления всех республик; однако они редко возвращаются к тому, из чего вышли; потому что в них редко сохраняется столько жизненной силы, чтобы пройти, не погибнув, несколько раз этот круг»⁴. Это дает основание для Макиавелли видеть в истории утилитарное начало, поскольку возможно, рассматривая прошлые события, предвидеть будущее и применять средства, которыми пользовались в древности⁵.

С точки зрения прогресса рассматривали историю Себастиан Франк и Жан Боден. Основой прогресса, по Франку, является разум и свобода, а история — это ряд этапов в поступательном движении разума.

Таким образом, Возрождение положило начало рациональному осмыслению истории на основе естественной причинности. Однако, несмотря на достигнутые успехи, история как наука еще только зарождается и критическая работа по геоцентрической картине мира не была закончена. Для преодоления данных недостатков не было социально-экономических предпосылок: период Возрождения характеризовался в своей основе феодальными общественными отношениями. В отличие от естествознания, которому был дан толчок к развитию даже в условиях реакции, историография постоянно отрывается от жизни, превращается в педантичную эрудицию, лишенную жизненной силы. Ф. Энгельс, отмечая данные обстоятельства, писал: «Первая форма буржуазного просвещения — гуманизм XV — XVI веков — в своем дальнейшем развитии превра-

¹ См.: Вайнштейн О.Л. Западноевропейская средневековая историография... — С. 289, 301.

² См.: Корелин М. Ранний итальянский гуманизм. Т. II. — СПб., 1914. — С.3.

³ Цит. по: Вайнштейн О.Л. Западноевропейская средневековая историография... — С. 243.

Необходимо отметить, что Боден, учитывая «свободную волю» как один из решающих факторов истории, выступает против учения о слепой «фортуне». Он говорит: «Нет ничего случайного в истории» (там же. — С. 410).

⁴ Макиавелли Н. Рассуждение на первые три книги Тита Ливия... — С. 128.

⁵ Там же. — С. 215—216.



щается в католический иезуитизм»¹. Во-вторых, следует отметить, что научным завоеванием мысли эпохи Возрождения явился новый способ объяснения исторических фактов. От простого летописания событий, рассматриваемых совершенно изолированно в средневековых хрониках, перешли к объяснению на основе генетической связи. Кажущийся хаос исторических событий преобразуется в упорядоченное целое посредством логики рассуждения, выделяющей причинные цепи. Новый подход был успешно применен Макиавелли в его работах по истории Флоренции. Примером может быть следующее его рассуждение: «Город Флоренция, потеряв после 1494 года часть своих владений, таких, как Пира и другие города, был вынужден вести войну против того, кто владел этими городами; и так как он был могучим, он тратил огромные суммы денег без всякой пользы. Эти огромные расходы делали необходимым высокие налоги, которые вызывали бесконечное недовольство народа; а так как война велась советом, состоящим из десяти граждан, который назывался «Десятка войны», народные массы начали испытывать к нему отвращение, считая его причиной войны и ее расходов, и начали уверять себя, что если бы с этим советом было покончено, война также могла бы быть прекращена. Поэтому, когда пришло время для нового назначения Десятки, они позволили истечь их сроку, не обновляя совет, и передали их функции Синьории»². Причинная цепь Макиавелли состоит из компонентов: потеря территории — война — огромные расходы — высокие налоги — недовольство народа — падение военного совета. Этот тип объяснения отличается от сухого средневекового повествования тем, что показывает связь между происходящими событиями.

Однако такой бесконечный причинный регресс основан на чрезмерном упрощении действительности. Из каждого причинного звена, которое производится многими детерминантами, выделяются только главные, в результате чего не остается места ни для случайности, ни для преднамеренных действий.

¹ Энгельс Ф. Внешняя политика русского царизма // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 22. — С. 21.

² Цит. по: Бунге М. Причинность. — М., 1962. — С. 150.

§ 2. Вопросы детерминизма в философии «социальной физики». Феноменализм Юма и циклизм Вико



Период XVII века характеризовался бурным развитием естествознания, толчком для которого явилась эпоха Возрождения. Под влиянием естественных наук предпринимаются попытки преобразовать область социальных и исторических знаний, которая, по мнению философов XVII века, не принадлежит к рангу научного знания. Историческая наука, по мысли Бэкона, является описательной, она опирается на память, а ее предметом являются «личности», насколько они ограничены временем и пространством». Этот род науки «преисполнен недостатков. Большая часть историков приводит сведения мелкие и мало стоящие, составляющие позор истории; другие спешно сшивают сказания и пустые комментарии, из коих ткнут ткань крайне неровную...»¹. Как повествовательную, лишённую какой бы то ни было ценности, рассматривает историографию и Декарт. Для него «беседовать с писателями других веков — почти то же самое, что путешествовать... Но тот, кто слишком много времени тратит на путешествия, становится в конце концов чужим в своей стране, а слишком большая любознательность по отношению к событиям прошлых веков обыкновенно порождает весьма большую неосведомленность в делах своего века.

Кроме того, вымыслы вселяют веру в возможность таких событий, которые совсем невозможны...»². Солидаризируется с ними и Спиноза, для которого в истории люди «излагают более свои мнения, нежели (описывают) самые деяния. Один и тот же случай рассказывается двумя людьми, имеющими различные мнения, столь разно, что кажется, будто говорят о двух разных случаях»³. Преувеличение роли естественных наук и недооценка исторической объясняется крайне низким уровнем развития последней⁴. В историческом мировоззрении этого периода отсутствует понятие развития. Оно возникло и развилось в науках, в которых исследование причин и закономерностей стояло на более высоком уровне. Учение о развитии, отмечает В. Ф. Асмус, «впервые было серьезно поставлено и глубоко продумано на материале фактов, относящихся не к социальной истории общества, но к истории природы. Первыми подлинными твор-

¹ Бэкон Ф. О достоинстве и усовершенствовании наук. Т. I. — СПб., 1874. — С. 192.

² Декарт Р. Рассуждение о методе. Избр. произв. — М., 1950. — С. 263.

³ Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Избр. произв. Т. II. — М., 1957. — С. 99.

⁴ Причиной антиисторизма явился период феодальной реакции в Западной Европе, последовавший после социальных битв XVI века, особенно усилившийся Тридцатилетней войной в первой половине века и войнами Людовика XIV во второй половине. Историческая литература этого периода тенденциозна, заполнена фактами сражений и дипломатических переговоров.



цами исторической теории в XVII веке были не социологи и не историки гражданского общества, но физики, математики и физиологи»¹.

Новые открытия в естественных науках изменили традиционную картину о мире, в результате чего из природы изгоняются антропоморфизм, телеология, сверхъестественные факторы, иерархизм. Мистические силы были заменены действием механических законов, истинным познанием провозглашается знание причин. Поскольку наиболее высокого развития достигла классическая механика, то все в природе понималось совершающимся на основе механической необходимости. Механический детерминизм признает только всеобщую причинную необходимость, исключая ее диалектическую связь со случайностью. С точки зрения механического детерминизма причинную связь между определенными явлениями можно свести к постоянным математическим отношениям или математическим функциям. Экстраполяция требований математического выражения причинных отношений в области механики на явления органического мира привела, например, к отождествлению живых организмов с машинами. Поскольку естествознание сводилось к математике и геометрии, то наука о человеке и обществе должна, по мнению Спинозы, также стать геометрической наукой. Человеческие действия он рассматривает «точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах», а причины аффектов — ненависти, гнева, зависти и т. д. — имеют «известные причины... и известные свойства, настолько же достойные нашего познания, как и свойства другой вещи...»². Ограниченность механицизма приводила к тому, что Спиноза отрицал целеполагающую деятельность людей. Не целями определяются поступки людей, а механическими причинами. «В душе нет никакой абсолютной, или свободной, воли, — заявляет Спиноза, — по к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая, в свою очередь, определена другой причиной, эта — третьей и так до бесконечности»³. Метафизическая ограниченность проявляется и в вопросе о соотношении необходимости и случайности. В природе вещей, говорит Спиноза, нет ничего случайного, все определено из необходимости божественной природы. Механический детерминизм, будучи применен к объяснению социальных явлений, неизбежно превращается в фатализм, в учение, отрицающее всякую возможность действия людей на объективный исторический процесс.

В философии истории Декарта лежит идея, что причиной социальных изменений является чистый разум. Чистый разум имеет в себе все свойства геометрических фигур: в нем все прямые углы равны. Общественный разум, или история, уступает в геометрическом совершенстве чистому разуму, а поэтому постоянно изменяется под влиянием страстей. Первый правилен и неизменен, как математические законы, второй включает в себя непостоянство, случай. Поэтому Декарт сравнивает каждую историческую цивилизацию, или общественный разум, со старыми городами. «Первая мысль, на которую я попал, — говорит Декарт, — состояла в том, что в трудах, составленных из кусков и притом руками многих мастеров, не может быть такого совершенства, как в труде, совершенном одною рукою. Поэтому все видят, что здание, выстроенное и задуманное одним архитектором, гораздо красивее и удобнее, нежели те, которые отстраивались многими и притом из старых стен, предназначенных для других целей. По тому же самому те старые города, которые вначале были не более, как местечками, и разрослись впоследствии в большие города от времени, обыкновенно так дурно распо-

¹ Асмус В.Ф. Маркс и буржуазный историзм. — М., 1933. — С. 16.

² Спиноза Б. Этика. — М.—Л., 1932. — С. 82.

³ Там же. — С. 73.

ложены по сравнению с теми городами, которые выросли по плану одного инженера в равнине. Смотря на разрозненные дома старых городов, находим часто, что они выстроены более или менее с искусством, но дурно расположены: там стоит большой дом, там — маленький; улицы идут криво и неровно, и хочется сказать, что скорее случай, нежели воля людей, одаренных разумом, могла расположить их таким образом»¹. Общественный разум, или история, поскольку он лишен точности математических законов и для него нет цифр, должен действовать вне законов чистого разума и подчиниться капризам воли. Поэтому общество не может развиваться иначе, как под влиянием авторитета и исторической традиции. «Точно так же я думал, — продолжает Декарт, — что и народы, которые некогда были дикими и образовались мало-помалу, устраивая свои узаконения по мере неудобств преступления и ссор, побуждавших к тому, — никогда не будут так организованы, как те, которые с самого начала своей жизни получили свое законодательство вдруг от мудрого законодателя. Точно так же истинная религия, данная одним богом, будет совершеннее других»². Картезианское учение о господстве разума в истории было обусловлено социальными и экономическими отношениями XVII века, европейское общество высвобождалось от развалин Средневековья, чтобы освободить дорогу для века Людовика XIV. Декарт, живший на рубеже средних веков и эпохи Людовика XIV, не мог не отразить в своем мировоззрении противоречивого характера эпохи.

Идеи социальной физики нашли свое завершение в учении об общественном договоре Гоббса. К анализу структуры общества он подходил с точки зрения атомного строения вещества. Общество представлялось Гоббсу как механическое соединение атомов, имеющих некоторые общие свойства.

Антиисторизм и ненаучность теории социальной физики обусловлены метафизическим методом мышления как необходимым следствием развития естествознания в XVII веке. Представители социальной физики жили в такую эпоху, когда «изучали не эволюцию мира, не то, что было прежде, а то, что всегда есть. Сообразно с этим они стремились понять неизменную сущность гражданского общества, его, так сказать, статику»³.

Философия английского эмпиризма переводит причинность из объективного мира вещей в субъективный мир человеческой психики. Наступает в истории этой проблемы новая эра — эра феноменализма в лице Юма. Нам даны явления, или феномены, и мы воспринимаем их с помощью разума, или рассудка, который является абсолютно субъективным. Причинное отношение познается на основе субъективного основания: явления следуют друг за другом, необходимая последовательность устанавливается человеком в силу привычки. «У нас нет иного представления о причине и действии, — говорит Юм, — кроме представления о некоторых объектах, которые всегда соединены

¹ Декарт Р. Рассуждение о методе... — С. 267.

² Там же. — С. 267.

Против этого проложения выступил Вико: «Мы обязаны Декарту, — писал он, — за то, что он сделал индивидуальный ум мерилем истины; противное мнение, основывавшее все на внешнем авторитете, было слишком уже унижительно. Мы обязаны ему также за приведение законов мышления к одному методу: порядок схоластики был хуже всякого беспорядка. Но утверждать опять, что индивидуальное суждение одно может управлять, подчинить все геометрическому методу, — это значит впасть в противоположное увлечение.

Теперь настает время держаться середины между двумя крайностями, следовать индивидуальному суждению, но с уважением к авторитету; держаться метода, но различного, смотря по природе самих вещей». (Цит. по: Стасюлевич М.М. Философия истории. — СПб., 1908. — С. 17—18.)

³ Спекторский Е. Физицизм в общественной философии XVII века. — Ярославль, 1909. — С. 27.



вместе и во всех предыдущих случаях оказывались неразлучными. Мы не можем проникнуть в основание этого соединения. Мы только наблюдаем сам факт его и видим, что постоянное соединение объектов обуславливает их связь в воображении. Когда впечатление одного из объектов воспринимается нами, мы непосредственно образуем идею его обычного спутника; следовательно, мы можем дать такое частичное определение мнения, или веры: это идея, связанная отношением, или ассоциированная, с наличным впечатлением»¹. Но для истории могут иметь место случаи неповторяющихся связей. Как объяснить подобные явления, исходя из юмовской концепции причинности? Признавая причинность в истории, Юм выходит из затруднительного положения, заявляя, что мы «на многих миллионах опытов» могли убедиться в истинности принципа, что «одинаковые объекты, поставленные в одинаковые условия, всегда будут производить одинаковые действия». В случае единичного опыта можно обнаружить причину, если этот опыт «будет произведен осмотрительно и при тщательном устранении всех посторонних и излишних обстоятельств»². Таковы те предпосылки, с которыми Юм подходит к вопросу причинного объяснения социальных явлений. В подобном случае, т. е. когда онтологическое понятие причинности отождествлялось с гносеологической идеей ассоциации на основе повторения, история, как указывает Г. Шпет, «при таких условиях могла трактоваться либо как простое описание, само по себе не представляющее как будто никакой логической загадки, либо историческое приравнивалось в задачах объяснения «естественному», т. е. объяснялось из общего и отыскание объяснения было равносильно исканию закона. Но и в последнем случае, при отсутствии социального анализа исторической работы, это объяснение понималось в высшей степени примитивно, как «психологическое» объяснение, но не в смысле установления тех или иных психологических обобщений или законов, а в смысле того практически психологического объяснения, к какому мы прибегали в обыденной жизни для истолкования поступков и действий отдельного лица»³.

Понятие исторической причинности отождествляется Юмом с понятием мотивов, исходящих от эмоционального характера человека «Очевидно, когда мы хвалим какие-нибудь поступки, — отмечает Юм, — то имеем в виду только вызвавшие их мотивы и рассматриваем поступки как знаки или указания на известные качества нашего духа, нашего характера. Само внешнее проявление этих качеств не имеет ценности; мы должны заглянуть внутрь, чтобы найти нравственное качество...»⁴ Но подобные мотивы могут подлежать лишь моральной оценке и не могут быть включены в систему действующих причин. Юмовский эмпиризм с его феноменализмом не может найти подлинных причин истории и вынужден прибегать к помощи моральных и эмоциональных мотивов.

Понимая причины исторических событий только как психологические мотивы участников этих событий и исходя из признания «неизменной человеческой природы», Юм рассматривает историю вслед за древними, с точки зрения прагматизма. «Одинаковые мотивы всегда порождают одни и те же поступки, одинаковые явления вытекают из одинаковых причин. Честолюбие, скупость, себялюбие, тщеславие, дружба, великодушные, дух общности — все эти эффекты, смешанные в различной степени и распределенные среди людей, с начала мира были и теперь еще остаются источником

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. Соч. в 2-х томах. Т. I. — М., 1965. — С. 192.

² Там же. — С. 205.

³ Шпет Г. История как проблема логики. — М., 1916. — С. 79—80.

⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе... — С. 626.

всех действий и предприятий, какие только когда-либо наблюдались среди человечества. Вы желаете ознакомиться с чувствами, наклонностями и образом жизни греков и римлян? Изучите хорошенько характер и поступки французов и англичан: вы не делаете больших ошибок, перенеся на первых большинство наблюдений, сделанных вами над вторыми. Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового, или необычайного... Земля, вода и другие элементы, исследованные Аристотелем и Гиппократом, не более сходны с теми, которые в настоящее время подлежат нашему наблюдению, чем люди, описанные Полибием и Тацитом, с людьми, которые теперь управляют миром»¹.

Таким образом, философия субъективного идеализма в лице Юма была не в состоянии решить проблемы причинности. «Феноменализм с внутренней необходимостью превращает всякую теорию — онтологическую и методологическую — в *теорию познания*. На почве феноменализма поэтому невозможна никакая теория науки о действительном мире, — для него одинаково невозможны естествознание и история»².

С точки зрения имманентной закономерности рассматривает исторический процесс итальянский мыслитель Д. Вико. За всей панорамой изменчивости и случайности человеческой истории лежат общие законы, присущие всем народам в их развитии. Существует единая «идеальная вечная история», которую проходят все народы. Это единообразие состоит в том, что поступательное движение, совершаемое народами, проходит «три века, которые, как говорили египтяне, протекали в мире до них, т. е. Деления на век Богов, век Героев и век Людей: ведь мы видим, что соответственно этому делению нации в постоянном и никогда не нарушаемом порядке причин и следствий всегда проходят через три вида Природы, и что из этих трех видов природы вытекают три вида Нравов, и что из этих трех видов Нравов вытекают три вида Естественного Права Народов, а соответственно этим видам права устанавливаются три вида Гражданского Состояния, т. е. Государств...»³. Единство истории обусловлено неизменной сущностью человека. Как бы ни отличались древние и новые народы между собой, они, по мнению Вико, имеют общую природу. Она заключается в том, что у всех людей имеются три общих обычая: все имеют религию, торжественно заключают браки и все погребают своих покойников.

Устанавливая логику исторического развития в виде круговращения, Вико трактует ее причинами, лежащими в основе циклов этого развития. Будучи объективным идеалистом, он исходит из «провидения» как разумного начала истории. «Наша Наука, — подчеркивает он, — должна быть доказательством, так сказать, исторического факта Провидения, потому что она должна быть Историей того порядка, который был дан совершенно незаметно для людей и часто вопреки их собственным предположениям великому Граду Рода Человеческого...»⁴. История наций протекает всегда одинаково, т. е. проходит три стадии в развитии именно потому, что «данный Порядок был установлен Божественным Провидением»⁵.

Но «провидение» Вико не теологическое начало истории, его нельзя считать чем-то трансцендентным внешнему миру. Оно — имманентное начало законодательного процесса человеческой истории, возникающее естественным путем. «Мир Наций, — под-

¹ Юм Д. Исследование о человеческом уме. — Пг., 1916. — С. 95—96.

² Шпет Г.. История как проблема логики... — С. 81.

³ Вико Д. Основания новой науки... — Л., 1940. — С. 377.

⁴ Там же. — С. 115.

⁵ Там же. — С. 117.



черкивает Вико, — был, безусловно, сделан Людьми..., и потому способ его возникновения нужно найти в модификациях нашего собственного Человеческого Сознания...»¹, нельзя сводить причины вещей к воле бога, это — удел физики невежд².

Вико выступает против признания случайности и фатализма в истории. Его учение направлено на то, чтобы изгнать из науки все теории стоиков и эпикурейцев потому, что «те и другие отрицают Провидение, первые — позволяя увлечь себя Року, вторые — отдаваясь Случаю...»³.

В своем исследовании Вико широко использовал сравнительно-исторический метод, сравнительную филологию и законодательство. Данные методы позволяют ему находить причины сложных исторических явлений и направлены также на подтверждение положения о единой человеческой природе.

При всем положительном значении учения Вико необходимо отметить, что причинное объяснение на основе «провидения» приводит к ряду недостатков. Порядок круговращения, установленный провидением, есть не что иное, как судьба отдельного человека, и все учение Вико основано, таким образом, на принципе антропоморфизма. Общество, как и отдельный человек, проходит стадию рождения в эпоху богов, стадию юности в героическую эпоху и стадию зрелости в человеческую эпоху, после чего начинает клониться к падению. Такой порядок прохождения он считает всеобщим и вечным: «Так должно было быть раньше, так должно быть теперь, так должно будет быть впредь»⁴. Подобный взгляд свидетельствует об антиисторизме и не допускает идеи поступательного развития общества. Хотя Вико и допускает развитие в рамках каждого цикла, идее прогресса не может быть места, а общество в своем движении обречено на вечное круговращение.

¹ Вико Д. Основания новой науки... . — С. 118.

² Там же. — С. 83.

³ Там же. — С. 74.

⁴ Там же. — С. 74.

§ 3. Механистический детерминизм просветителей и французских материалистов XVIII века



Эпоха Просвещения подвергает полной переоценке старые ценности историографии. Этот период характеризуется торжеством рационализма, уходящего своими корнями в XVII век. Разум признается единственным критерием в оценке общественной деятельности. Бог изгоняется из истории и сводится либо к началу всех вещей, либо к понятию закономерности. Закономерность, установленная однажды богом, не может быть им нарушена, бог, как конституционный монарх, царствует, но не управляет. Изгнание из истории теологического момента наносило, таким образом, удар средневековому провиденциализму. История, с точки зрения просветителей, представлялась единым целым. С представлением о целостности истории общества, подчиненной своим законам, и с верой в торжество разума у просветителей была связана оптимистическая вера в прогресс. Нарождающаяся буржуазия, будучи еще прогрессивным классом и отождествляя свое дело с делом человечества, выдвигала идею прогресса знаний, который, по мнению ее идеологов, приведет к социальному прогрессу. Но чтобы доказать существование прогресса, необходимо историческое развитие рассматривать как закономерный процесс, имеющий определенную направленность. Этому служат «естественные законы» Монтескье. Он писал: «Миром управляет не фортуна; доказательством этому служат римляне, дела которых все время кончались благополучно, пока они управлялись по известному плану, но которые стали непрерывно терпеть поражения, когда начали поступать другим образом. Существуют общие причины как морального, так и физического порядка, которые действуют в каждой монархии, возвышают ее, поддерживают или низвергают; все случайности подчинены этим причинам. Если случайно проигранная битва, т. е. частная причина, погубила государство, то это значит, что была общая причина, приведшая к тому, что данное государство должно было погибнуть вследствие одной проигранной битвы. Одним словом, все частные причины зависят от некоторого общего начала»¹. Всеобщим началом, не являющимся ни фортуной, ни провидением, являются законы. «Я начал с изучения людей и нашел, — говорит Монтескье, — что все бесконечное разнообразие их законов и нравов не вызвано единственно произволом их фантазии. Я установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собой подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие и всякий частный закон связан с другим законом или зависит от другого, более общего зако-

¹ Монтескье Ш. Размышления о причинах величия и падения римлян. Избр. произв. — М., 1955. — С. 128–129.



на»¹. Таким образом, Монтескье приходит к выводу, что общественная жизнь есть закономерный процесс, причем эта закономерность не навязана кем-то извне, а существует в ней самой в качестве имманентной сущности отдельных социальных явлений. Он высказывает положение, что законы есть «необходимые отношения, вытекающие из природы вещей...»². Подчеркивая объективность законов общественного развития, Монтескье рассматривает их как законы природы, действующие в обществе. Он считает географическую среду решающей причиной возникновения и существования различных форм государства, законодательства, «духа народа», — в целом общественного развития. Несмотря на ошибочность положения о географическом детерминизме, нельзя не отметить его положительного значения, в первую очередь направленного против теории божественного предопределения.

Понимая историческое развитие с точки зрения закономерности, Монтескье попытался вскрыть конкретные причины возникновения человеческого общества и происхождения государства. Придерживаясь положений Гроция, Спинозы, Гоббса и Локка, он доказывает, что в период естественного состояния люди не имели государства. Не принимая положения, что этот период был временем вражды, Монтескье заключает, что мир был первым естественным законом человека. Стремление людей добывать себе пищу французский просветитель объявляет вторым естественным законом. Но Монтескье рассматривает производство как один из многих факторов, оказывающих влияние на общество, а всю хозяйственную деятельность считает производным от физиологии человеческого организма. Биологизация социальных процессов приводит его к тому, что причиной возникновения общества он считает чувство влечения животного организма к животным своей породы. Это, по мнению Монтескье, третий естественный закон человека. Желание жить в обществе, сознание человеком необходимости создания общества и государства есть четвертый естественный закон.

Анализ социальных явлений на основе закономерностей и естественных причин свидетельствовал о прогрессе философской мысли XVIII века. Рациональное объяснение не оставляло места провиденциализму, критика которого просветителями была уничтожающей. «Доказано, — рассуждает Панглос в «Кандиде» Вольтера, — что вещи не могут быть иными; так как все создано сообразно цели, то все необходимо и создано для наилучшей цели. Вот, заметьте, носы созданы для очков, потому у нас очки. Ноги, очевидно, назначены для того, чтобы быть обуемыми, и мы их обуваем. Камни образовались для того, чтобы их тесать и чтобы из них строить замки, и вот владетельный барон имеет прекраснейший замок. Свины созданы, чтобы мы их ели, — мы едим свинину круглый год. Следовательно, те, которые утверждают, что все хорошо, говорят глупости, — следует говорить, что все к лучшему»³.

Вольтер рассматривает историю со всемирно-исторической точки зрения, где история Европы прослеживается на фоне истории всего человечества. Его не интересуют мелкие события, за всем многообразием фактических данных он усматривает внутреннее единство и преемственность общественного развития, показывает философию истории. «Зачем вам детали стольких мелких интересов, ныне совершенно исчезнувших, — спрашивает Вольтер, — судьбы этой массы семей, которые спорили из-за областей, по-

¹ Монтескье Ш. О духе законов. Избр. произв. — М., 1955. — С. 159.

² Там же. — С. 163. Поставив вопрос об объективности законов общественного развития, Монтескье, однако, видит в социальных законах продукт деятельности законодателей. Он часто смешивает закон как юридическую категорию с общественными законами, не зависящими от воли и сознания людей.

³ Вольтер. Кандид. — М., 1955. — С. 14.

глощенных потом большими государствами?»¹. Историю необходимо рассматривать, руководствуясь таким понятием, как всеобщая цивилизация, достойным предметом изучения является «дух, нравы, обычаи главных народов», которые и являются причинами общественного развития. Заслуга Вольтера состояла в том, что он на место теологического провиденциализма «вводит рациональное истолкование исторического развития со стороны “нравов” человека как “естественных” причин. В этом уже обнаруживается “точка зрения”, с которой подходит к истории Вольтер»².

На недостаточность отыскания только мотивов человеческих действий как причин исторических явлений обращает внимание Руссо. «История, — пишет он, — вообще имеет тот недостаток, что записывает только осязаемые и заметные факты, которые можно связать с именами, местами, датами; но причины этих фактов медленные и постепенные, которые не могут быть помечены подобным же образом, всегда остаются неизвестными»³.

В идеях Тюрго наиболее отчетливо проявляется философское осмысление истории. Им дается синтетическое построение исторического процесса, в основе которого он руководствуется идеей прогресса. Поступательный процесс общественного развития есть «естественный закон», несмотря на всю его противоречивость, драматическую игру страстей и зигзагообразность, обусловленную борьбой истины с заблуждениями и ошибками человеческого рода. Сочетание этих успехов со страстями и обусловленными ими событиями образует историю человеческого общества. Развитие общества Тюрго ставит в причинную связь с развитием форм хозяйственной жизни, а переход от одного вида деятельности людей к другому он связывает с ростом активности и свободы. Всеобщая история, по его мнению, «обнимает собой рассмотрение последовательных успехов человеческого рода и подробное изучение вызвавших их причин». В ее задачу входит установление «общих и необходимых причин, влияние частных причин и свободных поступков великих людей и отношение всего этого к организации самого человека; она должна показать пружины и механизм моральных причин на их следствия — вот то, что является историей в глазах философа»⁴.

Общественное развитие Кондорсэ рисует в виде цепи, нигде не прерываемой, что позволяет смотреть на каждый ее период как находящийся в прямой причинной зависимости от всех предшествующих и, в свою очередь, влияющий на все последующие. В результате этого развитие является безостановочным, прогресс нельзя каким-либо образом задержать. Для Кондорсэ является истиной утверждение Лейбница, что «настоящее несет на себе бремя прошлого и чревато будущим», т. е. направление общественного движения полностью обусловлено всем ходом предшествующего развития. Задача, которую ставит себе Кондорсэ, рисуя картину прогресса человеческого разума, состоит в том, чтобы «представить порядок изменений, выяснить влияние, которое оказал каждый отдельный момент на последующий»⁵.

Просветительские идеи о причинной обусловленности исторической действительности предшествующим ходом общественного развития, идея поступательного развития общества, понятие «естественного закона истории» имели большое значение для развития исторической науки. Но рационалистическая идея просветителей о развитии общества как прямолинейном движении не оставляла места для случайности. Кроме того,

¹ Цит. по: Виппер Р. Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. — М., 1908. — С. 55.

² Шпет Г. История как проблема логики... — С. 126.

³ Руссо. Эмиль или о воспитании. — СПб., 1912. — С. 230.

⁴ Тюрго А. Рассуждение о всеобщей истории. Избр. философ. произв. — М., 1937. — С. 78.

⁵ Кондорсэ М. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. — СПб., 1909. — С. 2.



говоря, что прогресс есть основное содержание истории, они видят основную причину его в «интеллекте», что, безусловно, является внешним фактором. Само понятие прогресса приобретает оценочный характер. Общество не выступает у просветителей как органическое целое. Законы его развития они порой отождествляют с развитием отдельной личности. Так, говоря о прогрессе, Кондорсэ подчеркивал, что он «подчинен тем же общим законам, которые наблюдаются в развитии наших личных способностей, ибо он является результатом этого развития, наблюдаемого у большой группы индивидов, соединенных в общество»¹. Для них общество есть простая механическая сумма развивающихся личностей.

Не был преодолен и антиисторизм в анализе социальных явлений философией Просвещения. Тюрго говорит о «неизменности человеческого рода», Монтескье — о вечных законах. Для Кондорсэ средние века — эпоха варварства, насилия и суеверия. Отмечая данный недостаток домарксистской социологии, Ф. Энгельс писал: «На средние века смотрели как на простой перерыв в ходе истории, вызванный тысячелетним всеобщим варварством... А тем самым становился невозможным правильный взгляд на великую историческую связь, и история в лучшем случае являлась готовым к услугам философов сборником примеров и иллюстраций»².

Противоречивость социальной философии просветителей обнаруживается в том, что ими признается, с одной стороны, история как реальная деятельность людей, с другой — отмечается, что ее законы есть нечто неизменное, от деятельности людей не зависящее. Признание этого положения не освобождает до конца историческую науку от провиденциализма, а лишь заменяет трансцендентную судьбу требованием абстрактного Разума. «Естественный закон» истории, покуда он неосознан как закон исторический, как закон человеческой деятельности, есть не что иное, как «натурализованное» провидение»³.

Рамки механицизма ограничивали и концепцию детерминизма французских материалистов XVIII века. Понимая развитие абсолютно механистически, т. е. как движение по кругу, как количественное изменение, они не рассматривали его как реализацию борьбы внутренних противоположностей, как скачкообразный переход количественных изменений в качественные и, следовательно, не могли понять сущности общественного движения. Однако в целом они допускали прогрессивное развитие общества, характеризующееся восхождением человека от простых форм общежития к более сложным. «Подобно тому, — говорит Гельвеций, — как для насекомых, укрывающихся в тени дуба, не заметны его рост или разрушение, так и большинству людей государства кажутся находящимися в состоянии неподвижности... Но только люди, привыкшие к размышлению, знают, что как моральный, так и физический мир находится в постоянном и последовательном разрушении и созидании, и могут заметить отдельные причины падения государств»⁴. Рассматривая общество с точки зрения прогресса, материалисты XVIII века пытались найти причины, которые лежат в его основе. Теория Монтескье о зависимости развития общества от климатических и почвенных условий, по мнению Гольбаха и Гельвеция, не могла объяснить того факта, что нравы народов, их учреждения и культура бывают совершенно различными при одинаковой географической среде. «Если температура различных климатов, — возражает Гельве-

¹ Кондорсэ М. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. — СПб., 1909. — С. 2.

² Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 21. — С. 287—288.

³ Кон И.С. Проблема истории в истории философии. — С. 36.

⁴ Гельвеций К.А. Об уме. — М., 1938. — С. 177—178.

ций, — имеет такое влияние на души и на умы, то почему же римляне, столь великодушные, столь мужественные при республиканском правлении, стали теперь такими слабыми и изнеженными? Почему греки и египтяне, некогда славные своим умом и доблестью и возбуждавшие восхищение всего мира, теперь вызывают его презрение?...»¹ Неизменная географическая среда не могла объяснить изменяющейся картины истории. Французские материалисты, исходя из сенсуализма Локка (все представления, все понятия и чувства человека есть результат воздействия на него окружающей среды) пришли к выводу, что человек — продукт общественной среды. Его развитие полностью обусловлено той средой, в которой он живет, т. е. политическим строем, государством и его учреждениями. В хорошо организованном обществе «произрастают бесстрашные, гордые, бескорыстные, чуждые удовольствиям граждане, — заключает Гольбах, — на почве же, возделываемой тивериями, мы увидим лишь злодеев, холопов, доносчиков и предателей. Почва и обстановка, в которой находятся люди, делают их полезными или вредными членами общества»². Но каковы же причины, изменяющие политический строй, государственные учреждения и законы? «Совершенство законов зависит от прогресса человеческого разума»³, — отвечали материалисты. Это коренное противоречие, которым страдали материалисты XVIII века, было неразрывно связано с механистическим характером их материализма. Рассматривая человека как «человека вообще», не понимая значения производственной деятельности, они не сумели найти причин, действующих помимо воли и сознания людей. Подчиняя закономерный процесс успехам человеческого разума, они с необходимостью «должны были натолкнуться на антиномию: мнения суть *следствия* социальной среды; мнения суть *причины* тех или других свойств этой среды. И эта антиномия тем более должна была спутать представления «философов», что для них, как и для всех метафизиков, *следствие* и *причина*, по крайней мере в применении к социальной жизни, были неизменными, неподвижными, так сказать, окаменевшими понятиями»⁴. Видя в идейных мотивах коренные причины исторических изменений, материалисты не могли ответить на вопрос: «Какие движущие силы скрываются, в свою очередь, за этими побуждениями, каковы те исторические причины, которые в головах действующих людей принимают форму данных побуждений? Старый, материализм никогда не задавался таким вопросом. Взгляд его на историю — поскольку он вообще имел такой взгляд — был поэтому по существу прагматический; он судил обо всем по мотивам действий, делил исторических деятелей на честных и бесчестных и находил, что честные, как правило, оказывались в дураках, а бесчестные торжествовали. Из этого обстоятельства для него вытекал тот вывод, что изучение истории дает очень мало назидательного...»⁵

В истории французские материалисты не видели закономерного процесса. История им представлялась «бесконечным рядом событий, большей частью печальных, без внутренней связи и не подчиненных какой бы то ни было закономерности»⁶. Не найдя

¹ Гельвеций К.А. Об уме. — С. 249.

² Гольбах П. Система природы. — М., 1940. — С. 144. «Если законы хороши, то и нравы хороши, если законы дурны, то и нравы дурны», — говорит Дидро (Дидро. Собр. соч. Т. II. — С. 74).

³ Гельвеций К. О человеке. — М., 1938. — С. 278.

⁴ Плеханов Г.В. Очерки по истории материализма. Избр. философ. произв. Т. II. — М., 1956. — С. 77.

⁵ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии... — С. 307.

⁶ Плеханов Г.В. Очерки по истории материализма... — С. 68.

Однако необходимо отметить, что Гельвеций пытается выйти из круга идей и найти закономерность исторического развития. Предположив, что на пустом острове оказывается несколько семейств, он рисует ту картину, которая с неизбежностью должна вытекать из последующего хода развития. Рост народонаселе-



закономерности в общественном развитии, они не могли решить вопроса о формах проявления социальной каузальности. Они были строгими детерминистами и решительно отвергали все попытки объяснения исторических фактов сверхъестественными причинами. Но их механицизм заставлял их положение об абстрактной необходимости, господствующей в природе, распространить и на общество. «Подчинив человека целиком законам физики, — говорит Гольбах, — ... мы увидим, что явления духовного мира следуют тем же правилам, что и явления мира физического... Для природы извержение вулкана и рождение Тамерлана — явления одного порядка...»¹ Абсолютизовав причинную обусловленность как основу необходимости, они вторую форму причинности — случайность — отрицали. Объективной случайности нет, случайность лишь то, причин чего мы не знаем. «... Нет случая, — настаивает Гольбах, — нет ничего случайного в этой природе, в которой нет действия без достаточной причины, в которой все причины действуют по определенным, неизменным законам, зависящим от их существенных свойств, а также от сочетаний и модификации, составляющих их постоянное или временное состояние»². Вследствие этого они исторические события часто объясняли случайными причинами. Так, Гольбах говорит, что излишек едкости в желчи фанатика, дурное пищеварение у какого-нибудь монарха, прихоть какой-нибудь женщины «являются достаточными причинами, чтобы заставить предпринимать войны чтобы посылать миллионы людей на бойню, чтобы разрушать крепости...»³. Рассуждая таким образом, материалисты не считали, что они подчиняют общество случайности. Хотя судьба общества зависит от причин, которые незаметны в данный момент и порождаются «мимолетными обстоятельствами», вследствие чего мы считаем их случайными, тем не менее «эти причины действуют необходимым образом и согласно твердым правилам»⁴.

Непонимание того, что в общественной жизни, как и в природе, все события связаны между собой, взаимообуславливают друг друга, что «необходимость сама определяет себя как случайность и что, с другой стороны, эта случайность есть, скорее, абсолютная необходимость», привело французских материалистов к тому, что у них «... случайность поднимается до уровня необходимости, а необходимость снижается до уровня случайности»⁵.

С натуралистических позиций подошел к проблеме причинности в философии истории Гердер — представитель буржуазно-демократической мысли кануна французской революции, завершивший своим учением просветительскую философию. Его всемирная история — это история вселенной, понятие прогресса — есть «слепок» с понятий естественноисторического развития. Гердер «находится под обаянием прежде всего естественнонаучных открытий», — отмечает Р. Виппер. «Фундамент его истории чело-

ния будет являться, по мнению Гельвеция, движущей силой. С увеличением его численности возникают новые потребности, которые приводят к новым видам хозяйственной деятельности, а разделение труда порождает обмен. Появление денег порождает неравенство, богачи узурпируют власть и в конце концов государство погибает, вследствие нищеты народа и сосредоточения богатств в руках кучки людей. Такой неизбежный ход исторического развития: «Нация переходит от бедности к богатству, от богатства к неравномерному распределению его, от этого неравномерного распределения к деспотизму и от деспотизма к своей гибели». (Гельвеций К. О человеке... — С. 271.)

¹ Гольбах П. Система природы... — С. 146—147.

² Там же. — С. 46.

³ Там же. — С. 148.

⁴ Там же. — С. 148.

⁵ Энгельс Ф. Диалектика природы // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 20. — С. 534—535.

вечества — это история солнечной системы, история образования земной коры, история развития растительных и животных видов»¹.

Телеологическая точка зрения, согласно которой каждая ступень исторического развития возникает для осуществления predetermined конечной цели, отбрасывается Гердером как не отражающая действительной сущности вещей. «Философия конечных целей, — говорит он, — не принесла естественной истории никакой пользы; напротив, она лишь питала своих сторонников обманчивыми иллюзиями вместо научного исследования; насколько больше дает история человечества с ее сложным переплетением тысячи целей!»² История, по Гердеру, есть учение о событиях, совершаемых в действительности, а не о целях, не о том, что могло бы совершаться по тайным предначертаниям судьбы.

В общественном развитии существует закономерность, которая проявляется в том, что все происходящие события находятся «отчасти в зависимости от расположения и потребностей данного места, отчасти от условий и обстоятельств времени, отчасти от врожденного или развивающегося характера народов. Поставьте живые человеческие силы в определенные условия пространства и времени на земле, и тогда произойдут все изменения человеческой истории»³. Гердер преодолевает антиисторизм просветителей и материалистов XVIII века, которые не видели в средних веках закономерной ступени. Для него история человеческого общества есть единое целое, где каждое событие логически вытекает из предшествующего, это цепь общения «от первого до последнего звена...»⁴

Отмечая законосообразность исторического развития, Гердер рассматривает каузальность как имманентную ему силу. «В физической природе, — пишет он, — мы никогда не ссылаемся на чудеса: мы замечаем в ней законы, которые, как мы констатируем, действуют в ней с равной силой, непреложностью и правильностью. Неужели же царство человечности, со своими силами, с происходящими в нем переменами и страстями должно быть выключено из этой природной цепи». Подобно тому, продолжает Гердер, как современные греки «стали тем, чем они стали, только в процессе временной последовательности и в силу данного ряда причин и действий, — в силу тех же условий развились некогда до самих себя и древние греки, развилась любая народность на земле»⁵.

Таким образом, экстраполируя законы естествознания на область социальной жизни, Гердер вводит в философию истории понятие причинности. Историческое развитие выступает у него в виде детерминированной цепи, где причинная связь проявляется как имманентная ей сила развития. Однако, выдвигая принцип причинности, Гердер не видит качественного отличия социальной каузальности от природной. «Причинность, под знаком которой сложилась историческая концепция Гердера, есть причинность *природы* и *природного* развития, но никак не причинность, определяющая характер развития *социального*»⁶. Это обусловлено тем, что история человечества не рассматривается им как область, качественно отличная от природы, она есть только продолжение истории природы. Человек для Гердера — это «сгусток всего

¹ Виппер Р. Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. в связи с общественным движением на Западе... — С. 83.

² Гердер И. Идеи о философии истории человечества. Избр. соч. — М.—Л., 1959. — С. 261.

³ Гердер И. Идеи о философии истории человечества. Избр. соч. — М.—Л., 1939. — С. 248.

⁴ Там же. — С. 244.

⁵ Цит. по: Асмус В.Ф. Маркс и буржуазный историзм... — С. 23.

⁶ Там же. — С. 24.



мира: известь и земля, соли и кислоты, масло и вода, сила роста, раздражения и ощущения в нем органически слиты и взаимно переплетены»¹. Рассматривая человека частицей природы, Гердер подобно представителям «социальной физики» дедуктивным путем подчиняет эту частицу действиям законов, выражающих всеобщее свойство физического мира.

¹ Гердер И. Идеи о философии истории человечества... — С. 228.

§ 4. Немецкий классический идеализм о вопросах причинного объяснения. Проблема причинности у историков эпохи Реставрации



роблемы социальной закономерности и причинности в абстрактно-теоретической форме ставит и немецкая классическая философия. Кант рассматривает историю человеческого общества как процесс закономерный и как продолжение «естественной истории» природы.

«Какое бы понятие мы ни ставили себе с метафизической точки зрения о *свободе воли*, необходимо, однако, признать, что *проявления воли*, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы, определяются общими законами природы»¹. Даже такие случайные явления, как браки, рождения, смерти, зависящие от индивидуальных обстоятельств, обнаруживают в совокупности закономерность. «Отдельные люди и даже целые народы мало думают о том, что когда они, каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы как за путеводной нитью и содействуют достижению этой цели, которой, даже если бы она стала им известна, они бы мало интересовались»².

Кант дуалистически решает проблему детерминизма и свободы. Необходимости он отводит сферу чувственного мира, тогда как «независимость от определяющих причин чувственного мира есть свобода»³. Таким образом, свобода понимается Кантом как область интеллигибельного, сверхчувственного мира. Человек свободен как вещь в себе, как субъект своей моральной воли, которая трансцендентна по отношению к реальному миру, но он детерминирован в истории, являющейся частью природы. Несоответствие осознанных индивидуальных целей людей и объективных результатов их действий приводит Канта к тому, что для философа не остается иного выхода, как отказаться «предполагать у людей и в совокупности их поступков какую-нибудь разумную *собственную цель*, нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел *цель природы*, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно определенному плану природы»⁴. Разумная цель, присущая всем участникам событий, не может быть полностью раскрыта в отдельном случае, целесообразное развитие всех сил возможно только в человеческом

¹ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Соч. в 6-ти томах. Т. 6. — М., 1966. — С. 7.

² Там же. — С. 7—8.

³ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. — М., 1912. — С. 85.

⁴ Кант И. Идеи всеобщей истории... — С. 8.



роде как целом. Телеологическая точка зрения не избегает фатализма, против которого Кант пытался бороться. Хотя, по Канту, человек сам должен осуществить цель природы на основе своих естественных способностей, однако «природа хотела» этого, а историю человеческого рода можно рассматривать «как выполнение тайного плана природы»¹.

Осуществление разумной цели исторического движения происходит, по Канту, на основе противоречия, лежащего в основе существования отдельного индивида и человеческого рода. Безграничное совершенствование всех способностей человечества осуществляется на основе накопления материальных и культурных ценностей рядом поколений. Человек, принадлежащий к классу разумных существ, смертен, но род человеческий бессмертен. Кант вслед за просветителями высказывает глубокую мысль о преемственности общественного развития и о прогрессе общества. Каждое поколение своим трудом создает необходимый фундамент, от которого идет в своей деятельности другое поколение людей и т. д. Средство, «которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, — это антагонизм их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка»². Без этого антагонизма не было бы никакого развития, все таланты людей остались бы скрытыми, люди походили бы на «пасомых ими овец», поэтому «да будет благоденственна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества оставались бы навсегда неразвитыми»³.

Действующий в истории антагонизм приводит к осуществлению цели природы — достижению «всеобщего правового гражданского общежития». Та же недоброжелательность людей заставляет их не только устанавливать правовой порядок в границах отдельных обществ, но и регулирует отношения между всеми государствами мира⁴.

При всей диалектичности концепции Канта последняя не устраняет из области истории фатализма. Все действия людей — это только реализация известного надъисторического плана природы, люди не властны над теми действиями, которые они совершают. «Каждое событие, — говорит Кант, — следовательно, и каждый поступок, который происходит в данный момент времени, необходимо стоит под условиями того, что было в предшествующее время. А так как прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждый мой поступок необходим в силу определяющих оснований, *которые не заключаются в моей власти*, т.е. в каждый момент времени, в который я действую, я никогда не бываю свободным... В каждый момент времени я всегда стою под необходимостью быть определенным к деятельности через то, что не находится в моей власти»...⁵ Кант не сумел показать специфику социальных законов. Когда он говорит о свободе воли, то этим самым переносит законы общественного развития в моральный мир, мир, трансцендентный реальности, чувственной действительности. Когда же речь идет об истории в форме чувственного содержания, последняя отождествляется Кантом с природным развитием. Фатализм, которого не избежал Кант в теории исторического познания, характерен, как отмечает В. Ф. Асмус, «для всякой трактовки истории, которая в историческом процессе видит только объективную необходимость законов природы и потому не в состоянии показать, каким образом и при каких усло-

¹ Кант И. Идеи всеобщей истории... — С. 18.

² Там же. — С. 11.

³ Там же. — С. 12.

⁴ См.: Яценко А. Международный федерализм. — М., 1908. — С. 315–320.

⁵ Кант И. Критика практического разума. — СПб., 1897. — С. 114.

виях объективная необходимость процесса становится вместе с тем результатом сознательной субъективной деятельности людей, не только исполняющих веление необходимости, но и создающих конкретную ткань исторической жизни»¹.

Философские взгляды Гегеля характеризуются историческим подходом к действительности, стремлением провести принцип развития, подчиняя ему как всеобщему закону все области общественной жизни.

Всемирная история, по Гегелю, не есть хаотическое нагромождение тех или иных событий, не есть царство случайности, но есть единый закономерный процесс. В свете этого монизма каждая эпоха представляет конкретную ступень в развитии человечества, смена которых происходит на основе внутренней необходимости. Так как каждая ступень в общественной жизни, по мысли Гегеля, подготовлена всем ходом жизни предшествующего этапа, от которого идет в своем движении новая ступень, то основным законом является принцип развития. «Развитие является движением вперед от несовершенного к более совершенному, причем первое должно быть рассматриваемо не в абстракции лишь как несовершенное, а как нечто такое, что в то же время содержит в себе свою собственную противоположность, так называемое совершенное как зародыш, как стремление»². Новая историческая ступень развития, как плод, созревает на почве предшествующего. «Однако, — замечает Гегель, — этот плод не падает обратно в недра того народа, который его породил и дал ему созреть, наоборот, он становится для него горьким напитком. Он не может отказаться от него, потому что он бесконечно жаждет его, однако отведывание напитка есть его гибель, но в то же время и появление нового принципа»³. Народ может умереть насильственной смертью лишь в том случае, говорит далее философ, когда он сам для себя естественным путем стал мертвым.

Внутренняя связь, необходимость и закономерность исторической жизни протекает через деятельность людей, ставящих определенные цели и поступающих в соответствии с ними. Диалектика исторической закономерности и конкретной формы деятельности людей очень сложна в силу сложности и многогранности человеческих интересов. Здесь необходимость как бы прокладывает дорогу через множество случайностей. Отмечая это обстоятельство, Гегель говорит: «Во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получаются еще и несколько иные результаты, чем те результаты, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения»⁴.

Однако необходимо отметить, что противоположность между исторической необходимостью и непосредственными интересами людей не порождает у Гегеля представления об истории как автоматическом процессе, где исчезает активная роль личности. «...Мы утверждаем, — подчеркивает он, — что вообще ничто не осуществлялось без интереса тех, которые участвовали своей деятельностью... *ничто великое в мире не совершалось без страсти*»⁵. Говоря о предмете философии истории, Гегель указывает, на то, что в него входят два момента: во-первых, идея и, во-вторых, человеческие

¹ Асмус В.Ф. Маркс и буржуазный историзм... — С. 38.

² Гегель. Философия истории. Соч. Т. VIII. — М.—Л., 1935. — С. 54.

³ Там же. — С. 75.

⁴ Там же. — С. 27.

⁵ Там же. — С. 23.



страсти. Исходя из этих положений, он не отрицает роли великих личностей в истории, но и не считает их автономными творцами истории. Их роль зависит от того, насколько их личные частные цели «содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа»¹.

В методологическом отношении Гегель не удовлетворяется объяснением исторических событий формальным указанием на взаимодействие различных сторон общественной жизни. Процесс взаимодействия может быть понят лишь в случае уяснения внутреннего единства этого целого. «Если не идут дальше рассмотрения содержания лишь с точки зрения взаимодействия, то это на самом деле такой способ рассмотрения, в котором совершенно отсутствует понятие; мы тогда имеем дело с сухим фактом, и требование опосредования, которое является главным мотивом применения отношения причинности, снова остается неудовлетворительным»². Гегель стремится объяснить историческое движение внутренними диалектическими законами развития. Только познав самое сущность эпохи, ее дух, можно понять всю диалектику исторической связи, цепь причин и следствий, необходимых и случайных событий. Указывая на ограниченность механического детерминизма, Гегель обращает внимание «на несоответственное применение отношения причинности к отношениям психическо-органической и духовной жизни. Здесь то, что называется причинностью, оказывается конечно имеющим другое содержание, чем действие, *но потому*, что то, что действует на живое, определяется, изменяется и преобразуется самостоятельно последним, *ибо живое недопускает причины к ее действию*, т. е. снимает ее как причину».

...Вообще в истории вступают в игру и во взаимное определение духовные массы и индивидуумы; природе же духа свойственно еще в более высоком смысле, чем характеру живого вообще, скорее *принимать в себя другое первоначальное*, или, иначе, не допускать в себе продолжения какой-либо причины, а прерывать и превращать ее. Но эти отношения принадлежат идее и имеют быть рассмотрены лишь при ней. Здесь же можно обратить внимание на то, что, поскольку допускается отношение причины и действия, хотя бы и в несоответственном смысле, действие не может быть более причины, ибо действие есть не более как проявление причины. В истории повторяется ставшая обычною острота, по которой *из малых причин происходят большие действия*, и вследствие того для объяснения широко и глубоко захватывающего события находят первую причину в каком-либо *анекдоте*. Такая так называемая причина должна считаться лишь *поводом*, лишь *внешним возбуждением*, в котором *внутренний дух событий* мог и не нуждаться, ибо вместо того могло быть бесчисленное множество других поводов, которые могли бы быть употреблены духом, дабы начать с них явление, удовлетвориться ими и проявиться в них»³. Ленин, указывая на причинное объяснение в истории Гегелем, писал: «Этот “внутренний дух” — ср. Плеханова — есть идеалистическое, мистическое, но очень глубокое указание на исторические причины событий. Гегель подводит вполне историю под каузальность и в 1000 раз глубже и богаче понимает каузальность, чем тьма “ученых” ныне»⁴. В связи с общим учением о причинности Ленин писал далее: «Когда читаешь Гегеля о каузальности, то кажется, на первый взгляд, странным, почему он так сравнительно мало остановился на этой из-

¹ Гегель. Философия истории. Соч. Т. VIII. — М.—Л., 1935. — С. 29.

² Гегель. Энциклопедия философских наук. Соч. Т. I. — М.—Л., 1930. — С. 259.

³ Гегель. Наука логики. Соч. Т. V. — М., 1937. — С. 680—681.

⁴ Ленин В.И. Философские тетради. Соч. Т. 29. Изд. 5-е. — С. 144.

любленной кантианцами теме. Почему? Да потому, что для него каузальность есть лишь *одно* из определений универсальной связи, которую он гораздо глубже и всесторонне охватил уже раньше...»¹.

Приведенные примеры показывают всю глубину мыслей, содержащихся в гегелевской философии истории. Однако при всех попытках дать целостную теорию исторического развития Гегель наталкивается на противоречие с идеалистической сущностью своей философии. Историческое развитие для Гегеля — это «путь освобождения духовной субстанции, деяние, посредством которого абсолютная цель мира осуществляется в ней. Дух, первоначально существующий только в *себе*, приводит себя к сознанию и самосознанию и тем самым к раскрытию и действительности своей в-себе-и-для-себя — сущей сущности, становясь в то же время и внешне *всеобщим мировым духом*»². История, понимаемая как божественный разум, который стремится на земле познать самого себя, есть мистическая история. Практическая деятельность людей, составляющая историю, является простой реализацией воли этого разума. «История становится, таким образом, простой историей предвзятых идей, сказкой о духах и призраках, а действительная, эмпирическая история, составляющая основу этой сказки, используется только для того, чтобы дать тела этим призракам; из нее заимствуют необходимые имена, которые должны облечь эти призраки в видимость реальности»³.

«Если материалистическое понимание истории открыл Маркс, то Тьерри, Минье, Гизо, все английские историки до 1850 года доказывают, что к этому стремились многие...»⁴

Сущность концепции причинности французских историков времен Реставрации состоит в том, что они в «материальном быте общества» и в классовой борьбе пытались найти объяснение богатой политической историей Европы, очевидцами которой они были. Их концепция причинности была, таким образом, как бы антитезой всех построений материалистов XVIII века: отдельной личности противопоставлялся народ, класс, политическому устройству — «гражданское общество». Гизо говорит, что большая часть историков или публицистов стремилась объяснить состояние общества, исходя из его политических учреждений. Разумнее было бы начинать с изучения самого общества, чтобы понять его политические учреждения. «Прежде чем стать причиной, — говорит Гизо, — учреждения являются следствием; общество создает их прежде, чем начинает изменяться под их влиянием; и, вместо того чтобы о состоянии народа судить по формам его правительства, надо, прежде всего, исследовать состояние народа, чтобы судить, каково могло быть его правительство...»⁵ Непонимание этого, подчеркивает Гизо, приводит историков к вопиющим противоречиям. Их можно избежать в том случае, если рассматривать общество, «его состав, образ жизни отдельных лиц в зависимости от их социального положения, отношения различных классов лиц — словом, *гражданский быт людей*, — таков, без сомнения, первый вопрос, который привлекает к себе внимание историка, желающего знать, как жили народы...»⁶. Вслед за этим Гизо делает вывод, что «гражданский быт» людей находится в тесной связи с

¹ Ленин В.И. Философские тетради. Соч. Т. 29. Изд. 5-е. — С. 146.

² Гегель. Энциклопедия философских наук. Соч. Т. III. Часть III. — М., 1956. — С. 329.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 3. — С. 116.

⁴ Письмо Ф. Энгельса Штаркенбургу от 25 января 1894 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 39. — С. 176.

⁵ Цит. по: Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. Избр. философ. произв. Т. I. — М., 1956. — С. 524.

⁶ Там же. — С. 524.



поземельными отношениями. Подобно Гизо, Минье говорит о том, что «ход вещей» определяет поведение и сознание людей. Устанавливая аналогию причин и следствий при переходе к власти второй и третьей королевских династий во Франции, Минье говорит, что эта аналогия доказывает, что «вещи действуют с последовательностью, совершаются по необходимости и пользуются людьми как средством, а событиями — как поводом»¹.

Выводя характер политических учреждений из состояния различных слоев общества и рассматривая общественные группы, исходя из поземельных отношений, историки эпохи Реставрации с этой точки зрения изучают политическую историю Европы. Она предстает перед ними как история классово-борьбы. Эта борьба составляет главную пружину всех политических событий. Говоря о причинах классово-борьбы, они связывают ее с имущественным делением. Тьерри видит действительную причину гражданских войн в Англии эпохи Иоанна и Генриха III в страхе норманнских баронов за свою «поземельную собственность», которую они отняли у саксов. «Эта материальная причина, — подчеркивает Тьерри, — а не исключительное желание установить политические учреждения, восстановила против королей баронство и рыцарство Англии»².

Но последовательного учения о закономерности исторического процесса историки Франции не дали. Наряду с положением о целостности и необходимости исторического процесса последний трактуется как механическое скопление изолированных или случайных фактов. Так, английская революция объясняется у Гизо «лишь злой волей и религиозным фанатизмом нескольких смутьянов, которые не могли удовольствоваться умеренной свободой». Ход событий зависит от того обстоятельства, что «внезапно «направление умов изменилось», неизвестно как и почему»³. Объясняется подобный эклектизм тем, что природа имущественных отношений, на которые историки так часто ссылаются, не была ими понята. В последнем анализе формы собственности выводятся из «человеческой природы». Что касается плодотворной идеи о классах и классово-борьбе, то здесь сила историков состояла в утверждении ее значения, но слабость — в несовершенстве теории о природе классов. Они не сумели связать существования классов с определенными историческими сторонами производства. Данную проблему удалось решить только Марксу, о чем он писал в письме к Вейдемейеру от 5 марта 1852 года.

Период с XVIII по начало XIX века в философии истории характеризовался несовершенностью идеи детерминизма, которая была еще окутана множеством теологических и натуралистических оболочек. Во-первых, как отмечает И. С. Кон, просветительная философия истории и еще в большей мере философия истории немецкого классического идеализма страдала абстрактностью и априоризмом: обобщение опыта реального исторического процесса подменялось умозрительными конструкциями. В результате история представлялась не как движение на основе переплетения целей и стремлений людей, а как осуществление абстрактных «предначертаний природы» (Кант) или «абсолютного духа» (Гегель). Во-вторых, теория причинности в философии XVIII — начала XIX века была перенесена из механистического естествознания. Объяснение на основе механистической причинности страдало метафизичностью, ибо лапласовский детерминизм, господствовавший в научном мышлении XVIII — начала

¹ Цит. по: Известия Академии наук. — 1931. — № 7. — С. 827.

² Тьерри. История завоевания Англии норманнами. — СПб., 1859. — С. 9.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Рецензии из «Neue Rheinische Zeitung», № 2 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 7. — С. 219.

XIX века, исходил из положения, что действие не может содержать ничего, что не было заложено в причине. Переход из одного состояния в другое возможен только единственным путем, в соответствии с законами классической механики.

Представление о жесткой детерминации есть становление и развитие определенного стиля мышления. При исследовании объектов и систем теоретическое мышление исходит из разложения их на составные элементы, после чего воспроизводит объект исследования как синтез составных компонентов. Способ мышления, основанный на принципе жесткой детерминации, предполагает, что связи между элементами имеют лишь строгую однозначную зависимость.

§ 5. Причинное объяснение в философии истории новейшей буржуазной философии



Метафизические спекуляции при построении схемы всемирной истории были характерны и для позитивистской философии истории в лице О. Конта. По мнению основателя позитивизма, необходимо оставить стремление понимать общий смысл истории, а следует заняться изучением эмпирических фактов. Конт предлагает свою схему всемирной истории, которая является метафизической по своей сущности. Главное значение в этой схеме Конт придает прогрессу знаний. Исходя из этого, он делит историю человечества на три периода. «Закон трех стадий» отражает движение человеческого разума и включает: «состояние теологическое, или фиктивное; состояние метафизическое, или отвлеченное; состояние научное, или позитивное»¹. Смена методов мышления для Конта равносильна последовательности основных эпох общественной жизни. Три стадии, — говорит Конт, — это «общий закон человеческой эволюции, как социальной, так и интеллектуальной»².

Занимая откровенно идеалистическую позицию в вопросах общественного развития, Конт феноменалистически решает проблему причинности. Тезис позитивизма заключается в том, что наука призвана не «объяснять», а «описывать» данные опыта. Познавание сущностей вещей невозможно и не нужно. «Мы считаем, — пишет Конт, — безусловно недоступным и бесполезным искание так называемых причин, как первичных, так и конечных»³.

Умозрительные, метафизические конструкции позитивистской социологии не могли решить проблему общего и единичного в истории. История в классификации наук Конта была поглощена социологией. Этим и объясняется поход против идеи причинности и повторяемости общественных явлений, предпринятой буржуазной философией в конце XIX — начале XX столетия в области исторической науки. Историк не может при объяснении полностью отвлечься от индивидуальных, неповторимых событий. Последние с необходимостью содержат в себе элементы случайности, единичности, чего никак нельзя объяснить с помощью общих умозрительных законов позитивистской социологии. Абстрактные социологические схемы оказываются здесь абсолютно бессильны. Поэтому в связи с общим кризисом буржуазной исторической мысли начинается поход против позитивистской социологии. Однако критика, по форме направленная против позитивизма, по своей сущности была обращена против исторического материализма.

¹ Конт О. Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. — СПб., 1912. — Вып. IV. — С. 2.

² Конт О. Общий обзор позитивизма // Родоначальники позитивизма. — СПб., 1912. — Вып. IV. — С. 71—72.

³ Конт О. Курс позитивной философии... — С. 6.

Неокантианцы баденской школы видели заслугу Канта именно в том, что в его учении имеется разрыв между царством природы и царством свободы. Так, В. Виндельбанд видел «чрезвычайно важную услугу» Канта перед философией истории в том, «что, опровергая односторонность натуралистического учения Гердера, он, со своей стороны, дополнил его более высокой точкой зрения», сущность которой состоит в том, что «должно помнить, что при кантовском понимании противоположности между миром чувственным и сверхчувственным не может быть и речи о том постепенном переходе от природы к нравственному миру, который Гердер, как истый последователь Лейбница, старался представить в своих «Идеях»¹. Противопоставив природу обществу, неверно решая проблему единичного, особенного и общего в истории и создав априорно на основе кантовской гносеологии методы «генерализующий» и «индивидуализирующий», неокантианцы, исходя из них, пытались обосновать положение, что в истории отсутствует какая-либо закономерность. В противовес закономерности, наблюдаемой в природе, Виндельбанд выдвинул положение, что в истории имеет место только то, «что однажды было», а поэтому в историческом исследовании «всякая оценка, все имеющее значение для человека относится к единичному и однократному»². По мнению Г. Риккерта, историк перестает быть таковым, если он стремится найти законы в эмпирической действительности. «Если таким образом, — заявляет он, — понятие исторической науки и науки, формирующей закон, взаимно исключают друг друга, то можно сказать, что понятие «исторического закона» есть *contradictio in adjecto*»³. Солидаризируется с ними и Макс Вебер, которого интересует историческая действительность только в ее конкретности и индивидуальности. «Мы хотим понять окружающую нас действительность жизни, — пишет Вебер, — в которую мы поставлены, в ее своеобразии — связь и культурное значение ее отдельных явлений в их сегодняшнем виде, с одной стороны, причины их исторического возникновения — с другой»⁴.

«Устранив» объективную закономерность развития общества, неокантианцы пытались свести исторический процесс к случаю. Такие понятия, как единство и необходимость, говорит Мейер, являются лишь общим постулатом нашего мышления, в то время как в действительности царит случай. «Кто не хочет признавать за подобными фактами первостепенного значения для исторической жизни, кто хочет либо совсем изгнать в истории свободу воли или случайность, либо же свести и то и другое на минимум, — тот не только посягает на все богатство содержания истории, на то, что составляет главный предмет исторического интереса, но в сущности сводит всю историю к нулю, заменяя ее отвлеченными формулами, лишенными всякого конкретного содержания (как, например, типизм и индивидуализм, натуральное денежное хозяйство, борьба за существование, классовая борьба и т. п.)»⁵.

В теории исторического познания представители неокантианской философии, утверждая, что понятие исторического закона есть *contradictio in adjecto*, не отказались, однако, от признания идеи причинности. «Закон причинности, — говорит Виндельбанд, — есть для нас научный постулат постижения природы, а поэтому мы должны

¹ Виндельбанд В. История новой философии. Т. II. — СПб., 1913. — С. 121—122.

² Виндельбанд В. Прелюдии. — СПб., 1904. — С. 328.

³ Риккерт Г. Философия истории. — СПб., 1908. — С. 77.

⁴ Weber M. Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis // *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. — Tübingen, 1922. — С. 170—171.

Аналогичные взгляды находим мы и у Э. Мейера. (См.: Мейер Э. Теоретические и методологические вопросы истории. — М., 1904. — С. 30.)

⁵ Мейер Э. Теоретические и методологические вопросы истории... — С. 26.



применять его самоочевидное значение принципиально к душевной действительности так же, как и к телесному миру»¹. Вебер считает, что историческое исследование будет походить на исторический роман, «если за искусно сформулированной внешней стороной отсутствует твердая основа каузальных расчетов»².

Однако историческая причинность понимается неокантианцами как индивидуальная причинность, качественно отличающаяся от каузальности в природе. В этих целях Риккерт предлагает отграничить понятие причинности от понятия закона природы. В истории можно говорить только об исторической причинной связи, ибо каждое действие и каждая причина отличны от всякой другой причины и всякого другого действия. Это понятие надо отличать от понятия «каузальный закон», применимого только для естествознания³.

В теории познания неокантианцы признают только ту причинность, которая не имеет никакого объективного содержания. Под причинностью М. Адлер понимает только «форму мышления», т. е. каузальность рассматривается исключительно как гносеологическое понятие. Основная проблема каузальности, по его мнению, состоит в том, что «форма мышления» устанавливает связь действия с причиной. Этот вопрос, говорит Адлер, решен Кантом, «который, с одной стороны, со всей остротой указывал на то, что каузальное мышление развивается только через опыт, но которое возможно и только потому, что к формам человеческого сознания относится необходимость связывать всякое изменение с чем-то предшествующим..., и, таким образом, понятие связи причины и следствия получает тот характер безысключительности и всеобщности, какой никогда бы не смог возникнуть из чистоты опыта»⁴.

Поскольку в реальном историческом процессе отсутствует объективная закономерность, то ее нет и в историческом познании, так как у историка нет объективного критерия для отбора и обобщения фактов. Мейер отрицает наличие объективной истины в историческом исследовании. «Только благодаря исторической оценке, выделяющей из бесконечной массы одновременных фактов какой-нибудь *единичный факт*, последний *становится историческим событием*. Проблемы, с которыми историк подходит к материалу, он черпает из своего Я⁵. События становятся историческими не сами по себе, а только после того, как они включены историком в познавательный процесс. Волонтаризм в онтологии с неизбежностью приводит неокантианцев к субъективизму в гносеологии.

Неокантианское противопоставление наук на «генерализирующие» и «индивидуализирующие» основано на ошибочном противопоставлении общего и единичного⁶. Дейст-

¹ Виндельбанд В. О свободе воли. — М., 1905. — С. 101.

² Weber M. Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik // Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. — Tübingen, 1922. — S. 279.

³ См.: Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. — СПб., 1912. — С. 352.

⁴ Adler M. Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. Soziologie des Marxismus. — Berlin, 1930. — S. 207.

⁵ Мейер Э. Теоретические и методологические вопросы истории... — С. 36.

⁶ Еще Г. В. Плеханов указывал на неудовлетворительное разделение неокантианцами наук о природе и наук о культуре. «Дело в том, — писал Плеханов, — что между естественными науками есть такие, которые, отнюдь не переставая быть естественными, являются в то же время историческими. Такова, например, геология. Особый предмет, которым занимается эта наука, вовсе не есть для нее «только экземпляр». Нет. Геология изучает именно историю Земли, а не какого-нибудь другого небесного тела, как история России изучает историю нашего Отечества, а не какой-нибудь другой страны. История Земли «индивидуализирует» ничуть не меньше, чем история России, Франции и т. п. Стало быть, она совсем не укладывается в рамки того деления, которое пытается установить Риккерт». Плеханов Г. В. О книге Г. Риккерта. Избр. философ. произв. в 5-ти томах. Т. III. — М., 1957. — С. 514.

вительно, трудно возражать против положения, что историческим явлениям свойственны черты индивидуальности и неповторимости. Однако эти качества не являются специфическими только для общественных явлений, они присущи вообще всем конкретным объектам. Явлениям на низших уровнях также присуща неповторимость, хотя, безусловно, и в меньшей степени. О тождестве в его полном объеме можно говорить только в рамках логики и математики, когда же речь идет о реальных явлениях, то оно становится фикцией. Как считают физики, самые элементарные частицы не могут быть тождественными во всех отношениях потому, что энтропия молекулярных систем не остается постоянной. Каждый физический объект является уникальным хотя бы в одном отношении. Следовательно, ни одна наука о конкретной действительности не может рассчитывать на то, чтобы найти полную повторяемость. Полная повторяемость, или тождество во всех отношениях, существует идеально, на уровне абстрактного мышления. Признаки неповторимости отчетливо обнаруживаются с усложнением эксперимента, с повышением чувствительности измерительных приборов. Чем тщательнее производится наблюдение, тем больше обнаруживается неповторимых черт изучаемых объектов. Однако уникальность и неповторимость некоторых сторон исследуемых объектов отнюдь не является препятствием для обнаружения законов в естественнонаучной области. Явления общественно-исторической действительности неповторимы не абсолютно, а в одном отношении, так же как и повторимы в другом отношении. Полная неповторимость означала бы то, что историческая наука вообще бы не могла существовать. В арсенале познавательных средств не существует таких понятий, которые могли бы фиксировать абсолютную неповторимость. Любое понятие имеет элементы отвлечения, абстрагирования. Для объяснения же абсолютно индивидуальных фактов пришлось бы изобретать новую совокупность терминов, что лишало бы все науки разумного понимания.

Из факта, что логическая структура утверждений, встречающихся в исторической науке, отлична от утверждений в естественнонаучной области, вовсе не следует, что утверждения единичного характера не имеют значения в теоретических науках, как и утверждения универсального характера не играют роли в историческом исследовании. Как указывает Е. Нагель, «из одних только общих утверждений невозможно сделать никаких выводов, касающихся действительного характера предметов или процессов; так как условия и законы должны дополняться первоначальными условиями (т. е. утверждениями, единичными по форме), чтобы эти общие положения служили объяснению или предсказанию какого-либо события... Ведь даже чистые естественные науки могут считать свои общие положения эмпирически оправданными только на основании конкретных фактических доказательств и, таким образом, только использованием утверждений единичного характера... равным образом, историческое исследование не может обойтись без хотя бы молчаливого признания общих положений того типа, который встречается в теоретических трудах. Так, хотя историк может рассматривать неповторимое и уникальное, он, очевидно, должен абстрагироваться от конкретного явления, которое он изучает, и его рассуждения относительно того, что является бесспорно индивидуальным, требует использования нарицательных имен и общих описательных терминов»¹. Характеризуя отдельные явления, историк уже предполагает ти-

¹ Nagel E. The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation. — N. Y., 1961. — P. 548—549.

На недопустимость абсолютизации «индивидуализирующего» метода указывает и известный английский историк А. Тойнби, согласно которому «пока ученый не видит объект своего исследования в связи с целью, он не знает и самого объекта, как бы тщательно он ни анализировал его внутреннее строение». (Toynbee Arnold I. A Study of history. Vol. XII Reconsiderations. — L.—N. Y., 1961. — P. 135.)



пы этих явлений, свидетельствующие об определенных эмпирических регулярностях, существующих в рамках каждого типа.

Кроме того, историки не являются только хроникерами прошлого, они стремятся объяснить события с точки зрения причин и следствий. Однако установить причиненную зависимость между двумя событиями возможно в том случае, если иметь в виду причинные обобщения. Закон причинности позволяет понять, почему два события прошлого находятся в причинной связи. Историческая наука, таким образом, не является только идиографической.

Противопоставление естественных и общественных наук, отрицание законов общественного развития представителями неокантианской философии объясняется не только гносеологическими причинами, но имеет и классово-политическую обусловленность. Причинами, заставившими буржуазную философию трактовать историю как область, не подчиняющуюся действиям законов, являются быстрое развитие рабочего движения в последние десятилетия прошлого века, с одной стороны, и громадное влияние на общественную мысль марксистского учения — с другой. Открытие К. Марксом и Ф. Энгельсом законов общественного развития стало после революции 1871 года особенно опасным для буржуазного общества. Угроза гибели капитализма приводила к тому, что буржуазная философия переходила на все более реакционные позиции. Буржуазию теперь уже не удовлетворяли учения позитивистов Бокля и Тэна, признававших законы общественного развития, учение Милля о распространении метода естественных наук на общественные науки. Теории, подхваченные буржуазией в пору ее молодости, в новых условиях оборачивались против нее самой. Философия Виндельбанда, Риккерта, Мейера, Вебера есть реакция на марксизм, философия, решительно покончившая с «непоследовательностью» позитивизма и вступившая на реакционные и антинаучные позиции.

Обращаясь к анализу проблемы причинного объяснения в историографии и философии истории новейшей буржуазной философии, мы остановимся только на общей характеристике вопроса. Объясняется это тем, что более тщательный критический анализ будет дан в связи с позитивным исследованием нашей проблемы в последующих главах.

Отрицание исторической закономерности характерно и для новейшей буржуазной философии и историографии. Устраняя объективные законы, лежащие в основе деятельности людей, буржуазные философы «оспаривают» идею детерминизма, оставаясь на позициях волюнтаризма. Указание В. И. Ленина на классовые корни подобных заявлений не потеряло значения и для анализа новейшей философии и историографии эпохи империализма. «Отчаяние в возможности научно разбирать настоящее, отказ от науки, стремление наплевать на всякие обобщения, спрятаться от всяких «законов» исторического развития, загородить лес деревьями — вот классовый смысл того модного, буржуазного скептицизма, той мертвой и мертвящей схоластики»¹.

В западногерманской буржуазной философии истории «ревизия» методологических основ исторической науки коснулась менее всего. По-прежнему официальным направлением остается традиционный «германский историзм», связанный с индивидуализирующим методом исследования. В 1949 году на послевоенном конгрессе западногерманских историков в Мюнхене Г. Риттер заявил в докладе, что индивидуализирующий

¹ Ленин В.И. Еще одно уничтожение социализма. ПСС. Т. 25. — С. 44.

метод выступает как «главный в германской исторической науке»¹. Абсолютизируя роль единичного, случайного в истории в противовес общему, Г. Риттер приходит к выводу, что «...о неизбежности или закономерности исторического процесса вообще не может быть и речи»².

Категория исторической необходимости подменяется в западногерманской историографии категорией вероятности. Для POSSIBILISMA характерно рассмотрение исторического процесса с точки зрения свободной игры фактов, создающей комбинацию различных возможностей. Поэтому, заявляет В. Ойкен, историк должен анализировать не только то, что было, но и вскрывать нереализованные возможности.

Принципу детерминированности исторического процесса противопоставляется принцип ничем не обусловленной свободы воли. Свобода воли провозглашается высшим принципом исторического бытия. Г. Моммзен и другие буржуазные историки видят задачу истории в том, чтобы обнаруживать проявления свободы воли³. Утверждая волюнтаризм, буржуазные историки противопоставляют его монизму исторического материализма. По их мнению, марксистская историография якобы лишает личность свободы воли, снимает с нее ответственность за поступки, поскольку все совершается будто бы согласно фатальному закону.

В действительности же марксистское понимание свободы воли ничего не имеет общего с подобными волюнтаристскими заявлениями. В. И. Ленин писал: «Идея детерминизма, устанавливая необходимость человеческих поступков, отвергая вздорную побасенку о свободе воли, нимало не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий. Совсем напротив, только при детерминистическом взгляде и возможна строгая и правильная оценка, не сваливание чего угодно на свободу воли»⁴.

Закономерные причинные связи в западногерманской историографии часто подменяются случайными, а исторический процесс понимается как нечто хаотическое и беспорядочное. История, по мнению Риттера, представляет сферу «просто непредвиденного, неподдающегося учету того, что мы называем случайностью, так как исторические связи слишком сложны, чтобы мы могли их рационально воспринимать»⁵. Поскольку история выступает в виде калейдоскопа ничем не связанных фактов, то действительно уяснить логику общественного развития рациональными средствами невозможно. Последние заменяются в буржуазной методологии истории понятием «интуиции», «переживания» и т. д.

Причинное объяснение в буржуазной историографии исключается из области исторического познания. По мнению Ф. Мейнеке, Г. Моммзена, Г. Риттера и др., невозможно объяснить исторические явления, руководствуясь понятием причинности, так как не удается установить каузальную связь между историческими фактами. Ими выдвигается идея о непричинной природе человеческих действий, лежащих в основе исторического процесса. В том случае, когда и идет речь о причинном объяснении, то ка-

¹ Ritter G. Gegenwärtige Lage und Zukunftsaufgaben deutscher Geschichtswissenschaft. Eröffnungsvortrag des 20. Deutschen Historikertages in München am 12. September, 1949 // Historische Zeitschrift. — 1950. — Bd. 170. — № 1.

² Ritter G. Wissenschaftliche Historie. Einst und jetzt. Betrachtungen // Historische Zeitschrift. — 1966. — Bd. 202. — Н.З. — S. 590. Следует отметить, что отрицание исторической закономерности в западногерманской историографии многолико. (См.: Салов В.И. Современная западногерманская историография. — М., 1968. — Гл. II.)

³ См.: Mommsen H. Historische Methode // Geschichte. — Frankfurt am Mein, 1961. — S. 83—84.

⁴ Ленин В.И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? ПСС. Т. I. — С. 159.

⁵ Ritter G. Wissenschaftliche Historie. Einst und jetzt... — S. 590.



тегория причины понимается чисто субъективистски, лишенной всякого объективного содержания¹. Причинное объяснение в философии истории часто заменяется объяснением на основе судьбы. Последняя лишена какой-либо логики и не может быть познана рациональными средствами. Историческая судьба наделяется трагическим содержанием — отчаянием, болью, смертью. Учение о судьбе носит фаталистический характер и направлено против учения об объективной закономерности исторического процесса. Люди не могут повлиять в своей деятельности на судьбу, они остаются рабами этого неумолимого рока. Как справедливо отметил Г. В. Плеханов, фатализм смыкается с субъективизмом. *«Фатализм вообще нередко идет рука об руку с самым крайним субъективизмом. Фатализм сплошь и рядом объявляет неотвратимым законом истории свое собственное настроение»*². Отрицание причинности и идеалистическая мистификация истории — одна из характерных черт современной буржуазной философии.

Другой характерной чертой новейшей буржуазной философии является объяснение исторического процесса идеальными причинами. Причины событий — это мысли людей, вызвавшие эти события. К таким выводам приходят представители неогегельянства, получившего развитие в Англии и США еще со второй половины XIX века. Неогегельянство, появившееся как определенная реакция на естественноисторический материализм и позитивизм, в дальнейшем принимает резко антимарксистскую направленность.

Проблема причинного объяснения занимает видное место в философии истории Р. Дж. Коллингвуда. Для него предметом исторической науки являются действия людей. Последние имеют качественное отличие от событий естественнонаучных потому, что, совершаясь субъектом с определенной целью, они имеют двойственную природу: внешнюю — «физическую» и внутреннюю — «интеллектуальную». Внешнюю сторону, например, такого события, как переход Цезаря через Рубикон, представляет движение отряда, преодолевшего водную преграду. Внутренней стороной этого же события будет та цель, которая заключалась во внешнем действии: решение Цезаря на государственный переворот. Этот последний момент и интересует историческую науку. Коллингвуд предлагает для исторического мышления вводить понятие «действующей причины», категории, раскрывающей мотивы поступков исторических личностей. В состав действующей причины Коллингвуд вводит два элемента: «causa quod» и «causa ut» («причина почему» и «причина чтобы»). Первая причина отражает общую оценку историческим персонажем современной ему ситуации, вторая причина показывает выбор им средств для достижения поставленной цели. Поэтому для историка заслуживает интереса не событие само по себе, а мысль, выраженная в нем. Обнаружить эту мысль, считает Коллингвуд, — значит понять событие. Причина события — это мысль, возникшая у личности, и эта причина не есть нечто отличное от события, она представляет собой внутреннюю сторону его самого.

Такой подход к объяснению исторических фактов не совместим с положением позитивистской философии, для которой необходимо установить факты, а потом установить каузальную связь между ними. Дуализму факта и причины Коллингвуд противопоставляет полное тождество, в результате чего историческое событие рассматривается как «causa sui», «причина самого себя».

Несмотря на кажущийся рационализм объяснения в методологии Коллингвуда, заключающийся в том, что история рассматривается как целесообразная деятельность

¹ См.: Mommsen H. Historische Methode... — S. 83—84.

² Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. Избр. философ. произв. в 5-ти томах. Т. I. — М., 1956. — С. 542.

людей, сведение объяснения событий к мотивам исторических персонажей неизбежно приводит к индивидуализму, к отказу от анализа конечных причин, лежащих в основе поступков отдельных личностей. Отрицание исторической закономерности, «методологический индивидуализм» приводят Коллингвуда к тому, что история понимается им только как история мысли. Подобные заявления есть дань гегелевскому идеализму, для которого существует тождество реальной истории с историческим сознанием¹.

Философия неопозитивизма из проблематики философии истории исключает все вопросы, касающиеся реальной действительности. Историческая реальность объявляется фиктивной, несуществующей. Предметом философского исследования провозглашается только мышление историка в его связи с современной ситуацией. «Логические аналитики» не занимаются также рассмотрением вопросов теории исторического познания, их интересует в первую очередь исследовательская процедура историка. Анализируя логику исследования конкретного историка, неопозитивисты порой уходят от вопроса создания общей теоретической логики. Поскольку методология историков различна, то философы-аналитики выбирают в качестве предмета исследования те работы историков, методология которых ближе им самим, после чего представляют их логику как типичную для исторического исследования.

Элиминируя из предмета философии истории онтологическую проблематику, неопозитивисты лишают категории объективного содержания. Категория причины, занимающая большое место в историческом объяснении позитивизма, объявляется мысленной конструкцией, ничего не имеющей с реальной действительностью.

На этом мы закончим критику современной буржуазной философии на предмет причинного объяснения. Позитивно решая поставленную проблему, мы вернемся к подробному анализу основных положений причинного объяснения исторических явлений в философии логического позитивизма, а также исследуем взгляды философов других направлений.

Рассмотренная нами историография и философия истории не дали удовлетворительного решения проблемы причинного объяснения социальных явлений. Просветители, например, пытались объяснять общественное движение на основе действия законов природы, не видя той специфической формы, которая присуща причинной зависимости в истории. Абсолютизируя законы механики с их жесткой детерминацией, они полагали, что связи между социальными явлениями могут иметь лишь строго взаимно однозначное соответствие. Немецкая классическая философия подчиняла общество действию причин и законов, лежащих вне его. Общество рассматривалось либо как осуществление абстрактных «предначертаний природы» (Кант), либо «абсолютного духа» (Гегель). Представители современной буржуазной философии, стремясь освободить гуманитарные науки от теории механистического детерминизма, метафизически противопоставляют их естественным наукам. Под флагом «уточнения специфики» истории предпринимаются попытки вообще «освободить» последнюю от таких понятий, как закономерность, причинность и т. д. Расчлняя исторический процесс на отдельные явления, современные буржуазные философы отрицают идею внутренней, существенной связи событий.

¹ Подробный анализ «критической философии истории» Коллингвуда см.: Киссель М.А. «Критическая философия истории» в Великобритании // Вопросы истории. — 1968. — №5; Кон И.С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. — М., 1959. — С. 166–172.

Глава II

Особенности причинных связей в истории

§ 1. Определение исторической причинности. Место причинности в системе детерминизма



Проблема причинности является одной из основных в историческом исследовании. Научно воспроизвести исторический процесс — значит установить причинно-следственную связь между явлениями исторической действительности, показать законы, которыми они управляются. Однако то понятие «причины», которое присутствует в исторических исследованиях, либо используется как данное, известное, либо рассматривается не в полном объеме. В философской и исторической литературе категории «исторической причины» в отличие от причинности в физике, биологии, медицине уделено незначительное внимание, вследствие чего одной из задач является разработка этого понятия. Содержательный анализ понятия исторической причины необходимо проводить параллельно с общим понятием причинности, с тем чтобы выявить более отчетливо его специфические черты, конкретную форму. Общее понятие причинности неизбежно подвергается в отдельных науках спецификации, что объясняется различной природой тех объектов, с которыми имеет дело та или иная наука. Наша основная задача как раз и заключается в том, чтобы показать конкретную форму общего понятия причинности применительно к исторической действительности.

В природе и обществе все взаимосвязано и находится в постоянном движении. Окружающий человека мир выступает как система, составляющие элементы которой находятся в определенном отношении друг к другу, в результате чего ничто не возникает из ничего и не исчезает бесследно. Всякая вещь или общественное явление есть результат изменения предшествующих вещей или явлений, которые, в свою очередь, служат основой для других, вследствие чего процесс не имеет ни абсолютного начала, ни абсолютного конца. «Вся доступная нам природа, — отмечал Ф. Энгельс, — образует некую систему, некую совокупную связь тел... В том обстоятельстве, что эти тела находятся во взаимной связи, уже заключено то, что они воздействуют друг на друга, и это их взаимное воздействие друг на друга и есть именно движение»¹. Принцип всемирной универсальной взаимосвязи лежит в основе детерминизма. Этимология слова «детерминизм» означает «характерная черта» — качественная и количественная; это

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 20. — С. 392.

то, что в послеримской латыни означало *determinatio*¹. В этом смысле детерминировано все, что имеет какие-либо черты и может быть как-либо охарактеризовано. Но в современной науке понятие «детерминизм» употребляется в значении постоянной всеобщей связи между вещами или событиями. Американский философ Э. Нагель так определяет детерминизм: «Детерминизм» можно, таким образом, определить, как тот тезис, что для *каждого* комплекса признаков (или «переменных») существует какая-то система, которая является *детерминистской* по отношению к этому комплексу. Соответственно «детерминизм в истории» — это тот тезис, что для каждого комплекса человеческих действий, индивидуальных или коллективных характеристик или социальных изменений, которые могут рассматриваться историком, существует какая-то система, являющаяся *детерминистской* по отношению к этому комплексу...»². Детерминизм означает, пишет польский философ С. Амстердамский, что «все процессы протекают таким образом, что охарактеризованное соответствующей совокупностью параметров состояние системы в момент T_2 зависит в силу некоторой закономерности от ее состояния в момент T_1 »³. Однако постоянная и всеобщая связь не обязательно должна быть причинной. Связь между свойствами какого-либо предмета может быть таковой, что численное значение одного из свойств определяет значение другого (например, закон численной эквивалентности массы тела m и его энергии E : $E = mc^2$). В общественных явлениях наряду с причинными связями (базис — надстройка) имеется множество связей, не имеющих причинной компоненты, например связи между людьми в процессе производства, отношения между людьми в области политики, морали, науки. Понятие «определяет», считает М. Бунге, не отражает динамического, активного характера, присущего причинности, а употребляется в значении лишь необходимого, постоянного и однозначного отношения между свойствами. Различие между принципом детерминизма и причинности состоит в том, что первый не раскрывает характера зависимости и понимается как положение о последовательности состояний системы, тогда как последний, указывая на эту последовательность, отражает динамические воздействия. Другими словами, значение понятия «определяет» не совпадает с понятием действия или процесса, присущего причинной связи.

В этой связи нам представляется неправомерной точка зрения, отождествляющая детерминизм и причинность. Так, в «Философской энциклопедии» дается такое определение детерминизма: «Детерминизм — учение о всеобщей причинной материальной обусловленности природных, общественных и психических явлений»⁴. Если принцип детерминизма и причинности один и тот же, то непонятно, зачем употреблять столько названий для обозначения одного и того же принципа? «Зачем употреблять термин «причинность», имеющий свое традиционное содержание, там, где вполне достаточен термин «детерминизм?»⁵ — справедливо спрашивает польский философ В. Краевский. Причинный детерминизм есть один из видов детерминизма и не исчерпывает собой

¹ См.: Бунге М. Причинность. — М., 1962. — С. 19.

² Nagel E. The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation. — N.Y., 1961. — P. 595.

³ Амстердамский С. Разные понятия детерминизма // Вопросы философии. — 1966. — № 7. — С. 116. Ср.: Кедров Б.М. О детерминизме // Философские науки. — 1968. — № 1. — С. 41.

⁴ Философская энциклопедия. Т. I. — М., 1960. — С. 464. Аналогичное определение находим в «Философском словаре»: «Детерминизмом называется учение о всеобщей причинной обусловленности всех явлений». (Философский словарь. — М., 1963. — С. 121.)

⁵ Краевский В. Проблема онтологической категории причины и следствия // Закон, необходимость, вероятность. — М., 1967. — С. 309.



всех его видов. «Каузальность, обычно нами понимаемая, есть лишь малая частичка всемирной связи...»¹, — отмечал В. И. Ленин.

Человеческое познание ставит своей задачей уяснение механизма взаимодействия вещей окружающего мира. Поскольку причинность является частью всеобщей связи, то чтобы понять отдельные явления, «мы должны вырвать их из всеобщей связи и рассматривать их изолированно, а в таком случае сменяющиеся движения выступают перед нами — одно как причина, другое — как действие»². Универсальное взаимодействие представляет собой совокупность парных взаимодействий вещей или явлений естественного и общественного развития. Взаимодействие А и В, состоящее из взаимодействия А на В и В на А ($A \rightleftarrows B$), обуславливает изменение последних ($A \rightarrow A'$, $B \rightarrow B'$). Расчленив данное взаимодействие ($A \rightleftarrows B$), можно абстрагироваться от обратного воздействия В на А и говорить об одностороннем влиянии А на В, приводящем к изменению последнего³. Только таким образом мы приходим к пониманию причинной зависимости как одностороннего воздействия одной вещи или явления на другое. «...Человеческое понятие причины и следствия, — писал В. И. Ленин, — всегда несколько упрощает объективную связь явления природы, лишь приблизительно отражая ее, искусственно изолируя те или иные стороны одного единого мирового процесса»⁴. Причинность есть, таким образом, одна из категорий детерминизма. Если причинность рассматривать как единственную форму детерминации, то индетерминизм будет неизбежен, поскольку в общественном и природном развитии существуют явления, взаимосвязанные друг с другом не только по принципу причинности.

Историческая причинность, как и причинность вообще, — это такая генетическая связь, в результате которой одно историческое явление необходимо, постоянно и однозначно порождает или производит другое явление. Причинность — это то, что производит действие.

В данном случае мы имеем в виду логическое понятие причины. В реальной действительности однозначного порождения может и не быть, поскольку причина действует в различной среде, а кроме того, на результат может оказать влияние действие других причин, пересекающихся в этом месте.

Как следует из определения, нельзя дать принципиально иного понятия исторической причины по отношению к общефилософскому определению. Принципиально новое понятие свидетельствовало бы о том, что причинность в истории есть нечто иное, чем каузальная связь в других областях действительности, что не давало бы возможности сформулировать общее определение. О своеобразии исторической причинности можно говорить только в смысле трансформации ее некоторых сторон, в значении специфики проявления ее в исторической действительности.

¹ Ленин В.И. Философские тетради. ПСС. Т. 29. — С. 144.

² Энгельс Ф. Диалектика природы... — С. 392. Скептик Секст Эмпирик доказывал непостижимость идеи причинности на основании бесконечного регресса, т. е., что каждая причина имеет свою причину и т. д. до бесконечности; «но дать бесконечную цепь причин невозможно, — следовательно, невозможно с уверенностью утверждать, что что-либо может быть причиной чего-нибудь другого». (Цит. по: Делевский Ю. Диалектика и математика. — СПб., 1906. — С. 5.)

³ Такое понимание причинности, нашедшее разработку в трудах классиков марксистской философии, до некоторого времени находилось за пределами внимания наших философов. В работах Г. А. Свечникова вновь поставлена в центр внимания проблема связи причинности с взаимодействием. (См., например: Свечников Г.А. Категория причинности в физике. — М., 1961.)

⁴ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. ПСС. Т. 18. — С. 160.

В зарубежной литературе существует точка зрения, согласно которой «невозможно дать одно окончательное определение концепции «историческая причинность». Нет формулы, которая объединила бы все случаи, где принято употребление термина «причина»¹. Иногда приводится следующее определение причинной связи: если имеется явление С, то всегда имеется Е, или аналогично этому: для всех С и Е, если имеет место С, то имеет место и Е. В этом определении игнорируется самое существенное качество причинности — активный, действенный характер причины. Следствие не только сопутствует причине, но и производится ею. Активность причины обычно выражается у классиков марксизма глаголами «производить», «вызывать», «порождать», «действовать» и т. д. Понятие следствия, в свою очередь, выражается словами: «вызванный», «произведенный», «порожденный» и т. д. Без активного, действенного характера понятие «историческая причинность», как и причина вообще, теряет свой основной смысл. Такие понятия, как «необходимый», «постоянный» и «однозначный», настолько широки, что не раскрывают специфики понятия причины. Например, понятие постоянной связи, включенной в причинность, говорит не о генетической связи, а о неизменном совпадении. Регулярность ничего не говорит об активном и производительном характере причинных агентов. Регулярность повторения вовсе не есть обязательный признак каузальной связи². *Post hoc non ergo propter hoc!* Она может быть налицо, однако каузальной связи не будет, как, например, в случае чередования дня и ночи, смены времени года и т. д.³. В то же время неверно, что каузальность не существует без повторяемости. Причинно-следственная связь, существующая в исторической действительности, может быть вполне реальной, но строго не повторяющейся. Таковы, например, причины английской буржуазной революции XVII века, причины войны за независимость Америки и т. д. В конечном счете такова вся историческая причинность, хотя, безусловно, в ее состав входит некоторый инвариант, повторяющийся в большом количестве аналогичных связей. В этом проявляется диалектика случайного и необходимого, единичного и общего в социальных явлениях.

На юмовском признаке регулярности повторения следствий основывают свое понимание причинности современные неопозитивисты Рассел, Шлик, Рейхенбах, Брейтвейт, Франк и др. Так, Б. Рассел предлагает заменить якобы примитивное понятие причинной связи понятием «причинного закона». «Причинный закон», как я буду определять этот термин, — пишет Рассел, — может быть определен как главный принцип, в силу которого если имеются достаточные данные об определенной области пространства-времени — можно сделать какой-то вывод об определенной другой области пространства-времени⁴. Такое понимание причинного закона устраняет из причинности ее главное содержание — порождение, действие одного явления другим. Абсолютизируется простая корреляция между явлениями, где внешнее временное следование выдвигается на первый план. «Причинный закон» Рассел понимает в чисто логическом значении. Для него стирается различие между прошлым и будущим. Такие понятия, как «определять», «детерминировать», логически вытекают из понятия математической

¹ Ryding E. The Concept «Cause» as Used in Historical Explanation. — N.Y., 1965. — P. 23.

² Уже индуктивные методы Ф. Бэкона ошибочно приводили к отождествлению регулярности с причинностью. Если свойство В появляется у какого-либо тела в большем числе случаев после появления у него свойства А, то А, по мнению Бэкона, есть «форма» или причина, а В — «природа» или следствие.

³ По глубококому замечанию Канта, «достоинство» причинного отношения заключается в том, что «действие не просто присоединяется к своей причине, а *полагается посредством причины и следует из нее*». (Кант И. Критика чистого разума. — СПб., 1907. — С. 83.)

⁴ Рассел Б. Человеческое познание. — М., 1957. — С. 344.



функции, приводят к тому, что причина детерминирует следствие в таком же значении, в каком следствие детерминирует причину, т. е. настоящее определяет будущее, как будущее — настоящее. «Теперь же вполне ясно, — заявляет Ф. Франк, — что утверждения вроде «будущее определяется настоящим», или проще, «будущее предопределено», не могут быть проведены экспериментом и наблюдением»¹. Если имеет место предсказуемость, верифицируемая каким-либо образом, то можно согласиться, что существует причинность (именно в смысле предсказуемости). В противном случае разговор о причинности, по мнению неопозитивистов, теряет смысл. Поэтому для Франка принцип «все в мире подчинено причинности» бессмыслен, поскольку из него не вытекают конкретные предсказания². Подобные рассуждения неверны, поскольку можно предсказать последовательность события В после А и в том случае, когда они не будут находиться друг к другу в причинном отношении. Более того, поскольку исторические события по своей природе не повторяющиеся, то для них невозможно требовать предсказуемости (именно как логической копии). Как справедливо отмечает М. Бунге, «предсказуемость является не значением причинности, а критерием истины как причинных, так и не причинных гипотез»³. Недостаточность юмовской и неопозитивистской формулы причинности заключается в том, что она выражает отношение, а не связь. Эта формула не объясняет ни однозначность, ни генетический характер отношения между причиной и следствием. Существенным качеством исторической причинности, как и причинности вообще, является то, что она выражает активный, производящий, действенный характер⁴. Историческое событие, например, английская революция 1649 года, выступающее как следствие, было вызвано причиной — экономическими условиями развития Англии в XVII веке. Суть этого события именно в том, что явление (экономическое развитие) производит другое (революцию), а не в том, что они регулярно соединены друг с другом.

В советской литературе также была высказана точка зрения, аналогичная воззрениям Б. Рассела, и представлена как вполне отвечающая «духу подхода классиков марксизма к категории причинности»⁵. Основание для заявления о соответствии подхода классиков марксизма к категории причинности и точки зрения Рассела усматривается в следующем: а) Ф. Энгельс и В. И. Ленин неоднократно указывали на то, что наши понятия причины и следствия упрощают реальную связь; б) при рассмотрении данного случая в связи с мировым целым следствие утрачивает характер пассивного результата, становится активным, в результате чего причина и следствие переплетаются в представлении универсального взаимодействия. В связи с этим утверждается: «В универсальном же взаимодействии утрачивает смысл постановка вопроса о производстве од-

¹ Франк Ф. *Философия науки*. — М., 1960. — С. 420.

² Там же. — С. 424 и 427. Что касается критики Франком всеобщего принципа причинности, то на его абстрактность и тавтологичность еще указывал Ф. Энгельс, говоривший, что взятый изолированно данный принцип равносителен ссылкам на фатум, судьбу. (См.: Энгельс Ф. *Диалектика природы*... — С. 534.)

³ Бунге М. *Причинность*... — С. 370.

⁴ В истории философской мысли существует мнение, согласно которому причинность понималась как производящий элемент. Так, Платон отождествлял причину с «тем, что творит». (См.: «Большой Гиппий» 296E и «Критий» 413A.) Скептик Секст Эмпирик утверждал, что наиболее «догматические» (нескептические) философы называли причиной то, действием чего порождается следствие. (См.: Эмпирик С. Три книги Пирроновых положений. — СПб., 1913. — Кн. III. — Гл. 4.)

Антипозитивист Э. Мейерсон говорил, что «причина есть то, что производит, что должно произвести действие». (См.: Мейерсон Э. *Тождественность и действительность*. — СПб., 1912. — С. 43.)

⁵ *Философия естествознания*. Выпуск 1-й / Под ред. Э. Безчеревных. — М.: Политиздат, 1966. — С. 213.

ним явлением другого...»¹. Причинность как порождение, производство одного другим объявляется лишь «наглядной причинностью», которая антропоморфна и противостоит «теоретической причинности», присущей «развитым научным дисциплинам». Под последней «понимается связь состояний во времени, такая, что на основе знания предшествующего состояния системы можно предсказать ее последующее состояние»². Поскольку «теоретическая причинность» считается присущей развитым наукам, то делается вывод, что «переход к более абстрактной трактовке причинности совершенно необходим»³.

Бесспорно, что содержание понятия причинности с развитием научного знания углубляется и конкретизируется на основе новых данных. Однако при всех изменениях оно не может утратить того, что выражает его основную сущность — процесс порождения, производства одного явления другим. Из контекста рассуждений Ф. Энгельса о причинности вовсе не следует, что вопрос о производстве, порождении одного явления другим утратил смысл. Наоборот, Ф. Энгельс неоднократно подчеркивал, что причинность «порождает», «вызывает» одно явление другим. «Первое, что нам бросается в глаза при рассмотрении движущейся материи, — писал Ф. Энгельс в «Диалектике природы», — это взаимная связь отдельных движений, отдельных тел между собой, их обусловленность друг другом. Но мы находим не только то, что за известным движением следует другое движение, мы находим также, что мы в состоянии, вызвать определенное движение, создав те условия, при которых оно происходит в природе; мы находим даже, что мы в состоянии вызвать такие движения, которые вовсе не встречаются в природе (промышленность), — по крайней мере, не встречаются в таком виде, — и что мы можем придать этим движениям определенное заранее направление и размеры»⁴. В письме к Ф. Мерингу Энгельс, отвергая вульгарное представление буржуазных идеологов относительно марксистского понимания взаимодействия различных сторон общественной жизни, писал: «В основе этого лежит шаблонное, недialeктическое представление о причине и следствии как о двух неизменно противостоящих друг другу полюсах, и абсолютно упускается из виду взаимодействие. Эти господа часто почти намеренно забывают о том, что историческое явление, коль скоро оно вызвано к жизни причинами другого порядка, в конечном итоге экономическими, тут же в свою очередь становится активным фактором, может оказывать обратное воздействие на окружающую среду и даже на породившие его причины»⁵. Попытка отказа от понимания причинности как отношения действия, порождения приводит к тому, что последняя приобретает расширительное толкование, включая в себя все виды закономерных связей, что противоречит положению о том, что причинность есть лишь малая частичка всемирной связи.

¹ Философия естествознания. Выпуск 1-й / Под ред. Э.Безчеревных. — М.: Политиздат, 1966. — С. 213.

² Там же. — С. 211.

³ Там же. — С. 213.

⁴ Энгельс Ф. Диалектика природы... — С. 544—545.

⁵ Ф. Энгельс — Ф. Мерингу. 14 июля 1893 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 39. — С. 84.

§ 2. Основные черты исторической причинности: объективность, всеобщность, необходимость



История общества есть закономерный и причинно обусловленный процесс. Этот процесс объективен и не зависит от воли и сознания людей. Деятельность людей не является произвольной, поскольку они не свободны в выборе условий своего существования. Объективность процесса общественного движения заключается в том, что каждое поколение застаёт уже сложившиеся производственные отношения и определенный уровень развития производительных сил, которые в совокупности причинно обуславливают последующую их деятельность. К. Маркс писал, что «производительные силы — это результат практической энергии людей, но сама эта энергия определена теми условиями, в которых люди находятся, производительными силами, уже приобретенными раньше, общественной формой, существовавшей до них, которую создали не эти люди, которая является созданием прежних поколений»¹. Причинность, лежащая в основе исторической деятельности людей, имеет, таким образом, онтологический статус. Источником нашего понятия причинности является объективная связь явлений реальной действительности.

Представители современного неопозитивизма пытаются ограничить причинные связи лишь логической сферой. Субъективно-идеалистической концепции причинности придерживается Л. Витгенштейн, когда заявляет, что «не существует необходимости, по которой одно должно произойти потому, что произошло другое. Имеется только *логическая необходимость*»².

Современная буржуазная методология истории, поднимая проблему закономерности и причинности, отрицает их объективный и необходимый характер, считая последние лишь субъективной формой описания наблюдаемых явлений. Так, представитель современной западногерманской исторической науки Г. Моммзен отрывает причинность от реальных вещей, в природе которых она существует, и ставит ее в зависимость от познающего субъекта. Он исходит из посылки, что монокаузальная интерпретация исторических процессов, представляющих «чрезвычайно комплексные и дифференцированные связи событий», невозможна, как, например, в физико-химических областях. В силу чрезвычайно сложного переплетения каузальных рядов в историческом процессе мы можем, говорит Моммзен, выделить их из всеобщности данных каузальностей посредством мысленного расчленения с помощью «смыслового единства» (*Sinneinheit*). Выступающее как целостность «смысловое единство» может показать определенную

¹ К. Маркс — П. В. Анненкову в Париж от 28 / XII 1846 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 27. — С. 402

² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М., 1958. — С. 94.

зависимость и рассматриваться в виде каузальности. Но это «смысловое единство», с помощью которого мы ограничиваем объект в пространстве и времени, имеет только «чисто эвристическое значение», оно «служит только для описания комплексной связи» и «не является каузальностью в строгом смысле»¹. Попытка ставить историческое исследование в зависимость от постулата каузальности, говорит Моммзен, «закрывает себе дорогу к многообразию исторического мира»². Предмет исторической науки, по его мнению, «не должен отвечать на вопрос об определенности исторического хода и отношения свободы и необходимости в истории вообще»³.

Проблема причинности неразрывно связана с основным вопросом философии. В. И. Ленин подчеркивал, что «субъективистская линия в вопросе о причинности есть философский идеализм»⁴. Противоположная линия — признание объективности причинности и закономерности, приблизительно верно отражаемых в голове, — «есть материализм». В силу органической связи проблемы причинности с основным вопросом философии Ленин отмечал, что «вопрос о причинности имеет особенно важное значение для определения философской линии того или другого новейшего “изма”...»⁵.

Материалистическое учение об объективности причинности подтверждается и доказывается практической деятельностью людей. «...Мы находим, — писал Ф. Энгельс, — не только то, что за известным движением следует другое движение, мы находим также, что мы в состоянии вызвать определенное движение, создав те условия, при которых оно происходит в природе... *Благодаря этому, благодаря деятельности человека* и обосновывается представление о *причинности*, представление о том, что одно движение есть *причина* другого»⁶.

Причинность носит всеобщий характер. Всякое историческое явление имеет свою причину, будучи порождено каким-либо предшествующим событием. Ничто в природе не получается из ничего и не переходит в ничто⁷. Беспричинных явлений не существует в силу того, что в мире господствуют законы сохранения материи и движения, исключающие возможность появления чего-либо из ничего. Весь практический опыт человечества свидетельствует о том, что у каждого явления, каким бы ничтожным по своим масштабам оно ни было, имеются свои причины.

Вся общественная жизнь подчинена строгой необходимости, сущность которой заключается в причинной обусловленности каждой ступени развития предшествующими этапами. Объективной силой, которая в конечном счете определяет степень развития, содержание и направленность всей сферы общественной жизни, являются производство, способы производства материальных благ.

Строго причинную обусловленность имеет и такая область исторического развития, как сознание, воля, которые выступают как отражение объективного закономерного развития истории. Субъективная сфера общественного развития — это способ проявления объективного исторического процесса. Многообразие интересов, страстей, которыми наполнена деятельность людей, — все это подчинено историческим законам, су-

¹ Mommsen H. Historische Methode // Geschichte. — Frankfurt am Mein, 1961. — S. 83.

² Ebenda. — S. 83.

³ Ebenda. — S. 84.

⁴ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. ПСС. Т. 18. — С. 159.

⁵ Там же. — С. 167.

⁶ Энгельс Ф. Диалектика природы... — С. 544—545.

⁷ См.: Лукреций. О природе вещей. — М., 1945. «Первый принцип, которому учит нас природа, — это то, что даже божество не может ничего произвести из ничего. Из ничего не творится ничто по божественной воле» (С. 15). «Из ничего... ничто не родится» (С. 19). И «отнюдь не в ничто превращаются вещи» (С. 21).



ществующим в обществе. Внутренние побуждающие мотивы причинно обусловлены материальными потребностями, являющимися средством существования людей.

Свободная воля, являющаяся высшим развитием субъективности по степени осознанности и по результатам деятельности, является выражением исторической необходимости, т. е. причинно обусловлена объективным историческим процессом.

Отрицание всеобщего характера причинности характерно для идеалистической философии, проявляющееся в том, что субъективность или свободу она не считает причинно обусловленной объективным историческим развитием. Неокантианец Р. Штаммлер ограничивает всеобщность причинной связи тем, что рассматривает целеполагание вне рамок причинного закона. По его мнению, цель не может быть рассматриваема как вид причины. «Познание необходимой причинной обусловленности и постановка целей фактически никогда не сливаются воедино. Граница, отделяющая их друг от друга и обусловленная их содержанием, остается незыблемой...»¹ Неопозитивист К. Поппер также отрицает причинную обусловленность сознательной деятельности людей. «Будущее зависит от нас самих, — говорит Поппер, — а мы не зависим ни от какой исторической необходимости»². Бытие человека и его сущность создаются самим человеком, его волей, его внутренними возможностями, говорят экзистенциалисты. «Нет детерминизма, человек свободен, человек — это свобода»³, — утверждает Сартр.

Всем этим заявлениям представителей различных философских направлений характерно единство в общем построении личности как фактора, из себя производящего историю, а не являющегося ее неизбежным результатом.

В действительности все явления исторической реальности, начиная от базисных явлений и кончая явлениями надстроечного порядка, причинно обусловлены. В пользу принятия причинной закономерности, как всеобщего фактора, применительно к исторической действительности существует *praesumptio juris* — единство мирового порядка, обусловленное единством пространства и времени, вследствие чего можно говорить об универсальном приложении закона причинности⁴.

Далее. Личность не может быть фактором, из себя производящим историю в силу того, что она, как и все системы, является открытой. В реальной действительности невозможны в принципе замкнутые системы. Через основные каналы связи — сознание и деятельность — личность детерминируется природой и совокупностью общественных отношений. В деятельности осуществляется синтетическое единство субъекта и объекта, свободы и необходимости. Личность посредством производственной деятельности представляет собой субъект-объект. Она субъект, или свобода, когда способна действовать непосредственно из себя самой, ее причинность есть самопричинность. Но она одновременно и объект, часть природы и в этом отношении — необходимость. Оба этих противоположных начала заключены в личности как субъекте-объекте и характеризуют непосредственно ее содержание. Еще Шеллинг отмечал, что «сущность человека есть его *собственное деяние*; необходимость и свобода существуют одна в другой, как одна сущность, лишь рассматриваемая с различных сторон и потому являющаяся то одним, то другим; в себе она свобода, с формальной стороны — необходимость»⁵. Именно

¹ Штаммлер Р. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории. — СПб., 1907. — С. 10.

² Цит. по: Kon I.S. Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts. — Berlin, 1966. — Band I. — S. 1, 91.

³ Сартр Жан-Поль. Экзистенциализм — это гуманизм. — М. 1953. — С. 13.

⁴ Булгаков С.М. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896—1903). — СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1904. — С.9.

⁵ Шеллинг Ф.В.И. Философские исследования о сущности человеческой свободы. — СПб, 1908. — С. 47—50.

вследствие всеобщего характера причинности социальное есть «естественноисторический процесс», как и все другие процессы природы.

Между явлениями, происходящими в реальной действительности, существует такая связь, что в случае, если явление А представляет собой причину В, то всегда, когда имеет место А, за ним неизменно следует В, и не может быть В, если ему не предшествовало А. Связь причины и следствия является необходимой связью. Любое следствие вытекает единственным способом из данной причины и при данных условиях. Необходимость и однозначность не допускают никакой неопределенности в отношении между причиной и следствием.

Однако существует мнение, что одно и то же следствие может порождаться разными причинами. Логик-позитивист Д. С. Милль писал: «Один факт может быть последующим в нескольких неизменных последовательностях, он может с одинаковым единообразием следовать за каждым из этих предыдущих (или совокупностей предыдущих). Много причин могут производить механическое движение, много может быть причин некоторых видов отношений, от многих причин происходит смерть. Данное следствие на самом деле произошло, может быть, от какой-то причины, но оно свободно могло быть вызвано и помимо этой причины»¹.

Противоположной точки зрения на принцип причинности придерживался Д. Юм, согласно которому существует однозначное соответствие причины и следствия. «Одна и та же причина всегда производит одно и то же действие, а одно и то же действие всегда вызывается одной и той же причиной»². Последователи Юма считали, что множественность причин проистекает от нашего неумения достаточно тщательно анализировать либо причину, либо действие. Известный русский теоретик в области статистики А. А. Чупров считал, что «множественность причин лежит в нашем неумении подступиться к исследованию, — в том, что мы недостаточно полно и тщательно анализируем те сложные предшествующие, которые стремимся привести в связь с рассматриваемым следствием»³. Позднее эти взгляды разделяли Рассел, Коэн, Нагель.

Таким образом, в истории философии перед нами налицо две противоположных точки зрения на предмет «множественности причин» как результат противоречивой природы самой действительности. Примечательным является тот факт, что в философской литературе до настоящего времени нет единого мнения относительно выдвинутой проблемы. По-прежнему имеют место взаимоисключающие толкования, когда речь заходит о таком существенном компоненте причинности, как необходимая связь.

Вопрос о необходимости причинно-следственной связи непосредственно связан с вопросом «конкуренции причин». Так называемая конкуренция причин характеризуется определенной трудностью установления связей между событиями. Последняя отличается от простой и составной причинности. Составная причинность включает как множество причин, так и множество действий. Однако когда речь идет о событиях в связи с простой или составной причинностью, то не обязательно имеются в виду простые события. Исторические события часто бывают бесконечно сложными, но всегда такими, что совокупность причин порождает какое-либо единичное действие, которое ведет себя как целое. Составная причинность может быть сведена, таким образом, к простой причинности, так как различные причины должны действовать совместно, чтобы произвести какое-либо следствие.

¹ Милль Дж.С. Система логики. — М., 1889. — С. 351.

² Юм Д. Трактат о человеческой природе. — Юрьев, 1906. — Кн. I. — С. 164.

³ Чупров А.А. Очерки по теории статистики. — М., 1959. — С. 117.



$$A_1 A_2 A_3 \dots A_n \rightarrow B.$$

На невозможность сложения в случае конкуренции причин обращает внимание шведский философ Эрик Райдинг. В конкуренции причин различают альтернативные и дополнительные причины. Альтернативные причины имеют место, «если определенное следствие E вызвано фактором A, но при отсутствии A будет вызвано фактором B»¹. Корабль, отправляясь в открытое море, имеет на борту адскую машину, срабатывающую по истечении 24 часов. Но еще до этого времени он тонет в результате действия каких-то иных причин. Дополнительные причины имеют место, «когда у нас в одно и то же время есть два или более факторов, каждый из которых способен вызвать нужное следствие»². Примером является случай, когда каждый из двух людей дает третьему яд. Каждая доза в отдельности может быть причиной смерти, и совместное действие не изменит результата. Как видно из определений, случай с конкуренцией причин отличается от составной причинности тем, что здесь причины действуют не совместно, но каждая в отдельности, и их аддитивное действие не изменяет результата. Подобные ситуации вызывают известные трудности в том случае, когда понятие «необходимое условие» объявляется составной частью понятия «историческая причина». То что A является необходимым условием для E, означает, что если бы A отсутствовало, E не имело бы места, однако в данном случае это не так. Одно из возможных решений, говорит Райдинг, может состоять в том, чтобы определить понятие «историческая причина», не употребляя понятие «необходимое условие». Тогда, во-первых, можно внести ясность в употребление термина «причина» с помощью категории «достаточная причина». Известно, что множество обстоятельств обуславливают историческое событие. Исследователь может замечать только одно из них, так как другие являются постоянными условиями и рассматриваются как очевидные. Но если добавить оговорку тривиальности и довольствоваться положением «если не E, то и не A», учитывая нормальные условия, то все равно не представляется возможным отождествить «историческую причину» с «достаточной причиной». В качестве примера Райдинг берет следующий факт³: некто умирает в результате нападения, совершенного тремя бандитами, каждый из которых нанес ему равное количество тяжелых ударов. Нападение было жестоким и оказалось причиной смерти. Вместе преступники явились достаточной причиной, но действия каждого из них были необходимыми для такого исхода. Получается, таким образом, что понятие «необходимая причина» опять оказывается в рамках понятия «достаточная причина». Понятие «достаточная причина» не может быть единственной категорией, так как невозможно учитывать способствующих причин, которые, в свою очередь, не могут быть понятны без понятия «необходимое условие». Во-вторых, можно «смягчить» понятие необходимой причины. Утверждение «если не A, то и не E» может быть заменено на «если не A, то, возможно, и не E». Однако нетрудно найти примеры случаев, где событие E все равно имело бы место, даже если бы ему не предшествовало A. Чтобы вспыхнул порох, необходима определенная температура и не имеет значение, каким образом это достигнуто: с помощью спички, газового пламени или электрической искры. Ссылка на то, что законы природы могут внезапно измениться так, что, положим, порох не взорвется от пламени спички, несостоятельна, поскольку само понятие причины основано на утверждении закономерности, которая остается неизменной.

¹ Ryding E. The Concept «Cause» as Used in Historical Explanation... . — P. 5.

² Ibid. — P. 5.

³ Ibid. — P. 10.

Таким образом, альтернативные причины не дают основания отказываться от понятия необходимой связи. Точка зрения шведского философа Эрика Райдинга такова, что необходимость и однозначность являются существенными компонентами причинности, не допускающими неопределенной связи следствия с причиной.

Близко к этим взглядам не по решению, а по выводам примыкает точка зрения, нашедшая отражение в нашей философской литературе. Согласно этому мнению, «множественность причин» есть не что иное, как множественность носителей одной и той же причины. Взаимозаменяемость причин возможна в том случае, когда у них имеется общее свойство, позволяющее им производить одно и то же действие. Носителями причины могут выступать различные явления, однако механизм порождения следствия всегда сохраняется одним и тем же¹.

Аргентинский философ Марио Бунге полагает, что конкуренция причин (разделительная составная причинность) есть своего рода особый вид причинной связи, т.е. допускает множественность причин. Разделительная составная причинность характеризуется им тем, что она, во-первых, будучи одно-, многозначной связью, не подходит к более или менее точной формулировке принципа причинности. Во-вторых, альтернативная причинность является неаддитивной: совместные действия причин, каждая из которых в отдельности может произвести результат, не изменяют действия. Составная причинность не является строго причинной, поскольку она не однозначна и не аддитивна. Она вырождается в статистическую детерминированность, если причины многочисленны и выполняют одинаковую роль².

Конкуренция причин отражает особый вид причинной связи, имеющей место в реальной действительности. Этот вид причинности характеризуется тем, что необходимая связь превращается в статистическую детерминированность ввиду того, что конкурирующие факторы каждый в отдельности может вызвать аналогичный результат. В связи с анализом соотношения причины и условия мы вернемся к выяснению природы событий, которые находят отражение в понятии «конкуренция причин». Сейчас же заметим, что другим видом причинной связи является зависимость, основанная на необходимости и однозначности. Если бы в природе были такие явления, которые при одинаковых условиях порождали различные действия, то, как справедливо отметил Бернулли, «вся природа была бы ввергнута в беспорядок»³. В данной ситуации была бы невозможна практическая деятельность людей и сама жизнь. Целесообразная деятельность людей, направленная на овладение силами природы и совершенствование социальных соотношений, возможна именно в силу закона причинности, отражающего необходимую связь причины и следствия.

Конкуренцию причин невозможно выразить функциональным отношением, поскольку она не дает точного выражения связи между действием и его альтернативными причинами. Функция $y = f(x_1, x_2, \dots, x_n)$ указывает на совместное действие причин, в то время как альтернативные причины каждая по себе в состоянии вызвать определен-

¹ См.: Парнюк М.А. Детерминизм диалектического материализма. — Киев, 1967. — С. 116.

² См.: Бунге М. Причинность... — С. 149.

³ Цит. по Мейерсон Э. Тожественность и действительность... — С. 2. Однако в нашей литературе существует точка зрения, согласно которой необходимая однозначная связь причины и действия принимается за ограниченное понятие, связанное с лапласовским детерминизмом. Поскольку в микромире не существует объективных однозначных законов, управляющих поведением электрона, но есть только вероятностные законы, то делается вывод, что «понятие “вероятностной причинности”, вырастающее из обобщения данных квантовой механики, лежит как раз в русле общих идей диалектического материализма». (Философия естествознания... — С. 235.)



ное действие. Символическое изображение альтернативной или разделительной составной причинности будет следующим: $A_1 \vee A_2 \vee \dots \vee A_n \rightarrow B$ (где знак « \vee » означает «или»).

В практике исторического исследования нельзя поэтому не считаться с проблемой множественности причин и действий, которая отражает вероятностную зависимость между ними.

Исторические явления всегда весьма сложны. Между сложными группами причин и следствий возможны поэтому многозначные связи, в которых каждая простая причина однозначно связана со своим следствием.

Множественность причин и следствий приводит к тому факту, что в исследовании необходимо применять статистический метод. Если причина A может иметь следствием не только B , а B может наступить не только за A , то индуктивный метод, основывающийся на понятии причинности как необходимой и однозначной связи, в этом случае не применим. Для этого необходимо отказаться от анализа единичных случаев и объединить их в группы или совокупности. Статистический метод, как и прочие методы, служит целям установления определенных закономерностей, лежащих в природе объективных отношений между причинами и следствиями¹.

Необходимый характер зависимости между причиной и следствием не устраняется статистической природой социальных явлений. Явления исторической действительности в большинстве случаев представляют собой сложные процессы, где наряду с постоянными причинами действуют преходящие причины, влияющие на узкий круг явлений. В явлениях подобного рода не существует однообразия; индивидуальность здесь возникает вследствие переплетения постоянных и изменяющихся причин, действующих одновременно на данное явление. Чем большая роль в возникновении какого-либо явления принадлежит изменяющимся причинам, тем в большей степени оно носит уникальный характер и тем труднее подвести его под родовое понятие. Однако эта индивидуальность не устраняет закономерностей общественной жизни, последняя лишь затушевывается действием множества случайных причин. Чтобы получить полное представление о каком-либо общественном явлении, необходимо массовое наблюдение. Единичные предметы, рассматриваемые непосредственно на эмпирическом уровне, предстают в виде случайных и беспорядочных, но, рассматривая их в совокупности, можно подметить определенную закономерность, управляемую ими. Для случая множественности причин и следствий определенную зависимость между ними можно установить, руководствуясь теорией вероятности, лежащей в основе «закона больших чисел». Сущность последнего состоит в том, что при массовом наблюдении случайные причины бывают элиминированы, что дает возможность установить определенную правильность на основе связи наблюдаемого явления с постоянными причинами. Например, по отдельному факту нельзя сделать вывода о причинной зависимости общественного сознания от общественного бытия. У отдельного человека подобная зависимость может и не наблюдаться: те или иные его интересы могут быть вызваны не экономическими, а профессиональными, национальными, семейно-бытовыми и т. д. факторами. У другого человека какой-либо интерес будет вызван материальной заинтересованностью, т. е. условиями материальной жизни. Только рассматривая все индивидуальные явления в совокупности, можно получить вывод о зависимости сознания от обществен-

¹ О возможности использования статистического метода в историческом исследовании см.: Стефанов Н. Теория и метод в общественных науках. — М., 1967; Любич Н. Статистический метод в приложении к истории. — Варшава, 1901.

ного бытия. Аналогичная картина наблюдается в выявлении зависимости между поставленной целью отдельного индивидуума и полученным результатом. Например, товаровладелец стремится продать свой товар не ниже его стоимости, а фактическая цена, по которой он продает этот товар, оказывается либо выше, либо ниже его стоимости и лишь в среднем в массе случаев цена совпадает со стоимостью товаров. Внешняя видимость такова, что цена товаров как будто бы зависит от спроса и предложения. Действительной причиной цены товара является его стоимость, т. е. общественно необходимый труд, затраченный на производство товара. Обнаружить эту зависимость можно не в отдельном случае, но только в совокупности. Своеобразие общественных явлений заключается в том, что действия постоянных причин отчетливо проявляются лишь в массовых явлениях, когда действия случайных причин элиминированы.

Метод, направленный на исследование взаимосвязи действий отдельных индивидуумов и социальных событий, А. Тойнби называет статистической «просопографией». Этот «просопографический» метод берет за отправную точку в изучении какого-либо социального явления такое количество действий участвующих в нем индивидуумов, насколько позволяет наличная информация. Тойнби подчеркивает, что индивидуум так же заслуживает внимания историка, как и общество, частью которого он является. «Чтобы проводить это исследование успешно, — говорит Тойнби, — мы должны одновременно вести три вида исследований: изучение человеческих существ, изучение социальной деятельности и изучение отношений между реальностями этих двух уровней. Поэтому мы должны сопротивляться попыткам отказаться хотя бы от одного из них, будет ли их причиной предубеждение или пораженческие настроения. Мы должны бороться с предубеждением историков против анализа социальных явлений и изучения их системности и единообразия. Точно так же мы должны бороться с предубеждением социальных философов против описаний отдельных событий и отдельных поступков отдельных индивидуумов. Обе линии исследования неизбежны; обе они должны сосуществовать и фактически сосуществуют; и если они не ведутся одновременно, то невозможно сделать исследование человеческой деятельности, понятным...»¹

Всякая отдельная вещь или явление характеризуется определенным состоянием, которое может быть отражено количественной характеристикой. Динамический закон фиксирует поведение индивидуального объекта и устанавливает однозначную связь его состояний. В статистическом законе отражается отношение между состоянием множества однородных объектов, причем на основе вероятностных заключений для индивидуального объекта. Между динамическими и статистическими законами существует диалектическое единство. Отдельное может существовать отдельным только по отношению к совокупному множеству вещей, и наоборот, совокупное имеет смысл только по отношению к отдельному. Явление может выступать в одном отношении как отдельное, в другом — как член совокупности. Экономика какой-либо страны представляет собой в одном отношении отдельное, в другом отношении — совокупность различных самостоятельных отраслей хозяйства. Отдельная вещь в данной совокупности, таким образом, охватывается действием статистического закона в той мере, в какой она является составной частью этой совокупности. Поскольку эта же вещь разнородна с другими членами совокупности в других отношениях, постольку она не подчиняется действию статистического закона и характеризуется динамической зависимостью. Следовательно, как тот, так и другой закон отражают необходимую связь между явлениями. В динамическом законе необходимая зависимость выражается непосредственно, в

¹ Toynbee Arnold I. A Study of history. Vol. XII. Reconsiderations. — L.—N. Y., 1961. — P. 124.



то время как в статистическом законе объективная необходимость устанавливается опосредованно через устранение в массовом наблюдении случайных причин.

Говоря, что связь причины и следствия в исторической действительности носит необходимый характер, следует отметить, что с гносеологической и логической точки зрения причинные отношения исторической науки отличаются от аналогичных связей в области естествознания. Историческая наука прежде всего устанавливает и описывает факты, как они непосредственно имели место. Историк интересуется частностями и подробностями, индивидуальной физиономией интересующего его события. В каждом общественном явлении имеет место такая разнообразная масса этических, эстетических и других общечеловеческих интересов, что исследователь не может отказаться изучить все это в подробностях. Вследствие специфических задач исторического исследования логическая структура суждений исторической науки будет отличаться от суждений естествознания. Суждения последней, как правило, аподиктичны, суждения первой асерторичны. Причины, которые исследует историк, также индивидуальны и единичны, как и сами события. Естествоиспытатель часто не интересуется конкретным рядом причинно-следственных явлений, а устанавливает каузальную зависимость вообще. Изолируя интересующее его причинное отношение из совокупности естественных явлений и получая его в чистом виде, естествоиспытатель в дальнейшем придает ему характер безусловной необходимости. Таким образом, критерием, который определяет сущность причинных отношений, устанавливаемых естественными науками, является момент безусловной необходимости. Безусловная необходимость тождественна как бы внепространственности и вневременности. Безусловно необходимо то, что не связано с конкретным пространством и временем, а существует всегда. Причинные отношения, устанавливаемые естествознанием, безотносительны к какому-нибудь определенному месту и времени, а значит применимы всегда, где существуют необходимые условия.

Отвлекаясь от логико-гносеологической стороны, мы можем говорить о принципиальном единстве механизма причинения в естественнонаучной и исторической областях. В состав исторической причинности, безусловно, входит инвариант, повторяющийся в большом числе связей, однако историческая причинность не сводится к этому.

Необходимость причинно-следственной связи в явлениях исторической действительности не означает их неизбежности. Однако в современной буржуазной философии существует мнение, что история имеет неотвратимый характер. Рассмотрев влияние, которое оказали известные лица на такие важные исторические события, как Реформация в Англии, американская революция и развитие парламентского правительства, историк Э.Ченси пришел к следующему заключению: «Эти великие перемены последовали с определенной неизбежностью; казалось, что существовало какое-то независимое направление этих событий, какая-то необходимость, направляющая их развитие... Личные, причинные, индивидуальные влияния в истории теряются в смутных циклических силах. События, так сказать, происходят сами по себе, т. е. они случаются с такой неизбежностью, что приходится исключить из числа причин не только критические явления, но и направленные человеческие действия»¹.

Историческая закономерность не означает однозначной необходимости такого рода, которая исключает возможность иного развития. Прошедшее не имеет характера неотвратимости, а история при определенных условиях может иметь иные пути. Альтернативные варианты исторического развития есть вполне реальная основа. Если исходить из положения, что конкретная историческая закономерность есть равнодействующая

¹ Цит. по Nagel E. The Structure of Science. — P. 593.

всех социальных сил, средняя статистическая всех находящихся в движении волей (детерминируемых общественными отношениями), то отсюда следует, что неизбежности не существует. Причинная обусловленность подразумевает, что действия отдельных причин могут сталкиваться друг с другом, так что результат может оказаться иным, чем следовало ожидать от действия каждой отдельной причины. Поскольку действию любой причины может помешать действие другой, постольку причинность не влечет за собой фатальной неизбежности. Согласно фатализму, существует некая трансцендентная первопричина, которая направляет движение помимо реальных обстоятельств: что предопределено, то случится. Причинный детерминизм признает наличие реальной связи между явлениями, а необходимость трактует вполне обусловлено.

В историческом движении активную роль играют общественные деятели, партии, классы, которые осуществляют одни тенденции и подавляют другие. Но их активность определяется многочисленными обстоятельствами, которые в общем плане развития могут оказаться случайными. Однако они оказывают влияние на результат развития, либо ускоряя, либо замедляя его, а иногда и меняя характер процесса. Чтобы установить подобные «колебания вектора», недостаточно ссылки на общесоциологический закон: исторический закон прокладывает себе дорогу через хаос случайностей. Историческая наука изучает конкретные закономерности, а не ограничивается ссылками на социологические законы, абстрактно отражающие логику общественной жизни. Анализ всех имевших место индивидуальных явлений и их объяснение приводят к тому выводу, что возможны иные варианты исторического процесса с другими последствиями. «Фатальной неизбежности именно данного хода событий никогда нет, — отмечает А. Я. Гуревич, — всегда имеется множество тенденций развития, представляющих собой не только разные варианты одного и того же порядка (различные пути в одном и том же направлении), но подчас и противоречащие друг другу, диаметрально противоположные. Все они возможны, т. е. могут осуществляться при наличии определенных условий. Практическая деятельность, активность людей, политика государств, классов, партий приводят к победе одной из возможных тенденций, и то, какая из них победит в данный момент, зависит от многих и многих причин, а отнюдь не только от действия общих законов истории. Среди этих причин мы можем встретить и такие, которые не обусловлены предшествующим развитием и представляют собой с точки зрения этого развития как бы внешние, привходящие обстоятельства»¹. Совершившееся предстает перед нами как нечто неизбежное лишь постольку, поскольку другие потенциальные возможности не стали действительностью. Но в реальной действительности существует несколько возможностей, какая победит из которых, зависит от соотношения социальных сил, от степени их активности, сознательности, в целом от энергии самих людей.

Итак, мы рассмотрели основные черты исторической причинности: объективность, всеобщий характер, необходимую связь. Указанные черты являются фундаментальными в понятии причинности, однако они не исчерпывают его сущности полностью. Поэтому анализ содержания понятия причинности необходимо проводить дальше, отмечая те моменты, которые показывают специфические черты, отличающие это понятие от других категорий.

¹ Гуревич А. Я. Общий закон и конкретная закономерность в истории // Вопросы истории . — 1965. — № 8. — С. 25.

§ 3. Механизм и динамика процесса причинения в истории

В процессе причинения происходит перенос материи и движения от причины к следствию. В этом случае в энергетическом отношении причина А равна следствию В (*causa aequat effectum*). Подобные явления обнаруживаются, когда причинно-следственные цепи имеют непрерывный линейный характер, когда в генетической связи нет разрыва. В случае устойчивых состояний остается верным положение «малые причины вызывают малые действия» (действие равно причине $A = B$).

Но непрерывные линейные причинные связи имеют силу в ограниченных пределах: их сфера действия разрушается разветвлением, конвергенцией или прерывностью. Система может быть выведена из состояния равновесия какой-либо причиной и введена в новое состояние равновесия. В данном случае будет справедливым положение «малые причины — большие следствия» (символически $A < B$). Процессы, следующие за состоянием неустойчивости, прерывности, не полностью определяются причиной отклонения от предыдущего состояния. Причина в данном случае выполняет функцию спускового крючка, причины реализатора, т. е. не управляет процессом полностью¹.

Причина в энергетическом отношении не равна действию и в случае самоподдерживающихся процессов. Действующие причины в подобных процессах производят изменения, не оказывая воздействия на последующие состояния, протекающие спонтанно. В этом случае действие внешней причины лишь высвобождает внутренний процесс, который затем протекает самостоятельно, причем усиливающимся образом. Примерами самоподдерживающихся процессов служат химические, ядерные реакции, фосфоресценция и т. д. Изменения, производимые в сложных физических или химических системах активными телами, продолжаются некоторое время и после того, когда действия активных тел прекращены.

Самоподдерживающиеся процессы играют несравненно большую роль на более высоких уровнях организации, характеризующихся многообразием форм самоактивности. Причинность в обществе характеризуется тем, что незначительные по своим энергетическим затратам действия могут приводить здесь к результатам, которые во многом превосходят в этом отношении свою причину. В данном случае следствие никогда целиком не содержится в своих причинах, но всегда есть качественно новый синтез, в котором обнаруживается нечто такое, чего не было в вызвавших его причинах. Исторический процесс есть совокупный результат деятельности отдельных личностей, преследующих определенные цели. Элемент творчества в конечном результате этих дейст-

¹ См.: Краевский В. Пять понятий причинной связи // Вопросы философии . — 1966. — № 7. — С. 109—110.

вий обусловлен наличием воли, которая определяется внешними причинами, выступающими в виде определенных общественных отношений, но которая не содержится полностью в вызвавших ее причинах. Любая историческая личность есть, безусловно, продукт тех общественных отношений, которые ее формируют, но, выступая в качестве внешних причин по отношению к личности, последние действуют всегда через посредство внутренних условий. В результате этого внутренние свойства личностей, хотя и возникают под влиянием внешних воздействий окружающей среды, не являются их простой проекцией. «Собственные внутренние свойства явления, — отмечает С. Л. Рубинштейн, — избирательно обуславливают тот специфический круг воздействий, которым оно может подвергнуться. Именно в силу этого развитие имеет свою внутреннюю логику, несмотря на то, что оно обусловлено внешними воздействиями»¹. Результаты человеческой деятельности не стоят в таком же количественном эквивалентном отношении к природе и обществу, как, например, действие падающего предмета, эквивалентного работе, затраченной на его подъем. Из элементов представлений художник создает картину, которая производит на нас новое впечатление, не содержащееся в элементах картины, взятых в отдельности.

Поскольку в историческом развитии постоянно происходит творчество на основе неполного соответствия следствия причине, то здесь трудно во всех деталях предсказать результаты наступающих событий. Общественная жизнь в процессе проведения задуманных реформ меняется, и каждую реформу приходится осуществлять в обстановке, отличной от задуманной. Поэтому та или иная реформа вызовет не совсем те результаты, которые от нее ожидали. Иногда результаты могут быть прямо противоположные задуманным. Учитывая данное обстоятельство, Ф. Энгельс писал, что в области истории «действия имеют известную желаемую цель; но результаты, на деле вытекающие из этих действий, вовсе нежелательны. А если вначале они, по-видимому, и соответствуют желаемой цели, то в конце концов они ведут не к тем последствиям, которые были желательны»².

Действующие причины в обществе, таким образом, не детерминируют полностью действий, причинность только способствует детерминации действий, но не определяет их полностью. В области наук о человеке в таком случае причинный детерминизм устраняет конформизм, согласно которому человек полностью зависит либо от естественных (географическая среда), либо от искусственных (общество) условий. Признание самоактивности позволяет вводить в историческую действительность элементы свободы или волюнтаризма (волюнтаризма, ничего общего не имеющего с произволом и беззаконием) и рассматривать свободу как стремление достичь оптимальной самодетерминации. В данном случае ничто не рассматривается как неизбежное следствие прошлых явлений, направляющих события с фатальной предопределенностью.

Как в природе, так и в обществе существуют такие процессы и явления, которые включают в себя непрерывность и качественные изменения, обусловленные скачкообразным развитием, нарушающим данную непрерывность. Сфера действия тех и других причинных рядов имеет ограниченную область, в совокупности охватывающую реальную действительность. Однако когда в положении «малые причины — большие действия» усматривается отличительная особенность исторической причинности от естественнонаучной каузальности, то речь идет о следующем. В области природы аналогич-

¹ Рубинштейн С.Л. О мышлении и путях его исследования. — М., 1958. — С. 8.

² Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 21. — С. 306.



ные явления связаны с тем фактом, что внешние причины лишь высвобождают ту энергию, которая в скрытой форме имманентно заключена в определенных явлениях и процессах. Химические и ядерные цепные реакции протекают таким образом, что их действие усиливается, в результате чего конечные результаты во много раз превышают иницирующую причину. Световые лучи, попав на фосфор, могут исчезнуть, в то время как тело будет испускать свой свет и т. д. Когда же речь идет об обществе, то это же самое явление принимает качественно иной характер. Это обусловлено тем, что объективные причины здесь преломляются через цель, волю, т. е. через сознательную деятельность. Как мы пытались показать, внутренний мир личности, формируясь под влиянием окружающей среды, определенных общественных отношений, не полностью детерминируется последними. Существенным свойством личности является определенная мера спонтанности или самодетерминированности. Свобода воли, заключающаяся в целеполагающей избирательной активности человека между извне данными альтернативами, приводит к тому, что результаты человеческой деятельности могут быть не всегда полностью детерминированы внешними причинами, а превосходить последние.

Причинная связь заключается в воздействии носителя причины на носитель следствия. Воздействие представляет собой передачу энергии и информации от причины к следствию. В случае передачи информации, что имеет первостепенное значение для общественных процессов, энергетическое воздействие может оказываться несущественным.

Причинная связь в большинстве случаев понимается как воздействие одного объекта на другой и изменение этого последнего. Объект А действует на В и вызывает его изменение, где носитель причины выступает как активное начало, а носитель следствия — как «пассивное» начало. Воздействие причины на «пассивное» следствие может быть как непосредственным, так и опосредованным. Непосредственное воздействие имеет место, когда причина оказывает влияние на следствие путем прямого контакта, в случае опосредованного воздействия между причиной и следствием находится какая-либо среда, выступающая в роли передатчика воздействия. Говоря о физическом воздействии причины на следствие, мы в общественных явлениях должны видеть некоторую особенность, подчеркивает польский философ Елена Эйльштейн. Так, говоря, что Платон «воздействовал» на некоторых ученых эпохи Возрождения, историк не интересуется физическим воздействием. Однако ему приходится констатировать влияние, воздействие, поскольку можно мысленно воссоздать физический «мост» между сочинениями Платона и философскими трудами ученых эпохи Возрождения. Таким «мостом» будут механические, оптические, электрические и т. д. явления, лежащие в основе процесса мышления, чтения, писания. Здесь понятие причинной связи косвенно связано с понятием диалектической связи.

Однако представление о причине как внешнем воздействии одного тела на другое является предельным случаем, когда абстрагируются от активности одной противоположности и указывают на активность другой. В действительности изменения в «пассивном» теле зависят не только от характера внешнего действия, но и от внутренней структуры «пассивного» тела. На ограниченность представления об односторонней зависимости указывал Ф. Энгельс. «Между тем, — отмечал он, — представление о силе, благодаря своему происхождению из действия человеческого организма на внешний мир, и, далее, из земной механики, предполагает мысль о том, что только одна часть — активная, действенная, другая же — пассивная, воспринимающая... Противодействие второй части, на которую действует сила, выступает здесь в лучшем случае как ка-

кое-то пассивное противодействие, как некоторое *сопротивление*»¹. Ограниченность такого причинного детерминизма, отмеченная Ф. Энгельсом, совершенно неприменима в истолковании конкретных исторических событий. Явления общественной жизни характеризуются тем, что внешние детерминанты постоянно трансформируются через внутренние условия. Действие внешних детерминантов ведет к глубоким изменениям в обществе только в тех случаях, когда налицо внутренние условия. Падение Западной Римской империи от нашествия варваров, гибель Древнего царства в Египте от вторжения неизвестных азиатов в дельту Нила есть лишь внешние детерминанты, которые привели к успешным действиям благодаря наличию внутреннего распада в этих государствах. Историческое объяснение с точки зрения внешних причин будет несостоятельно, как и объяснение с точки зрения вспомогательных внутренних детерминантов. Ссылка, например, на моральное разложение господствующего класса Древнего Рима не объяснит сущности происходящего в Римской империи, поскольку оно являлось одним из проявлений общего упадка социального строя. Историческая причинность не выступает в виде «одностороннего действия активного агента на пассивно воспринимающий его объект (против чего всегда протестовали основоположники марксизма), — подчеркивает историк Е. М. Штаерман, — а в виде взаимодействия элементов, тенденций, обуславливающих самодвижение системы и выражающегося в тех или иных ее изменениях»². Только изучение внутренних процессов в их полной связи с внешними детерминантами способно объяснить возникновение нового.

В этой связи необходимо различать внутренние и внешние причины явлений. Внутренние причины — это процессы, действующие в самом явлении, которые возникают в ходе его имманентного развития в соответствии с его качественными характеристиками. Внешние причины — это причины, носителями которых выступают другие предметы, явления, процессы.

Общественные явления обусловлены взаимодействием внутренних и внешних причин. В каждом отдельном случае значение внутренних и внешних причин неодинаково, что объясняется особенностями рассматриваемого процесса. Решающее значение для возникновения какого-либо явления, например революции, имеют внутренние для данной страны причины: обострение социальных противоречий, способность революционного класса на революционные действия и т. д.

Внешние причины имеют то действие, что могут либо способствовать, либо тормозить осуществление революции в данной стране. Например, такие внешние причины в период Великой Октябрьской социалистической революции, как раскол империализма на два враждующих лагеря, наличие революционного движения в Европе и т. д., облегчили наступление социалистической революции в России в октябре 1917 года, вызванной внутренними причинами. В. И. Ленин отмечал, что социальные революции «...созревают в процессе исторического развития и разражаются в момент, обусловленный комплексом целого ряда внутренних и внешних причин»³.

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы... — С. 404.

² Штаерман Е.М. К проблеме структурного анализа в истории // Вопросы истории . — 1968. — № 6. — С. 23.

³ Ленин В.И. Доклад на Московской губернской конференции завкомов 23 июля 1918 г. ПСС. Т. 36. — С. 531.

Концепцией, отрицающей значение внутренних причин в развитии, является «теория равновесия». Согласно этой теории, любое явление природы и обществе изменяется только под воздействием окружающей среды, внешних «толчков». В самих предметах и явлениях нет внутренних стимулов для изменения и развития, внешняя же среда всегда является активным началом, преобразующим внутренние процессы. Раз-



Таким образом, сущность исторической причинности состоит в том, что внешнее воздействие всегда преломляется через внутреннюю природу социального объекта, вследствие чего изменение последнего определяется как внешним воздействием, так и внутренней структурой этого объекта. Материалистическая концепция истории, подчеркивал А. Лабриола, должна «понять переплетение и комплекс явлений и фактов и в их внутренней связи, и в их внешних проявлениях; спуститься с поверхности в глубину и вновь вернуться на поверхность; обнаружить при анализе страстей и стремлений их побудительные силы, от ближайших до наиболее отдаленных, а затем, отправляясь от страстей, стремлений и их побудительных сил, вывести их из наиболее далеко отстоящих от них определенных экономических условий...»¹. В этом заключается трудное искусство материалистического понимания истории.

Механизм процесса причинения включает в себя перенос структуры от причины к следствию. О механизме этой связи говорит Б. Рассел в книге «Человеческое познание». «... Если А и В суть две сложные структуры и А может быть причиной В, то должна быть какая-то степень идентичности структур А и В»². Однако при рассмотрении изоморфизма структур необходимо учитывать, что для Рассела структура есть логическая конструкция, лишенная материального содержания. «Законы природы» Рассела есть только логические конструкции, не имеющие онтологического статуса. «...“Структура” есть очень абстрактное понятие, настолько абстрактное, что музыкальная партитура, грампластинка и исполнение — все могут иметь одну и ту же структуру»³.

В современной философской литературе существует положение о тождестве структур причины и следствия, основывающееся на материалистическом мировоззрении. И. В. Кузнецов, считая структуру объективной, высказывает мнение, что структура причины в процессе взаимодействия передается следствию. Рассматривая распространение в вакууме электромагнитного поля, он делает вывод, что «одна и та же структура как бы переносится по всем звеньям разветвляющейся бесконечной цепи»⁴. Отмечая, что перенос неизменяющейся структуры по цепи причинения происходит не всегда, часто подобие структур предыдущих звеньев утрачивается, И. В. Кузнецов отмечает, что «...при всем том остается справедливым, что структура следствия полностью или очень близко, или вообще в какой-то мере воспроизводит, повторяет структуру причины. В этом и состоит еще одна очень важная характерная черта причинности»⁵.

Структура причины воспроизводится в структуре следствия на основе изоморфизма⁶. Изоморфизм означает, что каждому элементу причинной структуры соответствует определенный элемент структуры следствия и наоборот.

Положение о тождестве структур применимо и для социальных, исторических явлений. К. Маркс показал диалектическую связь между структурой производства и

витие общества по этой теории происходит не на основе внутренних противоречий, а в силу внешнего отношения общества и природы.

¹ Лабриола А. Очерки материалистического понимания истории. — М., 1960. — С. 181.

² Рассел Б. Человеческое познание... — С. 501.

³ Там же. — С. 494—495.

⁴ Проблема причинности в современной физике. — М., 1960. — С. 68.

⁵ Там же. — С. 68.

⁶ А.А.Егоров считает, что изоморфизм структур это только один вид тождества. Поэтому тождество структур может быть рассмотрено в единстве содержания и формы, со стороны содержания и со стороны формы. Надо ставить вопрос о тождестве структур, говорит он, в общем виде: тождественны ли законы связи элементов в причинном и следственном явлениях? (См.: Егоров А.А. Причинно-следственное отношение и структура // Некоторые вопросы методологии научного исследования. — Л., 1968.)

структурой распределения. «Структура распределения полностью определяется структурой производства»¹. Это положение выражает закон связи элементов структуры причины и следствия, характер «отпечатков» в структуре следствия структуры причины. Экономическому базису раннефеодального общества, состоящему из таких элементов, как крупная феодализирующая земельная собственность, зависимые формы крестьянского держания, аллоидные формы земельной собственности, которые соответствуют социальным классам, как феодализирующаяся знать, класс поземельно и лично зависимых крестьян и класс свободных общинников, будет соответствовать политическая структура феодального общества. Последняя разделяется на королевскую власть, иммунитетные округа, остаточные элементы общинной демократии и т. д.

Необходимо отметить, что структура причины воспроизводится («отпечатывается») в структуре следствия без переноса тех же самых элементов с теми же самыми отношениями. Структура следствия, как отмечает И. В. Кузнецов, формируется под определяющим воздействием структуры причины «без повторения в следствии конкретной природы элементов причины и конкретной природы связывающих их отношений»².

Говоря о воспроизведении структуры причины в структуре следствия, мы имели в виду в основном причины, которые в энергетическом отношении равны следствиям. Но в исторической действительности бывают причины, которые меньше следствий (малые причины — большие следствия). Каково соотношение структур в случае причины реализатора или в том случае, когда появляется новое? Структура причины отражается в структуре следствия в данном случае лишь в той степени, в какой внешние причины захватывают область внутренних процессов. В той мере, в какой самодетерминированные процессы не обуславливаются внешней окружающей средой, в такой степени они имеют новую структуру. Все явления со своими внутренними процессами принимают участие в изменении социальной структуры, и ничто не изменяется исключительно под влиянием внешних условий.

¹ Маркс К. Из экономических рукописей 1857—1858 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 12. — С. 721.

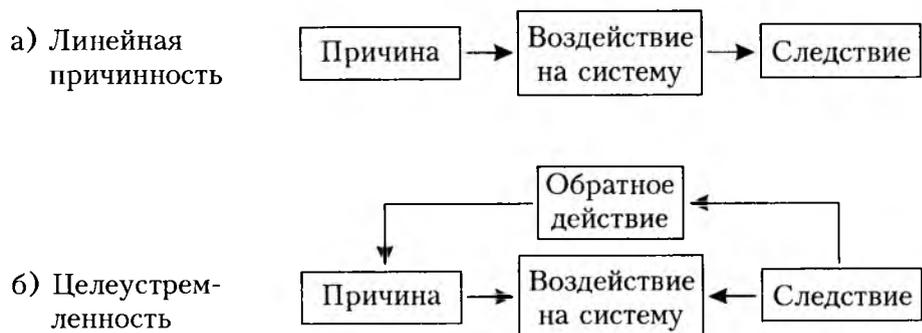
² Кузнецов И. В. Категория причинности и ее познавательное значение // Теория познания и современная наука. — М., 1967. — С. 17.

§ 4. Цель как причина. Свобода воли



Механизм причинения сложен и противоречив. Новые звенья в причинно-следственной цепи возникают путем воздействия причины на следствие и следствия на причину. Причина, порождая следствие, прекращает свое действие в последней. Следствие, поскольку оно появилось, приводит к изменению причины. При анализе общественных явлений принцип линейной причинной связи (одна причина и одно следствие) оказывается недостаточным, вследствие чего необходимо прибегать к понятию обратной связи. Общество развивается как целостный организм на основе факторов, среди которых принцип обратной связи играет важное место. Ф. Энгельс писал: «Экономическое движение в общем и целом проложит себе путь, но оно будет испытывать на себе также и обратное действие политического движения, которое оно само создало и которое обладает относительной самостоятельностью»¹.

В общей схеме различие этих форм причинности будет выглядеть следующим образом:



В случае а) мы имеем ряд факторов, действующих на какую-либо систему, которая вследствие их воздействия производит результат. Это пример классической линейной причинной цепи. Принципиально новое появляется в случае б), где результат обратно воздействует на факторы, вследствие чего мы имеем управляемую систему. Здесь выступает особая форма взаимодействия, которая позволяет материальным системам, имеющим механизм обратной связи, сохранять свою устойчивость при взаимодействии внешних причин. Свою устойчивость системы сохраняют в результате наличия опреде-

¹ Энгельс Ф. К. Шмидту в Берлин. 27 октября 1890 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. — Соч. Т. 37. — С. 417.

ленных внутренних условий, в результате имманентной определенности вещей, которую можно рассматривать как цель. В кибернетике под целью понимают «ту “часть” естественно складывающейся программы самоуправления, которая представляет *непосредственную информационную причину выбора самоуправляемой системой своего поведения для достижения определенного результата*»¹. Целеустремленность, находящаяся в самих вещах, нельзя объяснять с точки зрения механического материализма, поскольку она имеет в своей основе специфические формы взаимодействия. В этом заключается ответ, почему все саморегулирующиеся системы (биологические системы, организмы, человек, общественные системы), несмотря на множество причин, на них воздействующих, сохраняют устойчивость. Поведение каждой устойчивой системы, таким образом, таково, что в определенном отношении оно направлено на достижение некоторой цели. «Следовательно, — говорит Георг Клаус, — с известными оговорками, можно сказать: устойчивые системы суть системы с обратной связью, а последние эквивалентны направленным системам»². Поэтому можно говорить, что нет никакой телеологии в идеалистическом смысле, но можно говорить, что существует множество устойчивых систем, обладающих целеустремленностью. Это означает, в свою очередь, что в материальном мире действие линейной механической причинности ограничено только определенной сферой применимости. Противоположность причинного и телеологического объяснения сводится, таким образом, к противоположности однозначной причинности и взаимодействию, где результат каким-либо образом воздействует обратно — на причину, т. е. к наличию обратной связи.

Причинность, проявляющаяся в исторической действительности и характеризующаяся принципом обратной связи, обусловлена наличием цели (в целом сознания), которая, будучи продуктом развития общественного бытия, в свою очередь, оказывает влияние на последнее. Поэтому одной из важнейших проблем при решении вопроса об особенности социальной причинности является проблема цели как причины и проблема взаимоотношения между причинным и целевым исследованием общества.

Велика роль целей в общественном развитии. История есть целесообразная деятельность людей, и вне сознания немыслима социальная закономерность. Люди сами творят свою историю. «История — не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека»³. Человеческая деятельность в отличие от инстинктивной деятельности животных характеризуется трудом как средством связи человека с природой, который невозможен без целеполагающих действий. Сознание является неотъемлемой частью деятельности человека.

Сравнивая деятельность человека и животного, К.Маркс писал: «Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что прежде, чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой, но в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон опре-

¹ Украинцев Б.С. Категории «активность» и «цель» в свете понятий кибернетики // Вопросы философии. — 1967. — № 6. — С. 67.

² Клаус Г. Кибернетика и философия. — М., 1963. — С. 325.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 2. — С. 102.



деляет способ и характер его действия и которой он должен подчинить свою волю»¹. Все стремления, цели имеют непосредственное значение для людей, поскольку они превращаются в причины определенных действий. Действовать — значит производить определенные причины для достижения определенных следствий. Невозможно производить причины, если не ожидать известных следствий, которые эти причины должны вызвать. Поэтому возможно предвидеть наступление следствий с определенной степенью вероятности. Сознательные действия невозможны без знаний подобных причинных зависимостей. Человек тем скорее может достигнуть поставленной цели, чем более совершенны его знания об окружающей действительности.

Но знание составляет лишь один элемент нашей деятельности. Оно говорит лишь то, как надо действовать, но не говорит, нужно ли вообще действовать. Другим элементом человеческой деятельности являются потребности. Цели не возникают спонтанно, они порождаются на основе потребностей. Потребности могут быть удовлетворены лишь путем целесообразной трудовой деятельности, через осуществление целей. К. Маркс отмечал, что отличие животного от человека состоит в том, что «животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само и его детеныш: оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем, как человек производит, даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее»². Потребности выступают главным детерминирующим фактором поступков человека. Познанные потребности выступают в виде интересов, на основе которых формируются соответствующие цели, как отражение тех вещей, которые способны удовлетворить потребности людей. Схематически эти связи в нашей литературе изображаются в следующем виде: условия жизни людей — потребности — интересы — цели — действия людей — изменения условий их жизни.

Потребность, выраженная в интересах, выступает как непосредственный мотив деятельности. К. Маркс писал, что «потребление создает потребность в новом производстве, стало быть идеальный, внутренне побуждающий мотив производства, который является его предпосылкой. Потребление создает побуждение к производству, оно создает также и предмет, который воздействует на производство, определяет его цель. И если ясно, что производство представляет потреблению предмет в его внешней форме, то точно так же ясно, что потребление *полагает* предмет производства *идеально*, как внутренний образ, как потребность, как побуждение и как цель. Оно создает предметы производства в их еще субъективной форме. Без потребления нет производства. Но именно потребление воспроизводит потребность»³.

Если обозначить причину как С, а следствие — Е, то причинно-следственная связь в случае простого взаимодействия имела бы вид С→Е. В случае наличия мотива данная формула примет вид С→М→Е, где М — мотив, который непосредственно может и не наблюдаться, но который является непосредственной причиной внешних действий.

Цель, таким образом, определяет способ и характер действия и включается в причинно-следственную связь. Цель существует идеально, но поскольку она включается в

¹ Маркс К. Капитал. Т. I. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 23. — С. 189.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 566.

³ Маркс К. Из экономических рукописей 1857—1858 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 12. — С. 717—718.

социальный процесс, то выступает вполне реально и является компонентом реальной детерминации. Существует несколько определений цели в философской литературе. Цель, согласно одному определению, есть идеальный образ желаемого последствия¹. Другое определение сводится к тому, что под целью понимается обобщение прошлого и основанный на этом идеальный образ будущего². Согласно третьему определению, «целевую детерминацию можно было бы охарактеризовать как идеальную детерминацию причины следствием»³. В задачу нашего исследования не входит вопрос о понимании сущности цели, нас интересует вопрос о цели как специфической форме исторической причинности. Поэтому мы в своем решении вопроса исходили из понятия цели как данного, известного и понимаем под целью то, что определяет все без исключения поступки человека и дает знание причинных зависимостей в окружающей среде, на основе которого возможна деятельность. Цели могут быть как мысленной конструкцией индивидуального действия отдельной личности, так и социальным идеалом, направляющим движение всего общества.

В философской литературе целевая детерминация иногда называется либо субъективными причинами⁴, либо идеологическими движущими силами⁵ наряду с существующими объективными причинами или материальными движущими силами. Под субъективными причинами понимается политическая деятельность, стратегия и тактика партий и классов, а также деятельность отдельных личностей, которые могут либо ускорить, либо замедлить наступление определенных общественных явлений.

В том, что законы общественного развития действуют и проявляются через сознательную деятельность людей, заключается наиболее характерная черта, отличающая их от законов природы. С этой особенностью связано то обстоятельство, что движущие причины общества по форме выступают в виде совокупности интересов масс людей, классов, народов. На поверхности общественной жизни можно видеть, как люди, преследуя определенные цели, предпринимают действия на основе интересов, желаний, идей, т. е. идеальных мотивов. Однако в конечном итоге цели людей определяются материальными интересами. Субъективная сфера общественного развития есть только особый способ проявления объективного исторического процесса. Задача общественно-го познания заключается в том, чтобы не останавливаться на поверхности общественной жизни, а идти от видимого переплетения воли, желаний, целей к исследованию движущих причин этих «идеальных побудительных сил», вскрыть те силы, которые стоят за действиями не отдельных лиц, а целых классов, народов. «Исследовать движущие причины, — писал Ф. Энгельс, — которые ясно или неявно, непосредственно или в идеологической, может быть, даже в фантастической форме отражаются в виде сознательных побуждений в головах действующей массы и ее вождей, так называемых великих людей, — значит вступить на единственный путь, ведущий к познанию законов, господствующих в истории вообще и в ее отдельных периодах или в отдельных странах»⁶. Цели людей детерминированы свойствами и отношениями окружающих ве-

¹ См.: Борзенко А.В. Проблема цели в общественном развитии. — М., 1961. — С. 8.

² См.: Давидович В.Е. Специфичность и многогранность категории свободы // Философские науки. — 1967. — № 1. — С. 16.

³ Джигоев О.И. Природа исторической необходимости. — Тбилиси, 1967. — С. 15.

⁴ См.: Категории материалистической диалектики / Под ред. М.М.Розенталя и Г.И.Штракса. — М., 1956. — С. 125.

⁵ См.: Караваев Г.Г. Особенности общественного познания и логика научного исследования. — Л., 1965. — С. 11.

⁶ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии... — С. 308.



щей и порождаются законами объективного мира. «Законы внешнего мира, природы... суть основы целесообразной деятельности человека»¹. Не цель сама по себе, а материальная деятельность на основе целей создает предметы и ставит их в новые отношения. Идеалистическое понимание истории руководствуется целями как конечными причинами, не вскрывая детерминированности идей материальными факторами. В. И. Ленин писал, что субъективные социологи, «признавая законосообразность исторических явлений, не в состоянии, однако, были взглянуть на их эволюцию, как на естественно-исторический процесс, — и именно потому, что останавливались на общественных целях и целях человека, не умея свести этих идей и целей к материальным общественным отношениям»². Источником формирования целей является объективная действительность, внешний мир.

Однако этим положением не исчерпывается марксистское понимание отношения цели к исторической необходимости. Законы общественного развития, в свою очередь, являются законами деятельности сознательных людей, преследующих определенные цели. В этой связи встает проблема воли и ее отношения к причинной необходимости. Свобода воли как бы разрывает необходимую причинную детерминированность и вносит элемент, ничем не обусловленный. Свободно то, что не имеет основания. Но свободные действия личности тоже имеют обусловленность. Свободная воля хотя бы обусловлена тем, что может быть обнаружена только в каких-либо действиях. Человек поступает так, как волен поступить, и в этом обнаруживается детерминированность его мотивов. Если причинная необходимость проявляется как детерминация следствия причиной, то свобода означает обусловливание действия целью. Свобода может быть понята как целеполагающая избирательная активность человека, осуществляемая на основе познанной объективной необходимости. Свободным можно считать такое обусловленное целью действие, отмечает О. И. Джигоев, в котором и цель, и действие определены субъектом действия. Понятия свободы и свободного действия применимы поэтому только к субъекту, к личности и в области естествознания могут использоваться в чисто условном значении. В этом заключается отличительная особенность исторической каузальности от всех уровней причинных связей. Свобода есть независимость от внешней, физической необходимости, но человеческие действия определяются не только ею, но и идеальными ценностями. Обусловленность идейными ценностями есть тоже необходимость, ибо ценности подчиняются своим законам, своей логике.

Свобода не есть просто познанная необходимость, она есть подчинение, преодоление необходимости на основе познания. Подчинение и преобразование необходимости осуществляется с помощью практической деятельности, которая по своей сущности носит творческий характер. Человек свободен, как справедливо замечает В. Е. Давидович в указанной статье, не по отношению к познанной необходимости вообще, а к необходимости, которую ему удастся обуздать на основе познания. Преодолевая одну необходимость, человек в рамках другой необходимости остается несвободным, если он ее познал, но у него нет средств для ее подчинения. Свобода воли немыслима без познания, но это недостаточное ее условие. Помимо познания необходима власть, господство человека над необходимостью. Свобода есть творчество нового, и в этом заключается особенность социального детерминизма.

¹ Ленин В.И. Философские тетради. ПСС. Т. 29. — С. 169.

² Ленин В.И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? ПСС. Т. I. — С. 138.

Свобода воли с неизбежностью привносит в исторический процесс элемент случайности. Если бы поступки личности однозначно определялись внешними обстоятельствами, то можно было бы с помощью простых логических процедур вывести все ее действия, и сама проблема цели не нуждалась бы в исследовании. Тогда, по выражению К. Маркса, история приняла бы мистический вид. На самом деле такое предсказание поведения личности невозможно. Свободно действующий субъект будет обусловлен в своих действиях не только непосредственной внешней ситуацией, но и всей своей историей. Поэтому, зная характер человека, можно лишь с определенной степенью вероятности предсказать его поступки, ибо невозможно с полной уверенностью сказать, какое из прошлых событий повлияет на то или иное его решение¹.

Следует отметить, что в последнее время философская проблема «свободы воли», наиболее трудно поддающаяся научному анализу, подвергается математическому исследованию. С помощью теории игр и теории решений оказывается возможным объяснить свободный выбор индивида между альтернативами на основе «рациональных» поступков. «Рациональный» выбор между альтернативами основывается на соотношении ценностей и последствий поступков в определенной ситуации. Это означает, как пишет Л. фон Берталанфи, что выбор, который делает индивид, «максимизирует его индивидуальную выгоду или удовлетворение», что «индивид свободен выбирать среди нескольких возможных способов действия и делает свой выбор с учетом его последствий», что он «выбирает», будучи информирован о всех мыслимых последствиях своих действий, выбирает то, что имеет для него наибольшую ценность...»². Данная модель, проверяемая на эмпирическом уровне, переносится на более широкую область с помощью статистических моделей. Последние опираются на предположение, что в человеческом поведении проявляются статистические законы. Отсюда оказывается, что понимание «свободной воли» как абсолютного произвола, полного волюнтаризма, не имеет под собой основания, ибо ценностные суждения лежат в основе любых поступков. То обстоятельство, что определенная социальная направленность может быть изменена случайными факторами или действиями «великих личностей», не подрывает природы статистических закономерностей, ибо она в этом и проявляется.

Цели предполагают соответствующие средства, с помощью которых они объективируются. Цель становится реальной действительностью лишь в соединении со средством, способным ее материализовать. Деятельность выявляется во взаимодействии цели и средства. Анализируя моменты процесса труда, К. Маркс выделяет следующие элементы: «целесообразная деятельность или самый труд, предмет труда и средства труда»³. Средствами выступают орудия, с помощью которых человек в своей деятельности на основе цели изменяет предмет труда. «Средство труда, — говорит К. Маркс, — есть вещь или комплекс вещей, которые человек помещает между собой и предметом труда и которые служат для него в качестве проводника его воздействия на этот предмет. Он пользуется механическими, физическими, химическими свойствами вещей для того, чтобы в соответствии со своей целью применить их как орудия воздействия на

¹ О возможности предсказания в области естественнонаучной и исторической интересную аналогию приводит немецкий просветитель Т. К. Лихтенберг. Когда вечером 3 июня 1769 года Венера должна была пройти через солнечный диск, то ее увидели в положенное время. Когда же 8 июня прусская принцесса должна была проехать через Гёттинген, то ее напрасно ожидали до 12 часов ночи, там она появилась 9-го в 10 часов утра.

² Фон Берталанфи Л. Общая теория систем: критический анализ // Исследования по общей теории систем. — М., 1989. — С. 73.

³ Маркс К. Капитал. Т. 1. — С. 50.



другие вещи»¹. Средство выступает, благодаря этому, действительной причиной, которая, согласно законам природы, может реализовать цель и которую мы приводим в движение. Цель была бы совершенно бессильна и неспособна оказывать влияние на действительность, если бы мыслящий человек не был способен приводить в движение вещи и создавать ту комбинацию, которая, согласно общим каузальным законам, приводит к намеченным целям.

Поскольку целесообразная деятельность не сводится к процессу производства, то средства также нельзя сводить к средствам производства. Процесс познания также имеет целенаправленный характер, средствами которого выступают законы науки. Поэтому под средством надо понимать подчиненное субъекту орудие (как материальное, так и духовное), с помощью которого преобразуется объект целесообразной деятельности.

Переход от сознания к практической деятельности осуществляется через цель. Активная роль сознания, проявляющаяся в том, что оно не только отражает, но и творит мир, возможна потому, что человек противостоит природе как ее часть. «Веществу природы он сам противостоит как сила природы»², — указывал К. Маркс. Человек выступает не только как субъект, выдвигающий цели, но и как орудие собственной деятельности. «Предметное существо действует предметным образом, и оно не действовало бы предметным образом, если бы предметное не заключалось в его существенном определении, — подчеркивал К. Маркс. — Оно только потому творит или полагает предметы, что само полагается предметами и что оно с самого начала есть *природа*. Таким образом, дело обстоит не так, что оно в акте полагания переходит от своей «чистой деятельности» к *творению предмета*, а так, что его *предметный* продукт только подтверждает его *предметную* деятельность, его деятельность как деятельность предметного существа»³.

В процессе целесообразной деятельности происходит соединение субъекта и объекта. Субъект со своими целями объективирует себя в предметах материальной деятельности, опредмечивает продукты духовной деятельности, превращая их в предметный мир. Идеальное становится материальным, независимым от познания человека. С другой стороны, предметы природы очеловечиваются, превращаясь в орудия деятельности человека, т. е. происходит субъективация объекта. Поскольку в производственной деятельности происходит воздействие субъекта на объект, постольку железный каузализм природы как бы соединяется с целеполагающей деятельностью людей, и в рамках производственной деятельности природа становится антропоморфной, так же, как человек, как система физическая или биологическая, не противоречит действию целесообразности.

Таким образом, историческая необходимость не может существовать вне целесообразной деятельности людей. Вне реализации целей ее просто не существует. Но в то же время нельзя говорить о «конечной цели» истории. Научное истолкование истории отвергает телеологию в смысле эсхатологии, вместе с тем допускает цель и смысл в социальном движении. История есть закономерный процесс, познание которого позволяет предвидеть направление, тенденции общественного развития. В данном случае становится возможным говорить о смысле и цели истории, поскольку речь идет не о трансцендентных целях, а о целях, которые ставят люди на основе исторической необ-

¹ Маркс К. Капитал. Т. 1. — С. 190.

² Там же. — С. 188.

³ Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года... — С. 630.

ходимости. Предвидение ростков нового, которые прокладывают себе путь на основе статистической закономерности, познание этих закономерностей дает возможность видеть будущее, выступающее конечной целью борьбы передовых общественных сил, не прибегая к телеологии.

Далее необходимо отметить, что критика гипертрофированной телеологии приводит к крайностям в том смысле, что принцип целесообразности выносится за пределы причинности, которая понимается лишь в виде однозначной механической связи. Однако сложные управляемые процессы, не только социальные, но и нижестоящие по уровню развития, невозможно описать в понятиях механического или статистического детерминизма. Эти структуры и процессы, в них происходящие, подчинены причинности более высокого уровня, вследствие чего невозможно обойтись без понятия «цель», «целесообразность».

§ 5. Причина и условие. Повод

В состав причинности входит условие, компонент, раскрывающий новую черту причинной структуры. Следует отметить, что категория условия относится к числу мало разработанных категорий, но вместе с тем она имеет непосредственное отношение к понятию причинности, что обязывает нас обратиться к анализу соотношения ее с категорией причины. Под понятием условия в широком плане понимается такая форма связи, в которой одно явление находится в отношении зависимости с другим явлением. «Первое, что нам бросается в глаза при рассмотрении движущейся материи, — это взаимная связь отдельных движений отдельных тел между собой, их обусловленность друг другом»¹. Условие означает, таким образом, не всякую объективную связь, а связь на основе зависимости одних явлений от других. Обусловленность — это такая форма связи между явлениями, когда одно явление в своем существовании зависит от другого.

Однако обусловленность выражает не только одностороннюю зависимость обусловленного явления от условия, но и взаимозависимость. Это означает, что в одном случае условие не зависит от обусловленного им явления, оно носит самостоятельный характер по отношению к последнему. Гегель отмечал, что «...какое-либо наличное бытие безразлично к тому факту, что оно есть условие»². В другом случае явление становится условием только по отношению к другому явлению. Это значит, что свойство условия зависит от обусловленного явления. «Как условие бытие... также и положено как то, что оно есть по существу, а именно, как момент и, стало быть, момент некоторого другого»³. Следовательно, связь между условием и обусловленным выступает как взаимозависимость. Определяющей стороной этой взаимозависимости является условие. Обусловленное явление зависит в своем существовании от условия, условие же как явление не зависит от обусловленного. Оно зависит от него не как явление, а как свойство быть условием для обусловленного явления. Из всех форм взаимосвязи обусловленность выделяется посредством той, где главным признаком является зависимость одного явления от другого.

Существует несколько видов реальных условий⁴. Во-первых, условия могут быть сопутствующими, т. е. такими, от которых какое-либо явление зависит случайным образом. В данном случае явление не зависит необходимым образом от сопутствующих условий, и последние не определяют сущности этого явления. Абстрактная логическая схема

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы... — С. 544

² Гегель. Наука логики. Соч. Т. 5. — М., 1937. — С. 560.

³ Там же. — С. 562—563.

⁴ См.: Кребер Г. Категория условия и соотношение ее с категорией причины // Философские науки. — 1961. — № 3.

любого социологического закона никогда не проявляется в чистом виде в реальной действительности, но всегда трансформируется под действием специфических условий. Эти условия выступают как сопутствующие действию общесоциологического закона, но не определяют сущности содержания последнего, а изменяют лишь форму действия.

Во-вторых, условия могут быть необходимыми, т. е. такими, когда без условия А явление В не произойдет. Необходимое условие противоречиво по своей сущности. Противоречие состоит в том, что 1) при неосуществившемся необходимом условии имеет место однозначная связь. Без необходимого условия А явление В никогда не может наступить. 2) Когда существует В, необходимо должно существовать А ($p \text{ В/А} = 1$), в то же время несуществование явления В может сопровождаться как существованием А, так и его несуществованием. Здесь мы имеем тот факт, что несуществование В определяет существование А вероятностно ($p \sim \text{В/} \approx \text{А}$). 3) Если условие А необходимо, но недостаточно для осуществления В, последнее наступает не необходимо, а вероятностно, т. е. существование необходимого условия А может сопровождаться как существованием обусловленного явления В, так и его несуществованием (в последнем случае возможно другое явление, например С), ($p \sim \text{В/} \approx \text{А}$).

В-третьих, достаточным условием А для наступления какого-либо явления В называется такое условие, присутствие которого вызывает наступление данного явления. Достаточное условие, как и необходимое, противоречиво по своей природе ввиду наличия различных сторон взаимосвязи достаточного условия с обусловленным им явлением. 1) При наличии достаточного условия А обусловленное явление В всегда существует. Осуществление условия А необходимо и однозначно определяет обусловленное им явление В ($p \text{ В/А} = 1$). 2) При неосуществлении достаточного условия А явление В иногда существует, иногда не существует. 3) Если условие А достаточно, но не необходимо для появления В, то последнее может быть и в то время, когда достаточное условие А не реализовано. Достаточное условие может быть заменено в такой же мере достаточным для наступления В ($p \sim \text{А/} \approx \text{В}$).

Аналогичное определение достаточного условия дает американский философ Эрнест Нагель. Выясняя, что имеют в виду, противопоставляя «достаточное» и «необходимое» условия, он пишет: «Предположим, что событие А происходит, когда реализован определенный комплекс условий С, поэтому допускается, что утверждение S_1 «если реализован С, происходит А» верно; но мы не станем допускать, что обратное утверждение «если произошло А, значит реализованы С» верно, для того, чтобы допустить возможность того, что А произойдет при каком-то другом комплексе условий C_1 . Предположим, что условие С состоит из некоторого количества факторов, один из которых C_1 , а все остальные C_2 ; и предположим, что А не происходит, если C_1 и C_2 реализованы по отдельности, и что утверждение S_2 «если реализовано C_2 , то А происходит при условии реализации C_1 » верно. Посредством утверждения S_1 и в соответствии с обычным употреблением этого термина в формальной логике условие С считается «достаточным условием» события А, а А — необходимым условием С»¹.

В-четвертых, необходимым и достаточным условием А для осуществления какого-либо явления В называется такое условие, без которого явление В не может существовать и при осуществлении которого существует и явление В. Например, В. И. Ленин в апрельских тезисах писал: «На революционную войну, действительно оправдывающую революционное оборончество, сознательный пролетариат может дать свое согласие лишь при условии: а) перехода власти в руки пролетариата и примыкающих к нему

¹ Nagel E. The Structure of Science... — P. 559.



беднейших частей крестьянства; б) при отказе от всех аннексий на деле, а не на словах; в) при полном разрыве на деле со всеми интересами капитала»¹. Условия эти необходимы, ибо в случае их невыполнения событие (согласие пролетариата на революционную войну) не произойдет. Они также достаточны, потому что их осуществление определяет действительное согласие пролетариата на революционную войну. Необходимое и достаточное условие не оставляет места для многозначной зависимости, для вероятностной связи, $p \text{ B/A} = 1$; $p \sim \text{B/A} = 0$; $p \sim \text{A/B} = 0$.

Каково же соотношение между причиной и условием? Ш. Сеньобос считал, что различие между словами «причина» (cause) и «условие» (condition) создано разговорным языком (по-немецки Ursache и Bedingung). В обыденном языке, каковым является язык истории, причиной в совокупности всех условий называется тот факт, вслед за которым непосредственно наступает следствие. Когда, например, взрывают скалу, зажигая подложенный под нее порох, то скала, порох и огонь одинаково выступают и причинами, и условиями взрыва. Взгляд на эмпирическом уровне способен заметить только последнее условие, которое называется причиной (в нашем примере, огонь), а все остальные считаются очевидными, которые одинаково необходимы для действия, но недостаточны, чтобы его произвести. Повествовательная история занималась рассмотрением исключительно последних причин, как единственно придающих интерес рассказу.

Причинность выступает частным случаем обусловленности между явлениями, поскольку она отражает только необходимую связь. Чтобы выделить из всех форм обусловленности причинно-следственную связь, необходимо исключить формы обусловленности, выражающие возможную, вероятностную связь обусловленного явления условием. Причинно-следственная связь выражает реальные отношения, поэтому из всех форм обусловленности необходимо выделить зависимость обусловленного явления от условия, а формы зависимости условия от обусловленного исключить, поскольку они относятся к логической зависимости.

В результате этих операций из всех форм взаимообусловленности Г. Кребер выделяет такие виды причин. В случае необходимого, но недостаточного условия связи между неосуществленным необходимым условием и несуществованием обусловленного явления будут причиной. Причиной в данном случае будет неосуществление явления А, а следствием — несуществование явления В. Когда налицо достаточное, но не необходимое условие, причинной связью будет связь между осуществленным достаточным условием и существованием обусловленного явления. В этом случае причиной будет существование явления А, а следствием — существование явления В. В случае необходимого и достаточного условия к разряду причинной связи можно отнести связь между осуществлением необходимым и достаточным условием и наличием обусловленного явления, а также между неосуществленным необходимым и достаточным условием и несуществованием обусловленного явления. В этом случае причиной будет осуществленное необходимое и достаточное условие.

Таким образом, причина — это совокупность необходимых и достаточных условий. Давая такое определение, мы не противоречим вышеназванному понятию причинности. Совокупные необходимые и достаточные условия производят на основе генетической связи определенные явления. В развитых науках определение причины через совокупность необходимых и достаточных условий получило признание, поскольку оно лишено того антропоморфизма, который присущ первому определению причинности в результате таких понятий, как «порождать», «производить» и т. д.

¹ Ленин В.И. О задачах пролетариата в данной революции. ПСС. Т. 31. — С. 113–114.



Релятивистских взглядов в вопросе об определении исторической причинности придерживается английский историк А. Тойнби. Проблема причинности занимает незначительное место в его исследованиях, посвященных возможности сравнительного изучения истории с помощью моделей. Главный вопрос для него заключается в том, можно ли придавать определенное значение каким-либо историческим событиям для понимания хода событий в целом. Однако решая этот вопрос, Тойнби высказывает свое отношение к проблеме исторической причинности.

Возражая Бегби, который провозглашает общий закон исторической причинности, причина должна быть ближайшей и адекватной, Тойнби полагает, что этот закон трудно применить из-за относительности понятия «ближайшая». «Его смысл, — говорит Тойнби, — зависит только от того временного горизонта, который мы для себя избрали, и перед нами — любое количество альтернатив; нет никакого критерия, чтобы определить, что одна из них и есть нужный горизонт. Если мы возьмем в качестве горизонта начало нового времени в западной истории, то ближайшими событиями будут те, о которых помнят и о которых могут рассказать нам наши деды, то есть в пределах ста лет. Если мы возьмем подъем ранних цивилизаций (примерно 5 тыс. лет назад), то любое событие со времени возникновения западной цивилизации — примерно тысяча двести лет назад — будет для нас ближайшим. Если мы будем рассматривать события исходя из продолжительности жизни на Земле, тогда любое событие в человеческой истории со времени появления *homo sapiens* будет ближайшим. Если мы встанем на точку зрения продолжительности существования нашей Галактики, то любое событие в истории нашей планеты будет ближайшим. Слово «ближайший» в любом из приведенных значений будет так же правомерно, как и во всех остальных, потому что зависит от выбора временного горизонта, взятого в качестве стандарта измерения; и выбор этот произволен, потому что совершенно свободен»¹.

Безусловно, историческое объяснение зависит от целей, которые ставит перед собой исследователь. Исследование может быть посвящено изучению целостного исторического процесса, где отсутствуют точные хронологические рамки, изучению события с точно очерченными пространственными и хронологическими границами, изучению мотивов, побудивших исторический персонаж к тем или иным действиям, и т. д. Все эти фрагменты, условно выделенные в исторической тотальности, предопределяют познавательные процедуры историка, однако причина в любом случае должна пониматься как совокупность необходимых и достаточных условий.* Только в таком случае исследователь в состоянии объяснить события исторического процесса.

В исторических объяснениях не всегда учитываются необходимые и достаточные условия, чаще называются главным образом необходимые условия событий. К таким выводам приходит Э. Нагель, анализирующий объяснение историка Мейтланда, почему английская королева Елизавета, вступив на престол, провозгласила себя: «Елизавета, милостью божией королева Англии, Франции и Ирландии, защитница веры «etc». Историк Ф. У. Мейтланд объяснял это тем, что Елизавета столкнулась с выбором: либо вслед за Марией признать власть Папы, либо порвать с Римом, последовав примеру своего отца, — любое решение грозило серьезными последствиями размежевания военных и политических сил дома и за границей. Поэтому Мейтланд говорит, что Елизавета сознательно выбрала неопределенную формулировку, заканчивающуюся «etc». Сложная подоплека событий была необходимым условием поведения Елизаветы. Однако, говорит Э. Нагель, события, о которых повествует Мейтланд, были недостаточ-

¹ Toynbee Arnold I. A Study of history... — P. 157 — 158.



ными, чтобы вызвать такое действие. Например, такие обстоятельства, как ум Елизаветы, либо то, что она хотела избежать гражданской войны, не приведены в объяснении. Возможно, некоторые из этих дополнительных необходимых условий не были приведены, потому что казались историку слишком очевидными, чтобы их упоминать. Но если он пропустил менее очевидные условия, говорит Нагель, то потому, что он не знал всех условий, в отсутствие которых рассматриваемое им действие не имело бы места. «Незавершенность предпосылок, если измерять их мерилom дедуктивной аргументации, и формулировка чаще всего необходимых, но недостаточных условий для совершения событий, — делает вывод Нагель, — вот две общепризнанные особенности, которые до некоторой степени объясняют, в каком смысле исторические объяснения являются «вероятностными»¹.

Мы не будем абсолютизировать положение, что исторические объяснения страдают, как правило, отсутствием достаточных условий в своей аргументации. Возможно, что в данном примере это обнаруживается с очевидностью. Однако это пример мотивационного объяснения, где историк сталкивается с трудностью обнаружения истинных мотивов, которые уже никогда не будут ему известны.

Что же касается других типов объяснения, где речь не идет относительно мотивов исторических персонажей, вполне допустимо, что историк из всех условий выбирает только необходимые и достаточные, способные объяснить исследуемое явление.

В истории науки имели место попытки отождествления причин и условий с двух противоположных позиций. Представители метафизического материализма XVIII века отрицали условия, видя в природе «лишь необъятную и непрерывную цепь причин и следствий»². Логик-позитивист Дж. С. Милль придерживался взгляда, согласно которому причины сводились к совокупности условий. Он писал: «...причина есть сумма положительных и отрицательных явлений, взятых вместе; вся совокупность всякого рода случайностей, наличность которых неизменно влечет за собой следствие»³. Эта точка зрения была развита кондиционализмом в лице физиолога Макса Ферворна, согласно которому «пришла пора подвергнуть понятие каузальности пересмотру и самое лучшее вообще изгнать его из точной науки»⁴, с тем, чтобы заменить его понятием условия. Он настаивал, что «научное исследование всего сущего и происходящего может состоять исключительно в познании его условий»⁵.

В свете изложенного о соотношении причины и условия нельзя согласиться с мнением, встречающимся в марксистской литературе, согласно которому условием считают фактор, определяющий возможность действия, а причиной — активный, действующий фактор. Связь между условием и причиной в данном случае трактуется чисто внешне: условия подготавливают действие причины, причина организует условия, используя их для производства следствия. Так, М. А. Парнюк пишет: «Если причина является активным, деятельным фактором, то условия относительно пассивны, сами непосредственно не порождают новых явлений. В производстве вещей, явлений они участвуют как строительный материал, из которого активный фактор создает производное. Благодаря своей активности причина организует условия, используя их как материал для производства новой действительности. Поскольку условия относительно пассивны, то их сумма не

¹ Nagel E. The Structure of Science... — P. 561.

² Гольбах. Система природы. Избр. произв. Т. I. — М., 1963. — С. 66.

³ Милль Дж. С. Система логики. — М., 1889. — С. 265.

⁴ Ферворн М. Проблема жизни. — М., 1909. — С. 61–62.

⁵ Ферворн М. Развитие человеческого духа. — М., 1913. — С. 90–91.

может быть причиной»¹. Здесь не учитывается, что сама причина является условием, а условие в определенном отношении — причиной. Причина и условие составляют диалектическое противоречие, и их отличие возможно только в рамках этого противоречия.

Уяснение содержания причины через совокупность необходимых и достаточных условий позволяет нам продолжить решение проблемы «множественности причин». Как было сказано во втором параграфе, существуют альтернативные и дополнительные причины (конкуренция причин), которые до некоторой степени как бы противоречат принципу однозначной линейной связи между причиной и следствием. Альтернативные причины — это такие, когда следствие вызвано либо одним, либо другим фактором. Дополнительные причины имеют место, когда какой-либо один фактор из целой группы в состоянии вызвать нужное следствие, а их аддитивное действие не может изменить результата. В данном случае мы имеем такие ситуации, когда причина А не является неизбежной для появления следствия В. Последнее может быть результатом двух или большего количества причин.

Поскольку теперь для нас понятие «причина» тождественно понятию «совокупность необходимых и достаточных условий», то в дальнейшем будем употреблять последний термин в целях выяснения причинно-следственной связи.

Конкуренция в форме дополнительных и альтернативных причин, как нам представляется, может иметь место только в случае необходимых или достаточных условий в значении (3). Когда имеется необходимое условие, то в данном случае нет однозначной зависимости, следствие В либо наступает, когда есть А, либо не наступает, если А недостаточно, чтобы его вызвать. Графически это выглядит так:

$$A \rightarrow B$$

$$A \rightarrow C$$

(где С — следствие, если В не наступает). В случае достаточного условия следствие В наступает либо в присутствии А, либо в присутствии другого достаточного условия, то есть действие причины А вероятно². Графически:

$$A \rightarrow B$$

$$D \rightarrow B$$

(где Д — другая достаточная причина).

Вероятность появления В, если появилось не-А будет следующей:

$$pB ('/-A = pD''/A.$$

Нас будут интересовать в первую очередь достаточные условия, поскольку следствие В всегда имеет место: либо в присутствии А, либо в присутствии Д. Данный факт свидетельствует об альтернативности действий, чего нельзя наблюдать в первом случае при необходимых условиях. Кроме того, как уже указывалось во втором параграфе,

¹ Парнюк М.А. Детерминизм диалектического материализма. — Киев, 1967. — С. 134.

² Возможны две различные ситуации, в которых может выступать достаточное условие. В одном случае достаточное условие А выступает как одно из ряда альтернативных достаточных условий для В (в нашем случае). В другом А для В — только существенная составляющая одного из достаточных условий. Графически изображение второго случая имеет вид

$$\begin{array}{l} A \searrow \\ C \nearrow \end{array} B$$

$$D \rightarrow B$$

(где С выступает в качестве другой составляющей). См.: Nowak St. Studia z metodologii nauk społecznych. — Warszawa, 1965. Раздел «Статистические зависимости в системах альтернативных комплексов причин». Однако для целей нашего исследования эти различия не существенны.



понятие «необходимая причина» оказывается в рамках понятия «достаточная причина», что говорит о том, что необходимые условия выступают как момент, частный случай достаточных условий.

Достаточные условия выступают в качестве причин своих следствий не по принципу однозначной, линейной связи, но всегда вероятно. Достаточные условия по своей природе противоречивы, и это противоречие обнаруживается в том, что в одном случае присутствие достаточного условия может вызвать следствие, в другом — оно может быть заменено другим, в такой же мере достаточным условием. Вероятность появления следствия В относительно не-А равна вероятности появления Д относительно А. Однако какова частота появления одного условия относительно другого, это зависит от конкретных обстоятельств. Поскольку достаточные условия всегда действуют как альтернативные, то можно сказать, что конкурирующие причины и достаточные условия — понятия тождественные. Утверждение Милля: «Данное следствие на самом деле произошло, может быть, от какой-то причины; но оно свободно могло быть вызвано и помимо этой причины» означает, что существует два или несколько достаточных условий, каждое из которых в принципе может вызвать одинаковое действие. Пример Райдинга с кораблем свидетельствует, что адская машина является достаточной причиной для гибели корабля, но сказать, что она одновременно и необходима, нельзя, ибо не все корабли, идущие в открытое море, с неизбежностью должны нести на своем борту этот смертоносный груз. Достаточная причина или условие могут вызвать определенное следствие лишь с той или иной степенью частоты относительно другого достаточного условия.

Мы вправе поэтому разделить точку зрения Бунге, что понятие «конкуренция причин» отражает особый вид причинной связи, имеющей место в реальной действительности, такой, когда причина не доходит до ранга совокупности необходимых и достаточных условий, но всегда является достаточным условием. Этот вид причинности характеризуется тем, что необходимая связь превращается в статистическую детерминированность ввиду конкуренции двух или более факторов, каждый из которых в состоянии вызвать аналогичное действие.

В том случае, когда имеют место необходимые и достаточные условия, выступающие в качестве причины какого-либо явления, то существует необходимая, однозначная связь, в определенном отношении даже неизбежность. Если допустить, что в одном случае причина А при определенных обстоятельствах Z производит следствие В, а в другом случае при тех же обстоятельствах — С, отличное от В, то в этом случае причина и обстоятельства не составляют условий, необходимых и достаточных для производства следствия¹. Альтернативность не имеет места в причинности, которая рассматривается как порождение одним явлением необходимым и однозначным образом другого явления, поскольку необходимые и достаточные условия оказываются вполне репрезентативными для неизбежного исхода.

От причин, порождающих данное явление, необходимо отличать повод как внешнее обстоятельство, «спусковой крючок», имеющий своей основной функцией приведение в действие скрытых сил, которые обладают гораздо большим потенциалом, чем он сам. «Зажигающая искра» будет, таким образом, незначительна по сравнению с событием, которое она вызывает. Во-вторых, она носит характер случайного события, однако некоторые события, которые явно используются как предлог к действию, не будут носить случайного характера (выстрел в Сараево). Повод вызывает только такое явление, которое подготовлено главными факторами, поэтому ошибочно расценивать все факторы

¹ См.: Свечников Г.А. Категория причинности в физике. — М., 1961. — С. 32.

как равноценные. По этому поводу Д. Бом замечает: «Если мы учитываем во вселенной все, что возможно, возражение заключается в том, что категория несущественного фактора должна исчезнуть, и все происходящее следует рассматривать как возникающее одно из другого, необходимо и неизбежно»¹. В процессе исследования необходимо поэтому отделять несущественные признаки и второстепенные связи от главных и существенных явлений. В. И. Ленин требовал различать главные детерминирующие факторы от повода. Он писал: «Надо различать глубокие причины, которые неизбежно и неминуемо — и чем дальше, тем больше — порождают оппозицию и борьбу против самодержавия, от мелких поводов временного либерального оживления. Глубокие причины порождают глубокие и упорные народные движения. Мелкими поводами являются иногда смена лиц в министерстве и обычная попытка правительства перейти на час к политике лисьего хвоста после какого-нибудь террористического акта»².

Активизирующую причину или повод можно определить с помощью понятий необходимого и достаточного условия. Активизирующая причина является необходимым условием, но не является достаточной причиной. Первая мировая война не началась бы 1 августа 1914 года, если бы не было сараевского инцидента. С изменением срока начала военных действий многое могло измениться: начиная от погоды и кончая множеством других деталей. Но в то же время ясно, что первая мировая война не началась бы после убийства австро-венгерского наследника, если бы не было напряженности между великими державами. Из вышесказанного следует, что активизирующая причина предполагает наличие глубоких причин, которые уже к этому времени проявили свое действие. Если необходима активизирующая причина, необходима и скрытая напряженность. Но если активизирующая причина является необходимым условием в данной ситуации, то скрытые причины не могут быть достаточными, чтобы вызвать конкретное следствие. Иногда можно слышать такое утверждение, что не будь этого случая, другой сыграл бы ту же роль, поскольку определяющие факторы продолжали бы действовать³. Однако если допустить, что событие А произошло в момент t благодаря ускоряющему событию Е, то нелепо утверждать, что в отсутствие Е событие А тем не менее случится в момент t . Разумеется, если событие А не произошло в момент t , то оно может произойти в какое-то другое время, но поскольку без Е «продолжающие действовать» факторы не будут достаточны для появления А, то должно иметь место другое ускоряющее событие E_1 . Если бы это утверждение было верным, замечает Нагель, не стоило бы мешать кому-то бросить горящую спичку в пороховой склад, взрыв и так произойдет согласно этому утверждению.

Если рассматривается конкретное событие, о котором говорят, что оно «неизбежно», то в данном случае ситуация такова, что предполагается действие активизирующей причины вместе со скрытыми причинами. Следствие, если бы не было зажигающей искры, все равно имело бы место с другим ускоряющим событием. Никто не будет сомневаться, что если бы не было событий, которые привели к революции 1789 года, то французское феодальное общество все равно было бы уничтожено. Мы имеем здесь такого вида доказательство:

$ABC \supset (e_1, Ve_2, Ve_3, \dots, Ve_n)$, где ABC — скрытые глубокие причины, а $e_1, e_2, e_3, \dots, e_n$ — поводы. Можно предположить, что если повод, который развязал процесс, не произошел бы, то какие-нибудь другие активизирующие причины имели бы место⁴.

¹ Бом Д. Причинность и случайность в современной физике. — М., 1959. — С. 19.

² Ленин В.И. Самодержавие и пролетариат. ПСС. Т. 9. — С. 129.

³ См.: Gottschalk L. Understanding History. — N.Y., 1950. — P. 210—211.

⁴ См.: Ryding E. The Concept «Cause» at Used in Historical Explanation... — P. 26.

§ 6. Временное соотношение причины и следствия



Механизм и динамика процесса причинения указывают на временное соотношение причины и следствия. Как объективные реальности причина и следствие существуют во времени и пространстве, поэтому необходимо выяснить, в каком временном отношении они находятся друг к другу. Из определения причинности как необходимого производящего начала не вытекает непосредственно идея о временном соотношении действия и причины, что обязывает нас специально остановиться на этой проблеме. Необходимо отметить, что анализ временного соотношения причинно-следственной связи будет проводиться безотносительно к какой-либо области действительности в силу сложности и антиномичности этого вопроса, и будет рассмотрен в рамках логического анализа, что позволит применить полученные результаты к интересующей нас области.

По данному вопросу существовали и существуют различные точки зрения. Одна из них состоит в том, что причина и следствие разделены во времени, в результате чего следствие всегда следует за причиной. Временная последовательность причины и действия считалась основной чертой, выражающей сущность причинности и философии Д. Юма и Э. Маха. Родоначальники позитивизма считали, что единственным признаком причинно-следственной связи является чередование явлений¹.

Суть другой точки зрения заключается в том, что причина и действие одновременны. Эту точку зрения разделяли как идеалисты, например Кант², так и материалисты, например Гоббс³.

Третья точка зрения признает как предшествование причины следствию, так и их одновременность. Аристотель указывал, что причина и следствие могут быть явления-

¹ См.: Юм Д. Исследования человеческого разума. — СПб., 1902. — С. 84—86.

² Кант наряду с априорно установленной причинностью, в которой причина предшествует следствию, допускал существование апостериорной причинности, в которой действующая причина существует одновременно с действием. «...Причина и действие могут существовать в одно и то же время, — писал Кант. — Например, в комнате теплее, чем на улице. Я ищу причину этого и нахожу ее в том, что печь натоплена. Но эта натопленная печь, как причина, существует со своим действием, теплотою в комнате; следовательно, здесь нет временной последовательности между причиной и действием, они сосуществуют, а между тем закон причинности приложим к этому случаю. Большая часть действующих причин в природе сосуществует со своими действиями, и последовательное расположение их во времени обуславливается лишь тем, что причина не может произвести всего своего действия в один момент. Но в тот момент, когда действие впервые возникает, оно всегда сосуществует с причинностью своей причины, так как оно не возникло бы, если бы за мгновение до его появления причина исчезла». (Кант И. Критика чистого разума... — С. 151).

³ Т. Гоббс считал, что полная причина, представляющая собой совокупность акциденций активного и пассивного тел, наступает одновременно со своим следствием. «С появлением причины, — писал он, — во всей ее совокупности должно немедленно наступить и действие». (Гоббс Т. О теле. Избр. философ. произв. в 2-х томах. Т. 1. — М., 1964. — С. 152.)

ми как совпадающими, так и не совпадающими во времени¹. Этой точки зрения придерживался в Новое время Джордано Бруно, считавший, что одни причины предшествуют во времени следствию, другие же существуют одновременно с действием².

Первая точка зрения, т. е. признание предшествования причины следствию, получила наибольшее распространение в механическом метафизическом материализме XVIII и начале XIX веков в связи с применением механистического детерминизма к объяснению явлений механики. Лишь после введения понятия об электромагнитном поле принцип запаздывающего действия начал рассматриваться как ограничение принципа причинности в физике.

Таким образом, перед нами два возможных решения вопроса о временном соотношении причины и следствия: либо причина предшествует своему действию, либо они одновременны. Оба эти решения говорят об антиномической природе нашей проблемы, на которую обратили внимание уже древние скептики. Антиномия времени позволяет сформулировать два противоположных положения — тезис и антитезис.

1. Причина и действие одновременны.
2. Причина предшествует действию.

В защиту одновременности выдвигают следующие аргументы. Поскольку причина и действие находятся в отношении взаимодействия, постольку положение о предшествовании причины действию означает отрицание детерминизма, ибо между взаимодействующими сторонами возникает временной интервал, в результате которого причине не с чем взаимодействовать. А только в том случае есть причина В, если возникновение В непрерывно примыкает к А³. Если налицо полная причина, т. е. совокупность обстоятельств, достаточных для произведения следствия, то утверждение о том, что после наличия полной причины требуется некоторое время для производимого ею следствия, противоречит понятию полной причины⁴.

Однако одностороннее признание одновременного существования причины и следствия и отрицание предшествования вызывает затруднение в том плане, что такое представление сводит бесконечное время к одному мгновению, и в таком случае весь мировой процесс сдвигается в один момент времени. Правда, можно сказать, что В, будучи следствием А, начинается одновременно с ним, но продолжается после того, как А исчезнет. На эту сторону обратил внимание Г. А. Свечников⁵. Но последнее положение само антиномично⁶.

Тезис

С исчезновением причины исчезает и действие (*cessante causa cessant effectus*).

Антитезис

С исчезновением причины действие сохраняется (принцип инерции).

В реальной действительности оба члена антиномии, по-видимому, могут иметь место. Возможно, что в некоторых случаях следствие прекращается одновременно со своей причиной, в других — оно может продолжаться и после исчезновения причины. Но

¹ Аристотель. Физика. — М., 1936. — С. 29.

² Бруно Дж. Диалоги. — М., 1949. — С. 201–202.

³ См.: Парнюк М.А. Детерминизм диалектического материализма. — С. 120.

⁴ См.: Уемов А.И. О временном соотношении между причиной и действием. — Иваново, 1960. — С. 46.

⁵ См.: Свечников Г.А. Категория причинности в физике. — М., 1961. — С. 108.

⁶ См.: Зеньковский В.В. Проблема психической причинности. — Киев, 1914. — С. 29.



если правилен тезис первой антиномии и тезис второй антиномии, то мировой процесс сдвигается к одному мгновению. Поскольку это противоречит действительному положению вещей, то какой-то из двух названных тезисов неверен. Процесс развития во времени отражают тезис первой антиномии и антитезис второй антиномии. Можно допустить, что явление А, начинаясь одновременно с действием В, исчезает, в то время как В продолжается на основе принципа инерции, в результате чего мы можем рассматривать историю во времени. С логической точки зрения соединение тезиса первой антиномии и антитезиса второй антиномии вполне правомерно и реально.

Но действительно ли это так? В нашем доказательстве присутствует такое понятие, как инерция, без анализа которого все рассуждения будут недостаточными. Сторонники одновременности причины и действия считают с принципом инерции после прекращения действия причины (антитезис второй антиномии) и устраняют его из тезиса первой антиномии, что противоречит логике рассуждения. Причина не может быть одновременна с действием в силу конечной скорости распространения воздействий. В электродинамике вводится понятие запаздывающего потенциала, которое учитывает конечную скорость распространения воздействия. Предельной скоростью передачи сигналов обладает свет в вакууме. В релятивистской физике утверждение о предшествовании причины следствию принимает такой вид: две точки в пространстве и времени, которые не могут быть соединены друг с другом цепью событий, обладающих самой большой скоростью (свет), являются причинно не связанными. А. Эйнштейн подчеркивал, что «физика должна представлять действительность в пространстве и во времени без мистических дальнодействий»¹. Порядок следования событий в причинной цепи носит инвариантный характер, выражая необратимость причинно-следственных отношений. События выступают по отношению друг к другу как абсолютно прошедшие и абсолютно будущие, и понятия «раньше» — «позже» имеют для них абсолютный смысл.

Причина предшествует следствию на определенный промежуток времени, обусловленный характером причинного действия. Эксперименты подтверждают временную последовательность причин и следствий в масштабах от 10^{-14} см, расстояния до 10^{-12} с времени².

Передача энергии, таким образом, может осуществляться не сразу, целиком, а на основе присущей материи всеобщего свойства инерции. Любое конечное изменение состояния материального объекта при любом воздействии на него не может совершиться мгновенно. Для этого всегда требуется какой-то конечный промежуток времени.

Время выступает как форма существования материи, а причинные отношения являются одним из специфических типов материального движения. Поэтому можно сказать, что временная последовательность причин и следствий есть форма причинности.

Причина предшествует своему следствию, во-вторых, в том смысле, что явление, выступающее носителем причины, должно существовать прежде своего действия. Причина является не только причиной чего-либо иного, но и причиной самой себя. На двустороннюю природу причины указывал Гегель³. Причина в одном случае действует в «самой себе», т. е. объект, выступающий в качестве причины, стремится сохранить свою качественную определенность, устойчивость («рефлексия в себе»). В другом случае, когда из причины возникает новое явление — следствие, то это означает, что дей-

¹ Успехи физических наук. — 1956. — Т. IX. — Вып. I. — С. 131.

² См.: Барашенков В.С. Об экспериментальной проверке принципа причинности // Вопросы философии. — 1965. — № 2. — С. 109.

³ Гегель. Энциклопедия философских наук. Соч. Т. I. — М.—Л., 1930. — С. 257.

ствие причины проявляется не только в «самой себе», но и выходит вовне, за свои пределы, выражая свою сущность в чем-то ином. В причине как *causa sui* заключалась для Гегеля решающая сторона действия причины, в которой он усматривал «абсолютную истину причины»¹, ее основное содержание.

Признание одновременности причины и действия не только не позволяет рассматривать в генетической зависимости историческую действительность, но и не дает объективного критерия различения причины и следствия. Если причина и действие одновременны, читаем мы у Секста Эмпирика, то каждый член «имеет равную силу быть причиной другого»², т. е. действие может быть принято за причину, а причина за действие, что нарушает необратимость причинного отношения.

Иногда сторонники одновременности причинно-следственного отношения ссылаются на высказывания Гегеля: «Поскольку причина еще не действовала бы..., постольку она не была бы причиной»³ или Ф. Энгельса: «Причина, которая не действует, не есть вообще причина»⁴, якобы подтверждающих их точку зрения. Такое понимание нам представляется неверным, поскольку здесь речь идет не о временном соотношении причины и действия, а указывается отличительная особенность причинности от других факторов детерминации. Особенность причинности состоит в ее активном, производительном характере. Причина — это такое явление, которое производит необходимым, постоянным и однозначным образом другое явление — следствие. Положение «причина, которая не действует, не есть вообще причина», на наш взгляд, подчеркивает именно производительный, действенный характер, а не временное соотношение.

Однако последовательность причинно-следственной связи не отрицает, а предполагает в некотором отношении и одновременность причины и следствия. В силу наличия принципа инерции и конечной скорости распространения воздействий процесс причинения предполагает стадию, когда причина и следствие существуют вместе. В тот момент, когда появляется следствие, оно связано еще со своей причиной, ибо действие причины не мгновенно, но длится во времени. Во временном отношении причина и следствие здесь «накладываются» друг на друга. Об одновременности причины и следствия говорит известный факт об обратном влиянии следствия на породившую его причину.

Таким образом, в любой системе отсчета причина существует абсолютно раньше следствия, а следствие — абсолютно позже причины. В нашей философской литературе поэтому справедливо проводится точка зрения, согласно которой причина обязательно предшествует своему действию⁵.

Логика причинно-следственной связи указывает на генетическую зависимость, в которой отношение прошлого — настоящего — будущего имеет абсолютный смысл. Отрицание причинности приводит к отрицанию связи прошлого — настоящего — будущего. Позитивист Л. Витгенштейн выразил это следующим образом: «События будущего *не могут* выводиться из событий настоящего. Вера в причинную связь есть *предрассудок*»⁶.

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Соч. Т. I. — М.—Л., 1930. — С. 256.

² Эмпирик Секст. Три книги Пирроновых положений. — СПб., 1912, IX, 233.

³ Гегель. Наука логики... — С. 677.

⁴ Энгельс Ф. Диалектика природы... — С. 570.

⁵ Аскин Я.Ф. Время и причинность // Вопросы философии. — 1966. — № 5.

Кузнецов И.В. Категория причинности и ее познавательное значение // Теория познания и современная наука. — М., 1967; Мусабаева Н.А. Проблема причинности в философии и биологии. — Алма-Ата, 1962; Нарский И.С. Философия Давида Юма. — М., 1967.

⁶ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат... — С. 64.



Одностороннее толкование одновременности причины и действия неизбежно приводит к субъективизму в их определении. Американский философ Фэйлс, говоря об одновременности причины и следствия в случае взаимодействующих систем S_1 и S_2 , пишет: «Истолковываем ли мы причинное отношение как исходящее от S_1 , в качестве причины изменений в S_2 , беря последнюю систему как следствие, или, наоборот, рассматриваем это отношение как исходящее от S_2 к S_1 , это не зависит ни от чего объективного, а только от данного направления наших интересов»¹. Конвенциональное толкование взаимодействия причин и следствий в смысле их одновременности характерно также для английского философа Дж. Уилки. По его мнению, следует мыслить «причинное событие как единое событие, в котором «причина» и «следствие» являются условно (conventionally) разлагаемыми элементами»².

Несмотря на неправомерность положения об одновременности причины и следствия, существует, однако, мнение, что «принципиально причина не может предшествовать следствию»³. В чем причина подобных заявлений? Нам представляется, что в данном случае происходит смешение онтологической и логической проблемы причинности. В онтологической действительности причина, как было доказано, в генетическом ряду первична по отношению к следствию. Иное дело, если мы абстрагируемся от онтологической действительности и будем вести рассуждение в рамках логики⁴.

В реальной действительности время характеризуется объективным содержанием и является формой существования материи. Однако в процессе познания, когда мы конструируем систему понятий о мире, у нас возникает необходимость устранить время. Способность мыслить вне времени подтверждает математика с ее сферой математических отношений. Математический метод приводит к тому, что при изучении действительности берутся в основу только отношения между явлениями, которые предполагаются неизменными и не зависящими от условий времени, в которых выступают явления. Чем больше изучение отношений превалирует над изучением явлений, тем легче обойтись без времени. Реальная закономерность не может быть чужда логической закономерности, о чем бесспорно говорят успехи математических наук. Но отождествлять обе формы закономерностей не имеет достаточного основания. Законы, существующие в самой действительности, есть имманентные схемы бытия и становления. Логические законы — это мысленное воспроизведение законов на онтологическом уровне. Законы первого рода не зависят от нашего сознания, действуя объективно, законы второго рода — субъективная форма отражения объективных процессов. Научные законы (законы на эпистемологическом уровне), являясь воспроизведением объективных законов на уровне рационального мышления, никогда полностью не исчерпывают их, о чем свидетельствует постоянное совершенствование законов познания при допуске постоянного онтологических законов⁵. Логический смысл устранения времени есть применение к действительности принципа тождества, без которого невозможно позна-

¹ Цит. по: Аскин Я.Ф. Время и причинность... — С. 82.

² Там же. — С. 82.

³ Попов С. Категория причинности // Философская мысль. — 1958. — № 4. — С. 105.

⁴ На необходимость разделения онтологии и логики при решении вопроса временного соотношения причины и действия указывал еще В.В.Зеньковский. (См.: Зеньковский В.В. Проблема психической причинности... — С. 29—42.)

⁵ О законах и утверждениях о законах см.: Malewski A., Topolski I. Studia z metodologii historii. — Warszawa, 1960.

«...научный закон — это обоснованное строго общее утверждение, относящееся к какой-нибудь науке». — С. 18.

ние действительности. Если в бытии невозможно было бы обнаружить тождество, познание было бы невозможно. Но бытие не может быть только тождественно себе, поскольку не был бы возможен процесс изменения и развития. Время и тождество поэтому являются противоположными понятиями, в единстве отражающими сущность бытия (с точки зрения динамики и статики). Мы можем познавать время, ограниченное бытием, и бытие, ограниченное временем.

Причинные связи, взятые вне времени, превращаются в логические связи, что лучше всего видно на примере функциональной зависимости. В логических связях, поскольку дано основание, должно присутствовать и следствие. Здесь нельзя даже говорить об одновременности причины и следствия, связь между ними находится просто вне времени. Логические связи, выступающие в виде функциональной зависимости, поэтому обратимы, тогда как процессы, протекающие в реальной действительности, не могут протекать в обратном порядке, они строго транзитивны. Реальное время течет равномерно всегда в одном направлении, однако мы можем в нем двигаться свободно в любом направлении, словно в пространстве, если мы абстрагируемся до логических зависимостей. Устранение времени есть абстракция, одностороннее выражение нашей способности мыслить отвлеченно. Когда говорят, что в реальной действительности причина и действие одновременны, то это происходит в силу следующих обстоятельств. В понятии причинности невозможно отделять действие и причину как два коррелятивных понятия, однако по аналогии переносят представления из логики на онтологический уровень и получают вывод, что в потоке времени действие неотделимо от своей причины.

Таким образом, понимание причинности как процесса реального порождения причиной своего следствия указывает на неразрывную связь времени и причинности. Время есть форма бытия материи, выражающая процесс становления. Всякое действие, как отмечалось выше, имеет конечную скорость и, следовательно, требует времени. Но время не есть нечто внешнее действиям, оно детерминировано ими: время предполагает изменение, а изменение, развитие — время. По своей сущности причинная взаимосвязь, выражающая процесс становления в своем действии, необходимо требует временного интервала. Свойство абсолютного предшествования причины действия носит транзитивный характер, т. е. если явление А произошло абсолютно раньше явления В, а явление В — раньше С, то А будет абсолютно предшествующим по отношению к С.

§ 7. Причина и закон



яснение структуры понятия «историческая причина» позволяет нам соотнести его с понятием «научный закон» и выяснить общие и особенные черты каждого из них.

В истории науки имеются различные мнения на этот счет. Так, Э. Мейерсон¹ считал, что научные законы есть лишь особые случаи причинного принципа вообще. По мнению других философов, понятия причины и закона тождественны. Логический позитивист Л. Витгенштейн говорит: «Если бы был дан закон причинности, то он бы гласил: «Есть естественные законы». Но что может ясно не быть высказано, то проявляется»².

Под законом мы понимаем устойчивую, существенную и необходимую связь явлений. Понятие закона отражает все необходимые связи между явлениями, одной из которых является причинная связь. В том случае, когда причинность отвечает требованию, лежащему в основе сущности закона, она может употребляться в значении «закон причинности» или «причинного закона». Закон причинности можно сформулировать в таком виде: «одинаковая причина всегда производит одинаковое действие».

Но поскольку существенные, необходимые и устойчивые связи необязательно должны быть причинными, то закон причинности — понятие более «узкое», чем закон вообще. В науке существует целый ряд законов, не являющихся выражением причинной связи явлений. Историческая наука, например, оперирует понятием функциональной зависимости, с помощью которой анализирует взаимосвязь социального целого и его элементов. Функциональный анализ вскрывает взаимодействие явлений, оставляя в тени динамические причинные связи. Не являются причинными и статистические законы, лежащие в основе общественной жизни. Все законы общества можно разделить на причинные законы, где дана прямая связь между причиной (группой причин) и следствием, и не причинные законы, устанавливающие связь между явлениями, не относящимися друг к другу как причина и следствие.

В марксистской философской литературе нашла отражение точка зрения, согласно которой исторические законы трактуются исключительно как законы причинности, т. е. внутренняя существенная связь ограничивается причинной связью. Так поступает М. М. Розенталь, когда пишет, что, по Марксу, «объективный закон есть не что иное, как такая причинно-следственная связь между фактами, такое соотношение между ними, когда наличие одних фактов и явлений необходимо связывает другие факты и яв-

¹ Мейерсон Э. Тождественность и действительность... «Изыскание закона уже заключается в изыскании причины». — С. 41.

² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат... — С. 92.

ления, одна ступень развития необходимо обуславливает другую ступень»¹. Как справедливо отмечает немецкий философ-марксист П. Болльхаген, наряду с причинными законами есть «функциональные законы, в которых исследуется роль отдельных явлений внутри целого, структурные законы... и генетические законы»².

Но причинность носит всеобщий характер, она охватывает все без исключения явления. В основе любого индивидуального исторического события лежит своя причина, нет ни одного явления, будь оно случайным, которое не было бы вызвано определенной причиной. В этом отношении причинность шире закона, поскольку последний не охватывает случайных и единичных явлений. Закон шире причинности по количеству и многообразию охватываемых связей, причинность шире закона по многообразию явлений, в которых она присутствует. Положение, утверждающее универсальную значимость причинного принципа, можно назвать, вслед за М. Бунге, доктриной причинности. Последняя может быть сформулирована таким образом: «Все имеет причину», «Ничто не происходит без причины». Если закон причинности, или причинный принцип, устанавливает форму причинной связи, то доктрина причинности утверждает, что все происходит в соответствии с причинным законом.

Наконец, слово «причинность» употребляется в значении категории, выражающей причинную связь вообще, а также любую частную причинную зависимость³.

* * *

Анализ понятия «историческая причина» позволяет нам сделать следующие выводы. Принцип каузальности в исторической науке, как и в системе общественных наук в целом, в существенных моментах, ничем не отличается от причинного принципа в естественнонаучной области. Познание, даваемое теми и другими науками, есть отражение объективной реальности с помощью логических конструкций, обобщенных в форме научных понятий. Причинные и закономерные связи в обществе так же объективны, как и причинные отношения в природе, и не вносятся сознанием в социальные процессы. Диалектический подход к данной проблеме состоит в том, что нельзя отождествлять каузальность в природе и обществе, как и нельзя противопоставлять их полностью. Существует единство каузальности в природе и обществе, обусловленное единством объективного мира, вследствие чего устанавливается единство наук: обществознания и естествознания. К. Маркс, характеризуя развитие общества, смотрел на него «как на естественноисторический процесс»⁴. Понятием «естественноисторического процесса» он подчеркивал то обстоятельство, что в обществе, как и в природе, процессы обусловлены объективной необходимостью.

Но между естественной и социальной каузальностью существует не только единство, но и качественное различие. Оно обусловлено различием между природой и обществом как составляющими единого материального мира. Причинные и закономерные связи, выражающие сущность вещей, будут различны в силу качественного различия

¹ Розенталь М.М. Диалектика «Капитала» К. Маркса. — М., 1967. — С. 88.

² Bollhagen P. Sociologie und Geschichte. — Berlin, 1966. — S. 186.

³ Несколько иное расчленение понятия «причина» на «понятие причинности», «закон причинности» и «принцип причинности» находим у В. В. Зеньковского. Под понятием причинности он понимает существенные моменты причинного соотношения, отличающие причинное отношение от других отношений. Под законом причинности разумеется общее суждение, имеющее характер закона, а именно «всякое явление имеет свою причину». Содержание принципа причинности сводится к наличию правильности и закономерности. (См.: Зеньковский В.В. Проблемы психической причинности... — С. 13.)

⁴ Маркс К. Капитал. Т. I // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 23. — С. 10.



самих сущностей. Необходимо отличать «механическую», «физическую», «биологическую» каузальность от социальной формы каузальности. Последняя включает в себя целый ряд физических, химических, биологических и других причинных зависимостей, без которых она не может иметь места, однако не сводится к ним, поскольку реализуется в действии социально-экономических закономерностей, проявляющихся через сознательную деятельность людей. Законы, характерные для низших уровней развития материи, являются подчиненными законам, свойственным высшим ступеням движущейся материи. В процессах, например, химической и органической природы «механические законы хотя и продолжают действовать, — отмечал Ф. Энгельс, — но отступают на задний план перед другими, более высокими законами»¹. Поэтому причинные связи в обществе более сложны по своей структуре и функциям.

Как нами было показано, одной из основных особенностей причинной связи в обществе является то, что она действует и проявляется через поступки людей. В этом заключается наиболее характерная черта исторической причинности. Будучи по содержанию столь же объективной, как и каузальная связь в природе, историческая причинность по форме выступает в виде субъективных интересов личностей, классов, народов. На поверхности общественной жизни можно наблюдать только цели, мотивы, побуждающие людей к определенным действиям. Задача общественного познания заключается в том, чтобы от явлений перейти к исследованию движущих причин этих «идеальных побудительных сил».

Вторая особенность исторической причинности заключается в том, что она непосредственно связана со свободой воли. Если причинность в естественнонаучной области проявляется как детерминация следствия причиной, то свобода означает обусловливание действия целью. Свобода есть целесообразная избирательная деятельность человека, осуществляемая на основе познанной объективной необходимости. Действие на основе свободной воли есть такой акт, когда и цель, и действие обусловлены субъектом действия. Свобода есть независимость от внешней, физической необходимости на основе подчинения и преобразования ее.

В этой связи встает такое своеобразие, как несоответствие причин и следствий в некоторых случаях общественного движения. Малые причины — большие действия есть результат неполного детерминирования следствия причиной. Между поставленной целью и полученным результатом здесь, как правило, нет однозначного соответствия. Гетерогенные результаты возникают на пересечении различных причин, концентрируя в себе энергетический и информационный потенциал, значительно превосходящий иницирующие причины.

Своеобразие причинности в обществе связано с ее статистической природой. Вероятностный характер проявления причинности существует и в естественнонаучной области, и по форме здесь не наблюдается качественного отличия. Однако те преходящие причины, которые переплетаются с постоянно действующими причинами и на этом основании как-то затушевывают историческую закономерность, могут исходить от актов воли, сознания, в целом — от духовных, идеологических движущих сил. Только в этом плане можно говорить о своеобразии статистической исторической причинности, отличающейся по своему содержанию.

Особенность исторической причинности как объекта исследования, определяющего специфику исторического познания, заключается еще и в том, что необходимость, су-

¹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — С. 286.

существующая между причиной и следствием, характеризуется более сложной связью общего и индивидуального, повторяющегося и неповторимого.

Таким образом, специфика проявления в обществе закономерных и причинных связей обуславливается наличием таких явлений, как историческая необходимость и сознательная деятельность людей, свобода и необходимость, движущие силы общественного развития. Все эти моменты, отсутствуя в других областях действительности, накладывают определенную особенность на историческое объяснение.

Глава III

Причинное объяснение в исторической науке

§ 1. Место причинного объяснения в системе научного объяснения



Логика научного объяснения как в области естественных, так и в области общественных наук во многом тождественна. Единство логических средств детерминировано общей логической природой исторических и естественнонаучных законов при всем различии их проявления и действия, а также единством задач, стоящих перед двумя видами наук, — получения знания о сущности изученных процессов. Однако определенная специфика исторического познания, обусловленная предметом изучения, оказывает влияние на своеобразие проявления научного объяснения, выступающего в качестве его функции. Это относится также к логической структуре и гносеологическому значению причинного объяснения, являющегося предметом исследования данной главы.

В литературе под научным объяснением понимают метод исследования, направленный на раскрытие сущности, внутренней природы изучаемых объектов. Поскольку отношение между сущностями выражает закон, то делается вывод, что объяснить некоторое явление — «значит раскрыть систему его существенных свойств» и показать, «что оно подчиняется некоторому закону (или совокупности законов)»¹. Отмечая справедливость данного определения, необходимо заметить, что такое общепhilosophическое понятие объяснения нуждается в дополнительных уточнениях применительно к исторической науке. Историческая наука объясняет многообразный процесс общественного развития во всей его целостности и конкретности. Синтетичность истории как науки состоит в том, что она исследует объект в единстве индивидуального, неповторимого и общего, закономерного. Историческое обобщение предполагает не только отражение реальности на уровне теоретического знания, но и описание прошлого во всей его конкретности на эмпирическом уровне. Поэтому историческая наука не объясняет законы общества как таковые, а изучает конкретный процесс социального развития во всей его полноте, во всем многообразии индивидуального проявления общих и частных законов. Историческая наука главным образом описывает конкретные исторические события, факты, руководствуясь при их отборе и объяснении общими законами теоретических наук. В связи с изложенным можно сказать, что объяснение в исторической науке есть процесс исследования, направленный на получение синтетического знания об объекте, в совокупности раскрывающего сущность и явление, необходимость и случайность.

¹ Никитин Е.П. Типы научного объяснения // Вопросы философии. — 1963. — № 10. — С. 30.

В научном объяснении, являющемся функцией познания, происходит присоединение нового знания, содержащегося в фактах науки, к системе старых знаний, выраженных в законах, аксиомах и т. д. В процессе объяснения происходит сопоставление теоретического знания, систематизированного в законах, гипотезах, и эмпирического, выраженного в описании. На основе сопоставления происходит «извлечение» конкретного, сущностного по своей природе знания.

В процессе объяснения происходит «включение» неизвестного в известное, эмпирии в теорию, посредством установления причинной связи. Научное объяснение осуществляется в неразрывной связи с описанием. Ф. Энгельс, отмечая связь «эмпирии» и «теории», писал: «Наблюдение открывает какой-нибудь новый факт, делающий невозможным прежний способ объяснения фактов, относящихся к той же самой группе. С этого момента возникает потребность в новых способах объяснения...»¹.

Процесс объяснения складывается из двух частей. К первой части относится определенная теоретическая система, на базе которой происходит объяснение. Вторая часть включает сам процесс объяснения, который определяется типом той теории, на основе которой происходит непосредственный процесс объяснения.

Научное объяснение занимает центральное место в ряду разнообразных познавательных операций современной науки. Процесс объяснения составляет одну из основных целей познания — практического использования результатов познания. О месте объяснения, его значении и роли в системе познавательной деятельности говорили сами исследователи. А. Эйнштейн и Л. Инфельд писали: «В каждой стадии (стадии развития науки. — Ю. П.) мы стремимся найти объяснение, находящееся в согласии с уже открытыми идеями. Теории, принятые в качестве проблемных, объяснили много фактов, но никакого общего решения, совместного со всем тем, что нам известно, пока еще не достигнуто. Очень часто совершенная на вид теория оказывалась неверной. Появляются новые факты, которые противоречат теории, или же не объясняются ею»². В объяснении обобщаются практический опыт, научная деятельность, которые включаются посредством определенной логической структуры, определенной последовательности, на основе специфических процедур исследования.

Выяснение места причинного объяснения в системе научного объяснения позволяет решить вопрос классификации гносеологических типов объяснения. В обширной современной буржуазной методологической литературе, посвященной анализу структуры и типов объяснения, имеется классификация, предложенная, например, Э. Нагелем. Нагель различает четыре основных типа объяснения³: 1) дедуктивную модель; 2) вероятностное объяснение; 3) функциональное (часто называемое телеологическим) объяснение; 4) генетическое объяснение. Дедуктивная модель понимается им как такой тип объяснения, который «имеет формальную структуру дедуктивного доказательства и в котором экспликандум есть логически необходимый вывод из объясняющих посылок»⁴. Вероятностным называется такое объяснение, в котором объясняющие посылки формально не содержат своего экспликандума. Функциональное объяснение указывает на ту функцию, которую выполняет орган сложной системы в качестве условия устойчивого существования системы в изменяющейся внешней среде. Задача генетического

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 20. — С. 555.

² Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. — М., 1966. — С. 12.

³ См.: Nagel E. The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation. — N. Y., 1961. — P. 21—28.

⁴ Ibid. — P. 21.



объяснения «состоит в том, чтобы показать переход событий, составляющих некоторую прежнюю систему, в процессе их трансформации в более позднюю систему»¹. Несмотря на то, что в рамках данной классификации Нагель рассмотрел много интересных и важных вопросов научного объяснения в естественных и общественных науках, тем не менее нельзя согласиться с принципом предложенной им классификации. Как отмечалось в литературе, здесь смешаны логические, методологические и онтологические аспекты.

Аргентинский философ М. Бунге предмет научного объяснения разделяет на а) класс фактов и б) класс научных законов². Первый класс он относит к причинному объяснению, второй — к рациональному объяснению. Причинное объяснение Бунге относит к неполным объяснениям, рациональное объяснение к полным, поскольку оно выступает как объяснение через научный закон.

Иной подход к проблеме классификации гносеологических типов объяснения существует в отечественной философской литературе. Единый философский принцип, позволяющий построить классификацию типов научного объяснения, исходит из материалистической теории отражения, с точки зрения которой научное объяснение есть раскрытие сущности исследуемых объектов реальной действительности. Поскольку сфера сущности представляет собой целую систему связей, то многоступенчатость сущности, отражаемая в познании как переход от сущности «первого порядка» к сущности «второго порядка» и т. д., определяет многообразие типов научного объяснения. В соответствии с различиями онтологического характера в отношении между сущностями можно выделить ряд гносеологических типов научного объяснения. Такими типами объяснения являются следующие³: 1) объяснение через закон на основе установления, по какому закону возникло и происходит объясняемое явление; 2) причинное объяснение, заключающееся в установлении причин, порождающих данное явление; 3) функциональное объяснение, т. е. выяснение функции, выполняемой частью системы, как условия существования целостной системы; 4) генетическое объяснение на основе раскрытия всей совокупности конкретных условий, причин и законов, действие которых привело объект из одного состояния в другое; 5) структурное объяснение, выясняющее характер связи элементов.

Одним из важнейших моментов сущности является причинное отношение. Причина порождает следствие, а не просто предшествует ему во времени. Поэтому причина «запечатлевает» в следствии свою природу. Без знания причины явления невозможно понять его сущность, его внутреннюю природу. В. И. Ленин, раскрывая гносеологическое значение связи между причиной и сущностью вещи, писал: «...действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции»⁴. Объяснение причин какого-либо события позволяет нам, таким образом, понять его сущность, его внутреннюю природу.

¹ Ibid. — P. 25.

² Бунге М. Причинность. — М., 1962. — С. 332.

³ Штофф В.А. Моделирование и философия. — М.—Л., 1966. — С. 193. Попытки классификации объяснения можно встретить уже в русской методологической литературе. М. В. Бречкевич писал: «Объяснение причин исторических явлений происходит двояким путем: 1. Или для данного явления указываются конкретные, специфические причины из явлений предшествующих (причем они могут быть более или менее засвидетельствованы источниками), 2. Или пользуются какою-либо обще исторической формулой, откуда и объясняют данный случай; иначе говоря, заранее принятое номологическое обобщение применяют к данному историческому явлению и таким образом объясняют происхождение этого явления». (Бречкевич М.В. О некоторых современных трудностях в области исторического изучения. — Казань, 1914. — С. 6.)

⁴ Ленин В.И. Философские тетради. ПСС. Т. 29. — С. 142—143.

В то же время, как видно из классификации типов объяснения, исследовательский процесс не может сводиться только к вопросу «почему», причинное объяснение является лишь частью научного объяснения. Часто пишут, что главной целью общественных наук является достижение знаний о причинных связях социальных факторов. Безусловно, одной из главных задач исторической науки является раскрытие причинных связей между событиями, но отождествление научного анализа с причинным анализом ограничивает сферу исследования. Как отмечалось, причинность является частным случаем, особым звеном в спектре детерминации, поэтому нельзя выступать в защиту причинности, считая, что она имеет неограниченную сферу применимости. Большинство общественно-исторических событий имеют статистическую природу, т.е. характеризуются непричинными чертами, поэтому задачей исследования является выяснение тех законов, которым подчиняются индивидуальные исторические события. Было бы невозможно изучать историческую реальность, если бы исследование не систематизировало эту реальность на основе общественных законов. Указывая место причинного принципа в научном объяснении, М. Бунге объединяет типы научного объяснения в следующие классы: а) объяснения, которые могут быть, но не обязательно являются причинами и б) объяснения, существенно непричинные в том смысле, что в них не участвует категория причинности¹. Целью научного объяснения является ответ в понятной и доступной проверке форме на пять видов вопросов, содержащих «что», «где», «когда», «откуда», «почему»². Это значит, что объяснение состоит не только в указании на общую причину изучаемого явления, но и раскрывает механизм сложного явления, его внутреннюю динамическую или статическую структуру. Если большинство объяснений и укладывается в рамки причинного языка, то это объясняется тем, что новые виды объяснения, возникшие с развитием познания (функциональное, структурное), формулировались на языке причинного объяснения, который сформулировался очень давно. Так, в английском языке большинство объясняющих утверждений содержат слово «because» (by cause — по причине).

Однако различия между гносеологическими типами научного объяснения являются относительными, так как, например, причинную зависимость между явлениями можно объяснить на основе общего закона, функционально, на основе генетического объяснения, структурно. Последовательно раскрывая сущность объектов, каждый из этих типов способствует также более глубокому пониманию причинной зависимости. Например, объяснение через закон будет причинным в случае, если объясняемое явление выводится из закона, причинно объясняющего данное явление. Генетическое объяснение на основе законов эволюции объясняемого также отвечает на вопрос «почему». Характерным в этом отношении будет, например, следующее объяснение. «Предположим, что душа есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом она получает их? Откуда она приобретает тот обширный запас, который длительное и беспредельное человеческое воображение разрисовало с почти бесконечным разнообразием? Откуда получает она весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта. На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит»³. В этом виде объяснения существующие черты объясняемого рассматриваются как этап в его развитии. Законы эволюции выполняют здесь роль объяснителей. Это объяснение необходимо предполагает наличие генетической

¹ См.: Бунге М. Причинность. — С. 335.

² Там же. — С. 283.

³ Локк Дж. Опыт о человеческом разуме. Избр. философ. произв. в 2-х томах. Т. I. — М., 1960. — С. 128.



связи, с помощью которой что-либо (душа) объясняется через возникновение и последующее развитие.

Причинное объяснение, являясь частным случаем научного объяснения, имеет логические характеристики, присущие научному объяснению любого вида. Общая логическая черта заключается в том, что причинное объяснение складывается из двух частей. К первой части относятся предложения или их совокупность, которые описывают объясняемый объект (экспланандум, от *explanandum* — объясняемый). Под экспланандумом понимается не само явление, а предложение, описывающее объясняемое явление. Историк, объясняя событие, имеет дело не с ним, а с его отражением в источнике, принимающем словесную форму. Анализируя источник, он создает научный факт, который выражен в форме какого-либо предложения или их совокупности. Реальное явление обозначается термином «объясняемое», которое может быть любым историческим событием. Вторая часть называется экспланансом (от лат. *explanans* — объясняющий) и включает совокупность объясняющих предложений. При отсутствии одной из частей объяснение становится невозможным. С другой стороны, ни одна из частей (экспланандум или эксплананс) в отдельности не является объяснением.

Другой основной характеристикой причинного объяснения является то, что оно всегда выступает в виде отношения логического следования. Это отношение связывает экспланандум и эксплананс в единое целое.

Из двух данных логических характеристик вытекает, что по форме причинное объяснение является умозаключением. Оно не может быть выражено отдельным термином или отдельным предложением, в нем всегда содержится вывод экспланандума из эксплананса.

В литературе по вопросам научного объяснения высказывается точка зрения, согласно которой все гносеологические типы объяснения можно формализовать в виде определенных моделей. В частности, Е. П. Никитин считает, что дедуктивная модель научного объяснения охватывает собой почти каждый гносеологический тип объяснения. «Так, к дедуктивной модели принадлежит та часть объяснений через закон, — отмечает он, — в которой предложения экспланандума обладают меньшей степенью общности, чем законы, включенные в эксплананс, и последние даны к началу объяснения»¹. Нам представляется, что такая точка зрения не совсем правомерна, поскольку такой гносеологический тип объяснения, как объяснение через закон, уже представляет собой логическую модель дедуктивного объяснения. Объяснить с помощью закона какое-либо единичное явление иначе как на основе дедукции невозможно. Получается, таким образом, что дедуктивное по характеру движения мысли объяснение через закон формализуется в новую дедуктивную модель. Представляется, что каждый гносеологический тип объяснения, несмотря на некоторые общие логические характеристики, имеет свою логическую форму доказательства, которую нельзя свести к общим принципам построения. Дальнейшее изложение наряду с задачей своеобразия проявления научного объяснения в исторической науке ставит целью показать единство гносеологических и логических структур определенных типов научного объяснения.

Процесс объяснения в исторической науке обусловлен объектом исследования, т. е. реальной исторической действительностью, а также спецификой теории исторического познания в целом. Как было показано в предыдущей главе, говоря об историческом объекте исследования, следует учитывать, что в любом общественном явлении, начиная

¹ Никитин Е.П. Структура научного объяснения // Методологические проблемы современной науки. — М., 1964. — С. 209.

от материальной жизни и кончая духовной деятельностью людей, объективное и субъективное, материальное и идеальное настолько переплетены между собой, что в реальной действительности их невозможно отделить одно от другого. Поскольку субъективные моменты невозможно отделить от объективной стороны исторических событий и процессов, постольку процесс познания, а в этой связи и объяснение в истории, значительно усложняется по сравнению с естественнонаучным. Наличие таких явлений, как историческая необходимость и сознательная деятельность людей, свобода и необходимость, движущие силы общественного развития, которые отсутствуют в других областях действительности, накладывают определенную особенность на историческое объяснение.

Вопросы логики научного исследования приобретают первостепенное значение ввиду необходимости создания более эффективных методов и средств научного познания, способных как-то систематизировать, обобщить огромный эмпирический материал, накопленный современной наукой. Однако совершенствование логического аппарата, как бы важно оно ни было, не может вестись в отрыве от онтологической и гносеологической проблематики. Многие вопросы содержания знания лежат вне области логики. Формальная логика, лежащая в основе научного объяснения, в большей мере имеет дело с «готовым» знанием, не затрагивая самого процесса познания и его истории. Для логики первоочередным является выяснение правил, по которым следует одно суждение из другого, исследование форм мышления. Но правила логической непротиворечивости — необходимые, но недостаточные условия получения истинного знания. Хотя нарушение формальных правил недопустимо, однако их соблюдение еще не в состоянии дать объективную истину. Как справедливо отмечают П. В. Копнин и П. В. Таванец, своими средствами и способами формальная логика изучает все формы мышления, но этими способами и средствами она не может изучить все в формах мышления¹. Рассматривать логику и методологию науки в отрыве от ее предметного содержания, как поступают современные позитивисты, недопустимо. Различные области: онтологическая (теория исторического процесса), гносеологическая (теория исторического познания) и логико-методологическая (методы исследования и формы объяснения), — являются лишь различными аспектами философии истории и в отрыве друг от друга не могут рассматриваться.

Процесс объяснения в исторической науке обусловлен спецификой теории исторического познания. Не останавливаясь специально на вопросе об особенностях исторического знания, отметим кратко его основные моменты².

¹ См.: Копнин П.В., Таванец П.В. Диалектика и логика // Диалектика и логика. Законы мышления. — М., 1962.

² В нашей литературе вопросы специфики исторического познания нашли отражение в следующих работах:

Гулыга А.В. О характере исторического знания // Вопросы философии. — 1962. — № 9.

Данилов А.И. Марксистско-ленинская теория отражения и историческая наука // Средние века. — Вып. 24. — М., 1963.

Данилов А.И. Теоретико-методологические проблемы исторической науки в буржуазной историографии ФРГ // Средние века. — Вып. 25. — 1959.

Иванов Г.М. Своеобразие процесса отражения действительности в исторической науке // Вопросы истории. — 1962. — № 12.

Караваев Г.Г. Особенности общественного познания и логика научного исследования. — Л., 1965.

Коган Л.Н. О специфике применения критерия практики в исторической науке // Практика — критерий истины в науке. — М., 1960.

Кон И.С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. — М., 1959.

Кон И.С. К вопросу о специфике и задачах исторической науки // Вопросы истории. — 1951. — № 6.



Ленинская характеристика познания как процесса, развивающегося от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него — к практике, в полной мере распространяется и на познание общественных явлений. В изучении последних, как и в любой другой области познания, «нужно эмпирически начать с понимания, изучения, от эмпирии подниматься к общему»¹. Но общественная жизнь — несравненно более сложная область исследования. Здесь исследователь сталкивается с рядом специфических трудностей, не имеющих места в других науках. Ф. Энгельс указывал, что в сравнении с познанием явлений природы в «...сфере *общественных* явлений отражение — еще более трудное дело. Общество определяется экономическими отношениями, производством и обменом, наряду с историческими предпосылками»². Познание общественных явлений имеет дело с отношениями между самими людьми, в результате чего исследователь не может рассматривать интересующий его процесс в чистом виде, многократно повторяя его в эксперименте. В силу этого в познании социальных явлений особое значение приобретает абстрактно-теоретическое мышление, возрастает роль научной методологии. При анализе общественных форм «...нельзя пользоваться ни микроскопом, ни химическими реактивами. И то и другое должна заменить сила абстракции»³.

Одна из особенностей исторического знания заключается в том, что здесь более сложно, чем в естествознании, стоит проблема субъекта и объекта. Историк, изучая прошлую историю, сам находится в водовороте истории. Исследуя историю, он сам одновременно является ее частью. В этом смысле происходит совпадение субъекта и объекта. Отмечая методологические особенности политической экономии, К. Маркс писал: «Как вообще во всякой исторической, социальной науке, при развитии экономических категорий нужно постоянно иметь в виду, что как в действительности, так и в голове здесь дан субъект, — в данном случае современное буржуазное общество, — и что категории выражают поэтому формы бытия, условия существования, частью только отдельные стороны этого определенного общества, этого субъекта, и что поэтому политическая экономия в *научном отношении* никоим образом не начинается только там, где о ней *как таковой* идет речь»⁴.

В исторической действительности общество, создавая свою собственную историю, формирует определенные производственные отношения, которые существуют объективно, независимо от его сознания. Вместе с тем процесс становления человеческого общества как субъекта на основе производственной деятельности непосредственно связан с его самосознанием, в результате которого люди начинают выделять себя из окружающего мира. Акт познания субъектом самого себя, своей истории, являющейся результатом практической деятельности человечества, выступает как процесс самопознания.

Наличие субъекта в самой исторической действительности, обуславливающего слияние субъекта и объекта в познавательном процессе, вовсе не означает, как считают современные буржуазные философы и историки, что вопрос об объективной реальности истории и его отражении в исторической науке утрачивает свой смысл. Это совпа-

Орлов В.Н. Роль научного описания в историческом исследовании // *Философские науки*. — 1966. — №1.

Уваров А.И. Структура теории в исторической науке // *Методологические и историографические вопросы исторической науки*. Вып. 3, 4, 5. — Томск, 1965, 1966, 1968 и др.

¹ Ленин В.И. *Философские тетради*... — С. 187.

² Энгельс Ф. *Анти-Дюринг* // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 20. — С. 640.

³ Маркс К. *Капитал*. Т. I // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 23. — С. 6.

⁴ Маркс К. *Из экономических рукописей 1857—1858 годов* // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 12. — С. 732.

дение не выражает абсолютного тождества, ибо общественно-практическая деятельность, являясь объективным историческим процессом, никогда не может полностью совпасть с собственно познавательной активностью субъекта, представляющей собой лишь отражение данного процесса.

Историческая наука, таким образом, изучая историческую действительность, имеет дело со специфическим объектом исследования, органически включающим в себя субъект, т. е. человечество с его материальной и духовной деятельностью. Историческое познание поэтому всегда отражает диалектическое единство объекта и субъекта, имеющее место в самой исторической действительности. Это обстоятельство помогает глубже понять внутреннюю связь между объективными условиями общественного развития и субъективными целями людей, действующими в рамках этих условий.

Историк всегда расценивает события исходя из тех последствий, которые обнаруживаются к моменту исследования. Однако следующее поколение может видеть в тех же причинах и следствиях нечто иное, чего не в состоянии был увидеть этот историк. Поэтому современность определяет историческое сознание, что свидетельствует о следящей особенности исторического познания. Эта детерминированность обнаруживается в том, что перед историком ставятся те вопросы о прошлом, которые актуальны в настоящий момент. Однако изучение прошлого под углом зрения настоящего вовсе не означает, что исследователь переносит на прошлое черты настоящего. Настоящее, выдвигая какие-либо вопросы, получает от них ответ только при изучении самого прошлого. Материалистическое понимание истории, отвергая модернизацию истории, исходит из того, что более высокая ступень общественного развития помогает уяснить низшую при условии соблюдения преемственности, позволяющей увидеть как количественные, так и качественные различия. Говоря, что капиталистическая экономика дает ключ к пониманию античной экономики, К. Маркс вместе с тем отмечал: «Но вовсе не в том смысле, как это понимают экономисты, которые стирают все исторические различия и во всех общественных формах видят формы буржуазные. Можно понять оброк, десятину и т. д., если известна земельная рента, однако нельзя их отождествлять с последней»¹.

Одной из характерных особенностей исторического познания является большая релятивность, изменчивость ее истин по сравнению с истинами естествознания. Объясняется это тем, что объект изучения этой науки изменяется значительно быстрее, чем естественнонаучный объект. Кроме того, дополнительные трудности состоят в том, что в истории человеческого общества отсутствует механическое повторение явлений. Обращая внимание на эту сторону, Ф. Энгельс писал, что познание «носит здесь по самой сути дела относительный характер, так как ограничивается выяснением связей и следствий известных общественных и государственных форм, существующих только в данное время и у данных народов и по своей природе преходящих. Поэтому, кто здесь погонится за окончательными истинами в последней инстанции, за подлинными, вообще неизменными истинами, тот немногим поживится, — разве только банальностями и общими местами худшего сорта, вроде того, что люди в общем не могут жить не трудясь, что они до сих пор делились большей частью на господствующих и подчиненных, что Наполеон умер 5 мая 1821 г. и т. д.»².

Важной особенностью исторического познания является тот факт, что оно носит ретроспективный характер: познание здесь идет от следствия к причине, от настоящего

¹ Маркс К. Из экономических рукописей 1857—1858 годов... — С. 731—732.

² Энгельс Ф. Анти-Дюринг... — С. 90.



к прошлому. Глубина содержания социальных понятий зависит от степени зрелости того или иного общественного явления. Поэтому только с высоты настоящего можно проникнуть в тайну прошлого, уяснить его сущность. Выводы историка во многом зависят не только от изучаемого им материала, но и от перспективы, в которой этот материал исследуется. С изменением исторической перспективы неизбежно меняются и представления об историческом процессе, создаются новые исторические концепции. Это делает познание любого исторического явления безграничным, в котором каждая ступень отражения является относительной. К. Маркс подчеркивал, что «так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что последующая форма рассматривает предыдущую как ступень к самой себе и всегда понимает ее односторонне, ибо лишь весьма редко и при вполне определенных условиях она бывает способна к самокритике...»¹.

Ретроспективное рассмотрение исторического прошлого не имеет ничего общего с презентистским взглядом. Характерной чертой методологии презентизма является стирание качественных различий между прошлым и настоящим, обосновывающее модернизацию истории прошлого. Ретроспективное познание предполагает конкретно-исторический взгляд на прошлое, позволяющий увидеть преходящий характер исторических этапов, вскрыть их качественное различие и на этом основании понять своеобразие исторических эпох.

Поскольку объект исторического познания всегда выступает в виде конкретного общества с определенными производственными отношениями, классовой структурой, постольку субъект исторического процесса в любом классовом обществе выступает в виде определенных классов с их интересами в области экономики, политики, идеологии. Наличие классов и классовой борьбы в реальной исторической действительности непременно находит отражение в историческом познании. Классовая сущность объекта и субъекта познания определяет своеобразие процесса отражения в исторической науке. Это своеобразие заключается в том, что процесс познания находится в фокусе классовых интересов, ибо историю познают конкретные люди, являющиеся носителями интересов различных классов. В. И. Ленин отмечал, что «беспристрастной» социальной науки не может быть в обществе, построенном на классовой борьбе², что «ни один живой человек не может не становиться на сторону того или другого класса (раз он понял их взаимоотношения), не может не радоваться успеху данного класса, не может не огорчиться его неудачами, не может не негодовать на тех, кто враждебен этому классу, на тех, кто мешает его развитию распространением отсталых воззрений и т. д. и т. п.»³.

Таким образом, поскольку историческое познание имеет социальную направленность, оно всегда носит партийный характер. Историки, принадлежащие к различным общественным классам, по-разному объясняют одни и те же вопросы. Из факта преломления объективности отражения в исторической науке через призму партийности буржуазные философы делают выводы, что объективная истина в историческом познании вообще невозможна. Единственно правильное решение вопроса о соотношении партийности и научной объективности дает марксистская методология истории. Формулируя задачу научного исследования общественных явлений с точки зрения объективности, В. И. Ленин видел единственно верный путь к ее решению через изучение

¹ Маркс К. Из экономических рукописей 1857–1858 годов... — С. 732.

² Ленин В.И. Три источника и три составные части марксизма. ПСС. Т. 23. — С. 40.

³ Ленин В.И. От какого наследства мы отказываемся? ПСС. Т. 2. — С. 547–548.

классовых отношений, определяющих содержание исторического процесса. Не просто констатировать то или иное историческое явление, а вскрыть его классовую природу, лежащие в его основе классовые противоречия, установить, какой класс определяет необходимость данного процесса, — в этом заключалась для Ленина высшая объективность исторического исследования. Давая различие между научной объективностью, с одной стороны, и буржуазным объективизмом — с другой, В. И. Ленин подчеркивал: «Объективист говорит о необходимости данного исторического процесса; материалист констатирует с точностью данную общественно-экономическую формацию и порождаемые ею антагонистические противоречия. Объективист, доказывая необходимость данного ряда фактов, всегда рискует сбиться на точку зрения апологета этих фактов, материалист вскрывает классовые противоречия и тем самым определяет свою точку зрения»¹.

Научная объективность может быть только у представителей прогрессивных общественных классов, заинтересованных в историческом прогрессе. Поскольку требование объективных законов общественного развития совпадает с интересами пролетариата, постольку научная объективность совпадает с коммунистической партийностью. Это не означает, однако, что принцип коммунистической партийности автоматически решает вопрос об истинности и гарантирует историка от ошибок. Правильная идеологическая направленность не снимает вопроса профессионального мастерства. Но это не отменяет того факта, что прогресс исторической науки необходимо связан с прогрессом самого общества. Только революционный класс, заинтересованный в создании будущего, способен правильно понять общий ход исторического развития. Проникая в сущность классовых отношений через раскрытие социальных противоречий, оценивая их с позиций передового класса, заинтересованного в устранении социального неравенства, — только таким путем можно вскрыть действительные тенденции общественного развития и дать подлинно объективное отражение действительности.

Отмеченные нами основные положения, раскрывающие своеобразие процесса познания в исторической науке, лежат в основе и исторического объяснения. Дальнейший анализ проблемы объяснения предполагает, что выявленные особенности являются исходными для объяснительной процедуры исторического знания, требуя последующей разработки в более частной области, каковой является причинное объяснение в истории.

¹ Ленин В.И. Экономическое содержание народничества. ПСС. Т. I. — С. 418.

§ 2. Объяснение через закон



Проблема логического анализа понятий и объяснительных приемов, которые использует историк в своей исследовательской практике, позволяет глубже понять специфику исторического познания. Не случайно поэтому наряду с онтологической и гносеологической проблематикой философии истории вопросы логического объяснения в последнее время привлекают все большее внимание. К числу таких вопросов относится и вопрос об объяснении на основе закона. Логическая схема исторического объяснения на основе закона, получившая в дальнейшем название «теории охватывающего закона», была разработана в 40-х годах английским философом Карлом Поппером и американским философом Карлом Гемпелем (часто называемая схемой Поппера — Гемпеля).

Для «логических аналитиков» характерна тенденция ухода в чисто логические вопросы познания и пренебрежение онтологической и гносеологической стороной в области философии истории. Подменяя философию логикой, неопозитивисты заявляют, что они поднимаются «выше» противоположности материализма и идеализма. Однако вопросы логики объяснения не могут рассматриваться вне онтологических и гносеологических проблем, поскольку речь должна идти о предмете объяснения: либо о целостном закономерном историческом процессе, либо об отдельном единичном событии. Кроме того, анализ логических операций во многом зависит от философских взглядов и бывает различным у разных методологов.

Разрабатывая логику дедуктивного причинного объяснения, Гемпель и Поппер исходили из основных положений «физикализма» Венского кружка с его тезисом: не может быть иной научной методологии, кроме физической, и другого знания, кроме эмпирического. С точки зрения Гемпеля, «...объяснение действий людей ничем существенно не отличается от причинных объяснений в физике или химии»¹. Ибо «определяющие мотивы и идеи действия, — утверждает он, — должны рассматриваться в мотивационных объяснениях как условия, предшествующие действию, и в этом отношении не существует никаких различий в логических формах причинного и мотивационного объяснения». Логический процесс объяснения, по мнению Поппера, для всех наук, как естественных, так и общественных, одинаков. «Причинно объяснить» процесс — это значит дедуктивно вывести предложение, описывающее процесс *из законов и начальных условий*², — дает формулу дедуктивной модели объяснения Поппер. На-

¹ Hempel C.G. and Oppenheim P. The Logic of Explanation // H. Feigl and Brodbeck. Readings in the Philosophy of Science. — N.Y. — P. 327—328. В другом месте Гемпель говорит: «Общие законы имеют совершенно аналогичные функции в истории и в естественных науках...» (Hempel C.G. Explanation and Laws // Theories of History / Ed. by P. Gardiner. — Glencoe, 1960. — P. 345.)

² Popper K. Logik der Forschung. — Wien, 1935. — S. 26.

пример, мы можем сказать, говорит Поппер, что причинно объяснили разрыв нити, если установили, что нить имеет прочность разрыва в один килограмм, а получила нагрузку в два килограмма. Это объяснение содержит несколько составных частей. С одной стороны, перед нами гипотеза, имеющая характер универсального естественного закона: «Если нить получает определенную максимальную нагрузку, она разрывается». С другой стороны, особые, действительные только для этого случая предложения (начальные условия): «для этой нити эта величина составляет один килограмм» и «груз, подвешенный к этой нити, равен двум килограммам». Эти два различных вида суждений вместе дают полное каузальное объяснение. Из универсального закона мы можем с помощью начальных условий вывести особое суждение: «Эта нить разорвется, если к ней подвесить этот груз». Начальные условия называются причиной события (тот факт, что на нити, имеющей прочность на разрыв в один килограмм, подвешивается груз в два килограмма, является причиной ее разрыва), а прогноз или событие, которое мы описывали, называется следствием¹.

Эта схема была разработана дальше Гемпелем применительно к историческому исследованию. Согласно Гемпелю, логическая структура причинного объяснения имеет следующий вид²:

$$\frac{\left\{ \begin{array}{l} C_1, C_2, \dots, C_n \\ L_1, L_2, \dots, L_n \end{array} \right.}{E}$$

где C_1, C_2, \dots, C_n — суждения о начальных или конкретных условиях, L_1, L_2, \dots, L_n — суждения об общих законах, а E — описание эмпирического явления, которое должно быть объяснено. C_1, C_2, \dots, C_n и L_1, L_2, \dots, L_n в схеме выполняют функцию эксплананса, E выступает в качестве экспланандума. Необходимость начальных условий в экспланансе объясняется функцией связующего звена между общими законами эксплананса и единичным положением экспланандума. «Необходимость начальных условий для дедуктивного объяснения индивидуальных событий очевидна с точки зрения формальной логики, — поясняет Нагель. — Ибо логически невозможно дедуцировать положение, непосредственное по своей форме, из положений, имеющих общую условную форму»³. Отсюда очевидно, что положения о начальных условиях являются необходимым элементом в структуре дедуктивного объяснения.

Гемпель формулирует логические и эмпирические условия правильности дедуктивной модели объяснения. Логические условия правильности заключаются, во-первых, в том, что экспланандум должен логически дедуцироваться из информации эксплананса. Во-вторых, эксплананс должен содержать общие законы, требующиеся для выведения экспланандума. В-третьих, эксплананс должен иметь эмпирическое содержание, т. е. должен быть в принципе проверяемым. Эмпирические условия правильности должны отвечать требованию истинности предложений эксплананса⁴.

Схема «объяснения через закон», выработанная Поппером и Гемпелем, была ими абсолютизирована относительно практики исторического исследования. Абсолютизируя эту модель объяснения, они заявили, что она универсальна и является единственной формой причинного объяснения.

¹ Popper K. Logik der Forschung... . — S. 27. Более подробное обоснование этой идеи Поппер дал в работах «Нищета историзма» и «Открытое общество и его враги».

² Hempel C.G. Explanation and Laws... . — P. 349.

³ Nagel E. The Structure of Science... . — P. 32.

⁴ См.: Hempel C. and Oppenheim P. The Logic of Explanation... . — P. 321–322.



Для «логических аналитиков» характерен отрыв логики от ее предметного содержания. Поппер и Гемпель пытаются конструировать объяснительные логические схемы, не учитывая, в каких пределах они могут объяснять историческую действительность. Их объяснительный язык не связан с действительной историей.

Авторы дедуктивной модели упрощенно понимают научное объяснение, заявляя, что последнее есть простая дедукция из общего закона особенного явления с помощью начальных условий. Функция общих законов ими низводится до одной из посылок силлогизма.

Отмеченные недостатки попперовско-гемпелевской схемы не позволяют использовать ее в историческом исследовании в чистом виде. Историческое объяснение представляет собой более сложный процесс, чем он был представлен в схеме, в связи с чем по данному вопросу развернулась широкая дискуссия в буржуазной литературе по методологии истории¹. Дискуссия обнаружила существенные недостатки предложенной модели и разделила философов-методологов на две группировки: придерживающихся схемы Поппера — Гемпеля с некоторыми модификациями и ее открытых противников.

Взгляды сторонников теории «охватывающего закона» можно разделить на ряд точек зрения, исходя из того, что предлагается в целях ее модификации. Первая точка зрения представлена философами П. Гардинером и И. Берлином. Оба автора исходят из затруднения, возникающего при объяснении в строго гемпелевском смысле, вызванного языком исторической науки. Язык истории не является техническим специализированным языком современной физики или психологии, но представляет обычный, хотя и окультуренный язык. Не считая данное обстоятельство слабостью исторической науки, они, однако, считают эти понятия неопределенными и расплывчатыми. Неопределенность исторических понятий передается и общим законом, сформулированным с их помощью. Такие слова, как «революция», «завоевание», указывает Гардинер, не имеют точно определенных правил своего применения, и, кроме того, их значение может меняться с течением времени². Аналогичным образом и Берлин, соглашаясь, что объяснения должны включать обобщения, отмечает, что «только очень немногие из них настолько ясны, недвусмысленны и точно определены, что их можно организовать в некоторую формальную логическую структуру, обнаруживающую возможность или же несовместимость ее отдельных элементов»³. Берлин обращает внимание еще на один фактор, препятствующий применению модели охватывающих законов в ее строгой форме. Им оказывается то обстоятельство, что язык лишен не только логической определенности, но и имеет оценочный характер. Говоря о человеческих поступках, мы всегда оцениваем сделанное, говорит Берлин, с возможным различием оценок.

Вторая попытка решить указанную трудность основывается не на языке, а на предмете истории. Считается, что либо сам предмет, либо состояние наших знаний в этой области таковы, что очень редко удастся открыть достоверные всеобщие законы. Отсюда делается вывод, что в объяснении приходится отказаться от строго дедуктивных принципов построения данного объяснения. Сторонники этой точки зрения утверждают, что объяснения можно давать, используя статистические законы. Используя последние, становится невозможным с логической необходимостью дедуцировать в объ-

¹ См.: Dray W. The Historical Explanation of Actions Reconsidered // Philosophy and History / Ed. by S. Hook. — N. Y., 1963.

² См.: Gardiner P. The Nature of Historical Explanation. — Oxford, 1952. — PP. 53, 60–61.

³ Berlin I. Historical Inevitability. — L. and N. Y., 1953. — P. 54.

яснении возникновение какого-либо конкретного события, но возможно показать его вероятность. Тем самым дедуктивная модель может быть трансформирована в индуктивное объяснение и может быть использована в тех случаях, когда возможно найти общие вероятностные утверждения¹.

Третью модификацию объяснения с помощью охватывающих законов предложил М. Скрайвен. Скрайвен исходит из двух трудностей: 1) из факта недостоверности большинства универсальных законов, используемых при построении исторических объяснений, и 2) из статистического характера законов, не отражающих необходимости возникновения объясняемого события. Идея, предложенная Скрайвеном, заключается в том, что он связывает доказательную силу исторического объяснения с наличием в его составе некоторого утверждения, по своему типу не являющегося ни универсальным, ни статистическим законом. Частные обобщения, действительные лишь при некоторых определенных условиях, он называет «нормативными утверждениями» и описывает их как «гибрид с некоторыми универсальными и статистическими особенностями, из которых можно отобрать основания для оправдывания роли для хороших объяснений отдельных событий»². Например, если мы спрашиваем, почему Вильгельм-завоеватель не вторгся в Шотландию, и отвечаем, потому что он не хотел новых земель, то наше объяснение основывается на некотором трюизме. «Государи обычно не вторгаются на соседние территории, если они удовлетворены тем, что они имеют». Данное утверждение, не исключая возможности возникновения противоположных случаев, тем не менее является более сильным по сравнению со статистическим, так как им определяется некоторый нормативный, стандартный случай. Они позволяют нам дедуцировать с логической необходимостью возникновение объясняемого явления в том случае, когда мы не сталкиваемся с какими-нибудь необычными обстоятельствами. Их особый смысл, говорит Скрайвен, передается через целый ряд нормативных «модификаторов», выражаемых словами «обычно», «в типичном случае», «естественно», «соответственно», «при нормальных условиях». Логика этих выражений, по мнению Скрайвена, существенно отличается от логики таких выражений, как «все», «большинство», «некоторые» и т. д. Он, однако, предостерегает от того, чтобы каждое утверждение общего характера, содержащее модификаторы, принимать за нормативное. В равной мере, отсутствие модификатора не означает, что обобщение может быть нормативным. Правильное определение их природы часто требует тщательного анализа контекста. Искусный исследователь, с точки зрения Скрайвена, знает как и когда пользоваться нормативными обобщениями несмотря на то, что он не может предусмотреть все особые обстоятельства, исключаящие их применение. «Цепь исключений, — указывает Скрайвен, — сложна, но познаваема...»³

Четвертую попытку модифицировать объяснение на основе закона предпринял Н. Решер, С. Джойнт и О. Хелмер⁴. Согласно этим авторам, несмотря на то, что исто-

¹ См.: Hayek F.A. Counter-Revolution of Science. — Glencoe, Ill. 1952; Strauss L. Natural Right and History. — Chicago, 1953.

² Scriven Michael. Truisms as the Grounds for Historical Explanations // Theories of History / Ed. by P. Gardiner. — Glencoe, 1960. — P. 464.

³ Scriven Michael. Truisms as the Grounds for Historical Explanations... — P. 466.

⁴ Rescher N. and Helmer O. On the Epistemology of the Inexact Science // Management Science, oktober, 1959. — P. 25—40.

Rescher N. and Joynt C.B. On Explanation in History // Mind. — 1959. — P. 383—387.

Rescher N. and Joynt C.B. The Problem of Uniqueness in History // History and Theory. I, 2, 1961. — P. 150—162.



рики и пользуются законами других наук (естественных и социальных), они также и сами открывают обобщения, имеющие несколько отличный от первых логический характер. В процессе исследования историк формулирует не общие законы, а обобщения, ограниченные временно-пространственными пределами обобщения. Примером их могут служить следующие утверждения: «Офицеры флота в дореволюционной Франции значались только из дворянского сословия» или «Еретики преследовались в Испании XVII столетия»¹. Ограниченные обобщения могут быть применены не только к известным, но и к неизвестным французским морским офицерам и испанским еретикам, как и к тем, чье существование оказывается логической возможностью. Единственная трудность, с которой сталкивается историк, по мнению Решера, Джойнта и Хелмера, это отсутствие достаточной определенности знаний о законах, на которые опираются ограниченные обобщения. Имеется только «смутное знание закономерностей, лежащих в их основе»².

Пятая модификация модели охватывающих законов предложена Ч. Френкелем. Он соглашается с выводом Гемпеля, согласно которому неполнота объяснений, даваемых историком, является часто причиной расхождения логической структуры этих объяснений со строгой формой модели охватывающих законов. Однако Френкель отмечает препятствие, которое не связано с предполагаемой неполнотой логической работы историка. Исторические объяснения, утверждает Френкель, могут не иметь дедуктивного характера, потому что они устанавливают только некоторые необходимые и существенные, но недостаточные условия возникновения события³.

К числу противников логической структуры исторического объяснения Гемпеля относится канадский философ Уильям Дрэй. Согласно Дрэю, в основу исторического исследования должно быть положено изучение поведения отдельных личностей, поскольку объяснение поведения наций, характера социальных институтов и исторических движений уже включает в себя объяснение их действий. «Характерной чертой исторического исследования, — указывает он, — оказывается объяснение социальных явлений частями»⁴. Поэтому, по мнению Дрэя, получается разрыв между обычным пониманием историками задач объяснения и логическим выделением поступка некоторого лица из определенных условий в соответствии с законами, имеющими эмпирический характер. Теории охватывающих законов недостает восприимчивости к тому понятию объяснения, которым обычно руководствуется историк. Логической основой большинства объяснений человеческих поступков в исторической науке, считает Дрэй, является понимание разумности поступков данного человека в свете его собственных представлений и планов. Приступая к объяснению некоторого действия, историк сталкивается с рядом трудностей, вызванных незнанием мотивов, лежащих в его основе. Чтобы понять это действие, историк стремится получить информацию о том, как исторический персонаж оценивал свое объективное положение, и что он намеревался достичь, предпринимая определенные акции. Дрэй подчеркивает, что при таком подходе к объяснению имеется прямая связь между пониманием поступка человека и осознанием его рациональности. «Объяснение, которое стремится установить связь между убеждениями, мотивами и поступками, описанного выше рода, — говорит Дрэй, — я буду называть

¹ Rescher N. and Helmer O. On the Epistemology of the Inexact Sciences... — P. 27 and 29.

² Ibid. — P. 38.

³ Frankel Charles. Explanation and Interpretation in History // Theories of History / Ed. by P. Gardiner. — Glencoe, 1960. — P. 41.

⁴ Dray W. The Historical Explanation of Actions Reconsidered... — P. 106.

«рациональным объяснением»¹. Этот тип объяснения он иллюстрирует примером, взятым из книги Тревельяна «Английская революция». Объясняя успех вторжения Вильгельма Оранского в Англию, Тревельян спрашивает себя, почему Людовик XIV ослабил военное давление на Голландию, явившееся «величайшей ошибкой жизни Людовика». Поведение Людовика объясняется тем, что высадка Вильгельма в Англии должна была, по его мнению, вызвать там гражданскую войну, создав ему возможность завоевать всю Европу. Во-вторых, Людовик был рад тому, что голландцы уходят с его пути в Англию, в то время как он наносил удар по императору Леопольду в Германии. Итак, согласно Тревельяну, говорит Дрэй, «расчет» Людовика показывает, что его действия были целесообразны в свете обстоятельств, рассматриваемых им в качестве доводов для своих решений. В объяснениях подобного типа, считает Дрэй, установление дедуктивной логической связи между экспланантами и экспланандумом не является ни необходимым, ни достаточным условием объяснения. «Оно не необходимо, потому, что в задачу подобных объяснений совсем не входит доказательство того, что наш исторический деятель относится к тому числу людей, которые всегда поступают так, как поступил он в обстоятельствах, в которых он считал себя находящимся. Задача данного объяснения — показать, что его поступок был вполне разумным с его собственной точки зрения. Установление вышеупомянутой логической связи не было бы достаточным условием объяснения, так как оно не показало бы, что в свете убеждений и целей данного деятеля то, что он сделал, было вполне разумно»². Все формы рационального объяснения, приходит к выводу канадский философ, теория охватывающего закона объединить не может.

Встречает возражение схема Гемпеля и со стороны Э. Райдинга. Ясно, говорит Райдинг, что в большинстве случаев исследователь не может смотреть на объяснение причин как на дедукцию из общих законов и определяющих условий, так как «часто историку оказывается очень трудно сформулировать общие законы с достаточной точностью, не входя в конфликт с определенной эмпирической справедливостью»³. Он считает, что установить причинную обусловленность сложного исторического события можно, анализируя каузальную зависимость, приложимую только к этому конкретному случаю. «Фактически мы очень часто оказываемся в положении, — отмечает Райдинг, — где общий смысл, чтобы избежать конфликта с уже известными фактами, должен даваться такой специфической формулировкой, чтобы — насколько мы знаем — это было применимо только в том случае, который мы пытаемся объяснить»⁴. Когда же историк пытается объяснить какой-либо случай исходя из общего закона, только частично применимого к данной ситуации, он неизбежно вводит непредусмотренный фактор. Но в исследовательской практике историк не может поставить проверочный эксперимент, чтобы обосновать включение этого фактора. «Основная трудность — это наша неуверенность в определении, какие свойства или обстоятельства имеют причинную уместность. Чтобы избежать пропуска любого фактора, который мог бы воспроизвести обстоятельства, обычно, работая в определенном направлении, не относящемуся к делу или даже выполняя работу в противоположном направлении..., мы должны включить в условную причину вовлечения очень большое число оговорок. В этом случае мы также окажемся доведенными до такого специфического описания, что стати-

¹ Dray W. The Historical Explanation of Actions Reconsidered... — P. 108.

² Dray W. The Historical Explanation of Actions Reconsidered... — P. 109.

³ Ryding E. The Concept «Cause» as Used in Historical Explanation. — N. Y., 1965. — P. 41.

⁴ Ibid. — P. 42.



стическая основа, которую мы требуем для вероятного вовлечения, начинает отсутствовать»¹. В силу тех же обстоятельств исследователь не может установить необходимые и достаточные условия, при которых закон вступает в силу и обуславливает исследуемое событие. Анализируя уже совершившийся факт, историк находит его причину и считает ее необходимой, в то время как следствие могло быть вызвано другими причинами. Установить необходимый и достаточный характер причины возможно только на основе общего закона, но эти законы, по Райдингу, невозможно выявить. В результате получается, таким образом, заколдованный круг.

Попытки открыть общие законы, считает С. Бир, были дезориентирующими факторами. «Догма универсальности, с одной стороны, приводила изучающих общество предложить в качестве универсальных законов такие, которые или бессодержательны, или так тощи, что становятся бессодержательными. С другой стороны, это ведет их к пренебрежению того рода объяснений, которые они могут давать, и к пересмотру и уменьшению их успеха в добывании объяснений»². Выступая против объяснения, содержащего универсальные гипотезы, Бир видит в эмпирическом объяснении единственное средство для исторической науки. Эмпирическое объяснение базируется на понятии «относительного объяснения», которое используется исследователями «не в универсальной форме, но относительно определенного контекста или контекстов»³. Такие объяснения несовершенны, признается Бир, однако «они имеют интеллектуальное достоинство. Они делают более успешным наше понимание истории, мы можем разобраться, что хуже, а что лучше. Короче, они беспристрастно могут объяснять»⁴. Недостаток универсальных схем, по мнению Бира, состоит в том, что исторические события сложны, многогранны, поэтому невозможно исследовать всесторонне этим способом. Поскольку историк устанавливает причинную связь, руководствуясь определенной «точкой зрения», абстрагируясь от всех других связей, постольку, подчеркивает он, исследователь не может создать универсальной гипотезы. «Никто никогда не достигнет «полного» или «абсолютного» объяснения, если подразумевает под этим объяснением то, что узнает все необходимые условия и оставляет универсальные законы. Все объяснения будут частичными и относительными»⁵.

Справедливо критикуя абстрактный схематизм теории Поппера — Гемпеля, Бир оказывается на позициях релятивизма и отрицания возможности создания научной теории исторического процесса. Историческое объяснение сводится им только к описанию единичных событий без установления логической связи между ними.

Теория «охватывающего закона», рассматриваемая как абстрактно-логическая схема, безусловно, имеет большие достоинства и занимает заслуженное место в историческом исследовании. Дедуктивная модель позволяет все индивидуальные исторические события объяснять на основе обобщения, этим самым заставляя историков, как замечает И. С. Кон, обращать внимание на изучение понятийного аппарата исторического мышления. Историческое объяснение в рамках данной модели рассматривается в свете общей логики научного объяснения. Однако теория «охватывающего закона» Поппера — Гемпеля не просто логическая схема, она основывается на таких философских по-

¹ Ryding E. The Concept «Cause» as Used in Historical Explanation... — P. 44—45.

² Beer Samuel H. Causal Explanation and imaginative Re-enactment // History and Theory. — 1963. — Vol. 3. — № 1. — P. 8.

³ Ibid. — P. 9.

⁴ Ibid. — P. 9.

⁵ Ibid. — P. 18.

ложениях, которые делают ее несостоятельной в историческом и общенаучном исследовании.

Признав формально, что логическая процедура объяснения тождественна в естественных и общественных науках, философы-неопозитивисты противопоставляют историю естественнонаучной области. В истории, говорят Поппер и Гемпель, исследователь имеет дело не с законами как таковыми, а с подразумеваемыми законами или с законами-тенденциями, природа которых вероятностна, а не необходима. Признавая неизбежность использования «охватывающих законов» для объяснения исторических фактов, Поппер подчеркивает, что, по его мнению, «не может быть исторических законов. Генерализация относится к другой области интересов и это нужно четко отличать от интереса к специфическим событиям и к их причинному объяснению, в чем и состоит задача истории»¹. Поппер непосредственно ссылается в этой связи на Макса Вебера, в воззрениях которого видит «убедительнейшее предвосхищение собственных взглядов»², хотя он не согласен с веберовской концепцией причинности (Вебер вслед за Риккертом отрицал необходимость обобщения для индивидуальной причинности). Гемпель рассматривает историческое объяснение в виде «скетча». «Такой скетч, — говорит он, — состоит в более или менее расплывчатом указании на законы и исходные условия, считающиеся важными, и ему нужно «наполнение», для того чтобы стать полновесным объяснением. Это наполнение дальнейших эмпирических исследований, для которых скетч определяет направление»³. Это положение развивает Поппер. «Разумеется, — говорит он, — в историческом исследовании описание фактов предполагает наличие определенной теории, а объяснение невозможно без использования “универсальных законов”». Однако, подчеркивает он, в физике «точка зрения» выступает обычно в форме физической теории, которую можно проверить путем открытия новых фактов»⁴. В истории же дело обстоит иначе. Законы, существование которых подразумевает историк, настолько тривиальны, что не могут внести в предмет исследования никакой системы и вследствие этого не могут представлять никакого интереса.

Поскольку историк не может обойтись без определенной «точки зрения», а последняя зависит от интересов историка, отсюда невозможна объективная истина: исторический процесс предстает то как продукт деятельности великих личностей, то как результат экономических процессов. Научной теории исторического процесса не может быть, заявляет Поппер, не может быть истории «прошлого, как это было в действительности; могут быть только исторические интерпретации, и ни одна из них не окончательна, каждое поколение имеет право создавать собственное толкование»⁵.

Одним из основных пороков схемы Поппера — Гемпеля является феноменалистическое понимание категорий, лежащих в основе научного объяснения. Признавая, что задачей объяснения является установление причин объясняемого события на основе управляемых этим событием общих законов, неопозитивисты эти категории трактуют не как понятия, отражающие объективно существующие связи между явлениями, а феноменалистически. Феноменализм, лежащий в основе неопозитивистской философии, с неизбежностью приводит к упрощенному пониманию природы научных обобщений. Мир рассматривается в философии неопозитивизма только как совокупность равноценных явлений, за которыми не стоят никакие сущности. Теоретическими источника-

¹ Цит. по: Kon I. S. Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts. — Berlin, 1966. — Band I. — S. 284.

² Ebenda. — S. 285.

³ Ebenda. — S. 302.

⁴ Ebenda. — S. 283.

⁵ Ebenda. — S. 286.



ми позитивистского феноменализма явились концепции Беркли, Юма и Канта¹. Поэтому, говоря об обобщении в исторической науке, неопозитивисты имеют в виду лишь эмпирическое обобщение, достигаемое с помощью различных явлений и выделения в них общих признаков.

Однако эмпирических обобщений недостаточно для научного исследования. Главной целью исследования являются раскрытие необходимых, существенных сторон изучаемого объекта, уяснение внутренней структуры исторического процесса. Ограничиваясь только эмпирическими обобщениями, исследователь не может пойти дальше формальной классификации явлений. Подобная классификация, указывая на определенную эмпирическую зависимость между фактами, не в состоянии дать новые научные абстракции. Для нахождения необходимых связей в общественных явлениях требуется создание новых абстракций, которые не даны непосредственно в опыте и не являются простой комбинацией эмпирических данных². Только используя такие абстракции, можно проникнуть из мира явлений в сущность вещей. Описательность в науке о человеке будет преобладать до тех пор, пока не станет обычным делом создание теоретических моделей, воспроизводящих законы общественного развития.

Во-вторых, теория «охватывающего закона» построена на философских положениях, неверно трактующих природу статистических законов. Поппер и Гемпель считают статистические законы законами низшего уровня, позволяющими говорить только о вероятности (а не необходимости) процесса.

В действительности динамические и статистические законы — это два вида законов, относящихся к различным областям действительности. Верно, что большинство исторических законов носит статистический характер. Это объясняется тем, что исторические законы более сложны, чем естественные, и в этом состоит их качественное отличие от последних. Общественные процессы по своей сущности отличны от явлений природы в том отношении, что это явления индивидуальные, непохожие друг на друга. где нет механического повторения старого в новых условиях³. В явлениях общественной жизни существует множество непостоянных причин, применимых лишь к определенному пространству и времени, количество же постоянно действующих причин незначительно в сравнении со случайными причинами. Поэтому общественные законы проявляются как законы статистические, действующие в массе случаев. Особенность проявления объективной исторической закономерности состоит в том, что она раскрывается через массу конкретных фактов и случайных ситуаций. К. Маркс и Ф. Энгельс подчеркивали, что «всякий общий закон осуществляется весьма запутанным и приблизительным образом, лишь как господствующая тенденция, как некоторая, никогда твердо не устанавливающаяся средняя постоянных колебаний»⁴. К. Маркс, анализируя природу капиталистического общества, писал, что здесь «господствует случайность, в которой, следовательно, внутренний закон, прокладывающий себе дорогу в этих случайностях и регулирующий их, становится видимым лишь тогда, когда они охватыва-

¹ Беркли, например, объявил ложным «ходячее мнение», что «в каждом предмете есть внутренняя сущность, служащая источником, из которого происходят и от которого зависят его различные качества». (Беркли Дж. Трактат о началах человеческого знания. — СПб., 1905. — С. 135—136.) Кант считал, что теоретическое познание не в состоянии познать вещь в себе, оно постигает только видимость.

² См.: Таванец П.В., Швырев В.С. Некоторые проблемы логики научного познания // Вопросы философии. — 1962. — № 10. — С. 17, а также: Бунге М. Причинность... — С. 310—311.

³ См.: Штаерман Е.М. О повторяемости в истории // Вопросы истории. — 1965. — № 7.

⁴ Маркс К. Капитал. Т. 3 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 25. Ч. I. — С. 176.

ются в больших массах»¹. Говоря о природе общественной закономерности, В. И. Ленин отмечал, что в социальной жизни «закономерность не может проявляться иначе, как в средней, общественной, массовой закономерности при взаимопогашении и индивидуальных отклонениях в ту или другую сторону»². Статистическая закономерность выражает необходимую связь не между двумя явлениями, подобно динамической, а между множеством однотипных процессов, находящихся в особом взаимодействии между собой. Причинная связь между явлениями выступает здесь в виде сложного переплетения, где необходимые причинные ряды пересекаются со случайными, вследствие чего действия закономерностей проявляются в виде взаимодействия множеств элементарных процессов. «Статистическая закономерность представляет собой специфически массовое отображение закона, лежащего в основе данного явления — физического, биологического, экономического и т. д. Она есть выражение действия данной причины в условиях сложной реальной действительности, когда к действию исследуемой причины присоединяется действие множества других, не элиминированных нами причин, в частности таких, влияние которых мы не можем учесть. Рассматриваемая нами причина может иметь поэтому множество следствий: ее действие оказывается многозначным; случайность входит как необходимый конструирующий элемент статистической закономерности; действие закона затемняется влиянием случайностей»³. Особенность статистических законов состоит в том, что они проявляются с несомненностью только в совокупности, в массе явлений: чем большее количество однородных явлений подлежит наблюдению, тем отчетливее выступает закономерность. Вторая особенность этих законов заключается в том, что, отражая сложные причины, действие которых постоянно изменяется с изменением общественных состояний, они могут применяться в пределах, ограниченных пространством и временем. Этим статистические законы, действующие в обществе, отличаются от естественных законов, действие которых неизменно в пространстве и времени. Поэтому, поскольку статистические законы не устанавливают однозначной связи между явлениями, они действуют как законы-тенденции. Законы-тенденции не расплывчатые и не подразумеваемые законы, как говорит Гемпель, просто они не могут быть справедливыми для всякого индивидуального события определенного класса, их применимость ограничивается определенным процентом, в результате чего они справедливы для больших совокупностей. Статистический характер общественно-исторических законов не означает, что индивидуальные события являются незакономерными. Индивидуальные исторические события настолько сложны, что «подчиняются» не единичным законам, а группам законов, действующих совокупно. Например, любой поступок индивидуума, участвующего в каком-либо историческом событии, определяется мотивами биологического, психологического, умственного и др. характера, действующего в рамках данных общественных отношений.

Теория «охватывающего закона», в-третьих, упрощенно трактует природу научного объяснения. По мнению Поппера и Гемпеля, научное объяснение сводится к простой дедукции из общего закона особенного явления. Абсолютизация дедуктивной модели объяснения в философии неопозитивизма явилась реакцией на концепцию психологизма, распространенную в буржуазной философии в XIX веке. В основу концепции психологизма была положена теория ассоцианизма, выдвинутая еще английским филосо-

¹ Маркс К. Капитал. Т. 3 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 25. Ч. II. — С. 369.

² Ленин В.И. К. Маркс. ПСС. Т. 26. — С. 68.

³ Карпенко Б.И. Статистическая закономерность, причинность и закон больших чисел // Ученые записки по статистике. Т. VIII. — М., 1964. — С. 9.



фом XVII века Гертли и заключающаяся в том, что процесс познания трактовался как субъективный процесс, являющийся результатом ассоциаций непосредственных впечатлений индивида. Такое понимание процесса познания не могло не повлиять на логику, которая стала рассматриваться психологами исключительно с точки зрения индуктивных умозаключений, якобы являющихся единственным средством приобретения нового знания¹. Несостоятельность психологического и индуктивистского истолкования логики научного объяснения, показанная в работах Гуссерля, Мейнонга, Брэдли, неокантианцев марбургской школы, раннего Рассела и других антипсихологистов, дала толчок для нового понимания логики научного объяснения. К числу попыток нового понимания этой проблемы следует отнести неопозитивистскую концепцию, развитую в 30-х годах XX века философами Венского кружка в сотрудничестве с «Обществом эмпирической философии» в Берлине. Неопозитивисты отказались от психологического понимания логики объяснения и примкнули к тому направлению в развитии формальной логики, которое сближало логику с математикой и вылилось в виде математической логики. Субъективно-идеалистическая трактовка философских вопросов, встающих в связи с логическим анализом науки, и отождествление логики с математической логикой привели к тому, что задачи логики ими трактуются упрощенно. Они полностью отрицают, в отличие от психологистов, проблему процесса формирования и развития научного знания и сводят задачу логики науки лишь к упорядочению и систематизации уже имеющего знания.

Рассматривая логику и математику как такие науки, которые не имеют опытного характера и не дают достоверного знания о действительности, неопозитивисты приходят к выводу, что логика не должна заниматься вопросами получения нового знания. Не существует логики открытия, а есть только логика доказательства, которая критически проверяет правильность получения тех или иных результатов. Понимая таким образом задачи логики, неопозитивисты отрицают индукцию как метод получения выводов от известного к неизвестному. Получение нового знания, по их мнению, есть психологический процесс и не относится к формальной логике.

Однако процесс объяснения по своей природе значительно сложнее. Объяснение как дедукция вносит новое в уже имеющееся знание, поскольку объясняемый объект в действительности до сих пор не содержался в своем классе, а был введен в него апостериори. Как справедливо отмечает М. Бунге, «операция объяснения — это не простая операция извлечения элемента из данной совокупности; с эпистемологической точки зрения объяснение состоит не в простом установлении элемента класса, основные свойства которого непосредственно предстают перед нами; оно состоит скорее во включении данного объекта (факта или представления) в свой класс. А это есть конструктивная, синтетическая операция, требующая предварительной схематизации данного объекта, сравнения его с другими объектами и так далее»².

Таким образом, процесс перехода от незнания к знанию есть более сложный аналитический процесс по сравнению с выводной операцией из посылок силлогизма какого-либо суждения. Дедукция и, в частности, объяснение через закон всегда несет с собой новое в знании, поэтому им часто пользуются в историческом исследовании.

Во-вторых, анализ научного знания невозможно свести к чисто логической стороне, так как объясняющие предложения являются утверждениями о законах, имеющих онтологический статус. В связи с этим необходимо различать онтологическую основу, ло-

¹ См.: Милль Дж. Ст. Система логики. — М., 1914.

² Бунге М. Причинность... — С. 328—329.

гическую структуру и эпистемологическое значение научного объяснения. При анализе существующей процедуры научного объяснения возникают две проблемы: «1) проблема природы материалов (объясняющих терминов), из которых построено объяснение; 2) проблема логических отношений среди этих материалов. Сведение объяснения к дедукции (или обобщению) упускает из виду сам материал объяснения»¹. Исторические понятия, несмотря на их своеобразие, по своей природе принципиально ничем не отличаются от понятий естественнонаучных. Все научные понятия являются отражением объективной реальности на основе общественной практики людей. В понятиях выражается противоречивая сущность какого-либо явления или процесса. Процесс образования понятий² непременно включает такие операции, как отвлечение и обобщение, анализ и синтез. Всякое понятие есть единство общего и частного, абстрактного и конкретного.

В логических моделях объяснения понятия или объясняющие термины могут быть обобщениями различного уровня. Обусловливается это тем, что общественное развитие очень сложно, многообразно и противоречиво. История какого-либо общества в одно и то же время конкретна, своеобразна и необходима, закономерна. Поэтому для объяснения «двусторонности» исторического процесса необходимо использовать целую систему понятий, в совокупности позволяющих отразить реальность на научно-познавательном и чувственно-конкретном уровнях. В эксплананс объяснения могут входить такие понятия, раскрывающие сущность причинности, как «способ производства», «производственные отношения», «социальный детерминизм» и т. д. Это предельно абстрактные понятия исторического материализма, которые позволяют историку понять сущность реального общественного явления. Но в задачу исследователя не входит объяснение на уровне абстрактно-теоретическом. Историк не изучает причины событий исходя из действия социологических законов, абстрактно отражающих логику развития. Целью изучения является объяснение реального конфликта с его неповторимыми причинами, воссоздание индивидуальной физиономии имевшего место события. К. Маркс писал, что «...есть определения, общие всем ступеням производства, которые фиксируются мышлением как всеобщие; однако так называемые всеобщие условия всякого производства суть не что иное, как эти абстрактные моменты, с помощью которых ни одной действительной исторической ступени производства понять нельзя»³.

Наряду с общими абстракциями, отражающими какую-либо одну сторону класса явлений, в объяснительных моделях используются понятия, полнее раскрывающие сущность явления. К таким относятся типологические термины, отражающие действительность приближенно, на основе отвлечения от некоторых свойств, в результате чего создается действительность, не существующая в чистом виде⁴. Примерами типов в истории могут служить понятия средневекового поместья-государства, античного города-государства, деспотизм Древнего Востока и т. д.

Синтетическая, целостная картина в объяснении достигается посредством использования наряду с вышеназванными понятиями конкретных исторических понятий. По-

¹ Бунге М. Причинность... — С. 331.

² О своеобразии образования социально-экономических и исторических понятий см. подробнее: Караванов Г.Г. Особенности общественного познания и логика научного исследования. — Л., 1965; Иванов Г.М. К вопросу образования социально-экономических понятий // Уч. зап. Томского ун-та. — 1959. — № 31. — С. 156–177.

³ Маркс К. Из экономических рукописей 1857–1858 годов. — С. 714.

⁴ О процессе образования типологических понятий в исторической науке см.: Гулыга А.В. Понятие и образ в исторической науке // Вопросы истории. — 1965. — № 9.



следние выражают единство общего, особенного и единичного. Наряду с задачей обобщения история объясняет в хронологической последовательности, в единстве необходимого и случайного. Поэтому, например, абстрактное понятие способа производства как конечной причины всех исторических явлений не может заменить того индивидуального понятия причинности, с помощью которого историк объясняет любое историческое событие. Чтобы объяснить историческое явление, необходимо воспроизвести всю совокупность факторов, его породивших, вскрыть существенное и несущественное, необходимое и случайное.

Дедуктивной моделью причинного объяснения называется такое объяснение, когда экспланандум выводится из эксплананса, являющегося причинным законом. Как видно из нашего определения, дедуктивная модель не носит универсального характера, а необходимым условием ее применимости в историческом исследовании является наличие соответствующих общих причинных законов.

Законы, входящие в эксплананс дедуктивного причинного объяснения, должны по большей части отражать динамический характер социальных явлений. В этой связи вызывает возражение точка зрения Е. П. Никитина, считающего, что статистические законы также имеют объясняющую силу в дедуктивной модели¹. Если используются статистические законы, то становится невозможным с логической необходимостью дедуцировать в объяснении возникновение какого-либо конкретного события. Статистические законы могут показать только вероятность его появления.

В исторических работах можно найти немало объяснений через дедуктивную модель, относящуюся к объяснению индивидуального события. Рассматривая движение декабристов как явление органически выросшее из исторического развития России, М. В. Нечкина объясняет его кризисом феодальной формации и разложением крепостнического общественного строя. Попытка революционного переворота в России не является, таким образом, исключением, она вызрела в период промышленного переворота. Для подтверждения своих выводов она обращается к анализу производительных сил России, показывая их характер, а затем сопоставляет их с типом производственных отношений, внутри которых развились эти производительные силы, и дает ответ, какой степени остроты достиг конфликт между производительными силами и производственными отношениями в эпоху декабристов. Определяя наличие конфликта и степень его остроты, М. В. Нечкина объясняет российскую мануфактуру, основанную на вольнонаемном труде. Чтобы объяснить такое эмпирическое явление, как возникший конфликт между мануфактурой как фактом промышленного развития России (экспланандум) и производственными отношениями, основанными на крепостном труде, необходимо проанализировать черты развития, свойственные капиталистическому способу производства на мануфактурном этапе. Это техника ремесленного типа, но сконцентрированная определенным образом, концентрация значительного количества рабочих около одного производственного процесса (к 1825 году среднее число рабочих на одном предприятии достигало 189,2 человека), разделение труда, повышающее его производительность, рост числа мануфактур (в 1814 году 3731 предприятие с 109530 рабочими и в 1825 году 5260 с 210568 рабочими), рост применения в промышленности наемного труда (в 1804 году наемные рабочие составляли 48%, а в 1825 году — 54%)². Отмеченные черты развития, говорящие о новом характере производительных сил, в объяснении выполняют функцию начальных условий, составляющих один из подклас-

¹ См.: Никитин Е.П. Структура научного объяснения... — С. 210.

² См.: Нечкина М.В. Движение декабристов. Т. I. — М., 1955. — С. 54–55.

сов эксплананса. Чтобы объяснение приняло вид дедукции, необходимо сформулировать общий причинный закон, частным случаем проявления которого является объясняемое явление. Таким законом, используемым М. В. Нечкиной в объяснении является закон, сформулированный К. Марксом. Когда материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, внутри которых они до сих пор развивались, наступает конфликт, эпоха социальной революции. В данном объяснении отраженная ситуация в начальных условиях является причиной конфликта между ведущим явлением промышленного развития, каким являлась мануфактура, и феодальными производственными отношениями эпохи декабристов. Прогнозом или следствием будет та ситуация, которая была отражена в экспланандуме.

Аналогичную структуру объяснения мы находим в работе Б. Д. Грекова «Киевская Русь», когда он анализирует факт образования городов на Руси. В качестве законов эксплананса он использует общие положения, сформулированные К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Немецкой идеологии». Город есть итог отделения «...промышленного и торгового труда от труда земледельческого...»¹, итог общественного разделения труда. «Противоположность между городом и деревней начинается вместе с переходом от варварства к цивилизации, от племенного строя к государству...»² Противоположность между городом и деревней может существовать только в рамках частной собственности. «Отделение города от деревни можно рассматривать также и как отделение капитала от земельной собственности существования и развития капитала, т. е. собственности, основанной только на труде и обмене»³. Таким образом, закон, согласно которому при наличии частной собственности в классовом обществе возникают города, объясняет любой частный случай, относящийся к этой предметной области. В качестве начальных условий Б. Д. Греков берет данные о развитии ремесла в Древней Руси, сбыта ремесленной продукции и международной торговли. По данным источников Греков описывает ремесло города Ладоги, возникшего примерно в VII — VIII веках. О признаках ремесла и торговли свидетельствуют льячки, тигли, литейные формы, найденные при раскопках Ладоги. О торговле ладожских ремесленников говорят восточные монеты, относящиеся к VI — VII векам. Аналогичные явления наблюдаются и в Киеве. Здесь были открыты мастерская стеклянных браслетов, где обнаружены куски стекла, тигли, испорченные браслеты. В Киеве обнаружено большое количество арабских, германских, английских монет, свидетельствующих о развитой торговле⁴.

Применение дедуктивной модели позволяет, таким образом, причинно объяснить такое историческое явление, как возникновение городов на Руси. Город возникает не тогда, когда появляются княжеские замки, крепости или какие-либо поселения, он есть результат общественного разделения труда. Город возник из потребностей экономической и общественной жизни и является поселением с преобладающим торговым и ремесленным населением.

Структура причинного объяснения во всех науках в принципе идентична, и в истории научное объяснение выполняет ту же функцию, как и в системе других наук. Однако в историческом исследовании имеется некоторая специфическая форма проявления объяснения, обусловленная объектом исследования. Важнейшей специфической

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 3. — С. 20.

² Там же. — С. 49.

³ Там же. — С. 50.

⁴ См.: Греков Б. Д. Киевская Русь. — М., 1953. — С. 96—110.



особенностью исторических фактов является то, что, как правило, они детерминированы многими факторами. Исторический факт многосторонен и включен в сеть отношений с другими фактами иных типов. Эта особенность обуславливает определенные дополнительные требования к применению вышерассмотренной модели причинного объяснения фактов истории. Во-первых, многогранность исторических фактов определяет то обстоятельство, что при таком объяснении возникает необходимость в учете большого количества начальных условий, общих законов и их взаимодействия. Объясняя историю возникновения германских государств раннесредневековой Европы, недостаточно будет указать на социальную дифференциацию как главную причину возникновения государства. Здесь необходимо учитывать и такое обстоятельство, как процесс этнического сплочения этих народов. Необходимость для германских племен, вторгшихся на римскую территорию, организовать управление завоеванными землями ускоряла переход к государственной форме власти. Этническая консолидация составляла столь важную часть процесса возникновения государства, что без нее он едва ли был возможен¹.

Во-вторых, чтобы раскрыть сущность социального явления, необходимо применить совокупность различных типов объяснения, таких как причинного, структурного, функционального и т. д. Если при исследовании естественнонаучных явлений иногда достаточно применение одного типа объяснения, то при исследовании исторических явлений это, как правило, исключено. Отмечая специфику применения дедуктивной модели причинного объяснения в историческом исследовании, необходимо подчеркнуть относительность этой специфики. В естественнонаучном объяснении также приходится учитывать много факторов, а значит использовать большое количество высказываний о начальных условиях и законах науки. О специфике можно говорить в том плане, что явления «немногофакторные» для исторической действительности крайне редки².

В историческом исследовании дедуктивное объяснение принимает несколько иную форму, характеризующуюся имплицитным характером³. Особенность объяснений, даваемых историком, состоит в том, что законы, используемые им при анализе явлений прошлого, в изложении непосредственно могут не присутствовать, а включаются имплицитно. Поэтому в исторических работах нередко ссылка на конкретный социологический закон может формально отсутствовать, но его использование непременно подразумевается. Б. Д. Греков, анализируя общественно-политический строй хорватского княжества Винодол, часто пользовался имплицитным объяснением через закон. Он писал, например: «Из коротких и отрывочных указаний Статуса мы все же можем сде-

¹ См.: Бессмертный Ю.П. Изучение раннего средневековья и современность // Вопросы истории. — 1967. — № 12. — С. 87–88.

² См.: Андреева Г.М. и Никитин Е.П. Метод объяснения в социологии // Социология в СССР. Т. 1. — М., 1965.

Многофакторная детерминированность исторических явлений не имеет ничего общего с теорией многих факторов. Во-первых, теория факторов рассматривает их равнозначными, в то время как с точки зрения материалистического понимания истории взаимодействие факторов не снимает положения, что экономический фактор в конечном счете является определяющим. Во-вторых, теория факторов считает факторы взаимозависимыми, теория же материалистического понимания истории ставит основной задачей исследовать их взаимодействие и установить роль каждого фактора в этом взаимодействии. В-третьих, для первой теории характерна замена причинных связей функциональными, для второй — замена лапласовского детерминизма диалектико-материалистическим пониманием причинности, т. е. углубление понятия причины.

³ Вопрос о своеобразии исторического объяснения, связанного с имплицитным использованием законов общественных наук, в нашей литературе был поставлен в работах В. Н. Орлова. Приведенное рассуждение воспроизводит его модель. (См.: Орлов В.Н. Проблема объяснения в исторической науке // Проблемы методологии социального исследования. — Л., 1970.)

лать заключение, что Винодол — страна сельского хозяйства прежде всего»¹. Нам представляется, что процесс исследования Грековым Винодольского Статуса можно формализовать в виде ряда логических операций. Во-первых, установление фактов, свидетельствующих о наличии у хорватских славян преобладания в экономике сельского хозяйства. Статьи 5, 8, 49, 50 Винодольского закона свидетельствуют о наличии скотоводства, сведения о земле и продуктах сельского хозяйства дают статьи 23, 34, 45. Во-вторых, объяснение указанных фактов, сформулированное в следующем виде: «В четырех случаях раскрытия конкретного содержания понятия “благо” два раза на первом месте поставлена земля и на втором месте — виноградник, два раза на первом месте стоит виноградник и на втором — земля.

Наблюдение над этим чисто внешним показателем... говорит о том, что в представлении законодательного совещания виноградарство и обработка земли под хлеб были одинаково ценными отраслями хозяйства»². Здесь же, раскрывая смысл термина «врт» — огород или сад, Греков объясняет: «Мне представляется более вероятным сад, потому что выделять огород в особую деталь сельского хозяйства можно было бы в том случае, если бы огород составлял самостоятельную отрасль хозяйства, что обычно вызывается потребностями и спросом больших городов»³. В-третьих, «включение» указанных факторов в систему других, относящихся к той же предметной области — экономическому укладу княжества Винодол. Этими факторами являются наличие индивидуального хозяйства мелкого крестьянина, хозяйства «племенитого» человека, отсутствие коллективного хозяйства, наличие внутреннего натурального рынка, признаки внешней торговли. В-четвертых, кроме объяснения, присутствующего в тексте, имеется предполагаемое объяснение, отсутствующее непосредственно, но которое необходимо строится историком в целях дополнения и углубления существующего. Предполагаемое объяснение можно сформулировать в следующем виде: «Княжество Винодол, имеющее классовую структуру в виде «племенитых» людей и крестьян, является феодальным обществом». В-пятых, в случае «формального» и предполагаемого объяснения имеет место имплицитное использование номологического высказывания, которое в тексте отсутствует, но на основании которого построены оба объяснения: «Классовое общество с феодальными производственными отношениями является типичной сельскохозяйственной страной».

Имплицитное использование законов объясняется иногда неполнотой источников. Б. Д. Греков по этому поводу писал: «...необходимо указать, что Винодольский закон слишком мало внимания уделяет вопросам хозяйства, почему и наши итоги, естественно, носят скромный характер. Не желая пускаться в область не подкрепленных источником догадок, я все же могу высказать несколько вполне правдоподобных положений. Едва ли, например, у крестьянина не было коня, о котором закон не обмолвился ни словом; вероятно, у него был и осел; едва ли Винодол обходился без кузниц и кузнецов и других ремесленников, без наличия которых не было бы и городов. Повторяю — все это больше, чем вероятно, даже обязательно, но поскольку Статус ничего об этом не говорит, исследователю приходится быть осторожным и дальше предположений не идти»⁴.

¹ Греков Б. Д. Винодол. Винодольский Статус об общественном и политическом строе Винодола. Избранные труды. Т. 1. — М., 1957. — С. 41.

² Греков Б. Д. Винодол... — С. 39.

³ Там же. — С. 40.

⁴ Греков Б. Д. Винодол... — С. 45.



Дедуктивная модель причинного объяснения, как и гносеологический тип объявления через закон в целом, применима в том случае, когда известны общие законы, необходимые для эксплананса объяснения. Однако в историческом исследовании в отличие от естественнонаучного наличие общих причинных законов не всегда позволяет объяснить какое-либо явление. В историческом исследовании часто встречаются факты, которые невозможно подвести под какой-либо общий закон. В таком случае дедукция не будет работать, необходим другой логический прием. Ограниченность дедукции обусловлена, во-первых, отличием исторической причинности от естественнонаучной каузальности. Историческая причинность часто выливается в форму разделительной составной причинности, что не дает возможности дедуктивно установить связь между действием и его альтернативными причинами. Разделительная составная причинность («конкуренция причин») характеризуется тем, что она, будучи одно-, многозначной связью, не подходит к более или менее точной формулировке принципа причинности. Составная причинность не является строго причиной, поскольку она не однозначна и не аддитивна, вследствие чего вырождается в статистическую детерминированность, если причины многочисленны и выполняют одинаковую роль. Статистическую детерминированность невозможно с логической необходимостью дедуцировать в объяснении, статистическая детерминированность показывает лишь вероятность того или иного конкретного события. Историческая причинность специфична и в том, что в общественных явлениях незначительные по своим энергетическим затратам действия часто приводят к огромным, не эквивалентным этой затрате энергии, следствиям. Данный факт нельзя объяснить с помощью причинной дедуктивной модели, поскольку общие законы имеют силу лишь для класса однородных по качественной характеристике факторов.

Во-вторых, ограниченность применения дедуктивной модели объясняется самим характером исторических событий. Особенностью последних является то обстоятельство, что они очень сложны по качественной разновидности и внутренним закономерностям. Между настоящим и прошлым, последующим и предшествовавшим историческим явлением существуют неразрывные нити, которых так много и которые так перепутаны, что последние проявляются на протяжении ограниченных временных отрезков на основе всех причинных связей общественного развития, многократно пересекающихся между собой. Кроме сложности исторической реальности, необходимо учитывать объясняющую возможность научного закона. Отдельные научные законы нельзя рассматривать в применении к конкретным индивидуальным случаям, с тем, чтобы исчерпывающим образом объяснить их уникальность, необходим всесторонний и детальный анализ всей совокупности явлений жизни общества. Значение рассматриваемых факторов относительно какой-либо проблемы может не совпадать со значением тех же факторов в иной системе связей, поэтому недопустимо распространять знание общих законов общественного развития на каждую отдельную проблему без предварительного анализа существа дела¹. Например, закон перехода от одной общественной формации к другой происходит на основе развития производительных сил, которые взрывают старые производственные отношения в процессе социальной революции. Однако такого рода объяснение будет недостаточным, чтобы показать процесс падения Римской импе-

¹ См.: Здравомыслов А.Г. Структурно-функциональный анализ и проблема причинности в социологии // Проблема исследования систем и структур. — М., 1965. — С. 180. Аналогичную мысль высказывает А. Я. Гуревич. (См.: Гуревич А.Я. Общий закон и конкретная закономерность в истории // Вопросы истории. — 1965. — № 8.)

рии. В поздней Римской империи наблюдался не прогресс производительных сил, которые, согласно закону, должны были перерасти отживавшие рабовладельческие отношения и тем самым прийти с ними в конфликт, а наоборот, регресс производства, приведший римское общество в тупик. Зачатки феодальных отношений, возникающие в Римской империи, так и не превратились там в господствующий уклад вплоть до падения империи. Гибель Римского государства была вызвана в первую очередь завоеваниями варваров, сопротивляться которым ослабленная империя не могла¹. Данный пример не противоречит сущности общего закона перехода от одной формации к другой, однако он представляет обобщение такого типа, что попытка объяснения на его основе данного исторического события без учета других важных факторов, связанных с существованием Римской империи, становится невозможной. «Научные законы справедливы лишь для класса факторов, — подчеркивает М. Бунге, — классы существуют реально лишь в ограниченном числе отношений, тогда как конкретные индивидуальные системы, события и процессы имеют неограниченное количество сторон, поэтому они могут принадлежать различным классам, поэтому их индивидуальность требует ряда законов»². Данное рассуждение приводит нас к выводу, что многие исторические события не могут быть объяснены на основе дедукции из общих законов и конкретных данных информации. Общий закон не всегда может объяснить какое-либо индивидуальное явление, поскольку оно имеет многокачественную характеристику, в то время как закон отражает лишь некоторые существенные качества, применимые для класса однородных событий. Исторические события, характеризующиеся единством взаимодействия закономерностей разного уровня и выступающие как «геометрическое место множества законов», не могут быть объяснены с помощью единичного номологического утверждения, необходимо большое, возможно бесконечное, число законов.

В-третьих, историк не может абстрагироваться в своем исследовании от случайных явлений, его задача состоит в синтетическом объяснении действительных связей в истории с учетом необходимого и случайного. Случайные явления, очень часто встречающиеся в реальной исторической жизни, невозможно подвести под действие какого-либо общего закона. Случайно то, что незакономерно. В этом заключается еще одна особенность, почему объяснение через закон не имеет универсального применения в историческом исследовании. Объяснить на основе закона можно в том случае, если объясняемое явление имеет в каком-то отношении общие черты с большой группой явлений, относящихся к определенному классу. Случайное явление не обладает в данной системе объяснения качествами, присущими классу фактов, поэтому для его объяснения необходимо воспроизвести физиономию ситуации и в отдельности объяснить факторы, его породившие.

¹ Обоснование этих взглядов см.: Корсунский А.Р. Проблема революционного перехода от рабовладельческого строя к феодальному в Западной Европе // Вопросы истории. — 1964. — № 5.

² Бунге М. Причинность... — С. 308. Аналогичную точку зрения высказывает П. Болльхаген. См.: Bollhagen P. Sociologie und Geschichte. — Berlin, 1966. — S. 193.

§ 3. Объяснение через частную причину (мотивационное объяснение)



Поскольку историю общества делают люди, наделенные сознанием и преследующие определенные цели, то социальная закономерность немислима вне сознательной деятельности. Все стремления, цели людей имеют то значение, что они выступают в качестве причин определенных действий. Чтобы действовать, необходимо сознательно вызывать причины для получения осмысленных результатов. Поэтому индивидуальные исторические явления могут быть объяснены иным способом, а именно через мотив. Мотивационное объяснение раскрывает причинную зависимость с точки зрения целей, намерений, побуждающих к соответствующей деятельности ту или иную историческую личность. Объектом объяснения в данном случае выступают побудительные силы исторических персонажей. Поскольку все общественные законы и индивидуальные явления реализуются через сознательную деятельность людей, то такой гносеологический тип объяснения, как объяснение через частную причину в исторической науке, может принимать форму мотивационного объяснения. Особенность последнего заключается в том, что он присущ только исторической науке (науке об обществе) и в других областях знания не может использоваться.

Наличие в теории исторического познания момента «психологического» объяснения, его абсолютизация дают повод некоторым буржуазным философам заключить, что в исторической науке вообще применим только такой тип объяснения. Так, В. Дильтей заявлял, что целью наук о духе является постижение единичного исключительно на основе психологического «понимания» в жизненном переживании. Для Р. Коллингвуда история есть история мысли, а поэтому единственным способом объяснения является объяснение через мотив. Западногерманский методолог Г. Риттер рассматривает историю как поле, «где осуществляется дух и возможность падения человека вечно новыми путями, в вечно новых попытках и риске, в борьбе неизбежных противоречий»¹. По его мнению, человек создает, переживает и претерпевает историю в той мере, «в какой он является духом и, будучи таковым, создает культуру»². Из фактора господства идеального начала в общественном развитии Риттер делает вывод, что «причины» исторических событий чаще всего не подвластны нашим точным знаниям, так как в основном речь идет о духовных связях, которые нельзя наблюдать непосред-

¹ Ritter G. Leistungen, Probleme und Aufgaben der Internationalen Geschichtsschreibung zur neueren Geschichte // Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche. — Roma, 1955. — Volume VI. — S. 304.

² Ebenda. — S. 305.

ственно, а можно только вывести на основе известных аналогий»¹. История — не причинная наука, заключает он. Э. Райдинг считает, что объяснить индивидуальные поступки можно в том случае, когда историку удастся «перечувствовать» все то, что он объясняет. Это достигается с помощью «введения закона в силу повторно». Суть этой операции заключается в том, что «я ставлю себя на место другого, но только с частью самого себя»², т. е. исследователь должен поставить себя в положение исторического лица, а также изменить свой уровень оценки, поскольку это может иметь влияние на поведение, которое объясняется. Райдинг обращает внимание на то, что при введении закона в силу повторно историку необходимо помнить о двух моментах: об его оценке и об его концепции (понимании) действительности³. Ставя себя на место исторического персонажа, исследователь может понять тот толчок, который побудил данный персонаж к какому-либо действию и, таким образом, находит искомые причины. «В таком случае, — заключает Райдинг, — повторное введение закона в силу должно, грубо говоря, работать в таком направлении, чтобы мы воссоздали со всеми подробностями, насколько возможно, ситуацию предмета повторного введения закона в силу и «чувствовать», содержит ли он что-нибудь, что возбуждает в нас порыв действовать так, как он действовал»⁴. В этом случае повторное введение закона в силу действует, по мнению Райдинга, как инструмент отбора причин.

Как показывает анализ исторических работ, в них действительно содержится, наряду с объяснением через закон, мотивационное объяснение.

Объясняя наличие в исторических исследованиях данного типа объяснения, Ф. Энгельс указывал, что при суждении о событиях текущей истории никогда не удастся дойти до конечных экономических причин. Невозможно проследить ход развития промышленности и торговли таким образом, чтобы для любого момента можно было вывести какой-либо итог этим факторам, многие из которых действуют скрыто в течение долгого времени, прежде чем прорвутся наружу. «Поэтому при анализе текущих событий слишком часто приходится этот фактор, имеющий решающее значение, рассматривать как постоянный, принимать экономическое положение, сложившееся к началу рассматриваемого периода, за данное и неизменное для всего периода или же принимать в расчет лишь такие изменения этого положения, которые сами вытекают из имеющихся налицо очевидных событий, а поэтому также вполне очевидны. Поэтому материалистическому методу слишком часто приходится здесь ограничиваться тем, чтобы сводить политические конфликты к борьбе интересов наличных общественных классов и фракций классов, созданных экономическим развитием, а отдельные политические партии рассматривать как более или менее адекватное политическое выражение этих самых классов и фракций»⁵. Объясняя неудачи многолетней и кровопролитной войны Русского государства с Польшей и Швецией, историк Р. Ю. Виппер писал, что вина Грозного состояла в том, «что он растратил и бросил в бездну истребления одну из величайших империй мировой истории» и «так же, как он быстро исчерпал средства державы, он вымотал свой могучий организм, истратил свои таланты, свою

¹ Ritter G. Leistungen, Probleme und Aufgaben der Internationalen Geschichtsschreibung zur neueren Geschichte // Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche. — Roma, 1955. — Volume VI. — S. 307.

² Ryding E. The Concept «Cause» as Used in Historical Explanation... — P. 64.

³ Ibid. — P. 66.

⁴ Ibid. — P. 70.

⁵ Энгельс Ф. Введение к работе К. Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 год» // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 22. — С. 530.



нервную энергию»¹. Виппер отождествлял поражение в войне Русского государства в начале 80-х годов XVI столетия с состоянием нерешительности и неуверенности действий царя Ивана IV.

Мотивационное объяснение, ставящее задачей установление причинной зависимости «психологическим» способом, является одним из сложных и трудных в практике исторического исследования. Сложность этого примера заключается в том, что сведения, остающиеся от современников, страдают отсутствием объективности и беспристрастности, а также узостью поля их наблюдения. Другая трудность, встающая на пути исследователя, связана с ретроспективным способом исследования. По этому поводу С. Б. Веселовский писал: «О замыслах и намерениях правителей и законодателей историк обыкновенно не может знать. Он судит о них по последствиям, приводя последствия в причинную связь с действиями исторических личностей. В этом большая опасность.

Порочность умозаключений на основании *post hoc, ergo propter hoc* всем известна, и тем не менее историки очень часто грешат в этом отношении. Ведь для того, чтобы правильно установить причинную связь явлений и событий, необходимо предварительно установить факты и верно оценить их значение. А это как раз и является для исследователя искомым. Иными словами, историк попадает в положение человека, который старается понять и объяснить одно неизвестное при помощи другого неизвестного. А нередко бывает еще хуже: историк, не установив факты, их последовательность и причинную связь, сочиняет от себя последствия, по этим вымышленным последствиям высказывается о предшествующем и приписывает историческим деятелям такие намерения и замыслы, которые, наверное, никогда не приходили им в голову»².

Чтобы понять мотивы исторического персонажа, историк должен в какой-то степени воспроизвести в своем сознании состояние чужого сознания и ассоциировать между собой идеи, которые кажутся, может быть, его современникам чуждыми друг другу. Как понять, например, что Папа Григорий VII лишил короля Генриха IV в 1080 году его достоинства за его гордыню (*superbia*)?³ Надменность, действительно, отрицательная черта характера, но в наше время этого недостаточно, чтобы быть основанием для такого действия. Чтобы понять это, надо знать, что понятие «надменность» в средние века означало связь с дьяволом, восстающим против бога и его заповедей. Надменный человек поэтому отвергается богом и людьми. В силу этого значения слова «*superbia*» становится понятным поведение Папы Григория VII. Следовательно, чтобы понять историческое явление, необходимо исследовать, каким образом оно объясняется своим временем и средой, надо изучить весь круг воззрений, характерных для того времени, а для этого надо мысленно перенестись в ту эпоху, которую изучает историк.

Разгадка намерений исторических деятелей встречает и другую трудность. Она обусловлена тем, что цели, которые ставит историческая личность, лишь за редким исключением могут быть достигнуты. Нередко цели приводят к противоположным результатам, иногда частично совпадают с желаемым действием. Часто в процессе осуществления замыслы исторической личности испытывают такие изменения, что по последствиям становится совершенно невозможно разгадать первоначальные цели, даже если историк и верно установил последствия и выяснил причинную связь их с предшествовавшими событиями. Еще более осложняет задачу тот факт, что помимо преду-

¹ Виппер Р.Ю. Иван Грозный. — М., 1922. — С. 105.

² Веселовский С.Б. Исследование по истории опричнины. — М., 1963. — С. 39–40.

³ См.: Бернгейм Э. Введение в историческую науку. — СПб., 1908. — С. 65.

смотренных результатов появляются гетерогенные, непредусмотренные последствия. Эти гетерогенные последствия историк постоянно подвергается риску принять за истинные замыслы исторической личности. Погромы и разграбления опричниками целых областей, таких, как новгородские пятины и Псков, разбой, прокатившиеся на фоне голода и чумной эпидемии, приняли в 1570–1572 годах характер государственного бедствия. Естественно, у современников складывалось впечатление, будто царь Иван «возлюбил междуусобную крамолу» и «заповедал» (приказал) опричникам грабить и убивать земских. Анализируя этот факт, историк С. Б. Веселовский пришел к следующим выводам: «Нет надобности говорить, что царь Иван никогда не ставил себе подобных целей. Учреждая Опричный двор, он имел в виду в первую очередь обеспечить себе личную безопасность, а затем получить свободу действий, но употребленные им для этого средства вызвали такие гетерогенные, непредвиденные и нежелательные следствия, что исказили до неузнаваемости его замыслы и намерения»¹.

Объяснение через частную причину без отсылки к общему закону имеет свою логическую структуру, отличную от логики объяснения через закон, что делает необходимым специально обратиться к этому вопросу. Анализ логической структуры причинного объяснения индивидуального исторического события рассмотрим на примере, взятом из работы С. Б. Веселовского и относящемся к катастрофе Новгорода и Пскова в 1570 году, причины которого до сих пор остаются загадкой для историков. При современном состоянии вопроса, отмечает автор, можно представить дело с некоторой вероятностью так. Конфликт царя с приближенными дворянами, начавшийся в 1560 году, вызвал опалы и принудительные пострижения. В ответ на эти акции начались побег за границу и измены, что давало повод царю для новых опал и казней. После учреждения в 1565 году Опричного двора «пожар люто́сти» перекинулся из Москвы и высших кругов дворянства на уезды, взятые в опричнину. Были казнены старицкие князья с их свитой и слугами, лишен свободы митрополит Филипп, раскрыт большой заговор в среде московской приказной администрации. Наконец, на западных окраинах государства, таких, как Новгород и Псков, тяготы войны и настроение общего неудовольствия и страха породили идею отложиться от Москвы и отдаться под защиту Литвы². К другой группе причин следует отнести личные качества царя. Он имел, как пишут современники, характер «к ярости удобь подвижен», т. е. был вспыльчив, не знал в ярости милосердия. Анализируя логическую структуру этого объяснения, необходимо дополнить его утверждениями, которые в скрытой форме присутствуют в объяснении Веселовского. Во-первых, можно представить, что Иван Грозный верил в жестокую расправу как средство предотвращения каких-либо сепаратистских настроений и вообще не угодных ему действий. Во-вторых, говоря, что царь принял такое решение, как погром Новгорода и Пскова, с тем чтобы иметь возможность расправиться с земскими, Веселовский делает молчаливое обобщение относительно человеческого поведения, суть которого в том, что государственный деятель, встречающий в своей внутренней политике действия, направленные на подрыв его власти, всегда прибегает к решительным действиям. Такие обобщения необходимы в исторических объяснениях. Цель исторических объяснений данного типа состоит в том, чтобы показать причину того, почему лицо X действует способом Y при обстоятельствах Z.

В процессе установления причины исследователю приходится сталкиваться с трудностью выделения из многих факторов такого, который является определяющим усло-

¹ Веселовский С.Б. Исследование по истории опричнины... — С. 60.

² Там же. — С. 41–42.



вием для наступления того или иного следствия. В нашем примере на место причинных кандидатов, заставивших царя принять террористический акт, могут быть выдвинуты такие. В первую группу причин входят такие, как стремление царя получить личную безопасность, а затем получить свободу действий. Вторая категория включает причины, относящиеся к личным качествам Ивана Грозного. Он имел, как уже отмечалось, деспотический характер. Третья категория причин относится к обстоятельствам, оказывавшим нажим на царя. Крайнее положение Новгородской и Псковской земель создавало угрозу их отторжения, что было недопустимо в условиях страны, ведущей борьбу за выход к Балтийскому морю. Для исследователя важно найти и показать все эти факторы, которые являются определяющими условиями данного действия. Однако этого недостаточно, чтобы установить, какой из перечисленных факторов был действительно причиной поступка. Факторы могут присутствовать, но не быть его причиной. Каким образом историк может обосновать приписывание причинной роли одному из факторов, если простое доказательство того, что данный фактор был одним из обстоятельств, при котором лицо совершило какое-либо действие, не означает, что этот фактор был причиной? «Историк может оправдать приписывание причинности, — поясняет Э. Нагель, — предположив, что когда фактор — это обстоятельство, при котором действуют люди, они вообще ведут себя так, как при описании действия, поэтому лицо, рассматриваемое историком, предположительно действовало так, а не иначе, поэтому присутствовал данный фактор»¹. Обобщения определенного типа необходимы при объяснении индивидуальных действий.

Поскольку налицо обобщение, то историческое объяснение можно сформулировать как дедуктивное, если сформулировать соответствующие посылки. Например, объяснению Веселовского можно придать дедуктивную форму, если ввести посылки универсального типа. Когда государственный деятель проводит политику в обстановке, направленной на подрыв его власти, он прибегает к решительным действиям. Иван Грозный царствовал, когда в стране была напряженная борьба родовитой аристократии с неограниченной монархией, результатом чего явились сепаратистские настроения в Новгороде и Пскове. Значит, царь предпринял террористические действия.

Однако, хотя формально причинная дедуктивная модель построена верно, вряд ли можно согласиться с истинностью предположения, являющегося общей посылкой. Неверно, что все люди поступают таким образом при данных обстоятельствах, могут быть люди менее решительные либо с более гибкой политикой. Следовательно, общая посылка является ложным обобщением и объяснение поведения царя будет неудовлетворительным. Правильнее было бы сказать, что причинное объяснение индивидуального события по форме будет статистическим. Вправе сказать, что большинство людей ведут себя указанным способом. Но в этом случае, заменяя общий закон в экспланансе на статистическое обобщение, мы получим доказательство, по форме не дедуктивное, а вероятностное. Логическая структура причинного объяснения индивидуального события по своему характеру более вероятностная, чем дедуктивная, а обобщение статистическое по форме. Представляя наш пример в обобщенном виде, получим следующее. Предположим, что A — действие, совершенное X при обстоятельствах t для достижения цели O . Историки никогда не пытаются объяснить действие A во всех его конкретных деталях. Это вызвано тем, что историческая наука не пытается объяснить, например, поведение Ивана IV состоянием организации клеток его мозга, хотя, безусловно, это имело в действительности место. Если бы это входило в предмет исследова-

¹ Nagel E. The Structure of Science... — P. 555.

ния исторической науки, то он бы потерял свою специфику. Поэтому историк не объясняет полностью действие А, но только совершенное лицом Х действие типа А, которое имеет специфические формы A_1, A_2, \dots, A_n . Допустим, что Х может достичь цели О при обстоятельствах t любым действием, входящим в класс $A - A_n$. В том случае, если удастся дедуктивно объяснить действие А, дедуктивной модели невозможно построить относительно действия A_1 . Следовательно, объяснение историка свидетельствует о том, что совершенное лицом Х действие А при обстоятельствах t является вероятностным. О вероятности объяснения описанного исторического факта говорит и сам Веселовский «Структура исторических объяснений индивидуальных действий, — подчеркивает Э. Нагель, — является, таким образом, вероятностной, причем их форма является результатом сугубо статистического характера подходящих обобщений о человеческом поведении, которые входят в посылки объяснений»¹.

В заключение раздела об объяснении через мотив необходимо отметить, что когда объектом исследования в исторической науке выступают побудительные силы исторических персонажей, то не представляется возможным объяснить целостный исторический процесс. Объясняется это тем, что цель не является конечной причиной социального действия, но лишь создает «видимость» конечной причины. «На деле цели человека порождены объективным миром и предполагают его, — писал В. И. Ленин, — находят его как данное, наличное. Но кажется человеку, что его цели вне мира взяты, от мира независимы»². Объяснение через цели, намерения, побуждения является неполным объяснением. При данном типе объяснения происходит сведение появления чего-либо нового в историческом движении к его непосредственной причине, в результате чего остается невыясненной причина этой причины, т. е. главная детерминанта действия. Чтобы понять в действиях царя Ивана в последние годы ливонской эпопеи черты неуверенности и упадка сил, следует подчеркнуть, «что личные переживания царя Ивана были отражением общего истощения сил страны..., все классы населения были доведены до крайнего истощения беспощадной требовательностью царя Ивана и тем перенапряжением сил, которое было достигнуто при помощи террора. Эти силы были истощены..., и этим объясняется нерешительность и неуверенность действий царя»³. Схема относительного полного объяснения, как явствует из примера, может быть представлена в следующем виде. Исследователь объясняет непосредственный исторический факт через мотив, после чего выясняет, в какой ситуации, при каких обстоятельствах он возник. Заключительный этап исследования сводится к анализу данной ситуации и выяснению действующих причин.

¹ Nagel E. The Structure of Science... — P. 558.

² Ленин В.И. Философские тетради. ПСС. Т. 21. — С. 171. «Вообще, исследуя сложные явления государственной и социальной жизни далекого прошлого, никогда не следует смешивать цели Правительства, предполагаемые или достоверно известные с последствиями, которые могли быть и обыкновенно бывают в одних случаях предвиденными и желательными, в других — и непредусмотренными, и нежелательными». (Веселовский С.Б. Исследование по истории опричнины... — С. 81—82.)

³ Веселовский С.Б. Исследования по истории опричнины... — С. 336—337.

§ 4. Функциональное объяснение



Проблема функционального объяснения в философской и исторической литературе является наименее разработанной в силу ее сложности. Работы, посвященные данному вопросу, часто носят негативный характер, оставляя проблему позитивного решения открытой. Вопросы причинности и функциональности в области естествознания обладают известной спецификой, что не позволяет применять полученные выводы к интересующей нас области. В данном разделе автор не претендует на полное раскрытие указанной проблемы, ибо она безгранично широка по количеству входящих в нее вопросов, а попытается рассмотреть одну сторону проблемы, в каком смысле функция тождественна причине.

В буржуазной философской литературе имеются различные определения функциональной зависимости. Так, представитель культурно-антропологической социологии, этнограф Б. Малиновский определяет цель функционального анализа культуры в рассмотрении антропологических фактов исходя из их функции, роли, которую они играют во всей системе культуры. Функциональный взгляд на культуру отстаивает тот принцип, что в любой цивилизации какой-либо обычай, материальный предмет, идея и т. д. выполняют определенную жизненную функцию, задачу, являясь необходимой частью внутри социального целого¹. Более того, Малиновский отождествляет функции институтов общества с основными биологическими потребностями человека². Пытается найти аналогию между функциональным анализом в физиологии и в социальных науках Рэдклифф-Браун. По его мнению, целостность социальной структуры сохраняется благодаря действиям людей. Функция же любой деятельности, такой, как наказание преступления или церемонии похорон, есть определенная роль, которую она играет в социальной жизни и посредством этого вносит вклад в сохранение структурной целостности³. Попытка биологизации общественной жизни приводит функционалистов к смешению исторических преходящих явлений классового общества с более или менее устойчивыми явлениями общественной жизни, что не способствует уяснению сущности последней с позиций «функционального единства». Понятие «функция» имеет и множество других значений, что говорит о его неопределенности. Э. Нагель приводит шесть значений понятия «функция», употребляемых в различных дискуссиях функционалистов⁴. Во-первых, понятие «функция» означает такую зависимость между двумя классами элементов, когда каждому элементу одного класса соответствует одно-

¹ Malinowsky B. *Antropology*. Encyclopaedia Britannica. Vol. 1. — N. Y. and London, 1936. — P. 132—133.

² Malinowsky B. *The Funktional Theory // A Scientific Theory of Culture*. — N. Y., 1944. — P. 147—176.

³ Radcliffe-Brown A.R. *Structure and Function in Primitive Society*. — London, 1952. — P. 179—180.

⁴ Nagel E. *The Structure of Science...* — P. 523—526.

значно определенный элемент другого (например, $y = x^2$). Во-вторых, данное понятие употребляется для обозначения комплекса процессов внутри какого-либо целого. В этом смысле биологами употребляется выражение «функционирование желудка». В-третьих, под «функцией» понимают определенные типы органических процессов, происходящих в живых организмах, такие, как размножение, усвоение и дыхание (выражение «жизненные функции»). В-четвертых, это понятие используется для обозначения общепринятого применения либо полезности вещи, либо какого-либо ожидаемого эффекта действия («функция топора — рубить дерево»). В-пятых, под «функцией» понимают комплекс следствий, вызываемых определенной вещью и влияющих на систему в целом. В этом смысле слово «функция» употребляют в выражениях: «Одна из функций печени — накапливать сахар в организме, но это не естественная ее функция». «Историческая функция учения о божественности королевской власти состоит в ослаблении власти феодальной буржуазии». Наконец, в-шестых, «функция» означает вклад какого-либо предмета в сохранение определенной характеристики данной системы, к которой этот предмет относится. Например, «функция дрожания, когда человек подвергается воздействию холода».

Рассмотренные нами определения свидетельствуют, с одной стороны, об отсутствии какого-либо четко сформулированного направления в современной буржуазной философии, с другой — ни одно из этих определений не позволяет нам решить поставленную задачу.

Для решения проблемы о соотношении причинности и функциональности необходимо обратиться к рассмотрению вопроса о двойственном характере общественных явлений. Двойственный характер социальных явлений заключается в том, что в них присутствуют природные и общественные компоненты¹. Этот «дуализм» объясняется спецификой общества как объекта материального мира в силу наличия производственной деятельности, которая является социальной по своему характеру и осуществляется на основе сознательной деятельности людей. В процессе производственной деятельности человек вступает во взаимоотношение с природой в целях ее подчинения и очеловечения. Производственная деятельность есть, таким образом, воздействие субъекта производства (человека) на вещи, или объект хозяйства. Всякий производственный процесс осуществляет собой некоторое слияние субъекта и объекта, внедрение субъекта в объект — субъективирование объекта и выход субъекта из себя в мир объекта — или объективирование субъекта. В этом смысле производственная деятельность как особая форма закономерностей есть субъективно-объективная деятельность, единство субъекта-объекта. Она показывает, насколько человек находится в мире природы, а природа в человеке.

Наличие в результатах деятельности человека объективированной идеи приводит к тому, что последние «одушевляются», начинают говорить понятным людям языком. Это происходит в такой степени, в какой данные результаты принимают участие в жизни людей. Теперь уже общество не интересуется предметно-естественный субстрат вещи, на первое место выступает ее социальная сущность, которая подчиняется законам развития общества и приобретает новые черты, новые качества как составная часть общественного бытия. Новые качества какого-либо предмета или вещи — это функция, которую придал им человек. Но эта функция теперь выражает содержание бытия этих вещей и предметов. Не имея существования помимо своего материального носителя,

¹ О двойственном характере общественных явлений см.: Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. — М., 1968.



предметы тем не менее подчиняются законам развития общества и приобретают новые черты, новые качества. Общественный предмет нельзя увидеть непосредственно, как его материальный носитель, способность воспринимать вещь как общественный предмет развивается благодаря общественной практике. На двойственный характер общественного предмета обратил внимание К. Маркс. Взяв за основу товар, он показал, что, с одной стороны, товар — это вещь, обладающая естественными свойствами и воспринимаемая органами чувств. Однако, с другой стороны, это «призрачная предметность», имеющая «чисто общественный характер» и лишенная «чувственно грубой предметности товарных тел». В товаре как общественном явлении «все чувственно воспринимаемые свойства погасли...»¹. Поэтому К. Маркс называет товар «чувственно-сверхчувственной вещью»².

Предмет, существуя лишь для человека и проявляя свою социальную природу в общественном организме, не является чем-то внешним к последнему, а становится бытием человека. «...Предмет, как бытие для человека, как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку»³, — подчеркивают Маркс и Энгельс. В общественном явлении опредмечена какая-то определенная сторона сущности человека. «...Мы имеем перед собой под видом чувственных, чужих полезных предметов ... опредмеченные сущностные силы человека»⁴, — говорит К. Маркс.

Функция, которую придал предмету человек в результате опредмечивания своей сущности, начинает, в свою очередь, оказывать воздействие на человека и общество в целом. Явления общественной жизни, социальные институты и продукты труда составляют жизнь человека. Человек начинает соотносить свои действия с функциями общественных институтов, которые теперь уже выступают в качестве причин этих поступков человека. Люди коллективно «отчуждают» свои собственные общественные отношения, свои учреждения, произведенную продукцию и подчиняют всему этому свою жизнь. В обществе, разделенном на классы, не средства производства служат людям, а люди — средствам производства. Так, крестьянин привязан к земле и скоту, а рабочий промышленных предприятий подчинен машинам. Когда продукты производства создаются не для удовлетворения потребностей самих производителей, а для того, чтобы их использовали немногие, люди теряют контроль над продуктами и сами попадают под их зависимость, проявляющуюся во власти денежных отношений. В условиях разделения общества на классы возникают государственные учреждения, призванные сохранять существующий порядок, в результате чего люди становятся подчиненными и государству. Функции государства заставляют людей совершать действия, которые могут идти даже в разрез с их личными интересами.

Функция выступает в роли причины и в случае распределенности опредмеченного продукта. В процессе потребления происходит превращение свойств предмета в живое бытие человека. Удовлетворяя потребность, человек воспроизводит способность работать и жить, превращает предмет в свою сущность — в мысль, дело. Мыслительная деятельность, опредмеченная в тексте книги, вновь превращается в мышле-

¹ Маркс К. Капитал. Т. I // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 23. — С. 46.

² Там же. — С. 81.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Святое семейство // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 2. — С. 47.

⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 505.

ние человека и выступает в качестве причины его умственного развития. Художник воплощает в холсте и красках свою эстетическую особенность, чтобы потом свойства красок превратились в эстетическое восприятие зрителя. Каждый акт распределения вызывает множество процессов, действий, эмоций, так как в предыдущем акте в концентрированном виде содержится деятельность многих людей. Именно в этом значении функция выступает в роли причины в общественных явлениях. Функциональное объяснение должно исходить из факта двойственной природы человеческих актов, позволяющей видеть в функции причину в силу определенной сущности самого человека.

Однако, как уже отмечалось, сведение причинности к функциональности под рассмотренным углом зрения не исчерпывает проблемы функционального объяснения. В литературе по вопросам методологии истории под функциональным анализом понимается либо выяснение устойчивой связи, существующей между элементами исторической системы¹, либо выяснение связи, несущей «нагрузку» по воспроизведению общественной структуры². В данном случае процесс объяснения сводится к вычленению элементов и установлению связи между ними в рамках некоего социального целого. Функциональное объяснение позволяет понять, почему в рамках определенного общества существует функциональная автономия систем. Функционируя на основе общих законов формации, каждая система имеет свою внутреннюю структуру и развивается по законам иного порядка. Поэтому в историческом исследовании недостаточно установить универсальную функциональную структуру той или иной формации, необходим тщательный анализ иерархии систем, имеющих функциональную автономность.

Между функционированием элементов структуры и способом их взаимодействия существует диалектическая связь. Связь между структурой и функцией заключается в том, что функция зависит от структуры. О неразрывной связи структуры и функции свидетельствуют исследования в области морфологии, физиологии³, биологии, кибернетики⁴. В интересующей нас области такая зависимость обнаруживается в том, что по мере усложнения структуры социальных институтов (например, государства), по мере появления новых элементов в социальной системе и возникновения сложной иерархии между ними возникают новые функции как отражение связи между этими элементами социального целого. Однако здесь необходимо отметить, что проблема выяснения специфики соотношения структуры и функции требует более тщательного и серьезного анализа, между тем как в нашей литературе по методологии истории такая проблема вообще не ставится.

Говоря о функциональном объяснении в историческом исследовании, надо видеть его границы. Это объяснение также является частичным и неполным. Функциональное объяснение, показывая взаимосвязь определенного социального целого и его элементов, не в состоянии показать целостный исторический процесс с присущими ему случайностями и отклонениями. Устанавливая взаимодействия между явлениями, функциональное объяснение не показывает динамики развития, ибо, как отмечал В. И. Ле-

¹ См.: Кон И.С. Неопозитивизм и вопросы логики исторической науки // Вопросы истории. — 1963. — № 9. — С. 60.

² См.: Барг М.А. О некоторых предпосылках формализации исторического исследования // Проблемы всеобщей истории. — Казань, 1967. — С. 27.

³ См.: Меерсон Ф.З. Диалектическое единство функции и структуры // Вопросы философии. — 1964. — № 11.

⁴ См.: Свидерский В.И. О диалектике элементов и структуры. — М., 1962. — С. 241–258.



нин, «только взаимодействие» = пустота»¹. Односторонний подход к анализу социальных явлений с точки зрения функционального объяснения приводит, как показал И. С. Кон, к объективно-идеалистическому телеологизму, наглядно проявляющемуся в современной буржуазной социологии².

¹ Ленин В.И. Философские тетради... — С. 146.

² См.: Кон И.С. К вопросу о предмете социологии // Вопросы марксистской социологии. — Л., 1962.

§ 5. Генетическое объяснение

В процессе объяснения возникает проблема анализа происхождения изучаемого явления, выяснения причин, породивших его появление. Поскольку историческая наука занимается процессом воспроизведения социального развития, то генетическое объяснение (или, что то же, — историческое) занимает одно из ведущих мест в ряду других типов научного объяснения. Любое явление, в том числе и историческое, выступает как следствие определенных причин и само выступает в качестве причин каких-либо изменений. Поступательное историческое движение выступает как выражение причинно-следственной зависимости, поэтому признание каузальной зависимости предполагает наличие определенного развития. В свою очередь, момент развития с необходимостью требует нахождения и объяснения определенных причин, результатом действия которых является данный поступательный процесс.

На методологическое значение генетического объяснения указывал Ф. Энгельс, характеризуя эволюционную теорию Дарвина. Энгельс писал: «Если все многоклеточные организмы — как растения, так и животные, включая человека, — вырастают каждый из одной клетки, то откуда же происходит бесконечное разнообразие этих организмов? На этот вопрос ответ дало третье великое открытие — теория развития, которая в систематизированном виде впервые разработана и обоснована Дарвиным. Какие бы превращения не предстояли еще этой теории в частности, но в целом она уже и теперь решает проблему более чем удовлетворительным образом. В основных чертах установлен ряд развития организмов от немногих простых форм до все более многообразных и сложных, какие мы наблюдаем в наше время, кончая человеком. Благодаря этому не только стало возможным объяснение существующих представителей органической жизни, но и дана основа для предистории человеческого духа, для прослеживания различных ступеней его развития, начиная от простой бесструктурной, но ощущающей раздражение протоплазмы низших организмов и кончая мыслящим мозгом человека. А без этой предистории существование мыслящего человеческого мозга остается чудом»¹. Энгельс в данном случае подчеркивает, что только с точки зрения развития можно объяснить причины исследуемых явлений. Аналогичную оценку идеи трансформизма в биологии давал В. И. Ленин, указывая одновременно на методологическое значение идеи развития в целом. Он отмечал: «...идея трансформизма, доказанная по отношению к достаточному количеству фактов, распространяется на всю область биологии, хотя бы по отношению к отдельным видам животных и растений, и нельзя было еще установить в точности факт их трансформации..., трансформизм претендует совсем не

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы... — С. 512.



на то, чтобы объяснить «свою» историю образования видов, а только на то, чтобы поставить приемы этого объяснения на научную высоту»¹. На необходимость анализа изменения в истории развития объекта указывал К. А. Тимирязев. «...Вековой синтез всех отраслей морфологического знания, — писал К. А. Тимирязев, — приводит к неизбежной дилемме: или отказаться от какого бы то ни было объяснения того родства, того сходства между организмами, которое выступало со всех сторон..., или признать происхождение всего живущего из одного общего источника, путем непрерывного исторического процесса»².

Признание развития предполагает, таким образом, генетический подход в объяснении изучаемого явления, т. е. исследование истории его происхождения как результата перехода объекта из одного состояния в другое под действием причин.

В литературе имеются различные определения сущности генетического объяснения. Так, Е. Нагель дает следующее определение сущности генетического объяснения. «Генетическое объяснение события или положения вещей St , имеющего место в момент t , показывает, что St является результатом ряда явлений, начальная точка которого — явление So , существовавшее до St »³. Понятие генезиса в объяснении для Добрянова выражает «понимание процесса развития объекта как развития не только количественного, но и качественного, как единства ряда последовательных этапов, каждый из которых вырастает из предшествующего, диалектически снимает его, разрешая его внутренние противоречия, и уже на новой основе продолжает свое противоречивое движение»⁴. Генетическая связь событий, образующаяся в результате развития, говорит Г. А. Подкорытов, «позволяет сравнивать их прошлые и современные формы, устанавливать причинную зависимость между ними, раскрывать их сущность. Два явления, находящиеся на разных ступенях исторического развития, исследователь не может считать тождественными. При их изучении он вынужден заниматься историей превращения первого во второе»⁵. Различные объяснения сущности генетического определения, как видно из примеров, сводятся в конечном счете к показу процесса развития как ряда исторических состояний объекта в их внутренних, имманентных связях.

Объяснение процесса развития как ряда исторических состояний объекта встречает ряд трудностей теоретического порядка. Во-первых, как правило, в процессе объяснения предшествующие качественные состояния либо исчезли совсем, либо сохраняются в виде остатков. Историк не может непосредственно наблюдать или искусственно воспроизвести процесс развития. Во-вторых, процесс развития носит противоречивый характер. Можно наблюдать не только усложнение и совершенствование институтов, социальных отношений, но и регресс, дегенерацию и гибель. Эти факты показывают, что исторический процесс имеет очень сложную систему причин, он не носит неизбежного характера, а зависит от различных присущих ему возможностей.

Генетическое объяснение должно исходить из этих противоречивых фактов. Перед исследователем в этой связи встает задача: либо для каждого факта необходимо находить причину, либо различные факторы, причинно влияющие на процесс, объяснить, руководствуясь единой точкой зрения. Первый вариант задачи не дает возможности

¹ Ленин В.И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? ПСС. Т. I. — С. 143—144.

² Тимирязев К.А. Исторический метод в биологии. — М.—Л., 1943. — С. 21.

³ Nagel E. The Structure of Science... — P. 567.

⁴ Добрянов В.С. Методологические проблемы теоретического и исторического познания. — М., 1968. — С. 252—253.

⁵ Подкорытов Г.А. Историзм как метод научного познания. — Л., 1967. — С. 58.

выработать единую теорию, объясняющую исторический процесс, только на основе единой точки зрения можно построить научную теорию. Генетическое объяснение строится на основе теоретического понимания процесса развития. Необходимо не просто следовать за эмпирической историей объекта, но руководствоваться определенными теоретическими предпосылками. Характеризуя содержание и механизм процесса, исследователь должен выяснить, что изменяется, что претерпевает историю. «Надо сначала знать, что такое данный предмет, чтобы можно было заняться теми изменениями, которые с ним происходят»¹. Теоретическое понимание процесса развития позволяет объединить все имеющиеся эмпирические данные на основе общих законов, объясняющих его наиболее существенные свойства.

Процесс развития невозможно наблюдать непосредственно в целом. Его можно исследовать и воспроизвести только с помощью научной теории. Переход от непосредственно наблюдаемых эмпирических фактов к непосредственно ненаблюдаемым связям осуществляется при помощи теоретического понятия самодвижения. Всякий процесс развития рассматривается как процесс самодвижения. Раз возникнув, процесс становится для самого себя и основой, и условием появления всех качественных изменений. Процесс развития — это такой генетический процесс, в котором предшествующие состояния объекта причинно обуславливают последующие, качественно отличающиеся от первоначальных.

Признание самодвижения предполагает, что все качественные изменения должны ставиться в зависимости от причин, заключенных в самом процессе развития. Никакие внешние факторы не должны использоваться для объяснения изменений процесса. Чтобы объяснить какие-либо изменения в определенной системе связи, необходимо исследовать причины, вызвавшие эти изменения, а также все возможные следствия действующих причин в этой области. Теоретическое понимание процесса развития определяет собой выбор причин, которые используются для объяснения всех качественных изменений, а также конкретный механизм связи развивающейся системы. Например, материалистическое понимание истории выделяет в объяснении объективные причины, которые возникают и действуют в самой общественной истории.

Наконец, в процессе генетического объяснения исследователь создает теоретическую модель закона, присущего данному процессу развития. Действие конкретных причин проявляется только через законы или систему законов. Поэтому действия причин можно объяснить только на основе того или иного научного закона. Генетическое объяснение должно строиться на теоретическом понимании закона, присущего процессу развития, чтобы выразить самодвижение исторического процесса.

Генетическое объяснение может присутствовать не только тогда, когда объектом исследования берется какой-либо целостный процесс. В историческом исследовании генетическое объяснение применяется и к анализу причин индивидуального события со строго очерченными пространственными и временными границами. Процесс установления причинных связей в объяснении данного типа предполагает воспроизведение наиболее полной совокупности условий, предшествующих исследуемому явлению. С этой целью объясняемое явление «включают» в определенный целостный комплекс других условий. Примером генетического объяснения этого типа может быть работа М. В. Нечкиной «Движение декабристов». Описывая движение декабристов, М. В. Нечкина анализирует его причины. Прослеживая последовательные этапы раз-

¹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 21. — С. 303.



вития революционного процесса, начиная с его формирования, она «включает» исследуемое явление в цепь других явлений, предшествовавших ему и непосредственно связанных с ним. Такими явлениями, связанными с выступлением декабристов, явились Отечественная война 1812 года, французская революция 1789 года, идеология просветителей Франции Вольтера, Руссо, Дидро, Монтескье, Даламбера, испанская революция 1820 года, восстание в Неаполе 1820 года и в Пьемонте 1821 года и т. д.¹

Однако «включение» индивидуального события в комплекс индивидуальных условий может быть достаточным, как уже отмечалось, для объяснения явления с четко очерченными пространственно-временными границами. Когда же речь идет о воспроизведении процесса развития, то становится невозможным обойтись без ряда теоретических предпосылок. Более того, если стоять на точке зрения последовательного идиографизма, то трудно найти тот критерий, с помощью которого можно выделить главные причины из всего комплекса предшествующих условий. Воспроизвести историю объекта возможно в том случае, когда, во-первых, объект воспроизводится не в отдельных его составляющих, а как целостная система. Во-вторых, необходимо воспроизвести процесс, т. е. всю совокупность исторических связей между составляющими объектами. В-третьих, необходимо показать процесс развития объекта, т. е. качественные изменения в его структуре. В-четвертых, историк должен раскрыть закономерный процесс, показать законы перехода из одного исторического состояния в другое².

Говоря о процессе развития как ряде исторических состояний объекта, нельзя не учитывать то обстоятельство, что объект, находясь на любой стадии развития, характеризуется определенной структурой. Поэтому, имея в виду генетический процесс развития, необходимо говорить не только о «вертикальных», но и о «горизонтальных» связях. Любое историческое явление, событие есть результат предшествующего развития. Структура этого явления выступает как следствие истории его развития. Отношение простейшего элемента развитого целого к самому целому выражает основные этапы развития процесса, следствием которого это явление выступает. Поскольку это так, то знание структуры позволяет в какой-то мере познавать закономерности исторического процесса, его генетическое развитие. Так, немецкий философ-марксист П. Болльхаген характеризует исторические законы как генетически-структурные. Несмотря на то, что в исторической науке преобладает генетическая точка зрения, а в социологии — структурная, говорит Болльхаген, исторические законы являются генетически-структурными законами, так как «они не могут абстрагироваться от структурных свойств исследуемого исторического явления или процесса»³. Сущность исторического закона состоит в том, что последний «определяет, по существу, единичный процесс и одновременно связан с комплексом других общих законов, содержа последние в себе в качестве моментов и представляя, таким образом, богатое, расчлененное в себе конкретно-общее. Исходя из этого, исторические законы являются одновременно и генетически-структурными, и конкретно-общими»⁴.

Если генетическое объяснение характеризуется исследованием событий в их определенной последовательности, то структурно-функциональное объяснение фиксирует связи в параллельном описании. Генетическое объяснение отражает естественный порядок движения объекта, а структурное объяснение рассматривает связи изучаемого

¹ См.: Нечкина М.В. Движение декабристов... — Гл. I—II.

² См.: Грушин Б.А. Очерки логики исторического исследования. — М., 1961. — С. 18.

³ Bollhagen P. Sociologie und Geschichte... — S. 186.

⁴ Ebenda. — S. 194.

явления в системе одновременно развивающихся явлений. Если в генетическом объяснении фиксируется тип связи «от предыдущего к последующему», то в структурном объяснении отражается характер связи в одной временной плоскости.

Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» успешно применил генетически-структурный тип объяснения. Рассматривая структуру общественных отношений родового строя греков, римлян и германцев, Энгельс одновременно прослеживает историю разложения родового строя. Исследуя экономические условия, подрывающие родовую организацию общества, он дает объяснение причине появления классового общества и государства. Три общественных разделения труда: появление пастушеских племен, отделение ремесла от земледелия, разделение общества на классы — вот факторы, которые были положены в основу научного объяснения причины падения родоплеменных отношений и возникновения государства¹.

Единство генетического и структурного объяснения можно найти и в работах советских историков. Анализируя общественный и политический строй Польши XIII века, Б. Д. Греков отмечает, что синхронное, сравнительное изучение славянских законодательных памятников обогащает наши сведения по истории славянских народов и является благотворным вообще. Структурный анализ при изучении Польской и Русской Правды дает много для понимания спорных, иногда неясных текстов обоих этих источников. Изучение норм Русской Правды с нормами Правды Польской дает основание, говорит Греков, для суждения о параллельном развитии славянских народов. Так, крестьянские восстания, вызванные новым нажимом феодалов, на Руси падают главным образом на XI век. Совершенно то же самое наблюдается и в Польше. Польские источники указывают на 1034, 1037, 1038, 1077 годы крестьянских движений. Как в Польше, так и на Руси во главе восставших крестьян стояли представители языческой религии. «У всех этих крестьянских восстаний периода раннего феодализма, — пишет Греков, — должна быть одна и та же основная причина: в Польше, как и на Руси, одни и те же классовые отношения вызвали соответственные следствия. Синхронизм этих аналогичных по своей сущности общественных явлений говорит об определенном параллелизме в социальном и политическом развитии польского и русского общества данного периода»².

Знание структуры, отношение исходного элемента к целому помогает объяснить внутренние причинно-следственные отношения, порождающие определенные исторические явления. Между простейшей клеточкой и целым существует определенная причинная связь. Последняя заключается не в том, что клеточка порождает целое, а в том, что в историческом процессе элементарное отношение является причиной развивающегося из него более сложного. В этом смысле анализ структуры, понимание связи части и целого способствует уяснению причинной зависимости в историческом развитии.

Таким образом, причинное объяснение в рамках генетического объяснения достигается как через непосредственное изучение изменения, развития, через «включение» данного события в объясняющий комплекс условий, так и через изучение структуры явления, воспроизводящей этапы причинно-следственной зависимости. Структура объекта не есть нечто статическое, неизменное, она динамична и сама исторична в определенных пространственно-временных границах. Воспроизвести процесс исторического развития, показать его направленность, характер, механизм действия причин, воссоз-

¹ См.: Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 21. — Гл. IX.

² Греков Б. Д. Польская Правда // Избранные труды. Т. I. — М., 1957. — С. 394.



дать историю как закономерный процесс возможно «не только потому, что мы в какой-то мере можем судить о прошлой истории системы по тем процессам, которые наблюдаются в ней сейчас, но и потому, что структура любой системы всегда содержит в более или менее трансформированном виде свою собственную историю. Воспроизведение истории системы по ее современному состоянию достигается посредством логических приемов и способов исследования, в то время как теоретическое воспроизведение процесса развития системы на основе непосредственного анализа ее истории требует иных, а именно исторических приемов и способов исследования»¹.

Исследование процесса развития, протекающего в пространстве и во времени, предполагает выявление определенных исходных состояний объекта, его качественных изменений, выявление системы зависимостей внутри каждого этапа, а также между этапами. В процессе построения теории все утверждения об изменениях качественных состояний объекта должны быть поставлены в логическую связь друг с другом. Эта зависимость по своей логической структуре не всегда носит дедуктивный характер. Объективная закономерная последовательность этапов развития не задана в виде логического вывода. В какой бы системе утверждений не выражались существенные свойства капиталистического общества эпохи свободной конкуренции, переход к эпохе монополистического капитала нельзя вывести дедуктивно из этих утверждений. Исследователь должен выявить новые существенные свойства монополистического капитала и сформулировать их в новой системе утверждений. В. И. Ленин в работе «Империализм, как высшая стадия капитализма» анализирует процесс перехода свободной конкуренции в монополию. Он исследует условия возникновения крупного монополистического производства, процесс вытеснения мелкого производства крупным капиталом, процесс изменения роли банковского капитала, его слияние с промышленным и возникновение финансовой олигархии и т. д. Все эти свойства монополистического капитализма не вытекают дедуктивно из характеристики капитализма, данной К. Марксом. «При логическом построении теории, воспроизводящей генетическую связь, — отмечает И. Г. Герасимов, — не может удовлетворять абстрактный логический язык, разрабатываемый в формальной логике. Нельзя сказать, например, что термин “х” есть причина “у”, что “х” находится в генетической связи с “у”. В воспроизведении генетической связи нужны другие логические структуры. Изучение этих структур является важной задачей материалистической диалектики как теории познания и как логики»².

Логическая структура причинного генетического объяснения может быть представлена в виде индуктивной модели. Особенность индуктивной модели заключается в том, что в ней эксплананс выступает не в качестве посылки, а как результат вывода. В свою очередь экспланандум становится не выводом, а одной из посылок (индукция предполагает вывод из ряда посылок). Индуктивная модель научного объяснения выступит в качестве причинной в случае, если в посылках экспланандума описываются объясняемые явления, выступающие в совокупности причиной общего явления, описываемого в экспланансе.

Образцом индуктивного объяснения является, например, работа В. И. Ленина «Развитие капитализма в России». Тщательно анализируя процессы в сельском хозяйстве, Ленин раскрывает такие проблемы, как расслоение крестьянства, переходное состояние помещичьего хозяйства, возникновение торгового земледелия в сельском хо-

¹ Всехсвятский С., Казютинский В. Рождение миров. — М., 1961. — С. 36.

² Герасимов И. Г. Процесс развития как предмет научного исследования // Проблемы научного метода. — М., 1964. — С. 231.

зйстве. Обращаясь к анализу промышленности, он рассматривает мелкую кустарную промышленность, капиталистическую мануфактуру, крупную машинную индустрию. Лишь в заключительной (VIII) главе Ленин делает «попытку указать связь между отдельными, изложенными выше, сторонами процесса и дать общую картину этого процесса»¹.

Логическая структура генетического объяснения индивидуальных событий с четко очерченными временными и пространственными границами несколько иная по отношению к рассмотренной. Поэтому мы проанализируем, каковы исторические объяснения индивидуальных действий с точки зрения их временной протяженности².

Объяснение последнего типа, как правило, принимает форму перечисления. Хотя зависимость между объясняемыми событиями не сформулирована четко, предполагает, что некоторые из этих событий являются необходимым условием для других. Пример, раскрывающий структуру объяснения, возьмем из работы историка М. В. Нечкиной. Анализируя причины неудавшегося восстания 14 декабря 1825 года, она описывает ход этого выступления. «Восстание началось около одиннадцати часов утра, а пушки загремели... около четырех часов дня или в начале пятого. В эти пять часовместились следующие действия восставших: приход на площадь и организация боевого построения (каре) Московского лейб-гвардии полка в числе около 800 человек... Далее следовало выделение восставшими московцами заградительной цепи и патрулей, посылка связных в другие полки с сообщением о выходе на площадь. Затем следует появление перед восставшими московцами генерал-губернатора Милорадовича. Его обращение к восставшим, вмешательство Оболенского и Каховского, смертельное ранение Милорадовича были последующим этапом развертывающихся событий. Далее идет обращение к восставшим командира гвардейского корпуса Воинова...

В это время уже начинаются лихорадочные поиски Трубецкого, строятся разнообразные предположения о причине его отсутствия; принимается решение послать Якубовича в противный лагерь для сбора информации о положении у противников и для предположительных решений, на каких действиях противник остановится, а возможно, и для акта царубийства; Якубович «держит связь» с противником и неоднократно «переходит границу», то появляясь перед Николаем и говоря с ним, то вновь отправляясь к восставшим. В это же время или вскоре Николай предпринимает первые атаки на восставших московцев, бросая на них только что подошедшую конную гвардию. Атаки отбиты, командир одного из эскадронов полковник Вельо лишился руки, есть убитые и раненые. Николай опять возвращается к мерам «кротости» и посылает для переговоров митрополитов Серафима и Евгения с дьяконами, но напрасно.

Как раз во время переговоров митрополита волнующая весть проходит по рядам восставших: идет подкрепление! Сначала подошла рота лейб-гвардии гренадер под командой декабриста Сутгофа... Сразу вслед за этим ряды восставших пополняются пришедшим почти в полном составе гвардейским морским экипажем, который строится отдельной колонной к атаке. Николай, убедившись в неудаче переговоров митрополита Серафима, посылает для переговоров своего брата Михаила Павловича в сопровождении генерала Левашова, который... разговаривает с фасом морской «колонны к атаке», но тоже безуспешно.

Тем временем подходит основная колонна лейб-гвардии гренадерского полка, предводительствуемая Пановым... Гренадер пытается удержать от участия в восстании их

¹ Ленин В.И. Развитие капитализма в России. ПСС. Т. 3. — С. 6.

² Наша логическая модель в основных моментах воспроизводит схему, предложенную Э. Нагелем.



полковой командир Стюрлер, — он смертельно ранен восставшим (Каховским). Николай, узнав об этом и о безуспешном исходе переговоров брата Михаила, вновь возвращается к мысли атаковать конницей восставшую пехоту. Конники идут в атаку, конная гвардия несколько раз повторяет ее, но безуспешно... За час до картечи диктатором был выбран вместо отсутствовавшего Трубецкого декабрист А. П. Оболенский... Тем временем замкнутое Николаем окружение восставших войск, состоявшее до тех пор из конницы и пехоты, получило подкрепление артиллерией»¹.

Это описание можно рассматривать как перечисление конечного числа событий, причем некоторые из них происходили в последовательном порядке, некоторые одновременно с предыдущими. Каждое предыдущее событие рассматривается как необходимое условие для последующего. Обозначим через S описанное явление, где S обозначает сопутствующие явления, а n фиксирует их временную последовательность. Тогда перечисление явлений, описанных в нашем примере, будет выглядеть следующим образом: S_1 — приход на площадь Московского полка; S_2 — выделение восставшими заградительной цепи, патрулей и посылка связных в другие полки; S_3 — появление Милорадовича, его обращение к солдатам и смертельное ранение; S_4 — обращение к восставшим Воинова; S_5 — поиски Трубецкого; S_6 — решение послать Якубовича в лагерь противника для сбора информации и его действия в этом направлении; S_7 — первые атаки конной гвардии по восставшим; S_8 — переговоры митрополита Серафима и Евгения; S_9 — подкрепление в виде роты гренадер под командой Сутгофа; S_{10} — пополнение сил восставших морским экипажем; S_{11} — переговоры Михаила; S_{12} — приход колонны лейб-гвардии грендерского полка под командой Панова; S_{13} — попытка Стюрлера удержать гренадер от участия в восстании и его гибель; S_{14} — новая атака правительственных войск; S_{15} — выбор нового диктатора в лагере восставших; S_{16} — окружение повстанцев правительственными войсками и разгром восстания.

Характеризуя логическую структуру объяснения, необходимо выяснить, в каком соотношении находятся перечисленные шестнадцать пунктов. Во-первых, между S_1 и S_{16} не существует строгой однозначной зависимости. Имея S_1 , можно лишь предположить, что S_{16} неминуемо наступит. Дедуктивное объяснение здесь не может иметь универсального значения, поскольку в истории имели место дворянские выступления, которые оканчивались не поражением, а победой. Тем не менее объяснение Нечкиной показывает, почему имел место переход от S_1 к S_{16} . Заполняя временной интервал между начальным и конечным состоянием, она объясняет изменения ситуации на Сенатской площади. Во-вторых, нет обобщения, на основе которого можно было бы по информации S_1 — S_2 сделать вывод о вероятности S_5 . Явление S_5 может рассматриваться только как непредвиденное в данной ситуации. То же можно сказать о явлениях S_3 , S_8 , S_{11} и т. д. по отношению к предыдущим. Положим, если бы Николай имел достаточное количество надежных правительственных войск, он мог бы и не прибегать к средствам «кротости», а уничтожить восстание немедленно. Смерть Милорадовича также не была неизбежной в данной ситуации, он мог бы поступить, как командир гвардейского корпуса Воинов, и остался бы жив, и т. д. В-третьих, поскольку даны S_1 — S_4 , то есть все основания ожидать S_7 , имея S_8 — S_{13} , мы вправе ожидать S_{14} и т. д. Здесь имеет место имплицитное использование обобщения, присутствующего в описанном примере. Это эмпирическое обобщение может быть сформулировано так: когда лицо, стоящее во главе монархии, видит, что революционно настроенная часть населения пытается лишиться его власти и во время выступления не поддается на угово-

¹ Нечкина М. В. Движение декабристов. Т. 2. — М., 1955. — С. 326—329.

ры, то в ход пускаются правительственные войска в целях подавления этого выступления. Обозначим это эмпирическое обобщение через $L_{1-4,7}$, либо через $L_{8-13,14}$, если речь идет о других явлениях рассказа. В-четвертых, следует отметить, что число событий между C_1 и C_{16} может быть увеличено или уменьшено. Это зависит от количества деталей, которыми располагает историк, а также от того, считает ли он нужным вводить дополнительную информацию в целях доказательства связи между объясняемыми событиями.

Логическая структура генетического объяснения может быть представлена как процесс исследования, складывающийся из двух предпосылок. К первой относятся утверждения, единичные по форме и свидетельствующие о появлении события в C_n . Во вторую предпосылку включаются утверждения общие по форме, но которые непосредственно не присутствуют в объяснении и являются статистическими по своему характеру. Эти обобщения отражают зависимость между различными событиями C_n . Так, в нашем примере обобщение $L_{1-4,7}$ утверждает, что за событиями типа C_1, C_2, C_3, C_4 , как правило, следуют события типа C_7 . Первая предпосылка складывается из утверждений, которые могут быть объяснены либо вероятностно, либо дедуктивно (например, C_5 объясняется вероятностно, а C_7, C_{14}, C_{16} — дедуктивно, исходя из предыдущей информации). Утверждения первой посылки могут отражать события, являющиеся как необходимым условием для последующих, так и не влияющих непосредственно на генезис исторического явления. Например, такое событие, как C_6 (действия Якубовича по сбору информации в лагере противника), не было необходимым условием последующих явлений (атака повстанцев правительственными войсками).

Таким образом, генетическое объяснение индивидуального исторического события представляет собой ряд высказываний единичного и общего характера, отражающих временную направленность этого события, которые по форме могут быть вероятностными или дедуктивными предпосылками и отражающими необходимые условия последующих событий.

§ 6. Структурное объяснение

Логика научного объяснения в историческом исследовании предполагает, что каждое явление должно быть изучено от его генезиса через функциональную сущность к его элементам, ведущим к появлению нового явления. В связи с этим необходимо рассмотреть структурное объяснение, позволяющее раскрыть историческую причинность как взаимодействие элементов, обуславливающих развитие системы. Это обстоятельство требует рассмотрения каузальных связей как производных от внутреннего строения системы, ее внутренней структуры и тем самым дает возможность преодолеть понимание причинности как линейного, механического взаимодействия. На эту сторону структурного объяснения обращают внимание Е. М. Штаерман¹ и М. А. Барг. Так, Барг пишет: *«Если определить структуру как совокупность более и менее однородных и взаимосвязанных элементов, взаимодействующих между собой как “множество” и представляющих вовне (в связи с другими структурами) как функциональное тождество, то под “структурным методом” в историческом исследовании имеется в виду такой способ сечения и сочленения элементов, составляющих исторический процесс, явление, факт, с помощью которого открывается возможность логического преодоления плоскостного, однолинейного и механического понимания причинности в истории»*². Использование структурного объяснения для анализа каузальной связи только обогащает последнюю. Это отмечает Е. М. Штаерман, которая пишет: *«Установление структуры, характеризующей все сферы жизни общества, позволяет усматривать их единство за всем видимым многообразием; дает возможность каждое явление исследовать в его контексте, с очевидностью устанавливая, как оно влияет на иные явления, происходящие в других сферах, и как само испытывает влияние этих явлений; способствует установлению того, какое место занимают те или иные факторы во всей иерархии элементов структуры, как они движутся во взаимной связи, а не под действием лишь какой-либо одной причины»*³. Избежать линейного, механического объяснения причинности можно, таким образом, в том случае, если рассматривать исторический процесс как систему, состоящую из элементов, связанных между собой определенной взаимозависимостью. Характер связи, ее законы определяют структуру данного процесса. Определенная система может входить в другую, более сложную систему (суперсистему), по отношению к которой будет выступать как один из ее элементов, связанный на основе определенных законов с другими элементами той же суперсистемы. Элементы могут быть как основ-

¹ См.: Штаерман Е.М. К проблеме структурного анализа в истории // Вопросы истории. — 1968. — № 6.

² Барг М.А. О некоторых предпосылках формализации исторического исследования... — С. 25.

³ Штаерман Е.М. К проблеме структурного анализа в истории... — С. 27.

ными, определяющими всю систему, так и второстепенными. Системы могут быть интегрированными, когда изменения одного элемента приводят к изменению всей системы к малоинтегрированным, когда возможна определенная автономия элементов, не вызывающая изменений в других элементах. Наконец, в суперсистему могут входить случайные сочетания элементов — конгломераты, которые органически не связаны с функционированием ее структуры¹.

Рассматривая общество как сложную систему, характеризующуюся определенной структурой, можно проследить, какое причинное влияние оказывают те или иные связи между элементами, входящими в структуру общества. За основу структурообразующего элемента как фактора, формирующего структуру конкретной социальной системы, необходимо брать производственные отношения, характеризующиеся определенной формой собственности. «Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания»², — говорил К. Маркс. Форма собственности, как структурообразующий элемент, детерминирует структуру общества в целом. Но в обществе могут быть структуры, которые не детерминированы данной формой связи элементов. Поэтому положение о суперсистемах, интегрированных и слабоинтегрированных системах, положение о конгломератах позволяет раскрыть характер связи, существующей в такой сложной системе, какой является общество.

Высокоинтегрированной системой в любом исторически развивающемся обществе будет система, включающая базисные и надстроечные элементы и их взаимосвязи. В этой системе формы собственности, форма эксплуатации непосредственных производителей, структура производственных отношений в целом причинно обуславливают социальную структуру общества, классовые антагонизмы, тип государства, право, идеологию и духовную культуру. Например, в период существования рабовладельческих обществ античная форма собственности и античный способ производства оставались их основой, несмотря на некоторые модификации в связи с конкретными условиями. Античная форма собственности, заключавшаяся в том, что каждый гражданин имел право на участие в пользовании государственным имуществом, была причиной того, что исключалась возможность порабощения сограждан.

Античная форма собственности определяет и формы классовой борьбы среди свободных граждан и рабов. Особенности классовой борьбы среди свободных определялись борьбой за землю, которая делала гражданином того, кто ее имел, борьбой за раздачи, подтверждавшие право граждан на пользование государственным имуществом, борьбой за права гражданства, закреплявшего право пользования землей и борьбой за такой государственный строй, который обеспечивал бы все эти права. Классовая борьба рабов носила специфические формы в силу того места, которое этот класс занимал в структуре общества. Находясь вне античного общества и его институтов, они не могли освободиться как класс, так как в социальной иерархии античности им не было места.

Таким образом, рассмотренные элементы составляют высокоинтегрированную общественную систему. Они находятся в такой связи, объяснить которую можно на основе понятия причинно-следственной зависимости.

¹ См.: Штаерман Е.М. О повторяемости в истории... — С. 13.

² Маркс К. К критике политической экономии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 13. — С. 7.



Необходимо, однако, отметить, что, несмотря на высокоинтегрированную связь в системе, включающей базисные и настроечные элементы, их взаимосвязь нельзя объяснить жесткой линейной зависимостью. Переход, например, от анализа социально-экономического строя, базиса общества к объяснению его идеологии возможен только опосредованно через социальную психологию общества. Материалистическое понимание истории не сводится только к анализу движения производства, все богатство реального содержания общественной жизни предполагает анализ всех сторон этого сложного процесса. Поэтому сфера общественного сознания и социальная психология, как составной ее элемент, не должны исключаться из цепи детерминантов, оказывающих влияние на исторический процесс. Историк, обращаясь к исследованию сущности того или иного общества, непременно должен анализировать его классовую структуру. Классовая структура общества, обусловленная различным экономическим и юридическим положением, объясняет тот комплекс идей, которым какой-либо класс руководствуется. Но класс не есть что-то однородное, он, в свою очередь, состоит из определенной «микроструктуры». Применительно к Средним векам в рамках класса можно различать социальные «атомы» и «молекулы». К атомарной структуре феодального общества относится семья, «молекулярная структура» включает сельскую общину, город¹. Непосредственно из форм собственности, из базисных явлений нельзя причинно объяснить идеологию. На формирование последней сильное влияние оказывает внутренняя структура семьи, отношения между ее членами, этика, духовная атмосфера, а также внутренняя жизнь сельской общины, структура города с его цехами, гильдиями и т. д. Только преломляясь через психический облик индивидов класса, общественная идеология отражает положение класса в общественной структуре.

Помимо невозможности объяснения некоторых явлений на основе линейной причинности, необходимо иметь в виду, что сложные системы вообще не представляется возможным объяснять, исходя из понятия причинности. В суперсистему могут входить такие элементы, которые играют в ней второстепенную роль, либо мало интегрированные системы, обладающие определенной автономией. Система «наемный труд» в античности или «рабство» при капитализме не полностью детерминированы основной системой связи главных элементов, составляющих сущность античной и капиталистической суперсистем. Поэтому в данном случае объяснение потребует введения дополнительных понятий, входящих в цепь детерминизма. В связи с этим немецкий философ-марксист П. Болльхаген отмечает, что «каузальные законы являются только одной стороной обширной закономерной связи общественного движения и развития. И теоретическая абстракция, изолирующая общественный каузальный закон из этой связи и возможно даже абсолютизирующая его, необходимо ведет к фатальной или волюнтаристской интерпретации общественного движения и развития...»². Понятие «система» и «структура» в историческом объяснении выполняет ту роль, что, с одной стороны, указывает на место и значение отдельных элементов в разных системах, с другой — исключает перенесение закономерностей из одной системы в другую, избегая механического, линейного понимания причинности.

Исторические события выступают как бесконечно сложные ситуации, состоящие из ряда факторов. Если взять единичное действие, то оно, как правило, произведено совместным действием различных причин. Причинная связь конкретного исторического

¹ См.: Гуревич А.Я. Некоторые аспекты изучения социальной истории // Вопросы истории. — 1964. — № 10.

² Bollhagen P. *Gesetzmäßigkeit und Gesellschaft*. — Berlin, 1967. — S. 84.

события поэтому может быть обнаружена на основе всестороннего анализа совокупности явлений общественной жизни. Подробный анализ сводится к выделению всех составляющих причин, породивших в совокупности определенное событие, и установлению зависимости этих причин от более общих или друг от друга. Такая корреляция позволяет историку выделить в данной совокупности зависимых и независимых причин такие, которые он относит к главным и случайным. «Взвешивание» причинных факторов с точки зрения их «относительной важности» является второй задачей структурного объяснения в историческом исследовании наряду с преодолением линейного понимания причинности. В исторической науке существует несколько значений понятия «более важный»¹, что делает необходимым изложить значение каждого из них. Предположим, что А и В — два фактора, от которых зависит С.

Допустим, говорит Нагель, что А и В являются необходимыми условиями для С. Если, при прочих равных условиях, изменения в А с соответствующими изменениями в С наблюдаются чаще, чем изменения в В с изменениями С, то можно считать, что А является более важной, чем В, причиной С. Например, неприязнь к иностранцам и острая потребность в экономических рынках являются необходимыми условиями империалистической внешней политики. Если предположить, что ксенофобия в стране не изменяется, в то время как потребность в рынках постоянно растет, то в этом случае «более важной» причиной будет необходимость в рынках для империалистической державы. Следовательно, если определенная страна проводит агрессивную внешнюю политику и если до этих событий ее граждане существенно не изменили своего отношения к иностранцам, то исследователь вправе сказать, что перепроизводство в ряде отраслей промышленности явилось основной причиной для обращения государства к империалистической политике.

Предположим, продолжает Нагель, что существует способ измерения изменения в каждой переменной А, В и С. Если любые изменения в А вызывают большие изменения в С, чем соответственные изменения в В, то А можно считать главной причиной С. Например, снабжение углем и обученные специалисты необходимы для промышленного производства. Допустим, что увеличение в стране количества специалистов на десять процентов вызовет большее увеличение производства, чем увеличение на десять процентов снабжения углем. Следовательно, приток специалистов является главной причиной развития производства.

Третий смысл выражения «более важный» до некоторой степени аналогичен первому случаю. Допустим, что совместное присутствие А и В не является необходимым условием появления С, однако С появляется, когда А присутствует с компонентом Х, а В — с компонентом Y. Если А совместно с Х появляется чаще, чем В совместно с Y, значит А является главной причиной появления С.

Совместное присутствие А и В не является необходимым условием для появления С. Однако относительная частота появления С в то время, когда присутствует А и отсутствует В, больше, чем частота появления С в присутствии В и отсутствии А. В этом случае фактор А считается более важным, чем фактор В.

Отмечая несколько значений понятия «более важной» причины, Нагель не раскрывает диалектику причин, не устанавливает зависимость их друг от друга. В истории действует множество причин, среди которых по степени их объективной значимости можно выделить соподчиненную иерархию. В философской литературе объективная неравномерность причин выражается в таких понятиях, как главные (определяющие)

¹ Nagel E. The Structure of Science... — P. 584—588.



причины и неглавные (второстепенные) причины¹, либо общие, особенные и единичные причины². Действуя в совокупности, они занимают различное место в порождаемом явлении. Появление того или иного исторического события означает, что оно есть результат пересечения этого рода причин — общих, заложенных в экономических условиях определенной исторической формации, особенных, присущих данному уровню развития этих формаций, и единичных, вытекающих из конкретной совокупности объективных и субъективных факторов при определенных условиях. В каждом историческом явлении совокупность всех причин неповторима и индивидуальна. Но в этом своеобразии неповторимости общие причины пронизывают особенные и единичные, которые выступают как момент общих причин. Действию общих причин два других вида причин подчинены не в смысле их дедуктивной зависимости, а в том значении, что общие причины определяют тенденцию действия всех других причин. Характерной чертой диалектики совокупных причин является тот факт, что действие особенных причин при наличии общих причин определяет многообразие действия индивидуальных причин.

Исторический материализм открыл, что определяющей причиной общественного развития, обуславливающей структуру общества, всю его духовную жизнь и переход от одного общественного строя к другому, является способ производства материальных благ. Последним определяется характер взаимоотношений между классами, сущность господствующей идеологии, функции политических и правовых учреждений и т. д. С изменением способа производства изменяется весь строй общественной жизни, изменяются политические, правовые, художественные, философские идеи.

Географическая среда и плотность народонаселения, выступающие в качестве неглавных причин общественного развития, обуславливают лишь определенные особенности в развитии отдельных стран и народов.

Объяснение причин с учетом их объективной неравноценности является непременным условием для правильного понимания происходящих процессов, для установления законов общественного развития.

С точки зрения структурного объяснения категория причины в истории представляется как взаимодействие различных факторов. Задача состоит в том, чтобы от их констатации уметь перейти к их соизмерению, к «взвешиванию» причинных факторов с точки зрения их «относительной важности». В этом заключается принципиальное отличие структурализма, опирающегося на марксистскую методологию от структурализма буржуазной идеалистической философии. Если для последнего характерно противопоставление монизму плюралистического объяснения причинности, то для первого систематизация фактов имеет лишь условное значение на первом этапе работы, после чего в процессе объяснения необходимо совершить переход от мнимого тождества к различию, к относительной автономии причинных факторов.

Наконец, к структурному анализу прибегает исследователь, когда он объясняет причины какого-либо конкретного исторического явления³. Для достижения указанной цели историк обращается к анализу своего понятия о сложном объекте, выступающем в качестве причины, и анализу понятия об объекте, являющемся следствием. Затем он устанавливает связь между составляющими элементами своего понятия об объекте-

¹ См.: Категории материалистической диалектики / Под ред. М.М.Розенталя и Г.М.Штракса. — М., 1956. — С. 119.

² См.: Тюшкевич С.А. Проблема детерминизма в советской военной науке. Автореф. дис. ... докт. филос. наук. — М., 1969.

³ См. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. — СПб., 1910. — С. 265—270.

следствии и соответствующими элементами понятия об объекте-причине. После установления связи между вычлененными составляющими причины и следствия историк вновь на основе синтеза соединяет элементы своего понятия о причине и, таким образом, достигает научного понимания действительно необходимой связи, существующей между причиной и порожденным ею следствием. Например, S — какая-либо сложная причина, состоящая из компонентов S_1 и S_2 , а E — определенное следствие. Каким образом историк поступает, чтобы установить связь между S и E ? Он мысленно разлагает E и S на составные элементы и в отдельности устанавливает связь между ними. Поскольку причина S сложная, то необходимо установить зависимость E от S_1 и S_2 в отдельности, которые, предположим, независимы друг от друга. Идя от E к S_1 , исследователь, допустим, сразу устанавливает связь E и S . Поскольку он не может сделать это относительно S_a и E_a , то он вновь разлагает их на составляющие, получая E_{m-1} , E_m , E_{m+1} и S_{m-1} , S_m , S_{m+1} и устанавливает связь между ними. Из схемы видно, что связь между E и S установить не удалось. Вместе с тем историк констатирует, что E зависит не только от S_1 , но и от S_2 . Например, открытие закона тяготения, которое, на первый взгляд, кажется актом индивидуального творчества, может быть объяснено на основе вышеизложенного анализа. Открытие закона тяготения (E) было возможно в результате работ двух рядов ученых. Система небесной геометрии (S_1) была создана Коперником, Тихо де Браге, Кеплером и Ньютоном, а математическая теория движения (S_2) — Галилеем, Гюйгенсом и Ньютоном. Оба ряда работ были причиной открытия закона тяготения. При разложении понятия закона тяготения, выступающего в качестве следствия или результата, историк видит, что оно включает два других понятия: систему небесной геометрии и математическую теорию движения, которые, будучи двумя причинными рядами, пересекаясь, породили в творческом гении Ньютона данный результат.

Объясняя причины появления «Деклараций прав человека и гражданина», провозглашенной Французским учредительным собранием 26 августа 1789 года, историк анализирует понятие о данном факте и полученные элементы ставит в связь с соответствующими элементами понятия о совокупности факторов, вызвавших декларацию. Такие элементы, как рационализм, естественно-правовая конструкция, индивидуализм и эгалитаризм, народный суверенитет и теория «общей воли», учение о представительстве и о разделении власти и т. д., характеризующие в совокупности декларацию, исследователь соотносит с такими факторами, которые объясняют данные черты декларации. Этими факторами будут, например, картезианская философия, взгляды и деятельность философов периода Просвещения, выход знаменитой французской энциклопедии, влияние учения Гроция, Локка, Руссо о естественном праве, политические теории Монтескье, Руссо, Мабли. Чтобы объяснение было полным, необходимо указать на социально-политические факторы, которые в конечном счете объясняют, почему во Франции в XVIII веке произошел данный факт.

По своей логической организации структурное объяснение может быть представлено в виде объяснения через закон собственной предметной области объекта. Дедукция заключается в том, что объект объясняется посредством раскрытия его внутренних элементов, с одной стороны, и структурных законов, объясняющих сочетание этих элементов в единое целое, с другой стороны. Эмпирические высказывания в данном случае описывают не начальные условия, а элементы системы. Законы, используемые в экспланансе объяснения, будут структурными законами, отражающими инвариантный способ организации элементов в некоторую целостность.



Говоря о структурном объяснении в исторической науке, необходимо обратить внимание на определенную ограниченность этого гносеологического типа научного объяснения. Разлагая исторические факты на составные элементы с тем, чтобы установить законосообразную связь между сложным комплексом причин и следствий, еще нельзя получить целостной картины исторической деятельности. Как возникает определенная система, каким образом она переходит из одного состояния в другое на основе функционирования элементов — все это объяснить на основе одного структурного подхода не представляется возможным. Чтобы получить представление о целостности исследуемого объекта, которое имеет первостепенное значение для историка, необходимо от разложения, анализа перейти к синтезу. Анализ элементов системы и установление зависимости их друг от друга, играя очень важную роль в процессе объяснения, искусственно разрывают действительность. Поскольку задачей исторической науки является научное конструирование действительности, то историк стремится вновь возвратиться к ней: от анализа элементов он идет к созданию целостной картины на основе синтеза.

В заключение вопроса об использовании различных типов причинного объяснения в историческом исследовании необходимо отметить ту специфику, которая возникает в практике их применения. Помимо уже выявленной особенности в связи с объяснением через закон можно выделить еще ряд специфических положений, присущих в большей мере исторической науке и наблюдаемых в любом из пяти рассмотренных типов объяснений.

Особенностью исторического объяснения является то обстоятельство, что этот процесс не является голым и абстрактным. Если историк будет только раскрывать сущность событий, забывая описывать их индивидуальную физиономию, его исследование перестанет быть историческим и превратится в теоретическое. Подведение исследуемого события под категории общего характера подразумевает правильный подбор фактов, правильную оценку важности и значимости тех или иных черт события. В историческом объяснении «всегда содержатся — в большей или меньшей степени — элементы описания, что позволяет не просто сформулировать сущность исследуемых событий, но и раскрыть и охарактеризовать эту сущность в ее конкретно-исторической форме»¹.

Историческое объяснение имеет и другую особенность, связанную с тем фактом, что хронология является отличительной чертой исторической науки. В процессе объяснения, являющегося теоретической частью исторического познания, конкретный материал упорядочен таким образом, что позволяет воспроизвести реальный исторический процесс. Последовательность объяснения здесь совпадает с последовательностью изменения состояния объекта. Если в теоретическом объяснении недопустимо рассматривать категории в той последовательности, в какой они возникали, то в исторической науке порядок изложения соответствует действительному ходу этой истории. Например, тайна первоначального накопления капитала является исходным пунктом к истории капитализма. Однако в «Капитале» Маркс анализирует тайну первоначального накопления не в начале исследования, а после того, как выясняет сущность самого капитала. Это объясняется тем, что сущность данного факта может быть раскрыта только в том случае, если будет понята сущность капитала. В области истории порядок изложения указанных сторон истории капитализма совпадает с реальным положением дел. В этом заключается отличительная особенность исторического объяснения, проявляющаяся в единстве исторического и логического познания.

¹ Стефанов Н. Теория и метод в общественных науках. — М., 1967. — С. 73.

Третья особенность заключается в том, что те объекты, о которых повествует историк, давно не существуют в момент исследования, а сохранившиеся источники о них не дают непосредственного знания о причинах. Тем не менее сфинксы, пирамиды и папирусы в руках исследователя «оживают» и начинают «говорить». Каким образом возможно познание и объяснение фактов прошлого? Идя от следствия к причине путем опосредованного, выводного знания о настоящем, можно получить знание о прошлом, не существующем теперь. На эту сторону обращал внимание Ф. Энгельс, когда писал: «Ясной картины экономической истории какого-нибудь периода никогда нельзя получить одновременно с самими событиями, ее можно получить лишь задним числом, после того как собран и проверен материал»¹. Эта процедура называется ретросказанием. При этом историк молчаливо подразумевает обобщения, что люди обычно ведут себя одинаково в соответствующих ситуациях, что их реакции одинаковы на те или иные события. Настоящие мотивы действий исторических персонажей историку не известны. Даже в том случае, когда в источниках есть указания на этот счет, историк вправе не доверять им, поскольку отражение реальности в источнике не совпадает с действительным положением дел. Современники события никогда не могут увидеть его во всех связях и опосредованиях, в исторической перспективе. Объяснить причины явлений в исторической науке можно, таким образом, только на основе конструирования по имеющимся данным, которые он группирует в соответствии с его философией истории.

Процесс объяснения на основе метода ретросказания состоит из трех логических этапов². К первому этапу относится установление в настоящем следов, «отпечатков» прошлого. Эти следы прошлого служат тем исходным материалом, на котором базируется ретросказательное объяснение. В литературе этот компонент называется исходными данными. Каждая наука, объясняющая на основе ретросказания, в качестве исходных данных использует описание объектов, существующих в настоящее время. В истории исходными данными выступают источники, включенные в познавательный процесс.

В структуру ретросказания помимо эмпирического этапа, каким является установление исходных данных, входит закон науки, представляющий абстрактно-теоретический уровень ретросказательного объяснения. Научный закон выполняет функцию связующего звена между информацией о предмете, существующем в настоящее время (источник), и информацией о предметах, существовавших в прошлом (результат ретросказания). На основе одних исходных данных невозможно проникнуть в прошлое, научный же закон инвариантен относительно времени, если имеют место необходимые условия для его действия. Процесс перехода от настоящего к прошлому называется межвременным переходом. Межвременный переход осуществляется на основе законов, содержащих временные параметры. К таким законам относятся генетические, каузальные законы развития и т. д. В археологии, например, по найденным остаткам можно определить их возраст и восстановить первоначальный облик на основе закона радиоактивного распада.

Заключительным этапом ретросказания является восстановление полной структуры объекта. Хронологическое ретросказание, достигаемое с помощью времясодержащих законов, не исчерпывает задач исторического объяснения. Целью объяснения является воссоздание целостной картины исторического прошлого. Исследователь должен по

¹ Энгельс Ф. Введение к работе К. Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 год» // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 22. — С. 529—530.

² См.: Никитин Е.П. Метод познания прошлого // Вопросы философии. — 1966. — № 8. — С. 35—38.



отдельным элементам воссоздать полную структуру объясняемого объекта. Для этой цели необходимо использование законов иного типа, а именно структурных законов, на основе которых возможно восстановить полную картину объекта. Структурные законы, отражая способ организации и функционирования объекта, позволяют по описанию отдельных элементов получить необходимый результат.

Логическую структуру ретросказательного объяснения можно представить в следующем виде. Допустим, что нам непосредственно дано следствие E , структура которого e_1, e_2, \dots, e_n . В момент познания историку неизвестна причина C , но он находит в настоящем один из ее элементов, например C_1 . Зная, что структура причины всегда запечатлевается в структуре следствия, мы можем связать C_1 и e_1 и сделать переход к C_1 на основе межвременного перехода с помощью причинного закона L . Допустим далее, что нам известны структурные законы следствия E . На основе восстановления структуры объекта E (e_2, \dots, e_n) и с помощью причинного закона L_1 можно установить связь e_2 с неизвестным до сих пор элементом C_2 и совершить переход от информации e_2 к информации C_2 (ретросказание).

В историческом исследовании объяснение и ретросказание находятся в синтезе. Часто объяснять приходится такие явления E , у которых исходные данные относятся к явлениям, существовавшим раньше E , но они неизвестны. К такому объяснению относятся причинное, генетическое и др. В таком случае ретросказание является способом получения исходных данных для объяснения.

Мы рассмотрели пять гносеологических типов научного объяснения в исторической науке, а также те логические модели, с помощью которых историк конструирует процесс объяснения. Как было показано, не существует единой логической модели, которая охватывала бы все типы объяснения. Исследование показало, что объяснение через закон имеет дедуктивную логическую модель, объяснение через частную причину по логической структуре носит вероятностный характер, структурное объяснение также может быть построено на принципах дедукции, генетическое объяснение основано на индуктивной логической модели. Мы не отметили логическую модель функционального объяснения, что обусловлено специфическим углом зрения, под которым был рассмотрен данный тип объяснения. Нами анализировался частный вопрос в этой большой области, а именно, в каком значении функция выступает в качестве причины. Узкие рамки проблематики не позволили автору сделать вывод о наличии какой-либо логической модели в функциональном типе научного объяснения. Если же рассматривать функциональное объяснение, как принято у нас в литературе¹, как «следственное», т. е. объяснять какой-либо объект B не только путем раскрытия его причины A , но и путем определения того, какие следствия C, D он вызывает, то в данном случае его логическая модель будет аналогична модели объяснения через закон.

Историческая наука объясняет, объяснительный момент органически вплетается в структуру исторического знания. Фундаментом науки, в том числе и исторической, являются факты. Наука сильна своими фактами, взятыми в совокупности. Однако как бы ни важны были факты для исторической науки, процесс выработки обобщения, получения сущностного по своей природе знания немислим без объяснения. На эту сторону вопроса обращали внимание сами историки. Б. Д. Греков писал: «Простое сопоставление отдельных правовых институтов нас удовлетворить уже не может. Марксистская наука требует не только констатации фактов, но и их объяснения. А объяснить —

¹ См.: Никитин Е.П. Типы научного объяснения... — С. 35.

это прежде всего значит понять происхождение тех или иных правовых норм, показать их дальнейшую эволюцию, выяснить причины их изменений, т. е. поставить эту эволюцию права в связь с подлинным течением всей общественной жизни, с ее экономикой, классовыми отношениями, политическим строем в каждый данный момент»¹. Формируясь на основе фактов, объяснение несет в себе, с одной стороны, момент фактической части, с другой — видоизменяет и преобразует их, добавляя черты, свойственные только ему самому.

Логические модели причинного объяснения весьма разнообразны. Однако их объясняющая функция не может быть равнозначной. Без учета конкретного объекта объяснения невозможно говорить о научном объяснении вообще. Как справедливо отмечает И. С. Кон, «историческое объяснение будет удовлетворительным только в том случае, если его логическая форма будет соответствовать характеру и содержанию подлежащего объяснению процесса. Как объясняет историк, то или иное явление зависит и от характера его методологии, и от специфики предмета исследования, и от масштаба, в котором этот предмет рассматривается»². Логику исторического объяснения нельзя понять в отрыве от логики развития самой истории. Разные приемы объяснения зависят от разных сторон изучаемого объекта. Как объясняет историк, то или иное явление зависит в первую очередь от задач, стоящих перед ним.

¹ Греков Б. Д. Полица. Избр. труды. Т. I. — М., 1957. — С. 111.

² Кон И. С. Неопозитивизм и вопросы логики исторической науки... — С. 63.

Заключение

Результатом настоящей работы явились исследование проблемы причинного объяснения социальных явлений в историографии и философии истории, выяснение специфики исторической причинности и анализа причинного объяснения исторических событий в современной исторической науке.

Как было показано, домарксистская философия и историография, несмотря на многократное обращение к вопросу причинности, не дали удовлетворительного решения проблемы причинного объяснения социальных явлений. Безусловно, развитие научных знаний, усложнение логики исследования находят свое выражение в постоянном выдвигании новых аспектов понятия причинности. Однако если попытаться дать общую характеристику идеи причинности в философии истории домарксистского периода, то последняя может быть охарактеризована как несовершенная, окутанная множеством либо натуралистических, либо теологических оболочек. Теория причинности, лежащая в основе объяснения в XVIII — начале XIX веков, была заимствована из механического естествознания и характеризовалась метафизической ограниченностью. Теория механической причинности, или лапласовский детерминизм, исходил из того, что в действии не может быть заключено ничего, что не было бы уже заложено в причине. Поэтому переход из одного состояния в другое возможен только единственным путем на основе законов механики. Концепция, достаточная для объяснения определенной области действительности, оказывалась несостоятельной, когда речь шла о явлениях общественной жизни. Объясняя общественное развитие на основе действия законов природы, материалисты XVIII века, например, не могли увидеть той специфики, которая присуща причинности в исторической действительности.

Причинное объяснение в философии истории немецкого классического идеализма характеризуется умозрительностью и абстрактностью. Обобщение реального исторического опыта часто подменяется умозрительными построениями. Отсюда телеологизм, заключающийся в том, что общество рассматривается либо с точки зрения осуществления абстрактных «предначертаний природы» (Кант), либо «абсолютного духа» (Гегель).

Представители современной буржуазной философии под флагом освобождения гуманитарных наук от теории механистического детерминизма метафизически противопоставляют их естественным наукам. В этой связи предпринимаются попытки «освободить» историческую науку от понятия «закономерность», а порой и «причинность».

Анализ проблемы об особенностях причинных связей в истории позволил сделать следующие выводы. Принцип причинности в исторической науке, как и в системе

общественных наук в целом, ничем в существенном не отличается от каузального принципа в естественнонаучной области. Причинные связи в исторической действительности так же объективны, как и аналогичные связи в природе, носят всеобщий и необходимый характер и обладают таким существенным признаком, как активность, действенность в производстве следствия. Единство причинности в природе и обществе обусловлено единством объективного мира.

Однако между естественной и социальной каузальностью существует не только единство, но и качественное различие. Оно обусловлено различием между природой и обществом как составляющими единого материального мира. Причинные связи, выражающие сущность явлений и процессов, будут различны в силу качественного различия самих сущностей. Исследование причинности в историческом процессе позволило отметить следующие особенности. Причинная связь, лежащая в основе общественного процесса, действует и проявляется через сознательные поступки людей. В этом заключается наиболее характерная черта исторической причинности. Являясь по содержанию столь же объективной, как и каузальная связь в природе, причинность в истории по форме выступает в виде субъективных интересов личностей, классов, народов. На поверхности общественных явлений можно наблюдать только цели, мотивы, побуждающие людей к определенным действиям. Задача исторического познания как раз и состоит в том, чтобы от явлений перейти к сущности, от целей, воли, желаний перейти к исследованию движущих причин этих «идеальных побудительных сил».

Вторая особенность исторической причинности заключается в том, что она непосредственно связана со свободой воли. Понятия цели, свободы воли применимы только к субъекту, к обществу в целом и в других областях действительности употребляются только в чисто условном значении. Если в естественнонаучной области причинность обнаруживается как детерминация следствия причиной, то в случае свободной воли действия обусловлены целью. Свобода воли есть избирательная активность субъекта на основе объективной необходимости. В этой связи обнаруживается такое своеобразие, как энергетическое несоответствие причин и следствий в некоторых случаях исторического развития. Иногда незначительные по энергетическим затратам действия приводят к результатам, во многом превосходящим в этом отношении причину. Если в естественнонаучной области аналогичные процессы вызваны высвобождением внутренней энергии на основе прерывного, скачкообразного развития, то в исторической действительности эти процессы связаны с передачей информации от причины к следствию. Способность человека избирательно реагировать на извне данные альтернативы приводит к тому, что результаты человеческой деятельности могут быть не всегда полностью детерминированы причинами, а превосходить последние.

Своеобразие исторической причинности связано с ее статистической природой. Качественное отличие последней от вероятностного характера проявления причинности в естественнонаучной области обнаруживается в том, что те переходящие причины, которые переплетаются с постоянно действующими причинами и на этом основании как-то затушевывают закономерность, могут исходить от духовных, идеологических движущих сил. Только в этом плане можно говорить о своеобразии статистической исторической причинности, отличающейся по своему содержанию.

Особенность исторической причинности заключается в том, что необходимость, существующая между причиной и следствием, характеризуется более сложной связью общего и индивидуального, повторяющегося и неповторимого. Конкуренция причин,



встречающаяся в сложных актах истории, вызывает определенную трудность в установлении связи между событиями и также обуславливает некоторую модификацию необходимой связи. Все это позволило сделать выводы, что причинные связи в обществе более сложны по своей структуре и функциям, чем аналогичные связи в естественнонаучной области.

Что касается причинного объяснения в исторической науке, то его специфика обусловлена характером самой причинности, исследованной в предыдущей главе. Исходя из предмета исторической науки, в работе дается определение научного объяснения, которое выступает как вид общефилософского понятия объяснения. Структура причинного объяснения во всех науках в принципе идентична, и в исторической науке оно выполняет ту же функцию, что и в системе других наук. Однако в историческом исследовании имеется некоторая специфическая форма проявления. Последняя состоит в том, что в процессе объяснения возникает необходимость в учете большого количества начальных условий, общих законов и их взаимодействия. Во-вторых, объяснение через закон принимает несколько иную форму, которая характеризуется имплицитностью. Особенность объяснений, даваемых историком, заключается в том, что законы, используемые при анализе явлений прошлого, в изложении непосредственно могут не присутствовать, а включаются имплицитно. В-третьих, процесс объяснения не является голым и абстрактным. В историческом исследовании всегда содержатся в большей мере, чем в других науках, элементы описания, что позволяет раскрыть сущность изучаемых явлений в ее конкретно-исторической форме. В-четвертых, поскольку объекты, о которых повествует историк, не существуют в момент исследования, историческое объяснение принимает ретроспективную форму: исследование идет от следствия к причине. В-пятых, такой гносеологический тип, как объяснение через частную причину, в историческом исследовании может принимать вид мотивационного объяснения. Это обусловлено тем, что все индивидуальные явления и общественные законы проходят через сознательную деятельность людей. Вне сознания не существует исторических законов. Поэтому объяснение через цель, мотив присуще только исторической науке (в целом — наукам об обществе) и в других областях знания не используется.

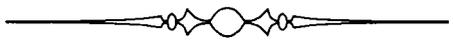
Кроме того, своеобразие процесса объяснения в исторической науке обусловлено своеобразным объектом познания, органически включающим в себя субъект, т. е. человеческое общество с его материальной и духовной деятельностью. Поэтому в историческом исследовании процесс объяснения всегда выступает как отражение диалектического единства субъекта и объекта, существующего в самой исторической действительности.

Классовая природа объекта и субъекта познания определяет следующее своеобразие объяснения в истории. Процесс объяснения находится в фокусе классовых интересов, поскольку историю познают конкретные люди, являющиеся носителями интересов различных классов.

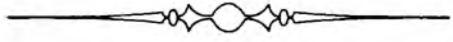
При исследовании логических моделей объяснения были получены следующие результаты. Не существует единой логической модели, которая охватывала бы собой все гносеологические типы объяснения. Например, объяснение через закон имеет дедуктивную логическую модель, мотивационное объяснение по логической структуре носит вероятностный характер, генетическое объяснение основано на индуктивной логической модели и т. д.

В многообразии гносеологических типов объяснения и их логических моделях заключена различная объясняющая функция. Однако последняя не может находиться в

отрыве от конкретного объекта объяснения. Историческое объяснение будет удовлетворительным в том случае, когда его гносеологический тип и логическая модель будут соответствовать явлению, подлежащему объяснению. Разные приемы объяснения зависят от разных сторон изучаемого объекта. Задачи, стоящие перед исследователем, обуславливают и использование различных типов объяснения.



ПРАКТИКА
И ИСТОРИЧЕСКАЯ
НАУКА



Введение

Среди актуальных задач марксистско-ленинской философии важное место занимает разработка методологических проблем общественных наук, в том числе исторической науки. Это объясняется рядом причин.

Во-первых, философия истории с ее вопросами закономерности и причинности общественной жизни, направленности исторического процесса, роли объективного и субъективного факторов в социальном развитии, характера отражения общественного бытия общественным сознанием и т. д. имеет исключительно важное значение для революционно-практической деятельности рабочего класса, Коммунистической партии, социалистического общества. Преобразования экономической и социально-политической области будут тем более успешными, чем более полно они будут соответствовать научной теории марксизма, опираться на знание основных закономерностей, сформулированных историческим материализмом.

Во-вторых, особое значение философско-исторические вопросы приобрели в современную эпоху. Динамизм нашего времени, взрыв революционного настроения масс, изменение социальных ценностей, связанное с переходом от капитализма к социализму, требуют философского осмысления происходящих событий. Марксистская философия и методология истории составляют важное звено марксистской теории в целом, призванной научно обосновать эту революционную практику. В настоящее время необходимо философски осмыслить революционно-практическую сторону современной эпохи. В то же время практическая деятельность прогрессивных сил современности доставляет новый фактический материал для философско-исторических обобщений, ставит перед гуманитарной наукой проблемы, разрешение которых имеет большое теоретическое и практическое значение.

В-третьих, актуальность философских вопросов исторической науки определяется как непосредственными потребностями практической деятельности, так и необходимостью борьбы с буржуазной идеологией, одной из разновидностей которой является современная буржуазная философия истории. Буржуазные теоретики отрицают объективный характер законов истории, переводя проблемы онтологии в область гносеологии. Они, как правило, абсолютизируют активную роль творческого воображения исследователя в интерпретации фактов прошлого, постоянно подчеркивают, что мышление историка определяется априорными формами, оценками, контекстом и т. д., т. е. делают акцент на неадекватности исторического знания самой исторической действительности. Подчеркивая когерентность исторического мышления, они заявляют, что марксистская теория познания якобы всецело построена на принципах однозначного отражения, пассивного созерцания.

В-четвертых, разработка методологических проблем исторической науки диктуется потребностями развития самой историографии. Историческая наука может успешно развиваться лишь при условии, когда ее частонаучные положения опираются на философские, методологические принципы. Знанию об отдельных фактах прошлого, извлеченных из исторических источников, должно сопутствовать научное представление о теории исторического источника, природе факта, его связи с историческим источником, с одной стороны, и с деятельностью историка — с другой, о субъекте и объекте общественного развития и исторического познания, эмпирическом и теоретическом уровнях исторического исследования, структуре теории в исторической науке и т. д. Все эти вопросы не могут быть решены на базе историографического материала, их постановка и последующий анализ осуществляются в системе философского знания.

В то же время следует отметить, что с практической реализацией этой задачи — разработкой методологических проблем исторической науки — дело обстоит не совсем удовлетворительно. «Фактически философия и социология истории, — пишет известный болгарский философ Н. И. Ирибаджаков, — являются одним из наиболее отстающих секторов марксистской теории с точки зрения как потребностей революционной практики и идеологической борьбы, так и с точки зрения потребностей развития марксистской историографии»¹. Несмотря на ряд содержательных работ, посвященных выяснению вопросов методологии и логики исторического исследования, гносеологическому анализу теории в исторической науке, методологическим аспектам теории исторического источника, критике методологии буржуазной философии истории, все еще остаются не исследованными многие вопросы теории исторического познания.

К числу неизученных и вместе с тем актуальных относится проблема практической природы субъекта и объекта общественного развития и исторического познания. Ее актуальность состоит в том, что субъектно-объектные отношения пронизывают все содержание марксистского мировоззрения. Условно можно выделить три аспекта проблемы: онтологический (учение о бытии), гносеологический (теория познания), аксиологический (теория оценки и ценности изучаемых явлений), которые в совокупности охватывают все стороны практики общественной жизни. Поэтому, чтобы раскрыть закономерности исторического процесса, причинную обусловленность явлений социальной действительности, характер отражения общественного бытия в конкретных исторических условиях и в условиях классовой борьбы, необходимо обратиться к исследованию сущности субъекта и объекта. Раскрывая их содержание и диалектическую связь в процессе практической деятельности и научного познания, становится возможным создать теорию исторического процесса, а также сформулировать основные закономерности процесса познания в исторической науке.

Понять действительный мир — природу и общество — как объект трудовой, производственной деятельности — важнейшая задача философии и методологии истории, вытекающая из основополагающих мыслей К. Маркса. С ней непосредственно связана другая — исследование познания сквозь призму практики. Марксистская гносеология и теория исторического познания исходит из методологического тезиса, согласно которому практика включается в процесс познания как его важнейший компонент. Поэтому диалектика гносеологического отношения субъекта к объекту должна быть объяснена предметной практикой. Познание в конечном счете есть интериоризация (свертывание) основных схем практики, применяемых обществом на определенном этапе исторического развития. Кроме того, следует видеть органическое единство субъекта научного (ис-

¹ Ирибаджаков Николай. Клио перед судом буржуазной философии. — М.: Прогресс, 1972. — С. 40.



торического) познания и субъекта практики, в действительности являющихся одним и тем же конкретным обществом. Существует только субъект-общество, как *целостное* образование, характеризующееся определенным уровнем развития производительных сил, типом производственных отношений и соответствующими формами общественного сознания. «Гносеологический субъект» есть лишь сторона субъекта практической деятельности, подобно тому, как познание оказывается лишь моментом предметной практики.

Гносеологический объект (объект познания в исторической науке) предстает в таком случае как знание, опосредованное освоением действительности в формах практики. Проблема субъекта и объекта в данном случае с неизбежностью должна быть поставлена в двояком плане: онтологическом — как субъект и объект общественной жизни, социальной формы движения материи и гносеологическом — как субъект и объект научного познания (в нашем случае — как субъект и объект исторического познания). Решению названных проблем и посвящается настоящая работа.

Ее основной лейтмотив — решающая роль практики в становлении и развитии субъекта и объекта. Это определило характер и структуру всего исследования. Взяв за связующую нить общественно-историческую практику, мы подвергли критике идеалистические интерпретации процесса познания в исторической науке (главы I, II). Затем неизбежно пришлось показать роль предметной деятельности в формировании общества как объекта и субъекта, выяснить ее значение в единстве общества и природы и их качественном различии. Диалектика природного и социального является неотъемлемой частью исторического процесса и всецело обуславливается законами материального производства (глава III). Включение практики в теорию исторического познания дает нам научное представление о практической обусловленности процесса познания в исторической науке в целом и практической природе субъекта и объекта, в частности, их диалектике, специфике отражения прошлого и т. д. (глава IV). Единство познания и практики делает необходимым рассмотрение активного характера исторического познания, понимание его как творчества историка на эмпирическом и теоретическом уровне исследования (глава V). Эмпирические и теоретические объекты есть такое знание, которое в одном случае определяется природой изучаемой действительности, а в другом — активной деятельностью историка при воспроизведении картины прошлого (глава VI).

В истории философии и историографии существуют два взгляда на названную проблему, абсолютизирующие отдельную сторону диалектики субъекта и объекта. Позитивизм (А. Риль, Дж. Ст. Милль и др., в методологии истории — Ш. Ланглуа, Ш. Сеньобос и др.), несмотря на общие идеалистические установки, впадает в крайность — наивный реализм, когда воспринимаемая действительность отождествляется им с предметным миром самим по себе. Историки-позитивисты полагали, что история есть «совокупность установленных фактов», а сами факты содержатся в «полуготовом» виде в документах. Стоит только их извлечь оттуда с помощью методов «исторической критики», как будет получена истина «для всех». Научные конструкции абсолютно точно воспроизводят ту действительность («природу» вещей), которая существовала в прошлом.

Для идеализма (в методологии истории — неокантианства, философии жизни, «критической философии истории»), подчеркивающего активную деятельность субъекта, мир есть продукт этой деятельности. Он либо мое ощущение (Дж. Беркли), либо априорные формы разума (И. Кант), либо воля и представление (А. Шопенгауэр); объективная история в этом свете предстает как «прошлое в той мере, в какой мы его

знаем» (А.Марру). Здесь субъект тклет паутину знания из себя, понимая действительный мир только в формах знания.

Марксистская философия и методология истории, рассматривая природу и общество как объект трудовой, производственной деятельности, преодолевает крайности обоих направлений. Действительность — это не сознание, но и не природа вообще. Объективный мир всегда *опосредован* формами практики субъекта, — поэтому, не утрачивая своего онтологического статуса, он вместе с тем должен рассматриваться в единстве с обществом. Действительность, ассимилированная формами практики и преобразованная в них, составляет «мир человека» — «очеловеченную» природу. Таким образом, проблема субъекта и объекта может быть поставлена на научную основу только благодаря осознанию вопроса о практике. Причем практике следует придать не узкогносеологическое содержание, но ее подлинную гуманистическую интерпретацию, как единство познавательного и предметно-орудийного моментов. Вопрос о практике — один из коренных вопросов, без решения которого не может быть до конца последовательно исследована природа субъекта и объекта.

В советской философской литературе за последнее время появились монографии и статьи по проблеме субъекта и объекта. В первую очередь, следует назвать работы Г. С. Арефьевой, Г. С. Батищева, Ю. Ф. Бухалова, С. С. Батенина, И. И. Борисова, П. С. Дышлевого, В. Н. Духанина, Н. В. Дученко, П. В. Копнина, М. С. Козловой, В. Ф. Кузьмина, В. А. Лекторского, К. Н. Любутина, И. А. Майзеля, Ю. К. Наумова, Н. И. Сычева, А. П. Шептулина, В. И. Шинкарука и др., коллективный труд советских и болгарских философов «Ленинская теория отражения и современность» (Москва — София, 1969), где дается понимание категорий «субъект» и «объект», выясняется их соотношение с понятиями «сознание» и «материя», раскрываются некоторые стороны диалектики субъектно-объектных отношений.

Особо следует выделить работу В. А. Лекторского «Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии» (М., 1965). В ней названные вопросы имеют прямую постановку и изложены в логически последовательном и систематическом виде. Автор одним из первых в советской философской литературе раскрыл содержание данных дефиниций, опираясь на труды классиков марксизма-ленинизма, показал общественную природу гносеологического субъекта и объекта. В работе показано единство гносеологического субъекта и объекта с субъектом и объектом практики, исследована роль предметной деятельности в становлении субъекта и объекта, данность объекта в формах деятельности. В. А. Лекторский обратил внимание на нетождественность категорий «субъект» и «объект» с категориями «сознание» и «материя», отметил, что в случае субъекта и объекта имеет место логическая связь, что позволило снять определенные трудности, имевшие место при отождествлении этих категорий. Сама работа написана живо и интересно, и не случайно, что после ее выхода к данной проблеме было привлечено большое внимание.

Значительная работа в исследовании проблемы субъекта-объекта проделана философами-марксистами социалистических стран: П. Гиндевым и Н. Ирибаджаковым (БНР), Г. Штилером (ГДР), Т. Ярошевским (ПНР) и др. Ими раскрыта диалектика субъекта и объекта в процессе познания (Т. Ярошевский); показана специфика исторического познания в рамках материалистической теории отражения, соотношение истории и современности, партийности и объективности (Н. Ирибаджаков); структура и формы социального познания, его зависимость от социальной позиции субъекта (П. Гиндев).



Большой интерес представляют работы советских и зарубежных психологов, где вопросам субъекта уделяется значительное внимание в связи с изучением структуры личности, становления и сущности человеческого интеллекта, активности психического отражения, связи сознания с внешними действиями (исследования Л. И. Анцыферовой, Л. П. Бугевой, Л. С. Выготского, П. Я. Гальперина, А. Н. Леонтьева, К. К. Платонова, Я. А. Пономарева, С. Л. Рубинштейна, К. А. Абульхановой-Славской, О. К. Тихомирова, М. Г. Ярошевского, А. Валлона (Франция), Ж. Пиаже (Швейцария), Дж. Флейвелла (Англия) и др.). Теория интериоризованного интеллекта, получившая эмпирическое подтверждение в психологии, является лучшим доказательством правильности марксистского положения о связи сознания с практикой, практической природе субъекта научного познания. Поэтому автор достаточно широко использовал основные положения этой теории, когда им исследовались вопросы как о практической природе социального познания в целом, так и о зависимости познания от общественно-исторической практики в исторической науке.

За последнее время появился ряд работ по вопросам методологии и логики исторического познания. Большое значение при решении проблемы субъекта и объекта в исторической науке имели работы историков и философов М. А. Барга, О. Л. Вайнштейна, А. В. Гулыги, Л. Н. Гумилева, А. Я. Гуревича, А. И. Данилова, Н. М. Дружинина, В. В. Иванова, Г. М. Иванова, Н. Ирибаджакова (НРБ), И. С. Кона, В. В. Косолапова, Э. Н. Лооне, Б. Г. Могильницкого, В. Н. Орлова, К. Д. Петряева, Ю. К. Плетникова, Л. В. Скворцова, А. И. Уварова, Н. П. Французовой и др.

В работах И. С. Кона и Н. Ирибаджакова рассматриваются такие вопросы, как предмет исторической науки, соотношение истории и социологии, роль научных абстракций в историческом исследовании, природа исторического факта, соотношение истории и современности, партийности и объективности, дается критика буржуазной философии истории и т. д., что имеет непосредственное значение для исследования субъектно-объектных отношений в общественной жизни и историческом познании.

В монографии Г. М. Иванова «Исторический источник и историческое познание» (Томск, 1973) один из разделов посвящен соотношению объекта и субъекта исторического познания. Автор отмечает такую особенность познания в этой области, как совпадение субъекта и объекта. Если в естествознании объект задан в виде фрагмента природы и в определенной степени существует независимо от гносеологического субъекта, то в исторической науке объект познания включает в себя и субъект. Это объясняется тем, что в объективной исторической действительности всегда дан реальный субъект, т. е. человечество. В работе подчеркивается, что наличие субъекта в самой исторической действительности не означает полного тождества субъекта и объекта в процессе исторического познания и, следовательно, субъективности полученного знания, как утверждают некоторые буржуазные философы и историки. Следует различать общественно-историческую практику, являющуюся объективным историческим процессом, и познавательную деятельность субъекта, отражающую этот процесс общественной жизни.

Методологические положения, содержащиеся в работах В. В. Косолапова и А. И. Уварова, имеют существенное значение при характеристике научных объектов, их видов и форм. Исследование эмпирического и теоретического уровней исторического познания, структуры и функций теории в исторической науке имеет непосредственное отношение к вопросу об эмпирических и теоретических объектах, их диалектике в процессе познания прошлого.

Однако в работах названных авторов исследуется в основном лишь гносеологическая, теоретико-познавательная сторона: субъект берется только как субъект научного познания, а объект — как объект научной деятельности. Вместе с тем содержание этих понятий в марксистской философии не сводится только к области познания. Проблема субъекта и объекта в равной степени относится как к диалектическому, так и к историческому материализму. Если в диалектическом материализме данные категории получили свое развитие, то в историческом материализме, а также в исторической науке существует настоятельная необходимость в их разработке. В историческом материализме субъект и объект характеризуют реальный процесс общественной жизни людей и отражение действительности сквозь призму практики. Положение, что субъект всегда выступает в форме общества, класса, имеет важное методологическое значение для исторической науки, где познание осуществляется сквозь призму классового мировоззрения и выражает интересы отдельных социальных групп.

Рассматривая общественно-историческую практику как «клеточку» анализа становления и сущности субъекта и объекта общественной жизни (онтологический аспект) и научного (исторического) познания (гносеологический аспект), автор опирался на работы известных советских и зарубежных философов и психологов. Следует отметить, что проблема соотношения познания и практики на протяжении всей истории развития марксистско-ленинской философии вызывала пристальный интерес как в нашей стране, так и за рубежом. Его итогом явилась довольно обширная литература, посвященная различным аспектам философии практики и познания. В этой литературе подверглись рассмотрению следующие вопросы: 1) проблема практики в процессе формирования марксистской философии (в работах Э. В. Безчеревных, М. А. Булатова, П. Кучерова, Т. И. Ойзермана, Л. Н. Пажитнова, Е. А. Самарской, И. Элеза, Л. Сэва (Франция), Т. Ярошевского (ПНР) и др. исследуется вопрос об основных этапах формирования марксистского понимания практики, коренном отличии этого понимания от концепций практического разума немецкой классической философии); 2) сущность практики, ее структура и основные виды и формы (работы Г. С. Арефьевой, Б. А. Вороновича, В. Г. Табачковского, И. И. Чангли, Л. П. Чупина, И. Н. Ястремского, Т. Ярошевского и др.); 3) практическая природа познания, гносеологические функции практики как основы познания и критерия истины (исследования И. Д. Андреева, Ю. Г. Гайдукова, Д. П. Горского, А. Н. Илиади, Д. Кардзая, К. Р. Мегрелидзе, М. Б. Митина, З. М. Оруджева, М. Н. Руткевича, С. Н. Смирнова, В. С. Степина, Э. М. Чудинова, Т. Ярошевского и др.); 4) соотношение понятия «практика» с категорией «деятельности», место практики в системе видов человеческой деятельности (работы В. Г. Афанасьева, Г. С. Арефьевой, Б. А. Вороновича, М. С. Кагана, М. С. Кветного, Э. С. Маркаряна, Ю. К. Плотникова, Т. Ярошевского, Л. П. Буевой, А. Н. Леонтьева, А. А. Леонтьева, К. К. Платонова, С. Л. Рубинштейна, Ж. Пиаже и др.).

Из всех работ следует отметить исследование Тадеуша М. Ярошевского «Размышление о практике» (М., 1976), как самое фундаментальное по данной проблеме. Основная идея книги — единство теории и практики, внутренне присущее марксизму; на нем базируется научная теория гуманизма, сформулированная К. Марксом. Т. Ярошевский дает обстоятельный анализ ранних произведений Маркса, подчеркивая внутреннюю преемственность между этапом зарождения принципиально нового мировоззрения и этапом его теоретического обоснования. Это позволяет ему наиболее полно представить генезис философии марксизма и показать, что центральное место в этом генезисе занимает учение о практике. Автор показывает несостоятельность попыток буржуазных философов и ревизионистов противопоставить ранние работы Маркса



(«молодого Маркса») его последующим зрелым трудам и представить дело таким образом, что Маркс, якобы, был основоположником либо экзистенциализма (Р. Арон), либо философской антропологии (Э. Фромм, Е. Тир, М. Ланге).

Т. Ярошевский рассматривает проблему практики в единстве гносеологического и социологического аспектов. Необходимость такого подхода, по мнению автора, объясняется тем, что в марксистской философии практика кладется в основу как познания, так и всей общественной жизни. Коренное отличие марксизма состоит в том, что в одном случае он подвергает критике сведение практики к интеллектуальной деятельности, что было характерно для идеализма, а в другом — попытку ее отождествления с сугубо прагматическими целями, выгодой («грязноторгашеская форма ее проявления»), что было характерно для метафизического материализма. Практика, согласно марксизму, есть многообразная материальная деятельность людей, способ их жизни, в ходе которого люди преобразуют природу и систему общественных отношений.

Раскрывая содержание материальной практики, Т. Ярошевский характеризует ее как субъектно-объектно отношение, которое наряду с материальными процессами включает сознание в качестве необходимого компонента. В этой связи Т. Ярошевский подвергает критике экзистенциалистское сведение практики к эмоциональной жизни. Он указывает, в каком случае духовная деятельность оказывается необходимым элементом материальной практики, и отмечает относительность противоположности теории и практики.

В книге Т. Ярошевского глубоко и всесторонне исследован вопрос о единстве познания и практики, диалектическом процессе взаимопревращения духовного и материального. Автор достаточно подробно анализирует диалектику субъекта и объекта в процессе познания, связь чувственного и абстрактного познания в системе практики и т. д. Книга дает цельное и систематическое представление о проблеме практики, а научная основательность и глубина изложения материала дополняется постановкой актуальных вопросов философии.

Вместе с тем исследование проблемы практики в философии марксизма остается незавершенным. Существует еще множество дискуссионных вопросов, которые требуют своего решения. На эту сторону в разработке проблем практики обращается внимание в нашей философской литературе. «Однако, несмотря на значительность усилий, направленных философами-марксистами на разработку многочисленных аспектов проблемы взаимоотношения между практикой и познанием, — пишут Д. П. Горский и С. Н. Смирнов, — эта проблема продолжает оставаться одной из самых кардинальных для современной философской пауки, поскольку она все еще включает в себя множество дискуссионных вопросов, имеющих большое практическое, теоретическое и идеологическое значение»¹.

В предлагаемой работе исследование проблемы практики сводится к следующим положениям. Во-первых, общественно-историческая практика рассматривается в социологическом и гносеологическом аспектах, т. е. как целостная общественная деятельность, с помощью которой решаются теоретико-познавательные и социально-экономические задачи общественной жизни. Причем выделенные аспекты взяты только под углом зрения субъектно-объектных отношений; исследуется роль практики в формировании субъекта и объекта общественной жизни, исторической действительности и практическая обусловленность субъекта и объекта исторического познания.

¹ Практика и познание / Под ред. Д.П.Горского. — М.: Наука, 1973. — С. 6. (См. также: Воронович Б.А. Философский анализ структуры практики. — М.: Мысль, 1972. — С. 7.)

Во-вторых, практике отведена роль отправной «клеточки» при анализе субъекта и объекта, т. е. она рассматривается *первичной* по отношению к субъекту и объекту общественной жизни и исторического познания. Становление человека и общества осуществлялось в трудовой деятельности, а противопоставление на субъект и объект есть следствие рефлексии мышления. Из этого делается вывод, что понятие практики играет первичную роль в системе категорий материалистической диалектики.

В-третьих, в настоящей работе проблемы практики берутся применительно к философским вопросам исторической науки. Рассматриваются такие вопросы, как сущность общественно-исторической практики, практика и материалистическое понимание истории, практическая природа исторического познания и т. д. Их постановка и последующий анализ не получили освещения в нашей философской литературе.

При решении вопроса о творческой активности субъекта в историческом познании, деятельности историка на эмпирическом и теоретическом уровнях исторического исследования автор использовал положения, высказанные в трудах Ю. М. Бородая, Е. С. Громова, А. М. Коршунова, М. Н. Морозова, Ю. К. Наумова, А. И. Петрущика, А. В. Славина, С. Василева и М. Арнаудова (НРБ), М. Бунге (Канада) и др. В работах А. М. Коршунова, А. В. Славина, С. Василева дается определение научного творчества, уточняется понятие «новое знание», раскрывается вопрос о соотношении творчества и отражения в процессе познания. Авторами исследуются основные формы творчества на чувственной и рациональной ступени знания, роль творческого воображения в построении гносеологического образа, значение проблемы в научном исследовании и т. д.

Опираясь на основные закономерности творческой деятельности, сформулированные в работах названных философов, автор исследует процесс конструирования факта в ходе анализа исторического источника, отмечает роль проблемы в предварительном отборе эмпирического материала, выясняет возможности творческого воображения и вживания при воссоздании исторического образа прошлого. Историческое познание не сводится к механическому извлечению информации из источников. Это сложный аналитико-синтетический процесс построения научных объектов, при котором новое знание может быть получено не только за счет обнаружения неизвестных до сих пор источников, но и в результате нового прочтения старых документов с помощью более совершенной методологии и методики исторического исследования. Постановка проблемы, выбор предмета исследования, ограничение круга источников, расшифровка источниковедческой информации, установление фактов прошлого, построение гипотез и теорий и т. д. — все это непосредственно не лежит на поверхности, а требует от исследователя творческой способности воображения и вместе с тем в «снятом» виде присутствует в результатах научной деятельности.

Кроме того, обращение к прошлому и постановка вопросов обусловлены потребностями современного общественного развития. Взгляд в прошлое не означает состояния ностальгии о безвозвратно ушедшей молодости человечества или стремления к модернизации истории посредством стирания качественной грани между настоящим и прошлым, как порой пытаются представить дело буржуазные философы, а есть желание найти ответ на злободневные вопросы современности. Объясняя исторический процесс, исследователь руководствуется в своей оценке событий определенной «точкой зрения», т. е. рассматривает историческую действительность сквозь призму классовых интересов. Что историк отнесет к рангу имеющего историческое значение, во многом обуславливается мировоззренческими, философскими, политическими и др. его позициями.



Познание в исторической науке осуществляется в форме эмпирического и теоретического исследования. Это обусловлено как задачами самого познания, так и природой исследуемых исторических объектов. Взаимосвязь эмпирического и теоретического уровней исследования, особенности другого познания получили освещение в работе в связи с исследованием различных видов научных исторических объектов — фактов, гипотез, теорий. Историк в ходе творческого процесса создаст абстракции различных уровней, непосредственно вытекающие из источников (факты) и такие, которые получены в результате последующей логической переработки первичной информации (обобщения, теории). Все они признаны более полно отобразить свой референт — историческую действительность с ее причинными, необходимыми и случайными связями, закономерными отношениями, показать единство и поступательность исторического процесса.

В философско-методологической и логической литературе последних лет проблема эмпирического и теоретического знания привлекает к себе значительное внимание. В общетеоретическом плане она была рассмотрена философами и логиками (П. В. Копнин, В. А. Лекторский, В. А. Смирнов, П. В. Таванец, В. С. Швырев и др.). Проблема эмпирического и теоретического рассматривается также в связи с другими проблемами методологии науки — идеализацией, моделированием, структурой научной теории, гипотетико-дедуктивным методом, объяснением, анализом языка, критикой буржуазных концепций, соотношением исторического материализма и марксистской социологии и т. д. (Л. Б. Баженов, Н. К. Вахтомин, В. Г. Виноградов, Д. П. Горский, Б. С. Грязнов, А. Ф. Зотов, И. В. Кузнецов, М. В. Мостепаненко, И. С. Нарский, Е. П. Никитин, М. Э. Омеляновский, А. И. Ракилов, Г. И. Рузавин, В. С. Степин, В. А. Штофф, Э. Хаан (ГДР)).

Проблемы уровней научного исследования приобретают актуальную значимость как в связи с особенностями развития современной науки, так и в связи с внутренними концептуальными потребностями философско-методологического изучения. Характерной особенностью современной науки является постоянное развитие теоретических методов исследования, непрерывное возрастание их роли и удельного веса в общем арсенале научных средств и методов. Теоретизация науки происходит и в области гуманитарного знания. Для исторической науки становится характерным использование теоретических моделей, формализованного знания, математического аппарата. Объекты этого уровня не имеют непосредственного эмпирического коррелята, их построение осуществляется на уровне логических процедур.

Но как отмечается в ряде философских работ, наука никогда не будет сведена к построению чисто теоретических конструкций, несмотря на возрастающий удельный вес и значение теоретического аппарата. Наука призвана давать знания об объектах, имеющих в конечном счете эмпирическую природу. Показательным в этом отношении будет пример с исторической наукой. Как бы ни велико было значение теоретического аппарата, методологии и логики исторического исследования, ее объект задан эмпирически; кроме того, всю необходимую информацию историк получает из источников, которые также выступают в функции объекта исследования, эмпирического по своей сущности. В этих условиях задача заключается в том, чтобы создать единую систему научного знания, в котором теоретические конструкты находились бы в органическом единстве с эмпирическими воззрениями на объект.

Что касается внутренних концептуальных задач гносеологии и методологии науки, то вопрос об эмпирическом и теоретическом приобретает большое значение в деле дальнейшей интерпретации полученного знания. От понимания типологии уровней на-

учного познания будет зависеть последующее истолкование гипотез и теорий, способов их проверки, отношения между фактом и теорией, природы объяснения, идеализации и т. д.

Из работ буржуазных авторов, относящихся к данной проблеме, следует назвать книгу С. Булгакова «Философия хозяйства» (М., 1912). С. Булгаков в 90-х годах был «легальным марксистом», затем после революции 1905–1907 годов стал кадетом, участвовал в контрреволюционном сборнике «Вехи». Оценка программы «Вех» дана В. И. Лениным: «...в философии либеральные ренегаты решились сказать всю правду, раскрыть *всю* свою программу (война материализму и материалистически толкуемому позитивизму; восстановление мистики и мистического мирозерцания), а в публицистике они... порвали с самыми основными идеями демократии, с самыми элементарными демократическими тенденциями, но делают вид, что рвут только с «интеллигентщиной». Либеральная буржуазия решительно повернула от защиты прав народа к защите учреждений, направленных против народа»¹.

В то же время к оценке философских взглядов С. Булгакова необходимо подходить, опираясь на методологические принципы критики буржуазной философии, сформулированные В. И. Лениным. Одно из требований состоит в том, чтобы «уметь усвоить себе и переработать те завоевания», которые делаются буржуазными учеными, «и *уметь* отсечь их реакционную тенденцию, уметь вести *свою* линию и бороться *со всей линией* враждебных нам сил и классов»².

Мировоззрение С. Булгакова сложно и противоречиво: с одной стороны, широта и глубина мысли, умение видеть действительную проблему там, где она не осознавалась современниками в качестве таковой, с другой — иррационализм и мистика вроде «души мира», «софийности хозяйства», «метафизического грехопадения» и т. п. Последнее сейчас критиковать очень легко в силу очевидной ложности подобного воззрения.

С. Булгаков, опираясь на марксистское положение о том, что действительность должна быть понята как чувственная деятельность, практика субъекта, посвящает этому большой и интересный труд, основной лейтмотив которого — «философия хозяйства», т. е. проблема «о человеке в природе и о природе в человеке». Автор обращает внимание на то, какую силу и неустранимость в марксистской философии приобретает вопрос о практике («хозяйстве»), способный разрешить поставленную проблему. Вся предшествующая марксизму философия была созерцательной, так как проблемы бытия и познания решались, исходя из самого факта сознания (И. Кант, И. Фихте); вопросы практики не включались в философскую проблематику, несмотря на то, что деятельности субъекта отводилась большая роль (Шеллинг). Переворот, произведенный К. Марксом, состоял в том, что практике было отведено ее истинное место: она является основой общественной жизни, способом удовлетворения материальных потребностей людей и той призмой, сквозь которую постигается действительный мир — природа и общество. Лишь осознание этого позволило по-новому понять характер связи человека с природой и его место в объективном мире.

С. Булгаков рассматривает вопросы: при каких условиях возможно производство, что такое хозяйственный субъект (трансцендентальный и индивидуальный), какова связь «практического» я «теоретического» разума, как решается вопрос о реальности внешнего мира, взаимосвязи познания и практики. Им блестяще излагается диалектика субъекта и объекта через производство и потребление и т. д. Позитивное изложение ма-

¹ Ленин В. И. ПСС. Т. 19. — С. 170.

² Ленин В. И. ПСС. Т. 18. — С. 364.



териала дается на широком историко-философском фоне, что делает выдвигаемые положения более убедительными, показывает силу и мощь марксистской мысли. Достоинством трактата С. Булгакова является удивительная по силе эмоциональность изложения материала, дополняемая глубокими рассуждениями. Он оперирует не просто идеями, но создает «образы идей», заставляя читателя внутренне пережить весь драматизм той идейной борьбы, которая имела место вокруг понимания мира, как объекта «трудового, хозяйственного воздействия».

В предлагаемой монографии получил разработку вопрос о практической природе субъекта и объекта в исторической науке, взятых в единстве социологического (онтологического) и гносеологического аспектов. Это, в свою очередь, потребовало решения следующих вопросов. Во-первых, показана практическая природа субъекта и объекта общественной жизни, обусловленность общества как субъекта-объекта предметной деятельностью. Предпринимается попытка применения принципа деятельности к анализу явлений исторической действительности. В этой связи подробно исследуется структура предметной деятельности, ее виды и формы в обществе, раскрывается марксистское положение о том, что история есть необходимая и сознательная деятельность людей. Выясняется соотношение понятий «деятельность», «труд», «практика», исследуются такие вопросы, как структура общественно-исторической практики, практика и материалистическое понимание истории, роль материального производства в историческом процессе, связь жизни и практики.

Во-вторых, исследована диалектика субъекта и объекта в общественном развитии. В монографии раскрыто содержание таких понятий, как «общество-объект», «общество-субъект», показаны основные формы перехода объекта и субъекта друг в друга, отмечена особенность общества, являющегося единством субъекта и объекта. По этому поводу дается критика буржуазной философии истории, либо отождествляющей общество с природой (позитивизм, современный неопозитивизм), либо их противопоставляющей (неокантианство, философия жизни).

В-третьих, исследуется практическая обусловленность исторического познания. Выясняется соотношение истории и современности как конкретное выражение зависимости познания от практики. Показывается несостоятельность двух точек зрения в буржуазной методологии истории: в одном случае отрицающей влияние современности на историческое познание (объективизм), в другом — отождествляющей прошлое с настоящим (презентизм). Подробно излагается роль практики в функции критерия истины, отмечается его специфика применительно к историческому исследованию.

В-четвертых, дается понимание субъекта и объекта исторического познания. Анализируется такое явление, как «социальная позиция субъекта», выясняется ее роль в исследовании прошлого. Подробно показана диалектика субъекта и объекта в историческом познании, раскрыта специфика познания в исторической науке (ретроспективность, классовая обусловленность и т. д.).

В-пятых, применительно к исторической науке выяснена активная роль субъекта в воспроизведении прошлой исторической действительности, показана роль творческого воображения историка в построении фактов, гипотез и теорий, призванных объяснить исторический процесс. Дана классификация видов научных объектов, раскрыта диалектика факта и теории в историческом познании, показана структура теории в исторической науке и т. д.

Специальным разделом выделяются концепции буржуазных историков и философов по вопросам субъекта и объекта, исторического факта, роли практики в историче-

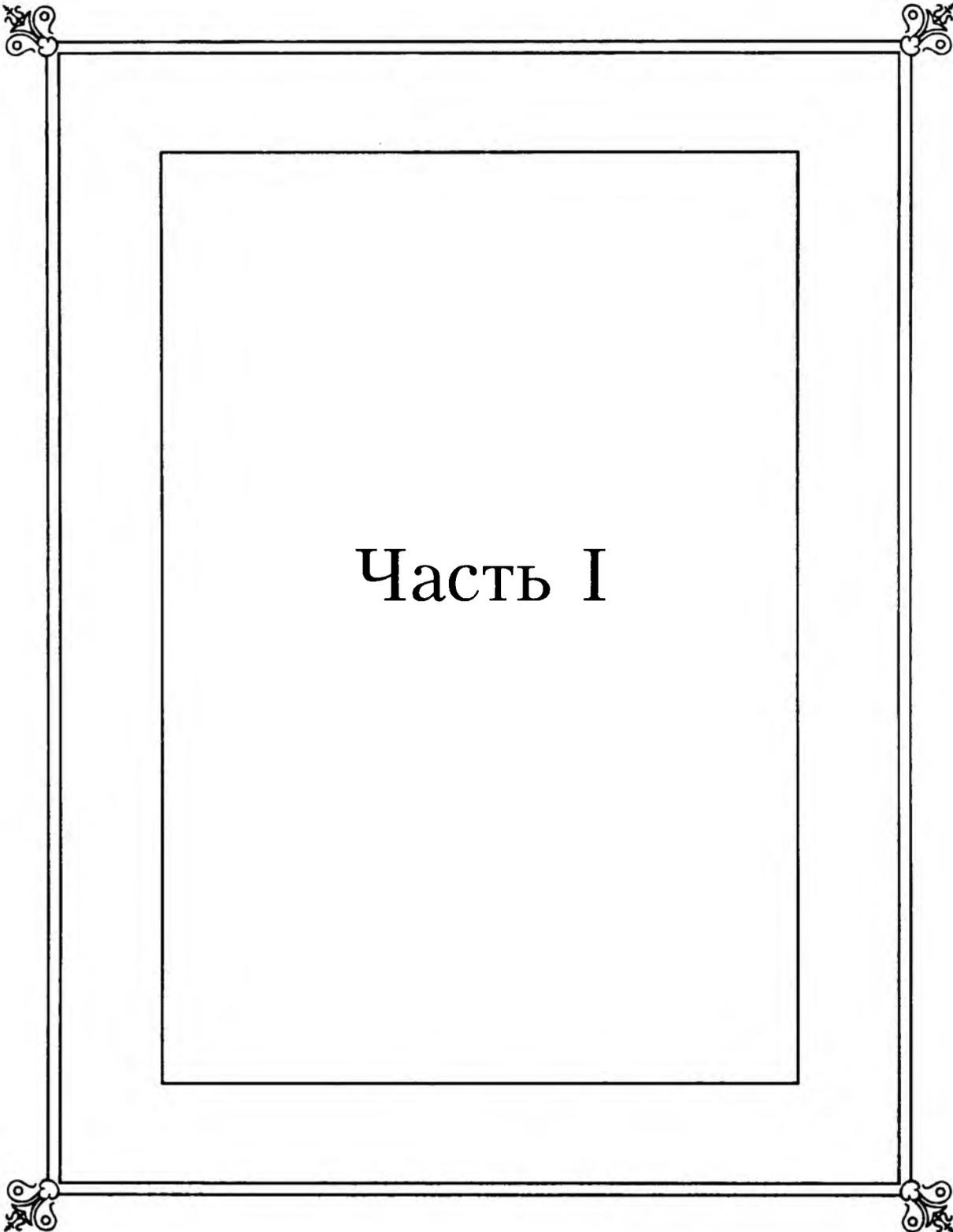
ском познании (позитивизм, неокантианство, философия жизни, современная «критическая философия истории»).

При решении поставленной задачи использовались методы материалистической диалектики: анализ на основе принципа деятельности, восхождение от абстрактного к конкретному, метод исторического и логического. Их выбор позволил найти самое простое и предельно абстрактное понятие — практику, сквозь призму которого постигается вся действительность и осуществляется построение системы категорий. Взаимодействие человека с внешним миром и обществом, как и процесс его мышления, является деятельностью; ее анализ дает представление о субъекте и объекте и позволяет сформулировать законы общественной жизни. Материалистическое понимание истории есть научное объяснение природных и социальных явлений.

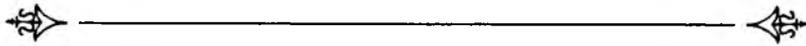
Методологической основой при написании данной книги явились работы классиков марксизма-ленинизма. Были использованы произведения К. Маркса и Ф. Энгельса: «Святое семейство», «Немецкая идеология»; К. Маркса: «К критике гегелевской философии права», «Экономическо-философские рукописи 1844 года», «Тезисы о Фейербахе», «Нищета философии», «К критике политической экономии», «Введение (их экономических рукописей 1857—1858 годов)», «Экономические рукописи 1857—1859 годов», «Теории прибавочной стоимости», «Наемный труд и капитал», «Капитал», «Замечания на книгу А. Вагнера «Учебник политической экономии» и др.; Ф. Энгельса: «Шеллинг и откровение», «Шеллинг о Гегеле», «Анти-Дюринг», «Развитие социализма от утопии к науке», «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», «Диалектика природы» и др.; В. И. Ленина: «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?», «Материализм и эмпириокритицизм», «Философские тетради», «Карл Маркс», «Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках гг. Троцкого и Бухарина» и др.

Анализ данных произведений, написанных в различный период возникновения и развития марксизма, позволяет показать все идейное богатство этой философии при исследовании природы, общества, человеческого мышления. Решая конкретную задачу, исследуя практическую сущность субъекта и объекта исторической жизни и исторического познания, автор опирался на методологические положения классиков марксизма-ленинизма о роли общественного производства в становлении человека, формировании его органов чувств, познавательной деятельности, эмоциональной жизни в рамках практики, данности объекта субъекту в формах предметной деятельности и т. д.

Генезис философии марксизма показывает, что центральное место в этом процессе занимает учение о практике. Марксистская философия есть философия практики, и в этом ее революционная сущность.

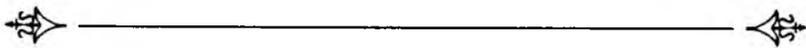


Часть I



Но философы не вырастают как грибы из земли, они – продукт своего бремена, 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.

К.Маркс



Глава I

Соотношение субъекта и объекта в методологии истории позитивизма

... пренебрежение к теории является, само собой разумеется, самым верным путем к тому, чтобы мыслить натуралистически и тем самым неправильно.

Ф. Энгельс

Вопрос о субъекте и объекте в позитивистской историографии середины XIX — начала XX века получил свое решение в связи с уяснением предмета исторической науки, а также природы факта и документа. Следует отметить, что его постановка не была специальной; позитивистские историки мало интересовались этой проблемой. Поэтому выяснить содержание понятий «субъект» и «объект» возможно косвенным путем, через анализ таких дефиниций, как исторический источник и исторический факт, занимающих центральное место в методологических учениях историков-позитивистов. «Если говорить очень обще, — писал русский историк Р. Виппер, — позитивное направление мало интересовалось самим научно-мыслящим субъектом; молчаливо позитивизм принимает человеческий ум за аппарат, за группу средств, служащих для простого и чистого отражения внешних фактов. Наши умственные определения вещей он склонен был отождествлять с сущностью вещей; в наших схемах, рубриках, классификациях, периодизациях позитивизм склонен был видеть истинный порядок вещей, реальные отношения самих вещей; наконец, в повторяющихся впечатлениях смены или одновременности явлений позитивизм думал найти не что иное, как отражение законов движения и сосуществования самих явлений»¹.

Согласно французскому историку Ш. Сеньобосу, история «есть наука о фактах прошедшей жизни человечества»². Однако когда пытаются выделить особую область исторических фактов и противопоставить их фактам современной жизни, оказывается, что такую границу установить очень трудно. В действительности, обращают внимание Ш.-В. Ланглуа и Ш. Сеньобос в другом месте, нет исторических фактов как таковых, подобно тому, как бывают факты физиологические, биологические, химические и т. д. «Один и тот же факт может быть и не быть историческим, смотря по тому способу, как о нем узнают. Существуют только исторические приемы познания»³.

¹ Виппер Р. Две интеллигенции и другие очерки. — М., 1912. — С. 26.

² Сеньобос Ш. Исторический метод в применении к социальным наукам. — М., 1902. — С. 4.

³ Ланглуа и Сеньобос. Введение в изучение истории. — СПб., 1899. — С. 49.

Например, заседание сената для его участника есть факт непосредственного восприятия, для того же, кто знакомится с ним по документам, — исторический факт.

Таким образом, фактов исторических по своей природе не существует. История изучает все факты: одежду, которую носили крестьяне в XVIII веке, взятие Бастилии; события экономической, политической и духовной жизни становятся фактами истории по своему положению. Это обстоятельство дает основание Ш. Сеньобосу несколько категорично заявить: «История не наука; она только особый процесс познания»¹. Подобное понимание взаимосвязи действительности с познающим субъектом, в результате которого объект может приобретать различные формы благодаря различным типам познавательной деятельности, получило специальную разработку в неокантианской методологии истории.

Прошлая деятельность людей оставляет определенные «следы» либо в форме непосредственных материальных предметов, либо в виде косвенных данных — документов, записей очевидцев и т. д. Их-то и изучает историк, чтобы получить необходимые факты о прошлом. Проблема соотношения источника и факта, таким образом, превращается в ключевую; она позволяет раскрыть логику исторического исследования, понять природу субъекта и объекта (в том числе факта), вскрыть весь механизм познания в исторической науке.

Для позитивистской методологии истории характерно такое представление о логике исторического исследования, согласно которой всю необходимую информацию историк извлекает из документов, оказавшихся в сфере его внимания. «История пишется по документам. Документы — это следы, оставленные мыслями и действиями некогда живых людей»².

Подобное представление основывалось на допущении, что существует однозначное соответствие между документом и фактом науки. «Документ есть *след*, оставленный фактом»³, — подчеркивает Ш. Сеньобос. Документ имеет ценность в глазах историка лишь постольку, поскольку в нем отражается факт, о котором необходимо получить какое-либо сведение. «Факты... в большинстве случаев вытекают из документов, — продолжает он, — они были добыты при помощи *анализа документа*»⁴.

Видя в документе средоточие всей необходимой информации, историки-позитивисты обращают внимание на необходимость отыскания источников. «Ничто не может заменить документов: нет их, нет и истории»⁵, — подчеркивают Лангула и Сеньобос.

Внимательное отношение к документам, понимание их роли, предопределяющей точность и научность исторического повествования, может рассматриваться как положительное явление в позитивистской историографии. Фюстель де Куланж, Э. Ренан, И. Тэн, Бокль, Актон, Сибом, П. Г. Виноградов и др. разработали вопросы внешней и внутренней критики источников, собрали огромный фактический материал, раздвинули рамки и проблематику исследований, включив наряду с политическими событиями явления социально-экономической жизни. В этот период в исторической науке появляются такие теории, как вотчинная, общинная, натурального хозяй-

¹ Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 5.

² Лангула и Сеньобос. Указ. соч. — С. 13.

³ Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 15.

⁴ Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 91.

⁵ Лангула и Сеньобос. Указ. соч. — С. 13.



ства и др.¹. Деятнадцатое столетие, говорит в этой связи английский историк Э. Х. Карр, было великой эпохой факта. Фетишизм фактов находил свое естественное оправдание в фетишизме документов. «Документы были ковчегом завета в храме фактов. Благоговейный историк подходил к ним с преклоненной головой и говорил о них со священным трепетом. Признавалось только то, что подтверждалось документами»².

Увлеченные своей работой с документами, историки не сомневались, что они открывают истины, позволяющие им проникнуть в сущность вещей и явлений. Л. фон Ранке полагал, что можно исследовать прошлое «как оно было на самом деле». Для этого надо тщательно изучать источники и посредством строгого описания фактов воспроизвести прошлую историю, исключая все «индивидуальное», «субъективное», что свойственно историку. Превращение историка из субъекта в точного хроникера событий, беспристрастно объясняющего прошлое, для Ранке вполне возможно, если не отступать от документов, а быть к ним как можно ближе. Ранке был убежден, что его метод позволяет проникнуть в подлинный «смысл истории» и увидеть божественный замысел, управляющий ей.

Не очень глубокий афоризм Ранке («wie es eigentlich gewesen»), по словам Э. Х. Карра, «имел потрясающий успех. Три поколения немецких, британских и даже французских историков шествовали в бой, распевая магические слова «wie es eigentlich...» как заклинание... Позитивисты в своей претензии превратить историю в точную науку всем своим авторитетом способствовали утверждению этого культа фактов»³.

Фюстель де Куланж отрицательно относился ко всякого рода философии истории, стремился к максимальной объективности через непосредственное обращение к текстам. История, по его мнению, не может «объяснять» подобно философии истории, она должна «наблюдать» и «описывать». Надо знать факты и не стремиться их объяснить, ибо это порождает всякого рода искажения. Сам он ничуть не сомневался, что писал только правду.

Подобный научный оптимизм имел свои корни в гносеологии позитивистской философии. О. Конт, Дж. С. Милль, А. Риль не сомневались в том, что посредством познания можно получить адекватное отображение действительности. Абстрактные рассуждения, оторванные от эмпирической действительности, резкие границы между явлением и «вещью в себе» не могли удовлетворить философию опыта. А. Риль писал: «До тошноты повторяется утверждение, что суть вещей для смысла недоступна. — А мы могли бы спросить наоборот: да есть ли в вещах какая-нибудь суть еще и помимо нашего смысла? Разве то, что зовем мы их сутью или существом, не создание нашей мысли? В деле опыта мы ставим сущностью явлений то, что в них постоянно и

¹ Исторические теории, выдвинутые представителями позитивистской историографии, характеризовались широтой обобщений, типичностью, что делало их универсально применимыми по отношению к эмпирическим явлениям. «Но стоит взять «Римскую историю» Моммзена, «Происхождение современной Франции» Тэна, «Историю революции» Жореса, «Историю общественных учреждений старой Франции» Фюстель де Куланжа, — писал историк Р. Виппер, — и ясно чувствуется, что в них исторический рисунок одновременно носит характер и конкретный, и типологический». (Виппер Р. Очерки теории исторического познания. — М., 1911. — С. 69–70.)

² Carr E.H. What is History? — N. Y., 1962. — P. 10. Ср.: «Флобер верил, вместе со своей эпохой, в ценность «исторического документа» и в наблюдение действительности, голой и неприкрашенной. Но то были лживые идола». (Валери Поль. Об искусстве. — М.: Искусство, 1976. — С. 501.)

³ Carr E.H. Op. cit. — P. 3.

однообразно, потому что можем постигать явления вообще только на основе постоянства и однообразия»¹. Правда, в этих словах кроме уверенности в истинности познания проявляется также и характерная особенность позитивизма — попытка интерпретировать проблему сущности в духе феноменализма, что получило подкрепление в практике историографического исследования.

Исторический факт в этих условиях понимается, как что-то определенное, «данное» историку посредством документов. Роль исследователя сводится к тому, чтобы «извлечь» эти факты, имеющие строгие пространственные и временные границы. Сами же факты являются свидетельством того, что история существует как объективная действительность. В этом обнаруживаются определенные материалистические тенденции в позитивизме. «Чтобы построить науку, мы должны в качестве исходной точки брать не наш идеал, не ту науку, которую мы хотим создать, а самое действительность, тот материал, которым мы располагаем»². Из песчинки, говорит Сеньобос, мы никогда не построим Эйфелевой башни.

Необходимо помнить, подчеркивает Сеньобос, что способы познания фактов могут быть самыми различными. Факты могут быть достоверными, вероятными, с большей или меньшей степенью общности. «Но самое важное различие зависит от природы самих фактов. Очевидно, что при всякой научной классификации мы должны принимать в расчет не отношения между нами и фактами, основанные на нашем знании их и всегда случайные, но отношения между самыми различными предметами, основанные на их природе»³. Описывая явления, автор должен опираться на внешние факты, которые он видел вокруг себя. «Познание факта (*notion de fait*), — указывают в этой связи Ланглуа и Сеньобос, — определяемое с точностью, сводится к установлению сведений о внешней действительности»⁴. Поскольку факты являются отображением действительности, то «всякая идея (*conception*), выраженная в рукописи или в фигурном изображении, есть достоверный, окончательно приобретенный факт»⁵.

В практике позитивистской методологии истории имеет место попытка раскрыть деятельную природу факта как реального исторического явления. Объяснением этому может служить то обстоятельство, что позитивизм конца XIX века проделал значительную эволюцию под влиянием других философских направлений, в частности философии жизни. Включение в проблематику исторической науки явлений социально-экономической жизни, где материальная деятельность людей была основополагающей, также ориентировало на анализ деятельностной стороны фактического материала. «Для того, чтобы явление можно было назвать социальным, — пишет Сеньобос, — необходимо, чтобы оно было действием, состоянием или материальной зависимостью одного человека или группы людей»⁶.

Характеризуя формы, в которых могут быть представлены факты как в наблюдении, так и документах, Сеньобос дает классификацию человеческих действий. Во-первых, это индивидуальные действия или состояния: действие художника, государственного деятеля, рабочего, покупателя и т. д. Значение этих действий в прошлом

¹ Риль А. Теория науки и метафизики, с точки зрения философского критицизма. — М., 1887. — С. 29.

² Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 74.

³ Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 82.

⁴ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 148.

⁵ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 153.

⁶ Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 166.



составляет индивидуальную историю. Во-вторых, действия, совершенные отдельным индивидом, но совпадающие по своей сути с действием других людей того же времени. В таком случае они рассматриваются как типические, представляющие для исследователя целую социальную группу. В-третьих, коллективные действия, совершаемые группой лиц: действия армии, собрания, рынка и т. д. В своей совместной работе названные авторы дают подробную классификацию исторических фактов, основанную на различных формах человеческой деятельности.

В то же время историки-позитивисты, подчеркивая большую роль материальной, производственной деятельности в жизни людей, в конечном счете остаются на позициях идеализма в объяснении законов общества. Вся домарксистская социология, как и та, которая возникает за рамками исторического материализма (немарксистская философия истории), не может прийти до материалистического понимания истории. Из того факта, что все действия людей преломляются через их сознание, делается вывод, что сознание определяет общественную жизнь. «Всякий человек, — говорит Сеньобос, — представляет из себя непрерывное целое, в котором все действия исходят из одного и того же мозгового центра; один и тот же человек занимается своей наукой, своим искусством, он же верит и совершает акты своей частной жизни, политической и экономической. Этот общий центр одновременно управляет действиями двух родов, которые составляют поведение человека... именно его представлениями (идеи и мотивы), которые называются *интеллектом*, — его импульсы, то есть его внешние акты, что называется *деятельностью*»¹.

Правда, этим Сеньобос одновременно хочет сказать, что человек с его мотивами, восприятиями, интеллектом и внешними действиями, продуцирующими сознание, есть нечто цельное. Не существует отдельных импульсов, например, религиозных, экономических или политических; каждый человек вносит свой темперамент в бесчисленные проявления своей деятельности. Поэтому невозможно понять факты человеческой жизни, пренебрегая теми или иными одинаково важными ее элементами.

Понимание деятельной природы явлений социальной жизни позволяет позитивистской историографии найти четкие критерии отбора фактического материала. Следует отметить, что данная проблема является одной из сложных в методологии истории. Исследователь, обращаясь к прошлому, сталкивается порой с огромным материалом, поместить который целиком в то или иное повествование не представляется возможным. Перед ним в таком случае встает задача ограничения поля своих изысканий. По этому поводу шли оживленные споры и дискуссии, поскольку это практический вопрос. Эрудиты видели основную задачу в собирании фактов, требовали их полного описания, не отдавая предпочтения каким-либо из них; в их глазах все факты имеют право на существование.

Такому взгляду на историю, говорит Ш. Сеньобос, можно противопоставить тот аргумент, что полное знание невозможно составить и передать последующим поколениям. Истории, как и всем другим наукам, приходится выбирать одно из двух: быть полной, но недоступной для изучения, или быть доступной для изучения, но неполной. Идя по второму пути, историки группируют сырой материал в описательные качественные и количественные формулы, находят связи между фактами, тем самым на практике решая для себя задачу отбора фактического материала. Каким образом следует поступать в этой ситуации? «Личные вкусы или патриотизм, — предупреждают

¹ Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 190.

нас Ланглуа и Сеньобос, — могут побудить отдавать предпочтение симпатичным личностям и местным событиям; но один только руководящий принцип для выбора может быть общим для всех историков: это — роль, сыгранная событием или лицом в эволюции человечества. Необходимо давать место в истории лицам и событиям, оказавшим явное воздействие на ход эволюции»¹.

Таким образом, мы имеем попытку отделения существенного, значимого от второстепенного по тем или иным результатам. Крупные события оставляют след в последующем развитии, малозаметные факты либо исчезают полностью, либо сливаются с аналогичными, составляя конкретное событие. Этот прием позволяет преодолеть механическую регистрацию событий, противопоставить историческое исследование простой «хронике», и в этом определенная заслуга историков-позитивистов. Однако здесь еще не осознается то, что действия можно рассматривать сквозь призму различных классовых интересов. В истории может быть много таких действий, которые тем или иным образом повлияли на последующее общественное развитие, однако значимость этих действий будет различной, например, с точки зрения голого объективистского подхода, основанного на абстрактном гуманизме, и с позиций пролетарского мировоззрения.

Вера в объективную историческую действительность, которая стоит за фактами науки, в позитивистской историографии подкреплялась сильными реалистическими тенденциями с элементами материализма в философском позитивизме. Для А. Риль «значение всякого познания основано на убеждении, что через него мы можем открыть порядок вещей, сам по себе сущий»². В этой связи А. Риль подвергает критике субъективный идеализм Беркли, согласно которому сущность вещей непостижима для нашего ума. «Между утверждением: что вещи сходны с нашими представлениями, и утверждением, что они существуют, хотя бы мы и не представляли себе их, что бытие их не зависимо и различно от нашего представления, нет ведь такой необходимой связи, чтобы опровержение одного должно было влечь за собой и отрицание другого, — заключает А. Риль. — Как астрономия не упраздняет реальности движения, различия между кажущимся и истинным движением, так и критическая философия не упраздняет существования вещей тем учением, что должно различать явления этих вещей от них самих»³.

Идеализм, по мнению позитивистов, не в состоянии доказать несуществование внешнего мира. Когда Беркли говорит, что мир есть мое представление, то это свидетельство не того, что мира нет как объективной реальности, но вопрос об отношении нашего познания к внешнему миру. «С идеалистической стороны постоянно смешиваются оба вопроса о существовании вещей и об их познаваемости, и не различается бытие объектов от объективации их нами самими»⁴.

Историки-позитивисты были абсолютно уверены в том, что их научные конструкции целиком и полностью соответствуют самой действительности, «природе» тех вещей и явлений, которые существовали в прошлом. Давая определение историческому факту, Сеньобос пишет: «Фактом называется... такое утверждение или суждение, которое соединяет вместе несколько впечатлений, утверждая, что эти впечатления со-

¹ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 215.

² Риль А. Указ. соч. — С. 150.

³ Риль А. Указ. соч. — С. 152.

⁴ Риль А. Указ. соч. — С. 153.



ответствуют внешней действительности»¹. В этом определении ярко обнаруживается вся сущность позитивизма, как философии эмпирического опыта. Во-первых, факт в научном исследовании приобретает форму суждения. Во-вторых, суждения описывают впечатления субъекта, т. е. его чувственные данные, в совокупности составляющие опыт как основу познания. В-третьих, впечатления соответствуют внешней действительности.

Вера в здравый смысл, подкрепление философских рассуждений опытным содержанием, опора на науку — все это возвышало новую философию в глазах людей, зараженных духом предпринимательства буржуазного общества XIX века. Она была понятной для людей, не искушенных в тонкостях философского анализа, в то время как рассуждения о трансцендентальном единстве апперцепции, вещи в себе, или о депотенцированном сознании, тождестве субъекта и объекта казались далекими от насущных проблем и не способными принести малейший жизненный успех. Однако сильные стороны позитивистской философии на практике обернулись ее слабостями, иллюзорными попытками подняться «выше» материализма и идеализма. В первую очередь, речь идет о негативном отношении в большинстве случаев ко всякого рода «философиям», рассуждениям, выходящим за рамки эмпирического опыта.

Реакция на теоретическое мышление объяснялась метафизическим отождествлением единичного и общего, вследствие чего не учитывалась специфика существования общего. Поскольку общее не существует в виде отдельных вещей, доступных чувственному наблюдению, то делается вывод о ненаучном характере общих понятий. «Сперва создают абстракции, отвлекая их от чувственных вещей, — писал по этому поводу Ф. Энгельс, — а затем желают познавать эти абстракции чувственно, желают видеть время и обгонять пространство. Эмпирик до того втягивается в привычное ему эмпирическое познание, что воображает себя все еще находящимся в области чувственного познания даже тогда, когда он оперирует абстракциями»².

Что касается историков-позитивистов, то они, не вдаваясь в область гносеологических проблем, сосредоточили свое внимание на беспристрастном констатировании фактов, извлекаемых из документов посредством критического анализа. «Типичный историк-позитивист, — замечает американский философ Г. Стюарт Хьюз, даже и не притязал на какие бы то ни было философские познания: он презирал метафизику, а проблемы исторического познания для него вообще не существовало. Он просто стремился «применить к истории Человека те методы познания, которые оказались успешными в других областях знания», т. е. в естественных науках»³. И хотя в вопросах критики источников, установления фактов прошлого ими было высказано много интересного, основные теоретико-методологические положения их философии не могут быть приняты сегодня.

Проблема субъекта и объекта (факта) в позитивистской историографии получила в основном освещение сквозь призму таких положений, определяющих характер гносеологии данного направления в философии, как сенсуализм и пассивность человеческого мышления. Каждая философская система при построении системы категорий, позволяющих понять мир, — природу и человека — отталкивается от исходного начала, которое рассматривается первичным, ничем не обусловленным. Это не просто «начало»

¹ Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 63.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 550.

³ Hughes H. Stuart. History as Art and as Science. — N. Y.: Twin Vistas on the Past, 1964. — P. 9–10.

познания, но такая «клеточка», сущность которой определяет все философское мировоззрение. Она превращается в своего рода призму, через которую воспринимается окружающая действительность: ее развитие, характер функционирования, законы, определяющие отношения между различными ее сторонами, и т. д. Таким исходным началом в философии Р. Декарта было *Cogito ergo sum*, в философии Гегеля — Абсолютная идея (понятие), в домарксистском материализме — природа или материя; Беркли возводил в ранг основополагающей сущности ощущения и восприятия субъекта, А. Шопенгауэр рассматривал мир как волю и представление; для Ф. Ницше, А. Бергсона, В. Дильтея и Г. Зиммеля действительность преломлялась сквозь жизнь, в прагматизме — это деятельность в узкопрактицистском смысле и т. д.

Что касается позитивизма, то для него таковым является опыт. Опыт рассматривается в качестве связующего звена между фактами сознания и фактами природы. «Непосредственно даны нам ни внутренний опыт, как утверждают иные философы, ни внешний, как думает естествовед, — подчеркивает А. Риль, — непосредственно дано нам только сознание, объемлющее и внутренний и внешний опыт в их непосредственном взаимодействии»¹. Структура опыта, таким образом, такова: чувственное сознание субъекта, в котором имеются факты психические и факты физические. Связь внутреннего и внешнего опыта является показателем единства («соотносительности») субъекта и объекта, как одного из главных принципов позитивистской гносеологии. «Я может сознавать свое собственное существование только благодаря тому, что чувствует себя затронутым чем-то, чье существование он ощущает стало быть вместе со своим собственным, — отмечает А. Риль. — Не только по своему понятию субъект и объект коррелаты (соотносительные термины); они сопринадлежны и в ощущении и в подмете; их можно различать, но разорвать их нет никакой возможности»².

Кроме того, посредством опыта доказывается онтологическое существование внешнего мира. Однако это доказательство осуществляется иначе, нежели в философии материализма. Если домарксистский материализм констатирует *генетическую* первичность материи по отношению к сознанию, то позитивизм исходит из *логической* первичности сознания по отношению к материи. Первичность, таким образом, может быть как генетическим, так и логическим принципом, которые недопустимо смешивать. Для идеализма первичность сознания — логический постулат, для материализма первичность материи — генетический принцип.

Процесс познания сводится к ощущениям и восприятиям субъекта, «потому что всякий опыт с ощущения только и начинается»³. Отсюда позитивисты делают вывод, что «в опыте нет ничего первичнее ощущения»⁴. Взяв ощущение за отправную «клеточку» познания, они затем выводят из него материя (природу). Наличие физических фактов в опыте свидетельствует о существовании внешнего мира или природы. Материя не может быть дана прежде сознания, поскольку для субъекта она обязательно должна преломиться через его ощущения и принять их форму. Впоследствии субъект допускает независимое существование материи; это происходит с помощью *объективации* фактов опыта и перемены места причины и следствия. В первоначаль-

¹ Риль А. Указ. соч. — С. 215.

² Риль А. Указ. соч. — С. 72–73.

³ Риль А. Указ. соч. — С. 47.

⁴ Риль А. Указ. соч. — С. 47.



ном виде связь сознания и материя такова: сознание субъекта (факты психические и факты физические) — материя, где сознание — причина, а материя — следствие. Затем посредством объективации данных опыта происходит перестановка места причины со следствием, в результате чего связь сознания и материи приобретает новый вид: материя — осознание (факты психические и факты физические).

Эмпирическая традиция в теории познания, идущая от Локка, предполагает, что факты и их восприятия органами чувств даются субъекту извне и существуют независимо от сознания. Процесс познания сам по себе пассивен и сводится к простой группировке данных опыта, всецело определяясь им. Задача, стоящая перед историком, в том случае, когда необходимо получить факты на основе анализа источников, сводится к простому описанию. «Исторические факты первоначально принимают описательную форму; мы, — указывает в этой связи Сеньобос, — описываем понятия, действия, обычаи, т. е. действия возобновляемые, описываем предметы, условия, продукты»¹. В другом месте он пишет: «Документ имеет действительную ценность только тогда, когда началом его является верно сделанное наблюдение»². Историческое познание, таким образом, сводится к восприятию, ограничивается сферой чувственного опыта.

Сведение процесса познания к сенсуализму и ограничение деятельности субъекта механической фиксацией внутренних и внешних фактов опыта приводит к тому, что материалистические элементы в теории познания превращаются в свою противоположность — феноменализм. В таком случае снимается вопрос о соотношении объективной реальности с явлениями сознания. Для А. Риль «всякий факт опыта есть сознание какого-нибудь явления, действия на чувства и на смысл...»³.

То, что в позитивизме XIX века присутствует в виде зачаточного явления, в современном неопозитивизме становится генеральным направлением. Вопрос о взаимосвязи материальных и идеальных сфер действительности полностью утрачивает смысл. Например, Л. Витгенштейн писал: «Мир есть совокупность фактов, а не вещей... Мир определи фактами и тем, что это *все* факты»⁴. Аналогичные высказывания характерны и для другого классика этого направления. «Факт», в моем понимании этого термина, — говорит Б. Рассел, — может быть определен только наглядно. Все, что имеется во вселенной, я называю «фактом». Солнце — факт; переход Цезаря через Рубикон был фактом; если у меня болит зуб, то моя зубная боль есть факт»⁵.

Пассивный характер человеческого мышления, вытекающий из теории восприятия, породил в позитивистской историографии упрощенное представление о связи источника с фактом. По мнению историков-позитивистов, существует однозначное соответствие документа с фактом науки. «Документ имеет ценность лишь постольку, поскольку он связан известным соотношением с фактом, о котором мы хотим приобрести сведения»⁶, — поясняет Ш. Сеньобос. Однозначное соответствие между документом и фактом представлялось таким образом, что каждому элементу документа необходимо должен соответствовать элемент в факте, создаваемом исследователем. «Историк, вынужденный, однако, представлять себе образы фактов, — пишут Ланг-

¹ Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 153.

² Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 19.

³ Риль А. Указ. соч. — С. 28.

⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М., 1958. — С. 31.

⁵ Рассел Бертран. Человеческое познание. Его сфера и границы. — М.: ИЛ, 1957. — С. 177.

⁶ Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 22.

луа и Сеньобос, — обязан постоянно заботиться о том, чтобы создавать свои образы из точных элементов, стараясь вообразить себе факты так, как если бы он мог их видеть и наблюдать сам»¹. Например, если историк желает понять борьбу между Цезарем и Ариовистом, вообразить себе их армии, то он должен избегать всяких заключений относительно общего вида армий, сделанных его воображением, а стремиться рассуждать только на основании данных документов.

Как некогда И. Ньютон представлял себе пустое пространство, заполненное космическими телами, так и исследователи XIX века полагали, что в документах факты заключены уже в готовом виде; необходимо только «извлечь» их посредством критического анализа источников. Причиной подобных воззрений, кроме отмеченных, являлось то, что история сводилась в основном к истории отдельных событий, а источники — к письменным документам. Отдельное событие, как правило, имеет точные временные и пространственные координаты, поэтому оно может быть полностью зафиксировано в том или ином документе. Абсолютизация этого положения породила взгляд, согласно которому стоит только обратиться к документу — и необходимые факты будут получены. Позитивистская историография не осознала еще в должной степени того положения, что источники исторической науки могут быть самыми различными, вплоть до явлений природы², а факты не всегда сохраняют свою конкретную «физиономию», отражаемую точными пространственно-временными характеристиками, как, например, факты социально-экономической жизни.

Факты часто понимаются в виде готовых сведений, помещенных в документах. Их содержание не зависит от объяснения, той или иной концепции; достаточно обратиться к документу, чтобы получить «инвариантные» факты. «Науки, черпающие свои сведения из документов, получают *готовые* (курсив мой. — Ю.П.) факты из рук авторов документов...»³ Факт не может быть изменен ни при каких обстоятельствах. Это своего рода кирпич, который следует положить рядом с другим, таким же твердым и четко очерченным предметом, чтобы получить определенное здание исторической концепции. Само здание может менять свой фасад и архитектурный стиль, факт же должен быть неизменным, всегда равным самому себе.

«Инвариантность» фактов отчетливо обнаруживается при их композиционной группировке. Порядок связи фактов, говорят Ланглуа и Сеньобос, определяется планом изложения, постановкой ряда вопросов. Это может быть осознанный или бессознательный прием, однако без него не обходится ни одно историческое исследование. «Таким образом, — заключают они, — дело идет не о том, чтобы решать, как нужно оперировать — с помощью или без помощи выработанного ряда вопросов, потому что без него нет возможности обойтись, — выбор приходится делать между бессозна-

¹ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 177.

² «Всякий сколько-нибудь серьезно изучающий историю не должен довольствоваться руководствами и вообще новейшею литературою, так называемыми *пособиями*, по интересующему его вопросу: он должен обращаться к самим *источникам*, т. е. к тем уцелевшим остаткам и памятникам прошлого, в самом широком смысле слова (вещественным, письменным и проч.), из которых историческая наука черпает свой материал, — которые служат исходным пунктом, *первоосновою* наших сведений по данному вопросу, — откуда сведения эти происходят, ведут свое начало.

Источники бывают обыкновенно чрезвычайно разнообразны. В известном смысле даже сама *природа* страны и *местность* может служить источником наших сведений или соображений: на основании знакомства с нею и ее изучения мы можем приходиться к тем или другим выводам». (Бузескул В. Введение в историю Греции. — Пг., 1915. — С. 2.)

³ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 170.



тельным, сбивчивым и неполным рядом вопросов, с одной стороны, и сознательным, полным и точным — с другой»¹. Ланглуа и Сеньобос понимают, что от постановки проблемы зависит выбор фактов и их последующая систематизация, однако совершенно не учитывают того, что факт как первичный элемент знания также определяется проблемой. По остроумному замечанию Э. Карра, позитивисты полагали, что «факты, требуемые историком, содержатся в документах, надписях и т. д., подобно рыбам на прилавке у торговца. Историк собирает их, несет домой и готовит из них блюдо в соответствии с собственным вкусом»².

Родоначальники позитивистской историографии не допускали, что исторический факт, а в целом объект исторического исследования может быть и таким, о котором прямо не упоминается ни в одном из исторических источников. Даже когда они говорят о генерализации эмпирического материала, то обобщение понимают упрощенно, в виде механического соединения элементов знания, почерпнутых из различных документов прошлого. «Когда приходится исследовать в очень широких границах конкретное целое, — обращает внимание Сеньобос, — то необходимо соединить ряд наблюдений, произведенных над большим количеством фактов»³.

Историки-позитивисты в том случае, когда речь идет о внутренней критике (герменевтике) документов, предупреждают о недопустимости подходить к ним с установленными до исследования схемами. Фюстель де Куланж сетует на то, что в исторической науке сложилась порочная практика читать текст сквозь призму своих собственных мыслей, в результате чего исследователь рассматривает не какой-либо предмет, а свою собственную мысль о нем. В таком случае ученый рискует не понять документа или понять его ложно. Диалог, который происходит между читателем и документом, всегда заканчивается в пользу читателя, поскольку он отказывается понимать то, что противоречит его мысли. Мало читать тексты, говорит Фюстель де Куланж, их надо читать раньше, чем составилось свое убеждение.

Эту же мысль продолжают Ланглуа и Сеньобос, которые пишут: «...следует принять за правило *сначала* понять текст сам по себе, а *потом уже* задаваться вопросом, что можно извлечь из него для истории»⁴. По этому поводу иронически заметил Ф. Ницше, который писал: «Против позитивизма, который не идет далее феноменов, «существуют лишь факты», сказал бы я: нет, именно фактов не существует, а только *интерпретации*. Мы не можем установить никакого факта «в себе»: быть может, прямо бессмысленно хотеть чего-либо подобного»⁵.

Успехи естественных наук к середине XIX века предопределили подход позитивистов к историческому познанию. Историю в их глазах следует превратить в точную науку, какими являлись, например, физика, химия, астрономия и др. Задача заключалась в том, чтобы найти те условия, при которых история могла быть поднята до ранга позитивного знания, превратившись в «точную науку о духе». Стремление к точности, доведенное до механической регистрации исследуемого объекта, порождало

¹ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 181.

² Сагг Е.Н. *Op. cit.* — Р. 3. Ср.: Факты «предполагаются существующими вне нас в отчетливых очертаниях, все равно «даже если бы мы на них не смотрели». Наше дело как будто бы состоит только в том, чтобы открывать их, воспринять в существенных чертах, схватить в точных определениях и затем разъяснить их отношения». (Виппер Р. *Две интеллигенции...* — С. 28.)

³ Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 6.

⁴ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 116.

⁵ Ницше Ф. *Воля к власти // ПСС. Т. 9. — М., 1910. — С. 224.*

превратное представление о необходимости исключения всего субъективного, имеющего место в познавательной деятельности. По меткому замечанию А. Марру, французского историка, такую позицию можно представить в виде схемы: $h = P + p$, где история (h) была объективно регистрируемым прошлым (P) плюс некоторое неизбежное вмешательство настоящего в лице историка (p), которое оказывается такого же порядка, что и ошибка наблюдения в астрономии, «т. е. паразитарным привеском к данным опыта, величину которого следует уменьшить до тех пор, пока она не стала бы ничтожно малой, стремящейся к нулю»¹.

Положение историка, таким образом, объективно сводилось к роли пассивного наблюдателя, который механическим путем воспроизводил прошлое с точностью фотографического аппарата. «Этот реализм образца 1850 года, — писал французский поэт Поль Валери, — чрезвычайно плохо отличал точное наблюдение, свойственное ученым, от грубой и неразборчивой констатации фактов, как они предстают ходячему взгляду; он их смешивал, и его политика равно противоположала их страсти к украшательству и преувеличению, которые он изобличал и клеймил в романтизме. «Научное» наблюдение, однако, требует четких операций, способных преобразовывать феномены в действенные продукты мысли: предметы должны обращаться в числа и числа — в законы»².

Логика исследования в историографии строилась в основном на принципах эмпирического всеиндуктивизма. Поскольку в источнике запечатлен «след», оставленный фактом, следовательно, необходимо изучить документ и «извлечь» оттуда полуготовый факт. Наличие фактического материала позволяет, далее, создавать широкие исторические построения, строить картины прошлой действительности, некогда имевшей место. Вся история целиком заключена в документах до всякого исследования, и достаточно лишь приоткрыть завесу, чтобы получить окончательное представление о ней.

Без каких-либо погрешностей против истины логику исследования первых позитивистов можно представить в виде следующей схемы: обработка документов — сбор фактов — обобщение фактов и построение целостных объектов. «Отыскание и собиранье документов составляет, следовательно, одну из самых главных частей, — логически первую, — в работе историка»³, — подчеркивают Ланглуа и Сеньобос. «Документ служит ему (историку. — Ю.П.) точкою отправления, — продолжают они, — а факты прошлого — конечною целью исследования»⁴.

Представление об источнике как документе, говорящем сам за себя вне учета интерпретации историка, взгляд на факт как на конкретное событие, оставившее четкий «след» в сохранившихся реликтах, сведение процесса познания к индуктивной логике всецело обусловлены созерцательным подходом к характеру взаимодействия субъекта с объектом, что полностью соответствовало гносеологии раннего позитивизма.

«Куль» документа в практике позитивистского исторического познания оборачивался часто и негативными последствиями. Во-первых, прогресс исторической науки усматривался только в нахождении документов. «История располагает ограниченным

¹ Marrou H.-J. De la connaissance historique. — Paris, 1955. — P. 53. Эта идея ярко проявляется и у позитивистски настроенных художников. Ср.: «Художник должен устроиться так, чтобы потомки думали, что он не существовал». (Флобер Г. Избр. соч. — М., 1947. — С. 7.)

² Валери Поль. Указ. соч. — С. 501.

³ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 14.

⁴ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 49.



запасом документов; этим самым ограничены и успехи исторической науки»¹. В отношении некоторых периодов древней истории, свидетельства о которых очень редки, теперь уже можно предвидеть, что через одно — два поколения придется остановиться, считали Ланглуа и Сеньобос. Историки будут вынуждены сосредоточиться на новейших периодах. Здесь отсутствует понимание того, что источник можно исследовать различным образом, в зависимости от поставленной проблемы, развития техники источниковедческой критики, нового прочтения документа под влиянием запросов современности и т. д.; прогресс исторического познания далеко не определяется нахождением новых документов, которые вполне могут быть ограниченными; движение вперед обусловлено общественной практикой и активной деятельностью субъекта, формы которой в принципе не могут быть ограничены.

Во-вторых, историк-позитивист представлялся в виде исследователя-эрудита, который посвящает себя целиком сбору документов, рискуя быть задавленным собранным материалом. Будучи одержим «демоном энциклопедического знания» и стремясь узнать буквально все, он объективно превращал историю в науку, недоступную изучению. Нарративизм позитивистской историографии очень метко высмеял сербский писатель-юморист Б. Нушич в своих воспоминаниях. «Должен признать, что из всех периодов истории нам, гимназистам, больше всего нравились доисторические времена, так как в то время не было ни государств, ни царей, ни летоисчисления, ни письменности, чтобы записывать то, что потом пришлось бы учить, — писал Б. Нушич. — Если бы история человечества и дальше развивалась в том же направлении, то она никогда не стала бы школьным предметом. Впрочем, она и без того не стала бы школьным предметом, если бы среди людей не появилась особая секта так называемых историков, которые, как вредоносные бактерии, стали быстро размножаться.

Эти люди, слепленные из любопытства и терпения, как моль, расползались по старым книгам и полуистлевшим пергаментам; они начали переворачивать камни, лезть по крепостным стенам, бродить среди развалин, раскапывать фундаменты и могилы и из истории, которую когда-то приятно было слушать под звуки гуслей, стали создавать школьный предмет, день за днем растягивая его, как гармошку. В древние времена и в средние века историков было меньше, и поэтому, слава богу, не все записано, что и делает заучивание уроков по истории древних и средних веков довольно приятным занятием. Как нам, например, милы были те уроки по древней истории, которые начинались словами: «история мало знает о событиях тех времен» или так: «вторая половина античной эпохи, исчисляемой столетиями, покрыта мраком неизвестности, так как почти не сохранилось никаких памятников».

Фраза «покрыта мраком неизвестности» была такой приятной и удобной для учащихся, что, пожалуй, и для древних народов было бы лучше, если бы многие события, вошедшие в историю, были покрыты мраком неизвестности».

Но фиксирование событий новой истории зашло слишком далеко, говорит Нушич. Каждый учитель истории считал своим долгом что-нибудь записывать. И дело не только в том, что каждое событие записывалось самым подробным образом, но в том, что в водоворот истории втягиваются те части света, которые раньше не принимались во внимание. «А теперь представьте себе будущие века, когда историки начнут записывать, как его высочество наследный принц Ньюканука, чтобы сесть на престол, заживо изжарил на вертеле своего отца, его величество короля Путафута, и проглотил

¹ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 250.

его вместе со всем его королевским правительством, или как ее величество королева Папарука отрубила голову своему семнадцатому мужу и взяла себе восемнадцатого, провозгласив его королем под именем Сисогора I. Вообразите, на что будет похожа наша история лет через пятьсот. Сколько будет томов, сколько имен, сколько дат и событий, и каких событий! Представьте тех несчастных гимназистов, которым придется учить историю через четыреста — пятьсот лет!»¹.

Вместе с тем позитивистскую историографию нельзя рассматривать как такое направление в науке, которое якобы всецело основано на созерцательных позициях в теории познания, на голом индуктивизме и сенсуализме, где не учитывается творческой деятельности субъекта исторического познания. Позитивизм как философское направление и применение его в практике исторического исследования — позитивистская историография — по своему содержанию значительно сложнее. Это объясняется идейной эволюцией философии опыта, которая не была окончательно оформлена ее основоположником О. Конттом и поэтому в своем последующем развитии испытывала определенное влияние со стороны таких направлений в философии, получивших развитие во второй половине XIX века, как неокантианство, философия жизни, неогегельянство. Идея творчества субъекта в познании, ставшая одной из основных в неокантианстве, философии жизни, неогегельянстве, нашла отражение и в позитивизме в конце XIX века.

Кроме того, имелись причины специфического порядка, относящиеся непосредственно к позитивистской историографии. Во второй половине XIX века, когда было открыто материалистическое понимание истории, дальнейшее развитие исторической науки было немислимо без специального анализа социально-экономических фактов. Факты экономической жизни имеют ряд особенностей по сравнению с фактами политической истории, и это не могло не сказаться на практике исследования историков-позитивистов. Экономические факты относятся к области теоретического мышления, поэтому их «выделение» в научном познании — процесс более сложный, нежели нахождение единичных фактов в сфере эмпирической действительности. Если факты политической истории имеют четкие пространственные и временные границы и могут находить полное «воплощение» в одном или ряде источников, то социально-экономические факты, протекающие в широких пространственно-временных границах и пронизывающие различные стороны общественной жизни, не могут быть представлены отдельными источниками; для их нахождения необходимы многие источники, причем исследователь при их создании руководствуется статистическим методом, обобщением, абстрагированием, анализом, синтезом и т. д.

О «конструировании» социальных фактов говорит Сеньобос, подчеркивая тем самым, что историческое познание не сводится к механическому соединению элементов опыта, полученных в процессе операций над источником. В книге «Исторический метод в применении к социальным наукам» одна из глав так и называется: «Конструирование социальных фактов».

Рассматривая процесс работы над источником от начального этапа до завершающей его стадии — построения исторической концепции, Ланглуа и Сеньобос выделяют: 1) воображение, как начальный компонент исследования; 2) группировку фактов согласно намеченному плану; 3) умозаключение, как средство восполнения недостающих фактов; 4) сведение полученного материала к некоторым формулам. Четвер-

¹ Нушич Б. Избр. соч. в 4-х т. Т. 3. — Белград: Изд-во Нолит., 1968. — С. 145—147.



тый процесс «венчает историческое построение с научной точки зрения»¹. В этой логике есть попытка показать творческую деятельность историка, которая в большей мере проявляется на третьем и четвертом этапах. Умозаключение рассматривается как «синтетический процесс, увеличивающий массу исторических знаний путем логической работы. Посредством умозаключения «исходя из фактов, известных по документам, стараются вывести заключение о новых фактах»². Такой способ признается вполне законным, если рассуждение ведется правильно.

Позитивистская историография, наивно реалистически понимая взаимодействие субъекта и объекта, феноменалистически трактовала природу и сущность гносеологических образов и тем самым смыкалась с «психологическим методом» в философии истории В. Дильтея, Б. Кроче и др. методологов истории. Раскрывая содержание исторического метода, Сеньобос полагал, что поскольку все звенья, соединяющие непосредственно наблюдаемый источник с историческим фактом, представляют собой психологические состояния мышления (убеждения, концепции, язык автора и т. д.), то «мы не можем наблюдать их непосредственно, мы можем только их представить себе по аналогии с нашими собственными внутренними состояниями, так как эти последние только и известны нам непосредственно. Вот почему исторический метод есть исключительно метод *психологического толкования по аналогии*»³.

Вследствие этого в исторической науке нет объективного метода для исследования реальных процессов. «Это не объективный метод, заставляющий открывать реальные предметы, а метод субъективный, позволяющий усматривать отвлеченные элементы, образующие наши впечатления. По самому свойству своих материалов история есть строго субъективная наука»⁴. Документы дают сведения о трех видах исторических фактов, говорят Ланглуа и Сеньобос, это — живые существа и материальные предметы, человеческие действия и мотивы и понятия. Первые два вида фактов были материальными, которые автор документа познавал с помощью чувственного восприятия. Но для нас они «только интеллектуальные явления», факты, видимые «через призму авторского воображения», или, «выражаясь точнее, *образы*, воспроизводящие впечатления автора, образы, создаваемые нами по *анalogии* с его образами»⁵. Например, Иерусалимский храм — материальный предмет для современников, но для историка — это мысленный образ, аналогичный образом людей, видевших его.

Исследователь не видит людей, животных, строения, перепись которых он составляет, не видит учреждений, которые описывает. Историк вынужден создавать в своем воображении образы изучаемых предметов, которые и являются практическим материалом исторической науки. «Историки почти все, сами того не сознавая и думая, что наблюдают реальности, имеют всегда дело только с образами»⁶, — заключают Ланглуа и Сеньобос. Что касается фактов в виде мотивов и понятий, то они необходимы для того, чтобы убедиться, что причины человеческих действий лежат вне их самих; каждое действие вызывается каким-либо мотивом.

Документ, как след, оставленный фактом, в этих условиях лишается своего объективного содержания. «Непосредственно документы дают возможность узнать толь-

¹ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 182—183.

² Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 201.

³ Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 21.

⁴ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 174.

⁵ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 174.

⁶ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 175.

ко мысль того, кто их составлял, — говорит Сеньобос, — это не что иное, как следы психологических актов...»¹ Ввиду того, что в документе, как вещественном памятнике прошлого, присутствуют субъективные черты его автора, — он рассматривается как символ. Документ есть символ потому, что в нем, кроме внешнего сходства и соответствия с фактом, имеются скрытые психологические моменты автора документа. Между ними и самим документом как вещественным произведением, конечно, нет соответствия. Поэтому-то документ и приобретает символический смысл для историка. «Это не только не сам факт, но даже не непосредственный отпечаток факта в уме очевидца, а только условное отражение того впечатления, какое произведено событием на ум очевидца»². Чтобы установить отношение между документом и фактом, необходимо восстановить целый ряд посредствующих причин, породивших документ, помимо самого факта.

Феноменализм и «психологический метод» в гносеологии позитивистски настроенных историков имел идейно-теоретические предпосылки в логике «нравственных наук», разработанной Дж. Ст. Миллем. Милль рассматривал любое явление либо как «действительное восприятие этого явления», либо как «наше умозаключение относительно возможности его восприятия». «Моя уверенность в прошлом существовании Юлия Цезаря, — писал Милль, — есть уверенность в том, что я увидел бы его, если бы я присутствовал при Ферсальской битве или был в известный момент в помещении сената в Риме». Материализм в рассуждениях Милля лишь кажущийся, поскольку онтологический статус бытия утверждается посредством чувственного опыта субъекта. Сознание оказывается логически первичным, а внешний мир выводится посредством *умозаключения* из фактов физических, составляющих наряду с психологическими фактами чувственный опыт субъекта. Логика Милля строилась в конечном итоге на объектах субъективного сознания как ее «последних, коренных посылок».

«О внешнем мире, — писал Милль, — мы не знаем и не можем знать абсолютно ничего, кроме испытываемых нами от него ощущений»³.

Поскольку практическим материалом исторической науки оказываются образы изучаемых предметов, над которыми производятся все аналитические действия, постольку исторический факт понимается либо как факт-впечатление, либо как факт-образ, либо как факт-абстракция. Это — новое понимание факта в историографии позитивизма по сравнению с фактом — объективной действительностью. Сеньобос пишет: «Социальный факт не представляет отдельной части реальности, каковым может быть, например, факт анатомический; это простая абстракция...»⁴

В попытке противопоставления исторической реальности, как объективного процесса, фактам, отражающим «авторское воображение», воспроизводящим «впечатление автора» и создаваемым «нами по аналогии с его образами», обнаруживаются субъективистские установки Ланглуа и Сеньобоса, выражающиеся в отрицании объективного содержания исторических документов. Согласно Ланглуа и Сеньобосу, все, что сообщают нам документы о «материальных явлениях» — индивидуальных и коллективных действиях людей, — не являются для нас объективной реальностью, а оказываются по существу «только интеллектуальными явлениями». Факты-образы, о

¹ Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 16.

² Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 50.

³ Милль Дж. Ст. Система логики. — М., 1914. — С. 54.

⁴ Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 109, 166, а также: Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 173.



которых часто говорят историки-позитивисты, — это не отражение объективной действительности в сознании исследователя, а «образы образов», т. е. воспроизведение впечатлений автора документов в сознании историка посредством аналогии. Они строятся по «авторским воспоминаниям, переданным посредством субъективных образов»¹.

В то же время, пытаясь обосновать возможность получения объективного знания, Ланглуа и Сеньобос говорят о сходстве, отображении образами исторической действительности. В данном случае обнаруживается материалистическая тенденция в теории познания позитивизма, подкрепляющаяся «здравым смыслом». Позитивизму, как субъективно-идеалистическому направлению в философии, не свойственно отрицать внешний мир. Физические факты опыта свидетельствуют о его существовании: поскольку он существует, позитивисты допускают его познание в чувственно данных формах субъекта.

Ланглуа и Сеньобос в этой связи специально оговариваются, что образы, с которыми имеет дело историк, не являются химерами. Субъективное не означает недействительное; воспоминание есть представление о прошлой реальности. «Но субъективное не есть синоним нереального. Воспоминание есть не что иное, как образ, но это не химера, а представление прошедшей реальности»².

Такова концепция исторического познания в позитивистской историографии. Она построена на основополагающем принципе философии опыта — эмпирических фактах как исходном пункте познания и явлениях как его единственном предмете, полученных с помощью ощущения. Классики марксизма отрицательно относились к позитивной философии; К. Маркс в письме к Ф. Энгельсу писал: «Мне кажется, позитивная философия означает невежество по части всего позитивного»³. Отвечая ему, Ф. Энгельс, в свою очередь, указывал: «К этого рода контизму скоро можно будет еще в большей степени приложить слова некоего боннца о гегельянцах, что им достаточно знать кое-что о «ничто», чтобы быть в состоянии писать обо всем»⁴.

Пренебрежительное отношение к теории превращало научное мировоззрение в свою противоположность. Факт, лишенный теоретической опоры, становился бессмысленным, включающим в себя наряду с достоверными знаниями вымысел, суеверие, веру в сверхъестественное. «Мы поэтому вряд ли ошибемся, — писал Ф. Энгельс, — если станем искать самые крайние степени фантазерства, легковерия и суеверия не у того естественнонаучного направления, которое, подобно немецкой натурфилософии, пыталось втиснуть объективный мир в рамки своего субъективного мышления, а наоборот, у того противоположного направления, которое, чванясь тем, что оно пользуется только опытом, относится к мышлению с глубочайшим презрением и, действительно, дальше всего ушло по части оскудения мысли»⁵.

Основной стержень, пронизывающий всю концепцию позитивистской теории исторического познания, сводится к тому, что существует пассивное взаимодействие между субъектом и объектом. Субъект лишен творческой активности познания, роль воздействующей стороны целиком отводится объекту. Историк является внеисторическим существом, поэтому его познавательная деятельность полностью определяется

¹ Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 174.

² Ланглуа и Сеньобос. Указ. соч. — С. 176, а также: Сеньобос Ш. Указ. соч. — С. 94.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 32. — С. 227.

⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 32. — С. 228.

⁵ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 373.

содержанием объекта. Достаточно провести тщательный анализ источника, как будет получено знание, истинное на все времена. Исторический факт есть нечто «инвариантное», не зависимое от интерпретации. Факт в готовом виде присутствует в документе, поэтому включение его в сферу исторического познания уже само по себе является прочной гарантией получения достоверного знания. Историки-позитивисты видели лишь одну сторону взаимодействия «источник — субъект» — зависимость исследователя от документа, которая приняла в их интерпретации фатальный характер, полностью определяющий историческое мышление. Это положение продолжалось до тех пор, пока практика исторического исследования не поставила проблему обобщения и активной роли историка в построении теоретических объектов.

Глава II

Проблема субъекта и объекта в современной буржуазной философии истории

§ 1. Неокантианская методология истории о творчестве историка в «преобразовании» исторической действительности

У Риккерта обобщающему естествознанию противопоставляется история, изображающая данные процессы развития в их индивидуальном виде. Но, кроме истории (в широком смысле), есть еще социология, которая занимается «общим» в такой же мере, как и естествознание. История становится наукой лишь постольку, поскольку ей удастся объяснить изображаемые ею процессы с точки зрения социологии. Поэтому она относится к социологии совершенно так же, как геология относится к «обобщающему» естествознанию. А из этого следует, что Риккертово противопоставление наук о культуре наукам о природе лишено всякого серьезного основания.

Г. В. Плеханов



Гносеология позитивистской философии, характеризующаяся узостью чувственного восприятия и пассивным созерцанием субъекта, механически фиксирующим элементы опыта, подвергалась резкой критике со стороны таких философских направлений, как философия жизни, неокантианство, неогегельянство. Представители философии жизни критиковали позитивизм за обособление познания и опыта от деятельности субъекта, что выглядело индифферентизмом по отношению к жизненному потоку действительности. Неокантианцы не могли принять «универсального» метода естествознания, подчеркивая «специфику» исторического познания.

В то же время критика позитивизма обнаружила существенные разногласия внутри философии эпохи империализма. Философия жизни была своего рода реакцией на бездушный рационализм и абстрактный логицизм неокантианства. «В Англии и Франции развитие мысли шло совершенно другим путем, — писал А. Штенберген. — Анг-

лия, эта классическая страна эмпиризма, выдвинула во вторую половину XIX столетия систему, которая, казалось, дала полный отчет об успехах естественных наук.

Эта система была для многих последним словом мудрости; зато в восьмидесятые годы против нее возникла оппозиция с интеллектуалистической окраской, опиравшаяся на Канта и Гегеля. Но этот логический аристократизм не мог удовлетворять английского духа. Американец прежде всего тосковал по философии человеческой жизни, практического действия, — по философии действительности, которая бы могла быть доступна и необразованному человеку. Он объявил войну логическим хитросплетениям. Истина оценивается по ее полезности для практической жизни. Философия не должна заниматься тонкими различиями, не имеющими значения для человеческого действия.

Новая теория познания признает, что наша философия, все наше мышление только человеческое мышление в том смысле, что мы постигаем мир в форме, отвечающей нашим запросам, нуждам нашей практической жизни»¹.

В свою очередь, неокантианцы подвергли критике философию жизни за неопределенность исходного понятия «жизнь», играющего мировоззренческую роль в их философской системе, а также за эмпиризм теории познания, оказывающийся антиподом неокантианского логицизма. Поскольку в философии жизни понятие «жизнь» объявляется «сущностью» мира и способом его познания, постольку «понятие жизни становится пустым, раз оно применяется ко всему, что существует и что не существует, — писал Г. Риккерт. — Слово, которое должно обозначать *любую* мыслимость, неизбежно теряет отчетливость значения»².

Таким образом, распад идеалистической философии на «научную» (неокантианство) и «мировоззренческую» (философия жизни) отражал характерную особенность буржуазного общества эпохи империализма — отрыв теории от практики³. Вместе с тем этот распад носил формальный характер, ибо данные направления дополняли друг друга. Неокантианство возникло как реакция на позитивизм и в своей борьбе со всякого рода натуралистическими представлениями опиралось на идейно-теоретические установки философии Канта. Родоначальник баденской школы неокантианской философии писал: «...я считаю себя в принципе стоящим на *кантовской* базе... Если я не ставлю своих мыслей в прямую связь с положениями *Канта*, то это происходит лишь потому, что я не желаю еще более осложнять интерпретацией Канта и без того сложных вопросов»⁴.

Неокантианцы видели заслугу Канта именно в том, что в его учении имеется разрыв между царством природы и царством свободы, а это, как нельзя лучше, подходило для критики позитивистского «универсального» метода наук, стирающего всякую специфику исторического познания. Так, второй основоположник неокантианства, В. Виндельбанд, видел «чрезвычайно важную услугу» Канта перед философией истории в том, «что, опровергая односторонность натуралистического учения Гердера, он, со своей стороны, дополнил его более высокой точкой зрения», сущность которой состоит в том, что «должно помнить, что при кантовском понимании противоположности

¹ Штенберген А. Интуитивная философия Анри Бергсона. — СПб., 1912. — С. 5—6.

² Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени. — Пг., 1922. — С. 39.

³ См.: Ёсигэ Кодзай. Современная философия. Заметки о «духе Ямато». — М.: Наука, 1974. — С. 82.

⁴ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. — СПб., 1903. — С. 549.



между миром чувственным и сверхчувственным не может быть и речи о том постепенном переходе от природы к нравственному миру, который Гердер, как истый последователь Лейбница, старался поставить в своих «Идеях»¹.

Кроме того, из философии Канта была заимствована идея внеопытного, трансцендентного знания. Если Кант полагал, что все содержание человеческого сознания нельзя вывести из эмпирического опыта (пространство и время внеопытного происхождения, упорядочивающие чувственные данные), то Г. Риккерт и вслед за ним историк Э. Мейер считали, что в историческом познании существуют трансцендентальные ценности (например, понятие государства, культуры, искусства, религии и т. д.), которые являются своего рода критерием отбора материала и способом воссоздания индивидуальной исторической действительности. Внеэмпирический характер ценностей в исторической науке Риккерт объяснял задачами исторического исследования. «История, — писал он, — никогда не пытается сама строить или даже только систематизировать такие всеобщие понятия ценности... она просто находит уже готовыми эти всеобщие понятия ценности, и лишь философия истории, а не эмпирическая историческая наука может... ставить себе задачей построение системы общих понятий ценностей»².

В неокантианской методологии истории проблема субъекта и объекта, как и вся область теории исторического познания, рассматривается с иных теоретических позиций, нежели в позитивистской историографии. Если в позитивизме вопрос об объекте (факте) исследуется в связи с отношением знания к объективной исторической действительности, то в неокантианстве проблемы истории переносятся в область чистой логики. В философии истории Г. Риккерта и В. Виндельбанда мы наблюдаем элиминирование вопросов, относящихся к объективному историческому процессу, и акцентирование внимания на решающей роли историка как субъекта в конструировании объекта исторического знания. Правильно заметил русский неокантианец С. Гессен, характеризуя одну из работ Риккерта: «Русскому читателю, привыкшему в философии истории к наивно-реалистическим спорам о роли личности и масс в истории, о значении экономического фактора и т. д., данная статья (как и все другие сочинения Риккерта), переносящая весь вопрос об истории в область чистой логики, имеющей солидный гносеологический фундамент, может показаться недостаточной, не дающей ответа на самые глубокие вопросы общественной мысли. Антимонизм автора может показаться бесплодным. Всем тем, кто ждет от философии окончательных ответов о «сущности мира» и «смысле жизни», статья эта может показаться слишком академической и демонстрирующей лишь бессилие философии»³.

Действительно, философия неокантианства, превращенная в логику, слишком далеко стоит от проблем социальной жизни и практики: ей чужды жгучие вопросы общественного развития. Эта философия, опирающаяся на «критическую философию» Канта, по-прежнему сохраняет те же недостатки, что и немецкая классическая философия с ее теоретизированием и отрывом теоретического разума от практического.

Абсолютному рационализму позитивистской гносеологии неокантианцы противопоставили факт как некое иррациональное начало. Провозглашая всеобщую применимость естественнонаучного метода, в том числе и по отношению к исторической жизни, отвергая свободную волю как иррациональное начало общественной жизни, позитивизм оказывается неуязвимым для критики со стороны различного рода субъективного

¹ Виндельбанд В. История новой философии, т. 2. — СПб., 1913. — С. 121—122.

² Риккерт Г. Философия истории. — СПб., 1908. — С. 57.

³ Риккерт Г. Философия истории... Предисловие переводчика. — С. VII — VIII.

идеализма, апеллирующего к свободной воле, как явлению, которое нельзя понять средствами естествознания. Чтобы показать слабость и ограниченность позитивизма, необходимо было, по мнению неокантианцев, найти иррациональную область в самой действительности и показать неприменимость позитивистских универсальных формул. Таковой областью оказывался факт, как нечто противоположное понятию закона. Факт есть некий иррациональный остаток потому, что его нельзя полностью подвести под действие закона; всегда окажутся индивидуальные и несводимые черты, свидетельствующие о том, что факт полностью познать невозможно. *«Итак, рационалистический позитивизм, сводя науку к понятию закона, игнорирует иррациональную фактичность действительности, все более признаваемую современной наукой. Возводя сам закон в действительность, он грешит естественнонаучным реализмом понятий»*¹.

Посредством иррациональной природы факта неокантианцы пытались обосновать специфику исторического познания и необходимость применения «идиографического» метода в историческом исследовании. В то же время следует отметить, что, несмотря на признание ими факта как действительности, «предшествующей понятиям», деление наук производилось не по онтологическому принципу, не по предмету, а сугубо с помощью логического или методологического основания. «Принципом деления служит формальный характер познавательных целей наук, — пишет Виндельбанд. — Одни отыскивают общие законы, другие — отдельные исторические факты; выражаясь языком формальной логики, цель первых — общее, аподиктическое суждение, цель вторых — суждение единичное, асерторическое»². Виндельбанд указывает, что эта методологическая противоположность классифицирует только приемы познания, а не его содержание. Вполне возможно, что один и тот же предмет может быть объектом как номотетического, так и идиографического исследования.

Эту мысль повторяет Риккерт, у которого идеи неокантианства получили наиболее полное освещение. Вся действительность «становится природой, коль скоро мы рассматриваем ее таким образом, что при этом имеется в виду общее; она становится историей, коль скоро мы рассматриваем ее таким образом, что при этом имеется в виду частное»³. В этой связи Риккерт критикует Зигварта, который отрицал законы в исторической действительности. «Напротив того, — пишет Риккерт, — вопреки подобным аргументам, всегда будет оставаться правильным тот взгляд, согласно которому историческая жизнь есть часть действительности, равным образом, как и все иное и, хотя, быть может, труднее открывать ее законы, однако нет ни малейшего основания признавать навсегда невозможным разрешение этой задачи. Напротив того, чем труднее задача, тем привлекательнее отважиться взять на себя ее разрешение»⁴.

¹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — СПб., 1911. — С. 9.

² Виндельбанд В. История и естествознание. (Актовая речь 1894 г.) // Прелюдии. — СПб., 1904. — С. 320.

³ Риккерт Г. Границы... — С. 223. Представляется не совсем точным утверждение польского философа А. Шаффа, согласно которому: «Если Виндельбанд продолжает дильтеевское дело противопоставления гуманистики наукам о природе тем путем, что вводит деление наук на номотетические и идиографические (различие в методе), то Риккерт делит науки о природе и науки о культуре (различие предмета и метода)». (Шафф А. Объективный характер законов истории. — М.: ИЛ, 1959. — С. 134.)

⁴ Риккерт Г. Границы... — С. 225. В нашей литературе не делается различия между тем, что Риккерт признает законы в объективной исторической действительности и отрицает необходимость нахождения их посредством «идиографического» метода. Последняя задача рассматривается как целиком определяющая методологию Риккерта.



Логическое противопоставление наук объясняется тем, что с точки зрения предметного (онтологического) подхода к ним такого различия обнаружить невозможно. Все попытки деления объективной действительности на физический мир, данный опосредованно, и психический мир, данный непосредственно (В. Дильтей, В. Вундт), с тем, чтобы найти основание противопоставления естествознания наукам о духе, по мнению Риккерта, оказываются несостоятельными. «Лишь показав, что *предметное* различие между природою и духом непригодно для всеобъемлющего логического разделения эмпирических наук, — говорит Риккерт, — мы сможем заняться... тою *логическою* противоположностью, в которой находятся друг к другу природа и история»¹.

Несостоятельность предметного противопоставления вызвана многозначностью понятий «субъект» и «объект». В этой связи Риккерт исследует вопрос, в каком смысле можно употреблять данные понятия. «...Субъектом называется, во-первых, *одушевленное* тело в противоположность пространственно окружающему его внешнему миру. Далее, слово «субъект» может означать «душу» в противоположность телу, к которому она приурочена, и, наконец, в-третьих, *субъектом* называют и сознание, причем ему должны противопоставляться те объекты, у которых нет сознания»². Постановка проблемы субъекта и объекта в неокантианской философии истории вызвана, таким образом, следующими обстоятельствами. Во-первых, исследованием вопроса о непосредственной и опосредованной связи фактов психологии и естествознания. Во-вторых, выяснением роли субъекта в «генерализации» и «индивидуализации» фактических данных. В-третьих, объективной интерпретацией результатов исторического познания.

Риккерт пытается выяснить, какое из этих трех понятий субъекта можно использовать в психологии, т. е. применить к «психическим» процессам. Душа нередко мыслится как некая вещь, подобно телу занимающая определенное место в пространстве. Она находится внутри тел, которые считаются одушевленными. Тогда, говорит Риккерт, в противоположность *пространственной* душе все окружающие тела можно назвать *внешним миром* и к нему можно причислить чужие одушевленные тела. А так как с этой точки зрения и собственное тело должно рассматриваться как внешний мир, то под «внешним миром» понимаются все тела без исключения. В таком случае имеет смысл характеризовать душевную жизнь как *внутренний мир*.

Однако в настоящее время, полагает Риккерт, такое понимание души в эмпирической психологии не употребляется. «В противоположность этому, — говорит он, — мы самым решительным образом должны придерживаться того взгляда, согласно которому выражения «внутренний мир» и «внешний мир» имеют определенный и подлинный смысл лишь в том случае, если они относятся к двум различным частям пространственного мира. Но этого значения нельзя иметь в виду, а напротив того, его именно надлежит тщательно избегать, коль скоро словом «внутренний мир» обозначается душевная жизнь в противоположность телесному миру»³.

Второе значение понятия «субъект» также не дает основания разделять существующую реальность на внешний и внутренний мир. Можно, конечно, душевную жизнь ставить в зависимость от тех телесных процессов, которые протекают в организме человека, говорит Риккерт, но это будет свидетельствовать не о внутренней природе психического, а о его связи с физиологическими процессами. «Итак, будем держаться того взгляда, что внутреннее человека — это его мозг, его нервы, его мускулы, его внут-

¹ Риккерт Г. Границы... — С. 138.

² Там же. — С. 144.

³ Там же. — С. 147.

ренности, но не его душевная жизнь, и уясним себе, что то противоположение субъекта и объекта, при котором имеется в виду одушевленное тело и пространственно окружающий его внешний мир, не должно иметь никакого значения для различения психической жизни от физической. Оно может играть роль только в физиологической психологии или в психофизике»¹. В этой связи Риккерт выделяет «психофизический субъект», чтобы отличать его от «психологического субъекта». Такое противопоставление психологии как науки, изучающей внутренний мир, естествознанию, исследующему внешнюю действительность, не имеет никакого значения для логики.

Третье значение понятия «субъект» — а именно как сознание — приводит к монизму бытия и мышления в рамках опыта. В опыте субъекта нет бытия, противоположного сознанию; все, на что направлена мысль, состоит из процессов мышления. Поэтому телесный мир, как он дан в опыте, есть сознание, т. е. охватывается понятием «психического». Объект существует для субъекта и не имеет бытия, отличного от последнего. «В таком случае одна только душевная жизнь дана нам как процесс в сознании и непосредственно в своей реальности»². Понятие «психологического субъекта», таким образом, о котором говорит Риккерт, порождает трудности того порядка, что единственной непосредственной реальностью объявляется душевная жизнь (сознание), а телесный мир есть лишь ее феномен. Он существует только по отношению к эмпирическому субъекту как *мое* сознание. В данном случае неизбежен солипсизм или признание лишь феноменального существования внешнего мира. Поэтому все попытки противопоставления естествознания и психологии как наук, имеющих дело в одном случае в опосредованными фактами опыта, а в другом — с непосредственными (В. Дильтей, В. Вундт), по мнению Риккерта, оказываются несостоятельными. «Противоположность между природой и духом непригодна для того, чтобы на ней основывать разделение наук»³.

Существующие понятия субъекта («психофизический» и «психологический») не в состоянии решить вопрос о разделении наук. Факты, получаемые в естествознании и в науках о духе, имеют одинаковую природу. Поэтому Риккерт вводит новое понятие — «гносеологический субъект». Оно необходимо в одном случае для того, чтобы показать отличие гносеологического и психологического подхода к пониманию процесса познания, а в другом — для дальнейшего обоснования ложности онтологического подхода к разделению наук. Понятие «гносеологический субъект» создается как «предельное понятие психологического ряда субъектов», вследствие чего мы получаем такое представление о субъекте, «для которого объектом служит не только весь телесный мир, но и вся душевная жизнь, которая вообще может становиться материалом эмпирической психологии, стало быть, о субъекте, который сам уже не содержит в себе никакого эмпирического бытия, ни физического, ни психического и никогда не может стать предметом эмпирической науки. Это *rescipientis* мы характеризуем как гносеологический субъект. О нем можно сказать, что он обнимает собой весь эмпирический мир и, если мы назовем его сознанием, то мы должны охарактеризовать все данное бытие как «содержание сознания», но это сознание должно быть тщательно отличаемо от психологического субъекта, так как оно содержит в себе столь же мало психического, как психологического, как психологический субъект — физического»⁴.

¹ Риккерт Г. Границы... — С. 148.

² Там же. — С. 151.

³ Там же. — С. 194.

⁴ Там же. — С. 155–156.



Гносеологический субъект служит для обозначения общественного сознания; это не субъект-индивид, а субъект-общество. Поэтому субъект в гносеологическом смысле не содержит таких свойств, которые присущи эмпирическому субъекту. Он неизбежно оказывается безличным субъектом, «всеобъемлющим сознанием». Лишь к такому безличному субъекту правомерно относить телесный (внешний) мир, избегая солипсизма эмпирического индивидуализма. В этом случае мир не есть мое представление, так как сознание субъекта «обнимает» собой всю известную действительность, будучи свободно от всех индивидуальных составных частей, не содержит в себе также уже ничего психического»¹. Даже когда гносеологический субъект отождествляется с пониманием «сознания» и вследствие этого внешний мир, данный в опыте, становится его содержанием, удастся избежать феноменализма, поскольку все тела предметного мира сохраняют *свою непосредственную реальность как тела*. «Напротив того, — подчеркивает Риккерт, — благодаря отграничению друг от друга двух понятий о субъекте, исчезает всякое основание для того, чтобы отличать физическое и психическое друг от друга таким образом, что одно признается лишь феноменом, а другое только реальностью. И физическое и психическое, как бы они не определялись, во всяком случае даны одинаково непосредственно»².

Содержанием сознания гносеологического субъекта является вся эмпирическая действительность, которая включает в себя как физическую реальность, так и психические процессы. В то же время само сознание не относится ни к физическому, ни к психическому миру.

Если предметные области естествознания и науки о духе не дают основания для их противопоставления, то почему оно тем не менее существует? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо исследовать, «в каком отношении находится естественнонаучное образование понятий к эмпирической действительности вообще»³. Оказывается, полагает Риккерт, что то, что не входит с логических точек зрения в содержание естественных понятий, оказывается в области исторических наук. Ибо то, что полагает предел естествознанию, «совпадает с *понятием об историческом* в наиболее широком, логическом смысле этого слова. Таким образом, у нас получается принципиальная противоположность между природой и историей, имеющая чисто логическое значение»⁴. В этих словах Риккерта кроется вся «тайна» неокантианского противопоставления наук. Различия заключаются не в предметном содержании, а в тех познавательных задачах, которые определяют выбор метода исследования и последующий процесс образования научных понятий.

Противопоставив естественные и исторические науки посредством генерализующего и индивидуализирующего методов, неокантианцы видели основную задачу исторических наук в воссоздании действительности со всеми ее индивидуальными и неповторимыми чертами. В естественнонаучном мышлении преобладает склонность к абстракции, в историческом мышлении, говорит Виндельбанд, «склонность к воззрительной наглядности»⁵.

В этих условиях исторический факт рассматривается как элемент знания, имеющий функциональную природу. В исторической действительности совершается множество

¹ Риккерт Г. Границы... — С. 157.

² Там же. — С. 158.

³ Там же. — С. 200.

⁴ Там же. — С. 200.

⁵ Виндельбанд В. Прелюдии... — С. 324.

событий, поэтому всем им не может быть придан статус фактического знания. Виндельбанд писал: «Единичное остается объектом праздного любопытства, если оно не может служить материалом для более обширного знания. Таким образом, в научном смысле «факт» есть уже телеологическое понятие. Не всякая реальность есть для науки факт, а лишь та, которая — коротко говоря — может нас чему-либо научить. В мире случается многое, что не есть исторический факт»¹.

Мысль о функциональной природе исторического факта повторяет и Риккерт. «Какой-либо факт имеет значение для науки лишь постольку, — подчеркивает он, — постольку констатирующее его суждение может считаться *истинным*. Но от понятия истинности логически нельзя отрешить мысли о том, что называемое «истинным» есть то, что долженствует быть и иметь ценность для познающего субъекта, и, таким образом, констатирование всякого факта в суждении, заявляющем притязания на истинность, уже включает в себе проявление отношения к ценности истинности и ее признание познающим субъектом»².

От практики исторического исследования к неокантианской методологии идет видный историк древности Э. Мейер. Для него предмет истории заключается в повествовании о массе некогда имевших место единичных фактов; если историк не выполнит этой задачи, то вся его работа оказывается беспочвенной. «Факты, а не теории должны служить фундаментом исторической науке»³, — считает Мейер.

Поскольку факт имеет функциональную природу, то следует найти критерии, позволяющие считать те или иные явления историческими. По мнению Мейера, их несколько. В первом случае исследователь должен руководствоваться социальной значимостью фактов. «...историческими могут считаться только такие факты, которые оказали или оказывают влияние»⁴. О том, каково это влияние, историк наблюдает из современности. Применяя ретроспективный метод, он идет от следствия, значение которого ему известно, к причине и находит, таким образом, исторические факты.

Однако отмеченный критерий оказывается недостаточным, поскольку количество фактов остается слишком велико. Поэтому во втором случае историк при выборе фактов должен руководствоваться историческим интересом, «который современность питает к какому-нибудь событию, вследствие чего и чувствуется потребность исследовать его причины». Интересы могут быть различными: политическими, религиозными, экономическими и т. д., без них объекты истории — народы, государства, культуры — не возбуждают интереса сами по себе только потому, что они некогда существовали. Тот или иной объект «интересен исключительно благодаря тому влиянию, которое он оказывал или продолжает оказывать на жизнь»⁵, — полагает Мейер.

Таким образом, факт приобретает исторический смысл после того, как включен в сферу исторического познания; лишь при таком условии он в состоянии осветить прошлую действительность и придать ей определенное значение.

В третьем случае на выбор факта оказывает влияние субъективный элемент в творчестве исследователя. Определяющее место в деле построения объектов исторического исследования посредством отбора материала в неокантианской методологии науки от-

¹ Виндельбанд В. Прелюдии... — С. 327.

² Риккерт Г. Границы... — С. 553–554.

³ Мейер Э. Теоретические и методологические вопросы истории. — М., 1904. — С. 42.

⁴ Там же. — С. 43.

⁵ Там же. — С. 44.



водилось, таким образом, историку. Эта сторона в деятельности субъекта получила наиболее полное освещение в философии Риккерта.

Не все события прошлого относятся к рангу исторических; какие из них достойны внимания, объясняется концепцией историка. Поскольку критерии существенного совпадают с интересами субъекта, постольку, говорит Риккерт, имеет место связь объектов с понятием ценности. Посредством принципа «теоретического отнесения к ценностям» исследователь «получает возможность расчленивать всю действительность на существенные и несущественные элементы...»¹. Связывание объектов с ценностями составляет, таким образом, одну из главных сторон неокантианской методологии истории.

Мейер полагает, что субъективный элемент в творчестве историка никогда не может быть устранен: «*только благодаря исторической оценке, выделяющей какой-нибудь фактор из бесконечной массы одновременных с ним фактов, этот факт становится историческим событием. Из своего «я» историк черпает проблемы, с которыми он подходит к материалу...*»². Индивидуальность историка и совокупность взглядов среды, в которой он живет, приводят к тому, что всякое историческое понимание будет только *нашим* пониманием; никогда невозможно достигнуть полного или абсолютного знания, считает Мейер.

«Этот последний вывод может показаться скептическим, — замечает Мейер, — но ведь нужно сознаться, что в сущности дело обстоит не иначе и в естественных науках. да и вообще во всей области человеческого познания: во всяком познании первичным фактором является познающий *субъект*»³.

Для неокантианской методологии науки характерными являются субъективно-идеалистические установки в гносеологии, проявляющиеся в абсолютизации активной стороны в деятельности субъекта. Разработанная Риккертом логика исторического исследования, в отличие от «универсальной» позитивистской, предполагала в первую очередь решающую роль историка как субъекта в конструировании исторических фактов. Однако критика натурализма позитивистской философии, по существу, приобрела формы критики теории отражения диалектического материализма.

Риккерт писал: «Мнение, согласно которому естественнонаучная теория не достигает своей цели, коль скоро ей не удастся изображение действительности, может возникнуть лишь при предположении..., что задача познания состоит в том, чтобы *отобразить* действительность. Само собой разумеется, что копия тем более совершенна, чем более она воспроизводит оригинал, как он есть. Но может ли научное познание быть приравнено к отображению? На этот вопрос приходится дать категорически отрицательный ответ»⁴. Для Риккерта сознание не может быть отражением или воспроизведением, ибо оно реализуется через такую форму, как суждение, которое призвано упрощать действительность ввиду ее бесконечного разнообразия. «... Познание это не может быть воспроизведением или *отображением* (Abbild) объектов, что оно есть,

¹ Риккерт Г. Философия истории... . — С. 56.

² Мейер Э. Указ. соч. — С. 53. Следует отметить, что Мейер в данном случае не точен в выражениях. Согласно неокантианской методологии, существует различие между оценкой и ценностью. Оценка применяется в социологии и философии истории. В исторической науке существует познавательный прием, основанный на теоретическом отнесении к ценностям. Как историк, исследователь никогда не оценивает.

³ Там же. — С. 53.

⁴ Риккерт Г. Границы... . — С. 215.

скорее, *преображающее* (*umbildende*) их понимание»¹, — отмечал Риккерт в другом месте. В самом же суждении преобразовательную функцию выполняет понятие.

Действительно, всего многообразия окружающего мира познать невозможно. Наше познание имеет практическую природу, и это означает, что мышление отображает только ту действительность, которая изменяется в процессе предметной деятельности. Причем избирательность сознания проявляется в том, что как органы чувств, так и абстрактное мышление в процессе длительной эволюции развивались в направлении отображения жизненно важных явлений. Но теория отражения и не предполагает, что познание однозначно связано с объективным миром. Процесс познания сложен и связан с действительностью через практику, через систему абстракций, различным образом соотносящихся с эмпирическим миром. В. И. Ленин подчеркивал: «Познание есть отражение человеком природы. Но это не простое, не непосредственное, не цельное отражение, а процесс ряда абстракций, формирования, образования понятий, законов etc., каковые понятия, законы etc. (мышление, наука = «логическая идея»), и охватывает условно, приблизительно универсальную закономерность вечно движущейся и развивающейся природы... Человек не может охватить = отразить = отобразить природы *всей*, полностью, ее «непосредственной цельности», он может лишь вечно приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т. д. и т. п.»².

Процесс бесконечного приближения нашего знания к объективной действительности позволяет более полно, глубоко и всесторонне изучить материальный мир и получить объективную истину, являющуюся верным залогом успехов практической деятельности.

Обосновывая необходимость идиографизма в историческом исследовании с помощью сложных логических доказательств, неокантианцы не сумели преодолеть противоречий, связанных с противопоставлением естественных и гуманитарных наук. Это в первую очередь относится к тому положению, что посредством генерализирующего метода происходит отвлечение от действительности, а с помощью индивидуализирующего метода — достижение самой действительности.

Суть естественнонаучного познания заключается в *упрощении* эмпирической действительности и превращении ее в *понятие*. Характеризуя этот познавательный прием, Риккерт отмечает: «Для нас достаточно общего наименования и нас занимает лишь то, что должно оказываться налицо, коль скоро должно употребляться данное наименование, т. е. мы произвольно превращаем действительность в понятия...»³. Историческое познание, в отличие от естественнонаучного, ставит целью воспроизведение действительности в наглядных, воззрительных формах. «Существует множество вещей и процессов, интересующих нас не только со стороны того, в каком отношении находятся они к общему понятию или системе понятий, — говорит Риккерт, — но имеющих для нас значение и как воззрительные и индивидуальные формы, т. е. как *действительность*»⁴.

Однако историю как действительность возможно исследовать только посредством общих понятий. Поэтому Риккерт вынужден был признать, что «история, имея дело с

¹ Риккерт Г. Философия истории... — С. 16–17.

² Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 163–164.

³ Риккерт Г. Границы... — С. 208.

⁴ Там же. — С. 219.



самой действительностью, не может обходиться без понятий»¹. Таким образом, налицо противопоставление абстрагирования в естествознании образованию общих понятий в исторической науке. Посредством обобщения нельзя всю природу превратить в понятие, как и сохранить неповторимую индивидуальность в истории. Хотя Риккерт и допускает различие между естественнонаучными и историческими понятиями (общее понятие в естествознании есть ее цель, общее в истории — средство), в конечном счете целью исторического исследования является обобщение, приведение фактического материала в определенную связь и необходимость.

Разъясняя своим оппонентам, что различие «генерализирующего» и «индивидуализирующего» методов не тождественно различию общего и единичного, неокантианцы заявили, что это разные виды общего. В естествознании общее принимает форму закона и является родовым понятием, в историческом исследовании общее есть целое, столь же индивидуальное, как и составляющие его части. «А вряд ли требует еще доказательства то положение, — писал Риккерт, — что отношение части к целому не одно и то же, что отношение экземпляра к родовому понятию, по отношению к которому экземпляр этот является подчиненным»².

Однако чрезмерное подчеркивание специфики общего в истории приводит неокантианцев к стиранию существенных признаков этого общего, к растворению его в единичном. По Риккерту, индивидуум («индивидуализирующий») есть «нечто такое, что встречается лишь один раз в данном определенном пункте пространства и времени...»³.

Неокантианская методология науки строится на дуалистическом противопоставлении законов исторической действительности задачам исторического исследования. Риккерт допускает существование законов в истории, но считает, что подведение под понятие закона той действительности, с которой имеет дело историческая наука, лишает ее индивидуальности и конкретности. «Не в том дело, — поясняет он, — чтобы было более или менее трудно открывать законы истории, но в том, что понятие «исторического закона» есть *contradictio in adjecto*, т. е. историческая наука и наука, формирующая законы, суть понятия, взаимно исключающие друг друга»⁴. Если в той предметной области, которую исследует история, имеются законы, остается неясным, почему они не могут получить отражение в исторических построениях.

Кроме того, по Риккерту, в действительности существует только единичное, «ибо как в природе, так и в истории нет ничего, чтобы случилось более чем один раз, и действительность не знает повторений»⁵. Однако этот «онтологический номинализм» Риккерта никак не согласуется с его положением о том, что в исторической действительности в принципе возможны законы.

Придавая исключительно важную роль историку как субъекту в конструировании объектов в историческом исследовании, неокантианцы были вынуждены решить проблему объективности знания. Риккерт полагает, что в теории познания нет места для психофизического и психологического субъектов, поскольку они отражают индивидуальное состояние мышления. С точки зрения индивидуального сознания действительный мир всегда будет «мое представление» и, так как мы сами составляем лишь часть этого мира, эмпирическая действительность всегда будет лишь явлением. «Тогда явление требует, как необходимого соотносительного понятия, бытия в себе, и оказывается

¹ Риккерт Г. Границы... . — С. 283.

² Риккерт Г. Философия истории... . — С. 35.

³ Риккерт Г. Границы... . — С. 208.

⁴ Там же. — С. 225.

⁵ Риккерт Г. Философия истории... . — С. 30.

две совершенно отличных друг от друга действительности или, строго говоря, существует столько миров явлений, сколько существует индивидуумов и кроме того еще единая абсолютная реальность»¹. Вся действительность в сознании психологических субъектов разрывается на тысячи индивидуальных миров и некий единый сверхиндивидуальный мир.

Напротив, гносеологический субъект лишен всего индивидуального, ибо эти характеристики причисляются к объекту. Получается, таким образом, «сверхиндивидуальный» субъект, сознание вообще. Для гносеологического субъекта все может стать объектом, кроме него самого: ему непосредственно дан как мир физический, так и мир психический. Однако сам он не входит ни в один из этих миров, составляющих содержание индивидуального сознания. Гносеологический субъект, говорит Риккерт, «не содержит в себе никакого эмпирического бытия, ни физического, ни психического и никогда не может стать предметом эмпирической науки»².

Гносеологический субъект, это «всеобъемлющее сознание», лишен всего, что присуще мне, как отдельной личности, и лишь к нему должен быть отнесен весь телесный мир. «Благодаря этому, — считает Риккерт, — оказываются совершенно несостоятельными все такие предположения, как солипсизм и т. п., для изображения которых могло казаться необходимым предположение лишь феноменального существования телесного мира. Индивидуальное Я настолько не тождественно с гносеологическим субъектом и с *тем* сознанием, содержанием которого может признаваться мир, что для этого субъекта оно может быть только объектом наряду с другими объектами. Итак, совершенно ошибочно говорить, что непосредственно данный мир есть *мое* содержание сознания»³.

Посредством гносеологического субъекта Риккерт пытается обосновать объективность познания и устраняет ненужные, по его мнению, понятия трансцендентного бытия и вещи в себе. Так как познающий субъект сверхиндивидуален, то и получаемое им знание носит объективный характер. «Именно потому, что содержание познания должно принимать определенные формы познающего субъекта, эти формальные составные части получают обязательность, простирающуюся далее единичного случая, коль скоро доказано, что они принадлежат не только индивидуальному психологическому, но и сверхиндивидуальному гносеологическому субъекту»⁴.

В этих довольно отвлеченных рассуждениях Риккерта имеется тот рациональный момент, что познание носит общественный характер. Лишь признание общественной природы субъекта позволяет преодолеть субъективный идеализм в гносеологии и закрыть лазейку для понимания мира как комплекса ощущений (Беркли), либо как «моего представления» (А. Шопенгауэр). Однако общие идеалистические идейно-методологические установки философии Риккерта не позволяют ему последовательно научно решить поставленную проблему.

Гносеологический субъект, который доводит полученное знание до ранга объективной и всеобщей значимости, объявляется порой не реальностью, а понятием. В этом обнаруживается мистический характер субъекта, который активно познает, но пребывает только в воображении. Логически правильное мышление оказывается за рамками психологического субъекта и объявляется независимым от него. Здесь обнаруживается

¹ Риккерт Г. Границы... — С. 555.

² Там же. — С. 155.

³ Там же. — С. 157.

⁴ Там же. — С. 556.



непонимание диалектики общественного и индивидуального сознания, непонимание того, что общественное сознание, качественно отличаясь от индивидуального, в конечном счете реализуется в деятельности отдельных личностей. У Риккерта же общественное сознание выносится за рамки деятельности психологических субъектов и пребывает в виде понятия, подобно гегелевской Абсолютной идее. Во многом был прав русский историк-неокантианец В. М. Хвостов, который в этих рассуждениях Риккерта видел непоследовательность и мистику. Он писал: «Таким образом, оказывается, что пока я правильно мыслю, я не реальность, но только понятие гносеологического субъекта; это, собственно, даже не я, не мое сознание так мыслит, но сверхиндивидуальное сознание вообще. Поскольку же я мыслю неправильно, я нахожусь уже в области полной психологической реальности»¹.

Гносеологический субъект, отражая теоретический уровень научного познания, в эмпирическом опыте всегда представлен деятельностью отдельных субъектов: они познают в рамках определенных общественных отношений, сквозь призму культуры своего общества. Несмотря на качественные различия в существовании гносеологического и психологического субъектов, тот и другой не являются фикциями; общественный субъект оказывается такой же реальностью, как и познающий индивид.

Неокантианская философия и методология истории (баденская школа), поставив в центр своих исследований вопрос об активной роли субъекта в построении исторических объектов, абсолютизировала его и сместила акцент в сторону формально-логических средств в получении знания. Это делает неокантианскую логику и методологию предельно формалистической и оторванной от предметного содержания. Противопоставив логику и гносеологию онтологии, неокантианцы исходят не из отношения сознания к бытию, а из самого процесса познания. В таком случае акт познания отождествляется ими с процессом построения научного объекта.

Неокантианская диалектика субъекта и объекта своими корнями уходила в неверное толкование диалектики материального и идеального, практического и теоретического, общественного и индивидуального в человеческой жизни и деятельности.

Мистицизм и иррационализм в понимании субъекта и объекта объяснялись не только сложными теоретическими построениями неокантианской гносеологии. Такой характер философско-исторической мысли являлся отражением как отвлеченного теоретического стремления к истине, так и определенных социальных условий буржуазного общества последней четверти XIX — начала XX века. Поиски «научности», обернувшиеся мистикой и иррационализмом, в конечном счете были порождены империалистическим декадансом и буржуазным индивидуализмом. А это как нельзя лучше отвечало практическим интересам, целям и идеалам социального класса, осознавшего трагический кризис своего состояния.

¹ Хвостов В.М. Теория исторического процесса. Очерки по философии и методологии истории. 3-е изд. — М., 1919. — С. 118.

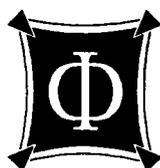
§ 2. Проблема активной роли субъекта в философии жизни

Жизнь выше всего!

Жизнь выше познания, ибо когда познание уничтожает жизнь, оно уничтожает само себя. Жизнь есть предпосылка познания, и, следовательно, познание заинтересовано в сохранении жизни. Таким образом, жизнь, по-видимому, нужна для того, чтобы было что познавать.

Ницше... принадлежал тому широкому умственному движению на Западе, которое дало нам Кьеркегора, Бергсона и многих, многих других и в котором воплотилось исторически неизбежное возмущение духа против рационализма, безраздельно господствовавшего в XVIII и XIX веках.

Томас Манн



Философия жизни как широкое идейное течение второй половины XIX — начала XX века была подготовлена совокупностью причин как теоретического, так и социально-экономического порядка. Во-первых, она была реакцией на рационализм XVIII века. Представители философии жизни обратили внимание на связь познания с жизнью, и практикой, что выпадало из поля зрения предшествующей теории созерцания (Б. Спиноза, И. Кант). Во-вторых, следует видеть влияние биологии на философию жизни. Первоначально Ф. Ницше верил в идею прогресса, вытекающую из эволюционной теории Дарвина. Позднее он вместе с биологом Рольфом отклонил дарвиновскую борьбу за существование и выдвинул новое положение — волю к власти — как конечный источник всей человеческой культуры и жизни вообще. Также и А. Бергсон рассматривал эволюцию несколько иначе — в виде «первоначального порыва», «внутреннего толчка», который пронесит жизнь через ряды все более сложных форм к более высокому состоянию. В-третьих, в истории философии имели место теоретические предпосылки, в той или иной степени повлиявшие на процесс формирования новой философии. Ростки философии жизни зародились уже в древности. В философии скептиков, эпикурейцев, стоиков, а также в работах Цицерона, Лукреция, Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия намечается крушение метафизического миропонимания, «распространение скептицизма и характерный для стареющих наций поворот к внутреннему самоуглублению: начинается развитие



философии жизни»¹. В начале XIX века идеи, близкие философам жизни, можно найти у Гамана, Гердера, Якоби, Гете, молодого Гегеля, Фихте, Шеллинга, Шлегеля, Новалиса. Большое влияние на философию жизни оказал А. Шопенгауэр своим учением о «воле». По сути дела, ницшеанская «воля к власти», присущая всем жизненным процессам, есть не что иное, как шопенгауэровская «воля к жизни».

В-четвертых, философия жизни обусловлена в своем возникновении и развитии социальными причинами и потребностями господствующего класса эпохи перехода капитализма в стадию империализма. Узкий гносеологизм позитивистской и неокантианской философии объективно порождал «мировоззренческий голод» в буржуазной идеологии кануна первой мировой войны, что способствовало проникновению иррационализма в научное мышление посредством введения неопределенного понятия «жизнь».

Выдающимися представителями философии жизни в Германии были В. Дильтей, Г. Зиммель, Ф. Ницше, О. Шпенглер, во Франции — А. Бергсон. Поставив перед собой грандиозную задачу соединения теории познания с теорией жизни с тем, чтобы показать процесс возникновения сознания и генезис той материи, общий вид которой рисует наша мысль, они отчетливо понимали, что ее решение возможно только усилиями многих ученых. А. Бергсон писал по этому поводу: «Но такая философия не пишется в один день. В отличие от так называемых философских систем, из которых каждая была цельным созданием одного гениального человека, которые можно целиком принять или целиком отвергнуть, она может выработаться только коллективным, прогрессирующим трудом многих мыслителей, а также исследователей, дополняющих и исправляющих друг друга»². Отсутствие единой философской системы объяснялось тем, что жизнь как нечто подвижное и изменчивое невозможно втиснуть в застывшие схемы абстрактных понятий. Понимая мир как «Все — Жизнь», философы жизни не должны мыслить систематически.

Объясняя всю действительность: природу, общество, отдельного индивида, — философия жизни исходит из понятия «жизнь». Оно оказывается той призмой («клеточкой»), через которую 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. В. Дильтей, подчеркивая, что субъект представляет и осмысливает мир в той степени, в какой он его переживает, 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»³.

Всякое познание начинается не с декартовского *Cogito ergo sum* и не с кантовских априорных синтетических суждений, но из жизненного опыта. Оно не может выйти за его пределы, поэтому жизнь оказывается исходной «клеточкой» миропонимания. «Степень нашего чувства жизни и власти (логика и связь пережитого), — писал Ф. Ницше, — дает нам мерило «бытия», «реальности», «неиллюзорности»⁴.

¹ Дильтей В. Сущность философии // Философия в систематическом изложении В. Дильтея, А. Рила, В. Оствальда, В. Вундта, Г. Эббингаузена, Р. Эикена, Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса. — СПб., 1909. — С. 12.

² Бергсон Анри. Творческая эволюция. — СПб., 1913. — С. 5.

³ Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. — СПб., 1912. — № 1. — С. 126.

⁴ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей // ПСС. Т. 9. — М., 1910. — С. 225.

Следует отметить, что понятие жизни 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 относительно 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 философствовать 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 подчеркивали «мировоззренческий» характер своего учения. Этому в полной мере соответствует то понятие, которое использовалось в качестве отправной точки при построении научной картины мира. Последняя позволяет решить вопрос о значении и смысле мира, что, в свою очередь, делает возможным сформулировать идеал — основные принципы жизни. «Мировоззрения, содействующие пониманию жизни, ведущие к полезным целям, сохраняются в борьбе, вытесняя более слабые в этом отношении»². Мировоззрения, согласно В. Дильтею, не являются созданием мышления; познание есть лишь один из моментов в их образовании. Главную роль играет жизненный опыт, та позиция, которую в жизни занимает субъект. Его трудовая деятельность и оценка действительности приводят к возвышению жизни до сознания — 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.

Сама жизнь философии жизни понимается различно. Для А. Бергсона она есть «жизненный порыв» — жизненный импульс, который, метнув жизнь в поток времени, разорвался и устремился в разные стороны (растения, инстинкт, интеллект). Ф. Ницше рассматривает ее как борьбу с мертвой материей, стремление проявить свою силу и подчинить все «внешнее», вследствие чего она есть «воля к власти». Однако кроме различий есть и общее, объединяющее всех мыслителей, — ценность жизни. Жизнь единственное, что ценно и свято, лишь она одна может быть эстетически оправдана.

Сквозь призму жизни может быть постигнута и история. Эту идею излагает Ф. Ницше в своей работе «О пользе и вреде истории для жизни», в которой, по словам Т. Манна, речь идет главным образом о вреде, а не о пользе истории для жизни. XIX век был столетием истории. В это время впервые применяется исторический метод

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... — С. 29.



при анализе действительности, разрабатываются основные правила критики исторических источников. Историки получают огромную информацию, позволившую им открыть ряд научных теорий. Против этой «исторической болезни» и выступает Ницше, которая, по его мнению, парализует жизнь и лишает ее спонтанности. Жизнь подвижна, устремлена в будущее, познание же статично и губительно, если оно не связано с жизнью. Прикосновение абстрактного разума к жизни, историческому явлению способно убить его. Именно таким путем научное познание покончило с религией; историко-критические исследования христианства превратили его в науку о христианстве. К истории следует подходить как к произведению искусства, только это могло бы превратить ее в один из факторов культуры.

История учит справедливости. Но в жизни много несправедливого, поэтому справедливость ей не нужна. Жить и быть несправедливым, говорит Ницше, это одно и то же. Поэтому следует научиться забывать. Ницше требует отказа от истории во имя того, что не есть история — искусства и силы, которые помогают забывать и тем самым ограничить кругозор человека (требование, как говорит Т. Манн, совершенно невыполнимое).

Сущность жизни заключается в том, что она «представляет постоянно растущую деятельность...»¹. Растения и животные выбрали для себя наиболее адекватную форму деятельности: первые получают необходимые им углерод и азот из окружающей среды, вторые — посредством мгновения действий на те организмы, которые уже усвоили их. Деятельность, экстраполированная на общественную жизнь, дает нам *производство*. Философы жизни, в частности А. Бергсон, видят неразрывную связь социальной жизни с производственной деятельностью. «Производство, — подчеркивает он, — состоит в создании из материи формы какого-либо предмета. Получение формы состоит здесь на первом плане. Что касается материи, то выбирается та, которая больше всего удовлетворяет...»² Здесь Бергсон близко подходит к теории исторического материализма, никогда не являясь ее сторонником. Как говорит Г. В. Плеханов, «исторический материализм Маркса остался Бергсону совершенно неизвестным...»³.

Мысль о решающей роли производства в общественной жизни получает в философии не *социологическое*, а *гносеологическое* значение. Это значит, что производство рассматривается со стороны влияния его на процесс мышления. Существенные различия между инстинктом и интеллектом заключается в том, что *«инстинкт в законченной форме есть способность пользоваться и даже создавать органические орудия; законченный же интеллект представляет способность изготавливать и употреблять неорганические орудия»*⁴.

Позитивистская философия была своего рода «кабинетным» мудрствованием, не обремененным заботами о насущных потребностях практической жизни. Теоретики этого направления сосредоточивали свое внимание на «научном» воспроизведении действительности. Философы жизни не могли мириться с таким положением, они со всей решительностью подчеркнули практический характер человеческого познания. Г. Зиммель писал: «Давно уже было высказано предположение, что человеческое познание возникло на почве практических запросов, касавшихся сохранения и обеспечения жизни»⁵.

¹ Бергсон Анри. Указ. соч. — С. 114.

² Там же. — С. 136—137.

³ Плеханов Г.В. Избр. философские произв. в 5-ти т. Т. 3. — М., 1957. — С. 3.14.

⁴ Бергсон Анри. Указ. соч. — С. 123.

⁵ Зиммель Г. Об отношении селекционного учения к теории познания // Дарвинизм и теория познания Георга Зиммеля и Фридриха Ницше. — СПб., 1899. — Вып. 1. — С. 5.

Познание не безучастно отображает действительность через формы чувственного опыта, оно воспроизводит действия субъекта, освещает мир светом человеческих поступков, накладывает на него «печать» жизненного порыва. Человеческий интеллект, указывал А. Бергсон, «работает над тяжелой работой, как вол, который тянет плуг, и он чувствует напряжение мускулов и движение крови, тяжесть плуга и сопротивление почвы; 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.

То, что было итогом всей мудрости, непререкаемым авторитетом, ради чего отправлялись в длинный и тернистый путь по лабиринтам догадок, умозаключений и силлогизмов — отыскание истины, превращалось сейчас в призрачный мираж, фантом, который следует отбросить за ненужностью и обратиться к другой стороне вопроса — пользе для обеспечения жизни, устремляющейся неодолимым потоком в будущее в виде «жизненного порыва». Со свойственной Ф. Ницше афористичностью он заявляет: «Неверность суждения не подает повода к тому, чтобы опровергнуть это суждение; при этом наше новое мнение кажется, быть может, чрезвычайно странным. Вопрос о том, насколько неверное суждение соответствует жизненным потребностям...»² В более парадоксальной форме эта мысль повторяется им в другом месте: «Истина есть тот род заблуждения, без которого некоторый определенный род живых существ не мог бы жить. Ценность для жизни является последним основанием»³. Обывателя, усвоившего позитивистские основы философии и рассматривающего истину как непротиворечивое знание, основанное на строгом доказательстве, такие суждения безусловно шокировали.

Вопрос об истине в философии жизни переносится из области гносеологии в область субъективной и объективной ценности. Стремление к истине есть субъективное выражение объективного процесса, который есть *польза* по отношению к жизни. «Я понял, — говорит Ницше, — во всякой оценке дело идет об определенной перспективе: о *сохранении* индивида, общины, расы, государства, церкви, веры, культуры»⁴. Объективная основа оценки и ценности заключается в стремлении к сохранению вида. Это достигается посредством превращения познания в растущую силу, когда оно из простого созерцания становится «волей к власти». «В чем объективная мера *ценности*? — спрашивает Ницше. — Только в количестве *повышенной и организованной власти*»⁵.

Отыскание истины — напряженный процесс, включающий усилие воли и борьбу за знания со стороны субъекта. Дело представляется совсем не так, говорит Ницше, что один из нас познает вследствие страсти к познанию, другой — от скуки, третий — по привычке. Когда рационалисты (Спиноза, Кант) говорят, что «понять» можно путем отвлеченного знания, то это свидетельствует о том, что они философствуют в слишком большой безопасности, чтобы стать настоящими знатоками человеческой души. «Что называется «познавать»? — спрашивает Ницше. — *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* — говорит Спиноза со свойственной ему простотой и возвышенностью. А между тем, что же и называется в сущности *intelligere*, как не та форма, в

¹ Бергсон Анри. Указ. соч. — С. 169.

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. — М., 1901. — С. 11.

³ Ницше Ф. Воля к власти... — С. 229.

⁴ Там же. — С. 90.

⁵ Там же. — С. 324.



которой ощущаются нами именно те три качества вместе, — результат различных и друг другу противоречащих стремлений к смеху, к сожалению, к проклятию?»¹

До тех пор, пока истины «не врезаются точно ножом в наше тело», мы относимся к ним с пренебрежительной сдержанностью; они кажутся нам похожими на «пернатые сновидения», которые можно принять или не принять по собственному произволу. В действительности же перед человеком постоянно стоит альтернатива: «познай или погибни», которую невозможно устранить. «...Поверьте мне! — восклицает Ницше, — тайна пожинать величайшие плоды и величайшее наслаждение от существования состоит в том, чтобы *жить в опасности!* Стройте ваши города на Везувии! Отправляйте ваши корабли в неисследованные моря! Живите в войне с равными вам и с самими собою! Будьте работниками и завоевателями, пока вы не можете быть повелителями и владетелями, вы, познающие! Пройдет скоро время, когда вы удовлетворялись тем, что жили, запрятавшись в лесах подобно пугливым оленям! Познание протянет, наконец, руку за тем, что ему подобает: оно будет хотеть *повелевать* и *владеть*, и вы вместе с ним!»²

В философии жизни расширение узкого гносеологизма рационализма происходит посредством включения познания в жизнь. Став неотъемлемой частью жизни, оно оказывается все более и более действенной силой в процессе преобразования действительности. Раздвижение пределов познаваемого мира достигается за счет властного голоса природы: «познай или погибни» — своего рода категорического императива, который был не известен Канту. «И само познание — пусть для других оно будет чем-либо иным, например, постелью для отдыха, или дорогою к такой постели, или поддержкой, или развлечением, — для меня оно есть мир опасностей и побед, в котором ликуют геройские чувства, — говорит Ницше. — «Жизнь — средство познания» — с этим основным положением можно не только быть храбрым, но всецело жить и весело смеяться! А кто сумеет хорошо смеяться и жить, если не научиться предварительно воевать и побеждать?»³

Но познание не только победа, доставляющая ликование человеку. В меньшей степени оно страдание, муки, смятение. Ему человек отдает свою кровь, сердце, страсть, совесть. Русский экзистенциалист Л. Шестов писал в связи с этим: «У Ницше же мыслить значит терзаться, мучиться, корчиться в судорогах. У Достоевского... тоже никто из героев не размышляет по правилам логики: везде у него неистовства, надрывы, плач, скрежет зубовный»⁴.

Позитивистский феноменализм подвергается уничтожающей критике со стороны Ницше. Он вскрывает гносеологические корни «внутреннего опыта», которые заключаются в том, что причины «вымышляются» после того, как свершилось действие. Факту нервных возбуждений подыскивается причина, которая в сознании выступает первой, однако она не адекватна действительной причине, но воспроизводит тот опыт, который основан на памяти. Память же сохраняет старую интерпретацию, ложную связь, так что «внутренний опыт» неизбежно несет в себе старые ошибки — фиктивные причины. «Наш «внешний мир», — пишет Ф. Ницше, — в том виде, как мы его ежеминутно проецируем, неразрывно связан со старым заблуждением относительно основания, мы толкуем этот мир по схеме «вещи» и т. д.»⁵.

¹ Ницше Ф. Веселая наука. — М., 1901. — С. 334.

² Там же. — С. 285—286.

³ Там же. — С. 325.

⁴ Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии). — СПб., 1903. — С. 199.

⁵ Ницше Ф. Воля к власти... — С. 222.

Не существует ни «духа», ни разума, ни мышления, ни сознания, ни души, ни воли, ни истины, как понимали позитивисты. Все это фикции, ни к чему не пригодные, считает Ницше. Речь должна идти не о «субъекте» и «объекте», а о познании как орудии власти. *«Полезность с точки зрения сохранения — а не какая-нибудь абстрактно-теоретическая потребность не быть обманутым — служит мотивом к развитию органов познания...»*¹

В позитивистской философии и историографии все элементы познания, в том числе и факт (как научный объект), рассматриваются в виде «инвариантов», тождественных себе сущностей. Достаточно лишь тщательно провести наблюдение над источниками, и исследователь получит истину «для всех». Философия жизни не признает безотносительного к субъекту познания. Поскольку познание развивается в целях обеспечения жизни и выступает как орудие власти в борьбе жизни со смертью, оно пронизано «смыслом», «значением», человеческой «телеологией». *«Не существует совсем «фактов в себе», — говорит Ницше, — но для того, чтобы получилось нечто фактически данное, нужно всегда вложить в него сначала некоторый известный смысл»*². Существование вещи, как и факта, целиком определяется значением, «мнением» о ней.

Философия жизни строит теорию познания на таком принципе, где не существует различия между субъектом и объектом. Наиболее фундаментальное познание достигается посредством чистой интуиции, которая не является ни деятельностью субъекта, ни деятельностью объекта, но логически предшествует им³. В историческом познании интуиция проявляется в форме «переживания», «понимания», т. е. исследователь всегда должен ставить себя на место исторического персонажа, чтобы понять, почему он поступил таким образом, а не иначе. Идея «внутреннего понимания», «переживания» и т. д. впервые была высказана В. Дильтеем и получила впоследствии развитие в трудах Б. Кроче и Р. Дж. Коллингвуда. Необходимость метода переживания в гуманитарных (исторических) науках, по мнению Дильтея, объясняется тем, что они имеют дело с личностями как субъектами исторического процесса. *«Движения, слова, действия — таковы их проявления. Задача гуманитарных наук сводится к тому, чтобы их заново пережить и понять. Душевная связь, выражающаяся в этих проявлениях, позволяет отыскать в них нечто типически возвращающееся и показать, как отдельные жизненные моменты складываются в жизненные фазисы и, в конечном счете, в связь жизненного единства»*⁴.

Как пишет Г. Риккерт, Дильтей умел, как никто до него, при помощи источников воссоздавать и оживлять жизнь различных времен. Он был большим мастером переживать вновь и вживаться в чужое. Дильтей требовал, чтобы историк не давал мертвого знания об отживших фактах, ибо они в своей окаменелости совершенно не касаются нас. Напротив, он должен вжиться в события прошлого, пережить их в своем сознании и сделать их живыми, т. е. превратить в неотъемлемую частицу настоящего. Историк делает возможной жизнь того, что было в прошлом, общей с настоящим, т. е. наши предки и их дух существуют вместе с нами благодаря тому, что все это объединяется в акте мысли и становится его предметом. *«Здесь мы имеем перед собою пережитую — правда, только пережитую — реальность, постижение которой составляет предмет бесконечной тоски философии»*⁵.

¹ Ницше Ф. Воля к власти... — С. 223.

² Там же. — С. 262.

³ См.: Хилл Т. И. Современные теории познания. — М.: Прогресс, 1965. — С. 245.

⁴ Дильтей В. Сущность философии... — С. 2.

⁵ Там же. — С. 22.



Дильтей полагал, что отбор необходимого материала можно осуществить посредством выявления значения фактов в прошлом. Категория «значения», по его мнению, позволяет «преодолеть простое нанизывание фактов, простое соподчинение отдельных частей жизни... Эта категория наиболее характерна для исторического мышления»¹. Поскольку «смысл» социальных явлений можно понимать только в целенаправленных действиях людей, постольку для Дильтея автобиография из всех источников выступает как «высшая и наиболее поучительная форма, в которой находит выражение понимание жизни... и тот, кто понимает жизнеописание, становится идентичен тому, кто его написал. Таким образом, достигается особая интимность понимания»².

Философия жизни, возникнув как реакция на предшествующую рационалистическую философию, не могла оформиться в единое философское направление. Для нее характерны пестрота взглядов мыслителей на действительность, процесс познания, задачи философии. «Творческое напряжение жизненных сил и святая пассивность тиши переживания, отрицающая всякую деятельность, французский *elan* и русская мистика, сознательно бездеятельная в своей созерцательности, полный радостных надежд жизненный оптимизм, захваченный эволюцией сверхчеловечности, и сумрачное отчаяние в дальнейшем развитии западной культурной жизни, антинаучные пророчества о жизни и строгая научность взгляда на жизнь, метафизическая погруженность в потусторонность мировой сущности и до конца по сю сторону находящийся прагматический утилитаризм — все это сталкивается в той западно-восточной структуре жизни, которая протягивается над Европой»³.

С этим непосредственно связана и неопределенность понятия жизни. Поскольку исходный принцип не был достаточно ясным, философия жизни не могла создать научную картину объективного мира и разработать теоретический взгляд на мироздание.

Философия жизни, выступив под флагом критики рационализма неокантианства и «научности» позитивизма, сама впала в другую крайность — эмпиризм и иррационализм. «Мысли, — писал Ницше. — Мысли суть тени наших ощущений — всегда темнее их, пустее и проще»⁴. Объявив неразрывную связь познания и практики и подчеркивая ценность интеллекта для жизни, Бергсон, однако, противопоставляет сознание интуиции. Лишь она способна проникнуть в сущность вещей и дать адекватное познание реальности, поскольку свободна от какой бы то ни было связи с практикой.

Что касается исторического познания, то концепция Дильтея оказывалась иррациональной в силу того, что термин «понимание» был во многом неопределенным и мистическим. Его невозможно было перевести на язык обычной логики. Этим и объясняется, что современные представители критической философии истории неопозитивистского направления (*philosophy of history*) отрицательно относятся к немецкому глаголу «*verstehen*» ввиду невозможности верификации его смыслового содержания рациональными средствами. Согласно их теории исторического объяснения (*historical explanation*), историческое мышление базируется на таких же логических умозаключениях, какие имеют место в области естественных наук.

¹ Цит. по кн.: Хубач Вальтер. Биография и автобиография; проблема источника и изложения. XIII Международный конгресс исторических наук. Москва, 16–23 августа 1970 г. — М., 1970. — С. 6.

² Там же. — С. 5.

³ Риккерт Г. Философия жизни... — С. 35.

⁴ Ницше Ф. Веселая наука... — С. 252.

§ 3. История как результат творчества историка в современной «критической философии истории»

Сотни и тысячи раз объявляли материализм опровергнутым и в сто первый, в тысяча первый раз продолжают опровергать его поныне.

В.И. Ленин



Реакция на позитивизм, влияние идей марксизма и дальнейшая эволюция буржуазной историографии в сторону изучения социально-экономических отношений с очевидностью обнаружили, что познание в исторической науке есть более сложный процесс, нежели он представлялся ранее, процесс, с необходимостью включающий творческое воображение исследователя во всяком теоретическом обобщении. То обстоятельство, что уже в простом научном факте есть элементы обобщения, настраивало буржуазных теоретиков на выяснение места субъекта в построении объектов исторического исследования.

Наиболее влиятельными представителями неоидеалистического направления в философии истории были Б. Кроче и Р. Дж. Коллингвуд. Главный тезис неоидеалистов заключался в том, что понимание исторических явлений есть субъективный процесс, стремление воспроизвести в мышлении безвозвратно исчезнувшую действительность. Обосновывая эту идею, Кроче сводил всю историческую действительность к историческому сознанию.

Всякая история есть «современная история», подчеркивал Кроче, желая этим сказать, что взгляд в прошлое возможен только в свете современных проблем, которые как посредник стоят между историком и объектом его изучения. Историк не регистратор всех фактов, извлекаемых из документов, его главная задача — отбор материала на основе оценок, объясняющих ему, что заслуживает регистрации.

Коллингвуд полагал, что прошлая история остается мертвой до тех пор, пока она не будет включена в познавательную деятельность историка, который сумеет раскрыть мысль, лежащую в ее основе. Поэтому объект исторического исследования возникает как бы на пересечении прошлого самого по себе и мысли историка об этом прошлом, взятых в их органическом единстве. История в таком случае оказывается историей мысли, а историк в своем сознании переживает ту мысль, которую он изучает. Хотя построение объектов прошлого основывается на опытных данных (извлечение информации, заключенной в различных памятниках), нельзя, согласно Коллингвуду, свести весь процесс деятельности историка к эмпирическим операциям, к простой фиксации фактов. Процесс воссоздания объектов включает отбор и интерпретацию фактов, оценки и сопереживание субъекта.



Следует отметить, что критика неоиdealистами позитивистских представлений о природе исторического знания во многих ее аспектах была вполне справедливой и имела положительное значение. В частности, это относится к критике «пассивности» исторического мышления. Позитивистская методология истории, исходя из примитивно сенсуалистических представлений в гносеологии, была в состоянии заметить только вещественную природу исторического источника и его однозначную связь с фактом. Кроче и другие представители неоиdealизма обратили внимание на функциональную природу источника и факта, рассматривая их как таковые только в сфере исторического мышления. Вместе с тем антиматериалистическая направленность взглядов Кроче привела к полному отрицанию источника как вещи, как объективной реальности, существующей независимо от историка.

Присущее неоиdealизму подчеркивание личности историка в создании истории опасно тем, отмечает английский историк Э. Карр, что ставит под сомнение объективную историю. Последняя в таком случае приобретает статус реальности только в деятельности исследователя («историю делает историк»). В своей реакции против позитивистской «компилятивной истории», против понимания исторического познания как механического накопления фактов Кроче и Коллингвуд объективно подошли к волюнтаризму в гносеологии, суть которого состоит в том, что всякая научная концепция создается субъектом посредством чистых логических критериев, т. е. когерентно, и не имеет адекватного соответствия с объективной действительностью. Критикуя «компилятивную историю», Кроче, например, заявлял, что всякое написание истории не есть простое «накопление фактов», но всегда «упражнение творческой мысли»¹. Для идеализма, абсолютизирующего теоретическую деятельность разума и рассматривающего его в отрыве от предметной практики, вообще характерно рассматривать познание со стороны формы и содержания как итог деятельности мыслящего духа.

Философский релятивизм, подрывающий проблему исторической истины, таит в себе кроме того и чисто прагматический подход к оценке фактов прошлого. Поскольку всякая история есть «современная история», то она может конструироваться и переписываться столько, сколько возникнет проблем в сегодняшнем развитии, решить которые помогает обращение к прошлому. Научный факт в таком случае утрачивает всякую ценность и превращается в простой элемент теоретической структуры, сконструированный ради осуществления определенной цели.

Ниспровержение основ позитивизма в современных условиях осуществляется «критической философией истории», на которую в значительной мере оказали влияние идеи неокантианства (Г. Риккерт, В. Виндельбанд), неогегельянства (Б. Кроче, Р. Коллингвуд) и философии жизни (В. Дильтей). Критическая философия истории — это сложное течение, которое занимается исключительно анализом гносеологических вопросов исторической науки. Свою критику она сосредоточила на преодолении «крайностей» позитивистского натурализма, сближающего историю с естественными науками. Критика позитивизма в настоящее время обусловлена рядом причин.

Во-первых, происходит усложнение техники исторического исследования, расширение круга привлекаемых источников и изменение в связи с этим предмета исторической науки, который, как отмечалось, начиная со второй половины XIX века эволюционирует в сторону социально-экономической проблематики. Изучение социально-экономических отношений имеет ту особенность, что создаваемые здесь объекты не могут быть адекватно представлены отдельным документом; для их исследования требу-

¹ Hughes H. Stuart. History as Art and as Science. Twin Vistas on the Past. — N. Y., 1964. — P. 20.

ются статистические источники, меняющие в своей основе характер связи субъекта с объектом.

Во-вторых, убеждение, что не существует полной идентификации исторического факта с документом, подкрепляется в современных условиях естественнонаучным релятивизмом, возникшим в связи с изучением явлений микромира. Идеалистически настроенные естествоиспытатели в законах природы видят только эпистемологические гипотезы, а принцип причинности порой заменяют индетерминизмом. Кризис механического детерминизма в естествознании «усиливает субъективизм буржуазной общественной мысли, позволяя ей прикрыть свой отказ от научности и объективности ссылками на теорию относительности и «достижения современной физики»¹. Тенденции субъективного идеализма, отрицание объективного знания и т. д. в критической философии истории свидетельствуют о кризисе буржуазной исторической мысли, который выступает моментом кризиса механического детерминизма, характерного для науки XIX века. Кроме того, этот кризис в полной степени отражает общий кризис буржуазного общества — его экономики, политики, культуры².

Критическая философия истории исследует природу исторического факта, исходя из идеалистического решения центральной проблемы теории познания — проблемы субъекта и объекта. Ее представители по-прежнему в традициях неоидализма подчеркивают субъективный характер исторического познания и активную роль личности исследователя в воспроизведении фактов исторического знания. По мнению французского историка А. Марру, «... критическую философию истории можно считать теорией, утверждающей решающую роль активного участия историка, его мысли его личности в процессе исторического познания»³. Подчеркивают активную роль субъекта исторического исследования в конструировании объектов и фактов, а также наделении их историческим смыслом и такие теоретики исторического познания, как Р. Арон, П. Рикер, Г. Риттер, Т. Литт, П. Сальмон, П. Кирн и др.

Что касается субъекта, то он порой сводится к психологическим особенностям и индивидуальным установкам отдельной личности, что дает основание рассматривать процесс познания как всецело субъективно-психологический, определяющийся целиком познающим субъектом.

Прошлая история, поскольку она не включена в познавательное отношение, представляет из себя некую тотальность, в которой актуально не выделены никакие стороны и отношения. Однако, когда исследователь сталкивается лицом к лицу с этим универсумом, то он выходит из затруднительного положения таким образом, что включает в качестве объекта изучения лишь его определенный фрагмент, который воспроизводится в мышлении посредством логических действий и имеет статус не обособленного самостоятельного существования, а только в системе определенного отношения. «Вначале прошлое представляется историку как неопределенный фантом, лишенный всякой формы и закономерности, — подчеркивает Марру. — Для того, чтобы схватить его, нам надо поймать его в плотную сеть вопросов, заставить отвечать; до тех пор, пока мы не сделаем этого, оно останется немым и скрытым. Логически начало историческому познанию кладется не обнаружением существования документов. Начальный акт —

¹ Кон И.С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. — М.: Соцэкгиз, 1959. — С. 62

² См.: Ирибаджиков Николай. Клио перед судом буржуазной философии. — М.: Прогресс, 1972. — С. 16–23.

³ Marrou H.-J. De la connaissance historique. — Paris, 1955. — P. 51.



это «поставленный вопрос», своими корнями уходящий в свободный выбор, границы и природу субъекта»¹.

Человеческий разум никогда не воспринимает изолированных объектов, они всегда существуют лишь в системе связей и взаимоотношений, указывает в этой связи Стюарт Хьюз. Поэтому то, что «мы привычно именуем историческим «событием», — говорит он, — является просто сегментом бесконечной паутины опыта, сегментом, который мы вырвали из контекста ради более ясного понимания»².

В истории философии, начиная с Канта, делается четкое разграничение между объектом познания и действительностью вообще. В этом отношении подчеркивание Марру и Хьюзом того, что объект исторической науки не тождествен самой исторической реальности («неопределенному фантому» — термин Марру), вполне оправдано. Бесспорно также положение, что объект формируется только в системе отношений познающего к познаваемому и вне этого отношения существовать не может. Признавая это, следует вместе с тем отметить, что категории субъекта и объекта нельзя целиком переводить в плоскость гносеологии. Познавательное отношение в конечном счете является стороной практического отношения, направленного на преобразование предметов природы в целях удовлетворения материальных потребностей людей. Отрывать субъект научного познания от субъекта практической деятельности и рассматривать его в качестве единственного, как делают теоретики критической философии истории, несостоятельно, ибо в общественной жизни эти два субъекта представлены единым обществом.

В свою очередь, объект практической деятельности также органически слит с субъектом научного познания и субъектом практической деятельности, когда речь идет об общественном развитии и о познании общественных явлений. Познавая общественную жизнь (объект практической деятельности), исследователь сам оказывается частью того общества, которое он изучает. Объективное в общественно-историческом процессе есть результат субъективной деятельности людей, которая объективируется в продуктах этой деятельности и деятельности прошлых поколений. Общество, таким образом, оказывается не только объектом, но и субъектом; это особого рода реальность, которая есть субъект-объект. Совпадение субъекта и объекта в реальном историческом процессе накладывает определенные особенности на процесс научного познания. Познание субъектом общественных явлений всегда оказывается его самопознанием.

Субъект в марксистской философии понимается как познающий человек в его связи с общественной жизнью. Общественная природа субъекта, его классовая принадлежность имеют важное методологическое значение для исторической науки; здесь познание осуществляется сквозь призму классового мировоззрения и выражает интересы тех или иных социальных групп.

Общественная природа субъекта и объекта дает возможность по-новому рассматривать и теоретико-познавательный принцип «гносеологического отношения». Если для Марру и других представителей философского «критицизма», абсолютизирующих активную деятельность историка, данный принцип сводится к постановке вопроса, «своими корнями уходящими в свободный выбор, границы и природу субъекта», то в действительности гносеологическое отношение имеет более глубокую природу. Оно складывается как *объективный* процесс, ибо познание социально по своей сущности и вследствие этого детерминирует деятельность отдельного индивида, который может

¹ Marrou H.-J. Op. cit. — P. 61.

² Hughes H. Stuart. Op. cit. — P. 6—7.

стать субъектом только посредством усвоения всей культуры, созданной предшествующим развитием общества.

Идеалистическая по своей сущности трактовка проблемы субъекта и объекта в критической философии истории предопределяет и решение вопроса о факте, являющееся во многом лишь производным от конкретного решения основных вопросов теории познания. Теоретики современного «критицизма» отождествляют факт как реальное событие с фактом, относящимся к рангу научного знания. Исторический факт в такой интерпретации превращается в понятие о факте, а объективный исторический процесс — в систему знания, выраженную языковой формой. Так, английский историк Карр, отмечая важность фактов и документов для историка, полагает, что «сами по себе они не составляют историю, взятые сами по себе, они не дают нам ответа и на трудный вопрос, что такое история»¹.

Следует отметить, что гносеологический подход к проблеме факта сам по себе является справедливым. Более того, многие «волнующие» вопросы исторической науки, такие, как роль исследователя в отборе и интерпретации фактов, взаимозависимость факта и теории в научном познании и др., только и могут возникнуть в рамках гносеологии. Однако, чтобы избежать абсолютного тождества субъекта и объекта, необходимо исторический факт отличать, с одной стороны, от исторического источника, с другой — от исторического события.

Абсолютизация гносеологической природы исторического факта объясняет, почему типичной чертой современной буржуазной методологии истории является отрицание объективного характера исторического процесса. Так, Марру пытается полностью отождествить прошлую историю как реальность с познавательным отношением субъекта к объекту. Он соглашается с Р. Ароном в том, что «не существует исторической реальности, которая бы предшествовала науке и которую последняя должна была бы только воспроизводить». История — результат творческого усилия историка, субъекта познания, устанавливающего связь между воспоминаемым им прошлым и настоящим, частью которого он является»². Марру в этой связи присоединяется к заявлению английского историка Гэлбрайта, что «история — это прошлое в той мере, в какой мы его знаем».

Даже в том случае, когда абсолютное тождество мышления и бытия отрицается и признается история как реальность и как знание, реальность исторической действительности во многом определяется через субъективный опыт отдельного человека. Американский философ Альфред Стерн полагает, что «историческая реальность — это реальность, субъективно пережитая, выстраданная, испытанная, поистине испытанная, а не только повторно сопережитая в воображении историка...»³. Субъект может переживать историю, согласно Стерну, через *res publica* или совокупность действий определенной группы или класса людей, к которому он сам принадлежит.

В основе этих теоретических положений лежит картезианский и кантианский скепсис относительно существования вещей. По Декарту, положительное значение данного методологического тезиса состоит в том, что мы убеждаемся в существовании вещей объективного мира посредством субъективного опыта. Будучи воспитан, как признается сам Стерн, в традициях критицизма Канта, он полностью разделяет его и полагает, что «мы приходим к убеждению о существовании исторической реальности, основыва-

¹ Carr E. H. What is History? — N. Y., 1962. — P. 13.

² Marrou H.-J. Op. cit. — P. 55.

³ Stern A. Philosophy of History an the Problem of Values. The Haque, Mouton and Co. — 1962. — P. 26.



ясь на нашем субъективном опыте, на своего рода патетическом Cogito, который можно было бы выразить так: *Я страдаю от нее, или я страдал от нее, следовательно, историческая реальность существует*¹.

Еще А. Риль видел в декартовском Cogito ergo sum субъективный идеализм, который не согласуется с действительным положением дел. Он писал: «Существование чего-то внешнего, совсем различного со мною, вовсе не выходит следствием из моего собственного существования; напротив, я не мог бы ничего знать о себе самом, не существуй чего-нибудь внешнего, с чем я себя различаю. Стало быть, или мое собственное бытие одно только воображение (чье и чего собственно? Я не знаю), или внешний мир так же существует, как существую и я»².

Кроме того, отмечал Риль, подчеркивание приоритета субъекта над объектом приводит к их взаимному уничтожению, поскольку это коррелятивные понятия. «Когда Декарт отвлекает от бытия объектов, а бытие субъекта (и притом индивидуального, эмпирического субъекта!) хочет удержать за собой, он отвлекает от единственного условия, под которым субъект — не говорю уж действителен, а даже хоть только мыслим. Он упраздняет одну составную часть соотносительного (коррелятивного) понятия, не замечая, что этим упраздняется все понятие, целиком»³.

Субъективно-идеалистическая трактовка сущности исторического факта порождает в рамках буржуазной методологии исследования и релятивистское толкование проблемы истины, понимаемой всецело в духе неопозитивистского принципа верификации. Так, Хьюз полагает, что современные методы естественных наук и аналитической философии более удовлетворительно отвечают на вопрос, что заведомо ложно, нежели истинно, поэтому историческая наука в первую очередь должна отбрасывать неприемлемые интерпретации. «Более обнадеживающая линия исследования открывается. — говорит он, — если мы будем стремиться не столько к тому, чтобы установить истину, сколько к тому, чтобы избежать лжи.

В соответствии с этой линией рассуждения требование чтобы историк писал **только правду**, было бы чрезмерным»⁴. При больших противоречиях в оценке событий прошлого историку легче сказать, что ложно, и порой трудно ответить, в чем заключается истина. Поэтому, говорит Хьюз, от историка надо требовать, чтобы он не говорил ничего, что противоречило бы фактам, в то время как требование истинного отражения явилось бы непреодолимым барьером, поставленным на пути его творческого воображения.

Здесь отчетливо обнаруживается неопозитивистский принцип верификации истины, суть которого состоит в том, что предложение считается осмысленным, если имеются средства доказать его истинность или ложность путем сравнения с чувственным опытом субъекта. Ограниченность данного критерия заключается в его узости по отношению к такому понятию, как деятельность субъекта, куда верификация входит в качестве ее составной части.

Усложнение методики и техники исторического исследования и связанные с этим успехи исторической науки позволили буржуазным теоретикам обратить внимание и исследовать такой важный вопрос, как творческий характер мышления в научном познании, взаимосвязь факта и интерпретации. Однако данная проблема в силу идеали-

¹ Stern A. Op. cit. — P. 26.

² Риль А. Теория науки и мегафизики с точки зрения философского критицизма. — М., 1887. — С. 173.

³ Там же. — С. 173.

⁴ Hughes H. Stuart. Op. cit. — P. 18.

стических по своей сущности общих методологических установок приобретает у них извращенное толкование в виде признания приоритета мышления над фактом и документом. Историки-позитивисты, представляли дело таким образом, что якобы реальная история в скрытом виде существовала в документах до того, как они попадают в поле зрения исследователя. История в таком случае, как справедливо указывает английский историк Э. Х. Карр, представляет «корпус установленных факторов, факты, требуемые историком, содержатся в документах, надписях и т. д. как рыбы на прилавке у торговца. Историк собирает их, несет домой и готовит из них блюдо в соответствии с собственным вкусом»¹. Поскольку исследование сводилось к механической регистрации документов, затем к их критике и объяснению фактов, постольку, как заметил Марру, историк «не создает историю, он ее находит».

В настоящее время этот процесс, безусловно, выглядит совершенно иначе. Теория «соответствия» исторического знания «фактам» представлялась вполне оправданной и верной, когда историки имели дело в основном, по словам Хьюза, с «микроисторией». Что касается «макроистории», то ее теоретические обобщения обнаружили «растворение» факта в ряде документов, вследствие чего стало невозможно однозначно сказать, что такое исторический факт. Данное обстоятельство и заставило со всей остротой поставить проблему активности мышления историка в форме признания приоритета его сознания над фактом и документом.

Если бы мы были завалены археологическими находками и имели возможность проводить ретроспективные эксперименты, говорит Ст. Хьюз, то от этого проблемы исторического познания не стали бы легче. Простая идентификация события, т. е. установление его пространственных и временных характеристик, еще не означает познания в полном смысле слова. «Историческое знание, — подчеркивает он, — включает в себя *значение*. Большинство современных историков следует в этом вопросе за итальянским философом и историком Бенедетто Кроче, считая, что без определенного значения (смысла) историческая проза становится простой хроникой»².

Марру в этой связи прямо указывает, что документ отнюдь не является начальным этапом исторического познания. Метод исследования историка не тождествен методу работы машин, где введение определенной информации на входе механически приводит к конкретному результату па выходе. «В начале труда историка лежит активное начало. История — это ответ (вырабатываемый с помощью найденных нами документов) на вопрос к таинственному прошлому, поставленный нашей любознательностью, беспокойством, экзистенциальной тревогой..., охватившей весь наш интеллект, наше сознание»³.

Когда историк приступает к исследованию общества, говорит Марру, то он не начинает с нуля. Образы, возникающие в его голове, всегда строятся по аналогии с теми ситуациями, которые ему известны из повседневной жизни. В большинстве случаев историк знает в общих чертах те вопросы, которые ему предстоит поставить перед прошлым, ему известны также чувства, идеи, поступки, которые могут быть приписаны людям определенной эпохи. Поэтому, как бы ни менялись гипотетические модели, поставленные в начале исследования, «остается верным, что началом процесса познания оказывается творческое усилие историка, создающего предварительный образ прошлого»⁴.

¹ Carr E.H. Op. cit. — P. 3.

² Hughes H. Stuart. Op. cit. — P. 6.

³ Marrou H.-J. Op. cit. — P. 60.

⁴ Там же. — P. 63.



Подчеркивание активной роли субъекта в конструировании научного объекта идет от методологического рационализма Кроче и Коллингвуда. Принцип тождества бытия и мышления, характерный для философии неогегельянства, особенно отчетливо обнаруживается в методологических установках Марру. Для Марру знание с самого начала обладает некой субъективностью. Субъективное знание — это знание, выражающее «специфику» субъекта в таких формах познавательной деятельности, где содержание предопределено субъектом, а не объектом. Поскольку специфика субъекта полностью совпадает со спецификой объекта (принцип тождества), постольку для Марру «история — это только то, что историк понял в прошлом»¹.

Объект в такой интерпретации сразу превращается в деятельность субъекта, а его содержание воспроизводит только самого субъекта. Познавательный процесс исследователя в этом случае равносителен конструированию объекта, который оказывается опредмеченным знанием, вынесенным за границы субъекта и приобретающим вследствие этого определенный статус существования. «Для того, чтобы понять, что же такое история, — говорит Марру, — нам необходимо перестать размышлять об этом предмете вообще, об этой неопределенности, этом апейроне и обратиться к историку, следя за теми шагами, которые он делает на пути, ведущем его к познанию, — историей будет то, к чему ему удастся прийти»².

Марру гипертрофирует только субъективные качества объекта, рассматривая их как единственные. История для него всецело сводится к шагам историка «на пути, ведущем к познанию». Однако как бы ни зависела от субъекта и целей его исследования группировка тех или иных свойств или признаков источника в некоторый объект в виде факта, в конечном счете сами свойства существуют в источнике независимо от познающего его историка. Субъект лишь придает некоторым из них актуальное звучание, выдвигая как бы на передний план и оставляя в тени остальные свойства; в самом же источнике они существуют без иерархического соподчинения.

Таким образом, современная буржуазная критическая философия истории поставила и пытается решить в соответствии со своей методологией актуальные проблемы теории исторического познания. Сама по себе постановка таких вопросов, как активнотворческая деятельность субъекта в построении исторических фактов, связь историка с современностью и т. д. не вызывает возражений.

Однако правильно подметив главный недостаток позитивизма — «фетишизм документов» и превращение истории в «компилятивную науку» (в силу пассивности мышления историка), — многие современные представители критической философии истории впадают в другую крайность, насаждая «фетишизм мышления». В том случае, когда обнаруживается стремление избежать крайности противоположных точек зрения, диалектика субъекта и объекта остается до конца не раскрытой ввиду ограниченности идеалистического понимания процесса познания.

Анализ методологических основ концепций субъекта и объекта в буржуазной философии истории позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, сложились две противоположные точки зрения на процесс исторического познания. Первая представлена позитивистской методологией истории, вторая — неокантианством, философией жизни, современной критической философией истории.

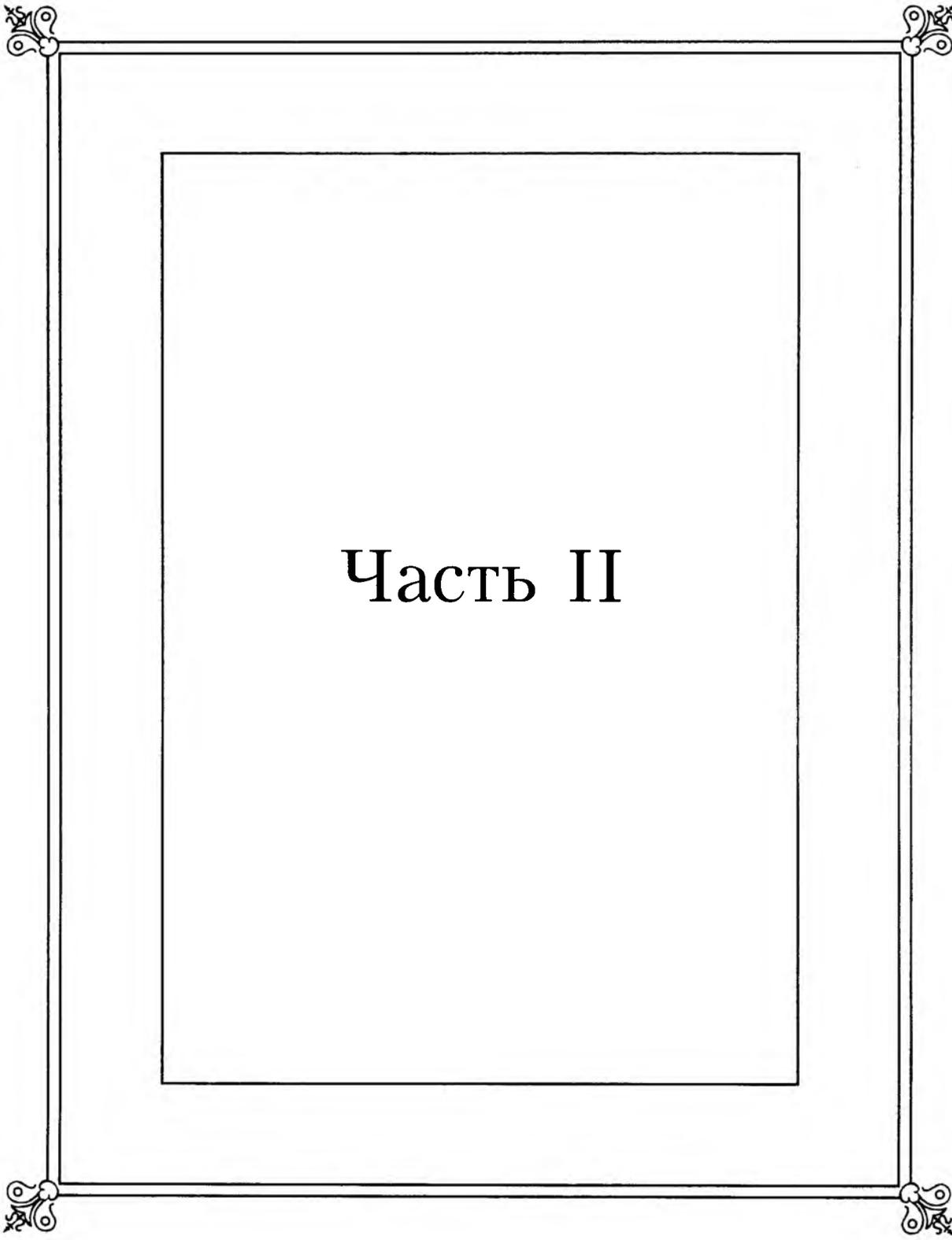
¹ Marrou H.-J. Op. cit. — P. 60.

² Там же. — P. 60.

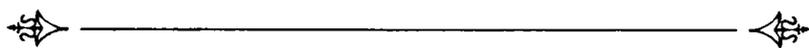
Во-вторых, позитивистская гносеология характеризуется наивно реалистическим и метафизическим пониманием соотношения субъекта и объекта. Процесс исторического познания рассматривается в виде одностороннего действия объекта на субъект (документа на историка), при котором историк извлекает всю необходимую информацию из источника с помощью методов «внешней» и «внутренней» критики. Сенсуализм, как основа познания позитивизма, приводил к тому, что роль исследователя низводилась до пассивного восприятия непосредственно данных документов, результатом которого оказывались исторические факты. Их нахождение и описание рассматривалось в качестве основной задачи исторического познания. «Фетишизм документов» и «культ фактов» — характерная особенность позитивистской методологии истории.

В-третьих, неокантианство, философия жизни и в особенности современная «критическая философия истории» в условиях кризиса буржуазной исторической мысли, начавшегося в конце XIX века, переходит на позиции субъективизма и релятивизма. Критический пересмотр примитивно сенсуалистических представлений о соотношении субъекта и объекта исторического познания в позитивистской методологии науки приводит буржуазную историческую мысль к крайности другого порядка — абсолютизации мышления историка, следствием которой явилось рассмотрение исторического знания как только продукта деятельности познающего субъекта. Подчеркивание творческой роли исторического мышления при анализе исторических источников и в построении научных фактов показало не только его зависимость от документов, но и «обратную зависимость» источников и фактов от мышления историка. Растворение документа и факта в интерпретации свидетельствовало о приоритете субъекта над объектом («фетишизм мышления») в неидеалистической методологии исторического познания.

В-четвертых, анализ концепций субъекта и объекта в буржуазной философии истории показывает, что ни позитивистская, ни неидеалистическая теории не раскрывают подлинного содержания исходных понятий «субъект» и «объект», а вследствие этого — сущности процесса исторического познания. Для буржуазной философии истории характерна только *гносеологическая* интерпретация данных категорий и полное элиминирование тех сторон, которые связаны с пониманием субъекта и объекта как самой действительности, реальной общественной жизни. Поэтому потребовались иные методологические установки, позволяющие раскрыть природу субъекта и объекта и характер взаимодействия между ними. К ним следует в первую очередь отнести материалистическое понимание истории, объясняющее общественное сознание из общественного бытия. Принцип первичности общественного бытия и вторичности общественного сознания позволяет исследовать особенность закономерной связи субъекта и объекта в реальном историческом процессе и вытекающую из этого специфику исторического познания.



Часть II



*Философы лишь различным образом **объяс-**
няли Мир, но дело заключается в том, чтобы
изменить его.*

К. Маркс



Глава I

Природная и общественная история. Диалектика субъекта и объекта в общественном развитии

§ 1. Роль практики в формировании субъекта и объекта. Историческая деятельность и историческая практика

История — не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека.

К.Маркс и Ф.Энгельс

Систематика после Гегеля невозможна. Ясно, что мир представляет собой единую систему, т. е. связанное целое, но познание этой системы предполагает познание всей природы и истории, чего люди никогда не достигают. Поэтому тот, кто строит системы, вынужден заполнять бесчисленное множество пробелов собственными измышлениями, т. е. иррационально фантазировать, заниматься идеологизированием.

Ф.Энгельс



Проблема субъекта и объекта была осмыслена марксизмом посредством придания категории практики определяющего значения при построении всей философской системы. Практика в историческом процессе — жизни отдельного человека, социальных классов и общества в целом — играет решающую роль. Осознание этого факта в формах теоретического мышления, создание философии практики знаменовало собой революционный переворот во взглядах на природу и общество.

Посредством практики постигается исключительно важная проблема, решением которой в равной мере занимался как предшествующий материализм (Л. Фейербах), так и идеализм (И. Кант, И. Фихте, Г. Гегель) — проблема человека и природы и их взаимодействия («о человеке в природе и о природе в человеке»). Понять деятельную

природу человека и мир, в котором он живет, как объект его практической, производственной деятельности, является одной из важнейших задач философии.

Марксистское решение проблемы заключается в том, что субъект и объект рассматриваются в диалектическом единстве; субъект посредством практики выходит в мир объекта, приобретает объективные свойства, объект, в свою очередь, изменяется деятельностью субъекта, становится субъективным. Человек и общество действуют в природе, а природа находится в обществе и человеке.

В истории философии каждое философское направление возникало и развивалось через построение системы категорий, где выделялась одна, выполняющая функцию начальной, из которой выводились все остальные. Материализм XVII — XVIII веков строил свое миропонимание, опираясь на понятие «бытие», «материя». Материя в процессе своего развития порождает «сознание»; между материей и сознанием существует «причинная связь» и т. д.

В гносеологическом идеализме рационалистического оттенка (Р. Декарт) исходной категорией оказывалось мыслящее Я. По мнению Декарта, можно сомневаться в существовании внешнего мира, предметов, явлений, даже нашего тела. Но есть нечто такое, в чем невозможно сомневаться — некое мыслящее Я (*Cogito ergo sum*).

Гносеологический идеализм получил свое классическое завершение в сенсуалистических взглядах Дж. Беркли, который в качестве основы категориальной системы берет «ощущение». Через ощущение как «клеточку» миропонимания он идет к внешнему миру, создает представление об объекте научного познания (*esse percipi*).

Для немецкой классической философии (Фихте, Шеллинг, Гегель) основанием построения философской системы было абстрактное «понятие» (например, Абсолютная идея). Логическое саморазвитие Абсолютной идеи, ее переход из состояния «бытия» в «сущность» и «понятие» оказывались одновременно и основными ступенями развития природы.

«Болезнь» интеллектуализма, начавшаяся с немецкой классической философии, пережила вся европейская философия, в особенности *трансцендентальный идеализм* или *критический рационализм* (неокантианство обеих школ). В неокантианстве мировой разум заменяется на схемы научного познания, панлогизм превращается в «панкатегориализм» и «панметодизм»¹. Философия ориентируется на науки, среди которых математике отводится главенствующая роль (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер). В рафинированной гносеологии неокантианства предметы материального мира были сведены к правилам связи мыслей субъекта. Предметами, вещами материального мира могут быть только те связи между представлениями субъекта, которые осуществляются в соответствии с принятыми нормами.

В позитивистской философии (О. Конт, Г. Спенсер, А. Риль, Дж. Ст. Милль) в качестве исходного понятия был взят «опыт» субъекта. Опыт, с одной стороны, связывает субъект с внешним миром, фактами природы, с другой — раскрывает его внутренний мир, факты сознания. В опыте, по мнению Рилия, непосредственно дан внешний и внутренний мир в их органическом единстве. Поскольку процесс познания начинается с ощущений и восприятий, то в опыте нет ничего первичнее ощущений.

Эмпириокритицизм (Р. Авенариус, Э. Мах), опираясь на метод *чистого описания*, поставил целью «очищение» опыта, т. е. устранение из него всех элементов («душа», «сознание», «вещь в себе»), отсутствующих в чувственном знании. В этой философии

¹ См.: Булгаков Сергей. Философия хозяйства. — М., 1912. — С. 12—18.



первоначальное содержание человеческого мышления или чистый опыт рассматриваются исходным пунктом, с которого начинается всякое познание.

В философии имманентной школы (В. Шуппе, Р. Шуберт-Зольдерн, И. Ремке, А. Леклер и др.) за исходную «клеточку» познания берется *представление* субъекта. Подобно Беркли, философы этого направления отрицают все трансцендентное и сводят объективный мир к представлению субъекта, т. е. к тому, что не выходит за пределы сознания, что *имманентно* ему. Это приводит к солипсизму, однако не метафизическому, отрицающему бытие предметного мира, а гносеологическому, утверждающему, что предметы материального мира существуют как объекты сознания субъекта.

Философия жизни (Ф. Ницше, В. Дильтей, Г. Зиммель, О. Шпенглер, А. Бергсон) за отправную «клеточку» познания и миропонимания берет понятие «жизнь». Жизнь объявляется «сущностью» мира и способом его познания.

Таким образом, вопрос о «клеточке» той или иной философской системы приобретает исключительно важное значение. «Клеточка», исходная категория, позволяет построить систему других категорий, раскрывающих содержание того или иного философского направления. Она позволяет воспроизвести процесс познания мира, построить ту познавательную модель, которая, по мнению ее теоретиков, более удовлетворительно объясняет факты сознания и предметного мира, нежели гносеологические доктрины иных направлений. Но «клеточка» не только «начало» познания; будучи средством выведения новых категорий, она в конечном счете выполняет и мировоззренческую роль. Онтологическая картина мира строится на базе философских категорий, полученных в результате анализа исходного «начала». Действия, направленные на выведение категорий с целью воспроизведения объекта, непосредственно ведут во внешний мир. Картина мира — это откристаллизованные образцы деятельности и знания, полученные при взаимодействии субъекта с внешним миром.

Не составляет исключения в признании гносеологической и мировоззренческой роли исходной категории и марксистская философия. Однако за отправную «клеточку» здесь берется не «материя» вообще, не мыслящее Я и не «опыт» субъекта, понимаемый либо как простое «ощущение», либо как «первоначальное мышление», очищенное от всего субъективного; данные элементы не могут рассматриваться в качестве исходного «начала» потому, что сами являются обусловленными, выведенными из других понятий. Роль «клеточки» в философии марксизма выполняет практика, как «человеческая чувственная деятельность».

Подчеркивая первичность практики в общественной жизни, К. Маркс и Ф. Энгельс отмечают: «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, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем»¹.

Раскрывая закономерности общественного развития, в частности диалектику производства и потребления, К. Маркс пишет: «Предмет исследования — это прежде всего *материальное производство*.

Индивидуумы, производящие в обществе, — а следовательно, общественно-определенное производство индивидуумов, — таков, естественно, исходный пункт»².

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 18.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. — С. 709.

Практика является «клеточкой» анализа общественной жизни, выяснения взаимодействия между общественным сознанием и общественным бытием. «...Для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, — подчеркивает К. Маркс и Ф. Энгельс, — и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками»¹.

Беспредпосылочного познания быть не может; на это обстоятельство постоянно обращают внимание К. Маркс и Ф. Энгельс. Предпосылки должны быть эмпирическими, а не спекулятивными, как у идеалистов; они должны научно объяснить общественную жизнь, сознание людей, все факты окружающей действительности. Это является прочным основанием для рационалистического понимания истории, свободного от всяких вымыслов. Такой эмпирической предпосылкой оказывается общественно-историческая практика. «Этот способ рассмотрения не лишен предпосылок. Он исходит из действительных предпосылок, ни на миг не покидая их. Его предпосылками являются люди, взятые не в какой-то фантастической замкнутости и изолированности, а в своем действительном, наблюдаемом эмпирически, процессе развития, протекающем в определенных условиях. Когда изображается этот деятельный процесс жизни, история перестает быть собранием мертвых фактов, как у эмпириков, которые сами еще абстрактны, или же воображаемой деятельностью воображаемых субъектов, какой она является у идеалистов»².

Введение категории «практика» в науку об обществе позволяет впервые создать подлинно научное представление об общественной жизни, выяснить движущие силы истории, показать потребности людей, как отражение их общественного бытия, выяснить связь общественного сознания с явлениями экономического порядка. «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»³.

Практика, таким образом, является исходным понятием при анализе общественной жизни; она оказывается той призмой, сквозь которую воспроизводится в научных формах вся историческая действительность. Но практика не только основа материалистического понимания истории, она — основополагающий принцип всей системы марксистской философии: не только общество, но природа и сам человек могут быть поняты, исходя из практики.

Практика является «клеточкой» всей системы философских категорий по следующим причинам. Во-первых, она не может быть выведена из других категорий, поскольку является всеобщей формой существования общества. Практика выражает все богатство человеческой субъективной сущности и отображает многообразные формы социальной деятельности. Практика как «клеточка» является первичной по отношению ко всему остальному «в смысле невыводимого из другого, через себя самого существующего и истинного»⁴. Невыводимость практики означает в данном случае ее *непо-*

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 25.

² Там же. — С. 25.

³ Там же. — С. 26.

⁴ Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 46.



средственностью, т. е. не опосредованность ничем иным, ибо ей не предшествует ничто другое¹.

Во-вторых, практика оказывается более *простым* явлением, чем сознание, ввиду ее эмпирической наглядности, чувственной достоверности. «Начало — самое простое, обычное, массовидное, непосредственное «бытие»...»²

В-третьих, практика — «самое простое, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся...»³ явление в жизни общества. Многократная *повторяемость* практической деятельности объясняется тем, что она является необходимым условием жизни людей, есть их способ жизни. Без удовлетворения жизненных потребностей людей в практике сама жизнь будет невозможной.

В-четвертых, практика концентрирует в себе в неразвитом виде «все противоречия»⁴, присущие исследуемой системе. Посредством практики устанавливается связь общества с природой и между людьми в обществе. Взаимодействие с природой показывает в одном случае единство общества и природы и одновременно — борьбу, противоречие людей с внешними силами. Аналогичное явление имеет место и в общественной жизни: единству людей в производстве противостоит борьба классов как следствие функционирования материального производства. Обращение к практике позволяет раскрыть закономерности развития общества, возникающие как результат взаимодействия общества с природой и взаимовлияния личности с социальными группами в системе материального производства.

«Клеточка» исследуемой системы есть «начало» восхождения от абстрактного к конкретному. В процессе познания необходимо выполнение ряда условий. Во-первых, чтобы раскрыть «начало» системы, надо иметь самую систему в развитых формах. Специфика социального познания в том, что объект должен быть достаточно зрелым. То есть необходимо иметь такую общественную систему, где бы формы практической деятельности получили достаточное развитие⁵.

Во-вторых, чтобы «клеточка» могла быть познана, она должна полностью раскрыться, получить необходимые условия для своего развития. Последнее возможно при условии, что совокупность исторических явлений сама достигнет наивысшего развития. Это связано с тем, что «клеточка» является всеобщим свойством всех отношений внутри целого⁶. «Итак, — делает вывод К. Маркс, — хотя более простая категория может существовать раньше более конкретной, но в своем полном интенсивном и экстенсивном развитии она может быть присуща как раз более сложной общественной форме, в то время как более конкретная категория была полнее развита при менее развитой общественной форме»⁷. На примере «производства вообще» (практики) Маркс показал, что «даже самые абстрактные категории, несмотря на то, что они — именно

¹ «При этом надо иметь в виду, что, говоря о начале как о чем-то непосредственном, мы берем его, разумеется, в данной системе, а не в какой-либо другой и не в самой связи этой системы с другой системой. Товар есть нечто непосредственное в системе буржуазного производства. Но если мы возьмем простое товарное хозяйство, то тут он таким непосредственным уже не будет». (Алексеев М. Н. Диалектическая логика. — М.: Высш. школа, 1960. — С. 52.)

² Ленин В. И. ПСС. Т. 29. — С. 301.

³ Там же. — С. 318.

⁴ Там же. — С. 318.

⁵ См.: Элез Й. Категория практики в трудах К. Маркса // Практика и познание. — М.: Наука, 1973. — С. 24; Коршунов Л. М. Социальное познание, ценность и оценки // Философские науки. — 1977. — № 6. — С. 52.

⁶ См.: Алексеев М. Н. Указ. соч. — С. 58.

⁷ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. — С. 729.

благодаря своей абстрактности — имеют силу для всех эпох, в самой определенности этой абстракции представляют собой в такой же мере продукт исторических условий и обладают полной значимостью только для этих условий и внутри их»¹.

«Клеточка», таким образом, есть та ячейка, из которой впоследствии развивается целое; она есть то логическое «начало», из которого разворачивается вся система философских категорий. Когда ставится задача, что «категории надо *вывести* (а не произвольно или механически взять) (не «рассказывая», не «уверяя», а *доказывая*)»², то в данном случае она может быть решена только посредством обращения к практике как «первичному» началу. Иные категории окажутся непригодными для этих целей. «Начать философию с Я, — подчеркивал В. И. Ленин, — нельзя. Нет «объективного движения»³. Невозможно также построить философскую систему, свободную от прежних недостатков созерцательного материализма, взяв в качестве исходного «начала» и материю вообще, не опосредованную предметной практикой («вещь в себе»). «Вещь в себе *вообще* есть пустая, безжизненная абстракция, — указывал В. И. Ленин. — В жизни в движении все и вся *бывает* как «в себе», так и «для других» в отношении к другому, превращаясь из одного состояния в другое»⁴.

В литературе последнего времени подчеркивается, что понятие материи, несмотря на его важность в пределах основного вопроса философии, не может рассматриваться основным по отношению ко всей системе философии. «Материалистический тезис о существовании материального мира, — отмечает Т. Ярошевский, — является исходной предпосылкой философской рефлексии лишь постольку, поскольку он представляет собой вывод из анализа процесса человеческой предметной практики, и прежде всего производительного труда»⁵. Материя существует независимо от всякой практики, но она *дается* субъекту как чувственная действительность только в пределах практического отношения. Именно выход во вне, за пределы своей сущности позволяет субъекту ощутить всю жизненность и неустранимую реальность материального мира, а это возможно только при условии, что человек практически действует.

Без опоры на практику невозможно решить вопрос о материальности мира. Всегда сохранится возможность трактовать последний либо как совокупность ощущений (Беркли) (или такую возможность, Милль), либо как априорную конструкцию теоретически созерцающего субъекта (Кант). Однако, чтобы «установить апостериорную ощутимость природы, испытать познавательное а 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 ними 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»⁶.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. — С. 731.

² Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 86.

³ Там же. — С. 93.

⁴ Там же. — С. 97. «...если мы спрашиваем, что такое вещи *в себе*, so ist in die Frage gedankenloser Weise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelest...», т. е. в вопрос необдуманно образом вложена невозможность ответить на него. (Там же. — С. 97.)

⁵ Ярошевский Тадеуш М. Размышления о практике. — М.: Прогресс, 1976. — С. 74.

⁶ Булгаков Сергей. Указ. соч. — С. 54—55.



Основной вопрос философии — отношение мышления к бытию — это вопрос о *существовании* материи и генезисе ее форм развития; сознание возникает в процессе эволюции материи и является ее отражением. Вопрос о практике — это вопрос о *данности* мира, материи в формах деятельности субъекта. Чтобы знать, что такое предметный мир, каковы структура и свойства материи, для этого необходимо установить практическое отношение с внешним миром. В практике происходит противопоставление субъекта как некоего суверенного Я всей окружающей действительности, воспринимаемой в форме данности или объекта.

Марксистская философия к объективному миру подходит не как к объекту созерцания, а как к предмету практической деятельности. В марксизме нет чистой онтологии, бытия как такового, оторванного от человеческой предметной практики. Практика входит в содержание онтологии: субъект посредством деятельности объективирует свою сущность и одновременно субъективирует объект своей деятельностью. Материя, природа, существует до и независимо от человеческого познания и предметной деятельности, каковой является практика, однако *понять* ее возможно только посредством самой практики. В данном случае вопрос приобретает гносеологическую форму и его недопустимо смешивать с проблемами онтологии. Здесь акцент делается на том, как действительность дается нам в опыте и не ставится вопрос о ее временном существовании. В первом случае вопрос приобретает иной вид — существует ли эта действительность независимо от нас во времени. Ответы на эти вопросы не будут совпадать друг с другом, хотя полное представление о них возможно, безусловно, только при учете того и другого аспектов.

Здесь следует отметить совершенно различный подход к соотношению мышления и бытия в пределах основного вопроса философии, с одной стороны, и субъектно-объектных отношений — с другой¹. Материя, бытие первичны по отношению к сознанию в генезисе, развитии. Об этом с неоспоримой достоверностью говорят естественные науки. Основной вопрос философии, сформулированный Ф. Энгельсом, призван выявить именно эту зависимость.

Но когда проблема переводится в иную плоскость — плоскость субъекта и объекта, вопрос о первичности материи снимается. Понятия субъекта и объекта связываются между собой не генетической зависимостью, не принципом причинной связи, подобно материи и сознанию, но находятся в *функциональном* отношении, коррелятивной связи. Функциональная связь отражает *логическую* зависимость и заключается в том, что существование одного члена отношения предполагает существование другого. Если имеется субъект, то ему необходимо сопутствует объект, без которого само понятие субъекта теряет смысл.

Субъект и объект возникают в практике и объединяются практикой, поэтому практика *первична* по отношению к ним. Однако первичность практики в данном случае не генетическая, но только *логическая*, поскольку допущение, что практика существовала сама по себе, без познавательного отношения, противоречит действительному положению. Первичность практики усматривается в том, что она носит более всеобъемлющий характер по отношению к познанию, куда последнее входит лишь как момент, составная часть, поэтому законы практики объясняют законы познания, но не наоборот.

¹ См.: Арефьева Г.С. Социальная активность. — М.: Политиздат, 1974. — С. 46–49; Сычев Н.И. Объективное и субъективное в научном познании. — Ростов: Изд-во Ростовск. ун-та, 1974. — С. 22–26.

Общественно-историческая практика всегда осуществляется в чувственных, предметных формах, т. е. она *материальна*. Материальность практики не противоречит материальному единству мира, но соответствует ему, поэтому когда мы говорим, что в плоскости субъектно-объектных отношений первичность материи снимается, заменяясь на новый принцип — функциональной зависимости, то в конечном счете здесь действует тоже материя, но только не в естественных, природных формах, а в формах социальной действительности. В Абсолюте, каким является материальный мир, всякие различия погашаются, сливаются, оставляя место только одному началу — вечной и бесконечной материи.

Научная картина мира, занимающая исключительно важное место в жизни современного человека, может быть построена только с помощью системы философских категорий. Построение такой системы представляется исключительно важным делом, и от того, на каких принципах она будет построена, во многом зависит весь последующий результат. Поскольку познание с самого начала включено в практику и является ее *функциональной* стороной, то всякое научное исследование есть вид *деятельности*, к которому применимы основные характеристики труда: сама деятельность, предмет труда и средства труда. Процесс познания и система категорий должны строиться в первую очередь с учетом материальной деятельности, как «клеточки», которая является исходной ввиду ее эмпирической очевидности. Марксизму всегда был чужд принцип вербализма в гносеологии, основанный на механическом выведении одних терминов из других.

Особенно этот принцип недопустим в социальных, исторических науках, которые развиваются в тесной связи с практикой общественной жизни. Подвергая критике домарксистскую социологию и историографию, итальянский философ-марксист А. Лабриола писал: «Историко-социальные исследования, подобно многим другим, но более всех остальных, встречают немалую помеху, более того — досадное препятствие в пороке, свойственном умам, получившим лишь книжное образование, который обычно называют *вербализмом*. Эта скверная привычка проникает во все области знаний и получает в них распространение, но в исследованиях, относящихся к так называемому миру морали, т. е. к комплексу историко-социальных наук, нередко случается, что культ слова, власть слова приводят к извращению и уничтожению живого и реального смысла вещей»¹. Согласно К. Марксу, все теоретические вопросы могут быть разрешены только практическим путем.

Логика построения системы философских категорий должна отражать процесс предметной деятельности субъекта по овладению и преобразованию материального мира как объекта его деятельности. *Практика* поэтому с необходимостью оказывается тем понятием, которое надо исследовать в первую очередь, чтобы понять все остальные. Практика есть тот философский фундамент, то основание, на котором строится все здание самой философской системы.

Практика является первичной по отношению к субъекту и объекту общественной жизни (в данном случае мы не разделяем субъект и объект практики и научного познания, а рассматриваем их в широком плане — как единство того и другого). Первичность практики означает, что как субъект, так и объект формируются практикой и определяются ею в процессе дальнейшего развития.

¹ Лабриола А. Очерки материалистического понимания истории. — М.: Госполитиздат, 1960. — С. 78.



Человек, взятый как субъект истории, формируется под влиянием производительного труда или производственной деятельности. То, что собой представляют люди в общественной жизни, совпадает с их производством. «Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В еще большей степени это — определенный способ деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности, их определенный образ жизни. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством — совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, — это зависит, следовательно, от материальных условий их производства»¹.

В рамках производственной деятельности (практики) осуществляется процесс формирования человека как субъекта. Все его общественные свойства, связи, потребности вырастают непосредственно из условий производства, превращая этот субъект в целостный и универсальный продукт общества. «Культивирование всех свойств общественного человека и производство его как человека с возможно более богатыми свойствами и связями, а потому и потребностями — производство человека как возможно более целостного и универсального продукта общества... тоже являются условиями производства...»²

В практике происходит осознание отличия субъекта от объекта, т. е. возникновение обособленного субъекта, противостоящего внешней действительности, данной ему в форме объекта. Это обособление возможно с помощью рефлексии — сложного мыслительного процесса, свидетельствующего о высоком уровне сознания, развившемся под влиянием практики. «Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни, — шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и самое свою материальную жизнь»³. Вне деятельного отношения человека к внешнему миру не может возникнуть представление о субъекте и объекте; последние представляют собой функцию деятельности. Тотальность материального мира преобразуется в функцию субъекта и объекта благодаря деятельности, которая изменяет как субъект, так и объект.

В общественно-исторической практике происходит развитие субъекта не только в виде отдельной личности, но и в виде общества в целом. Общество, его социальная структура, общественные отношения между людьми, политические учреждения, формы собственности и т. д. целиком определяются структурой предметной практики. «Итак, дело обстоит следующим образом: определенные индивиды, определенным образом занимающиеся производственной деятельностью, вступают в определенные общественные и политические отношения. Эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае — на опыте и без всякой мистификации и спекуляции — вскрыть связь общественной и политической структуры с производством. Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определенных индивидов — не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они в действительности, т. е. как они действуют,

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 19.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. — С. 386.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 19.

материально производят и, следовательно, как они действительно проявляют себя в определенных материальных, не зависящих от их произвола границах, предпосылках и условиях»¹.

В практике формируется не только субъект, но и объект; практика оказывается первичной по отношению к продуктам человеческой деятельности. «Поэтому именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как *родовое существо*, — подчеркивает К. Маркс. — Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается его (человека) произведением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому *опредмечивание родовой жизни человека*: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире»².

Первичность практики по отношению к объекту следует понимать не в генетическом плане. Материальные явления существуют сами по себе, независимо от всякой практики. Но в качестве объектов они могут быть даны только в практике; практика входит в содержание объекта, ибо очерчивает действительность своими рамками, превращает ее в *актуальный* предмет, значимый для субъекта. Кроме того, посредством практики, материального производства создаются такие объекты, которых нет в природе; это все предметы труда, опосредованные материальной деятельностью, социальные институты и учреждения, средства производства и т. д., — словом, вся социальная среда или «вторая природа».

От объекта человек переходит ко всей природе, создает понятие материи как объективной реальности, являющейся источником всех его представлений о мире. С прогрессом научного знания складывается картина о структуре и свойствах материи, дается классификация форм движения материи, исследуется их взаимосвязь друг с другом.

Исследуя субъект, мы с необходимостью сталкиваемся с таким феноменом, как *сознание*, — свойством особым образом организованной материи, т. е. мозга человека. Это свойство имеет биологические предпосылки в виде психического отражения, но в полном смысле слова оно развивается как социальный феномен, т. е. формируется в рамках социальной практики. Подобно тому, как субъект представлен обществом, классом, личностью, сознание бывает общественным, классовым и индивидуальным.

Марксистское понимание субъекта предполагает *общество* определенного типа, т. е. характеризующееся производственными отношениями и производительными силами, базисом и надстройкой. Общество бывает представлено классами, классы осуществляют свою деятельность в личностях.

Таким образом, категории *практика — объект — материя — субъект — сознание — общество* являются исходными при построении системы философских категорий. Они лежат в фундаменте всех остальных, выполняя либо непосредственную роль в обосновании последующих категории, либо имплицитно присутствуя при образовании таких, которые далее отстоят от этого фундамента.

Имея названные категории, нетрудно вывести остальные. Однако после выделения категории практики, как «клеточки», из которой выводятся все остальные, и ряда к ней примыкающих (объект, материя, субъект, сознание), дальнейшая систематизация возможна либо через перенесение центра «тяжести» на объект, либо на субъект, либо

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 24.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 566.



на взаимодействие субъекта и объекта и т. д. В каждом отдельном случае возникает особая система категорий, например, таких, с помощью которых изучается материальный мир (пространство, время, движение, закономерность, причинность и т. д.), или таких, которые раскрывают логику научного познания (наблюдение, эксперимент, факт, закон, гипотеза, теория и т. д.). Это объясняется разными задачами, возникающими в рамках философского знания: изучением либо отдельного явления, либо процесса, либо функционального отношения между явлениями и т. д. В литературе, собственно, и имеются попытки создания таких систем, относящихся либо к области строения и свойств материи, либо к логике научного познания, либо к методам и формам научного познания и т. д.¹ Это не означает, что следует создавать «онтологические» или «гносеологические» системы категорий; каждая система есть единство онтологического и гносеологического подходов.

В литературе имеет место попытка создания универсальной, базовой системы, призванной объединить все существующие, чтобы выработать инвариантные действия субъекта по освоению любого объекта. Это своего рода универсальный язык для построения других систем. «Базовая система категорий непосредственно описывает возможный инвариант полного категориального познания любого объекта, которое отражает систему действий, с помощью которых субъект может осваивать любой объект»². Не возражая против подобной попытки, следует остановиться на методологии ее осуществления.

Во-первых, автор находит «клеточку» своей системы не через обращение к реальной действительности, порождающей жизненные проблемы, но посредством формального анализа философских источников. «Прежде всего мы проанализировали философские и толковые словари, а также самые различные научные тексты для того, чтобы зафиксировать максимально большое количество терминов, смысл которых может претендовать на всеобщность»³. Это классический образец вербализма, пассивного созерцания в решении философских проблем, против чего постоянно боролась марксистская мысль. «Вербализм неизменно стремится замкнуться в чисто формальных определениях. Он прививает заблуждение, будто не представляет никаких трудностей выразить огромный запутанный комплекс природных и исторических явлений в простых и очевидных терминах и формулировках. Он прививает также веру в то, что нетрудно составить себе наглядное представление о многообразном и чрезвычайно сложном сплетении причин и следствий, как если бы это был театральный спектакль. Выражаясь яснее, вербализм уничтожает смысл проблем, ибо он видит в них только названия»⁴.

Во-вторых, принципом построения системы является выбор неопределяемых понятий. Причем преимущество системы усматривается в наименьшем числе этих категорий. «В качестве исходных неопределяемых категорий возьмем *множество, элемент, бытие, небытие* и *изменение*. Три последних понятия явились, как известно, началом

¹ Примером создания системы категорий, описывающей строение и свойства материи, может служить работа Мелюхина С.Т. «Материя в ее единстве, бесконечности и развитии» (М., 1966); система, построенная на принципах единства онтологии и гносеологии, представлена в работе Шептулина П.А. «Система категорий диалектики» (М., 1967); система, раскрывающая научное познание, изложена в работах Вахтомина Н.К. «Генезис научного знания» (М., 1973), Штоффа В.А. «Проблемы методологии научного познания» (М., 1978) и т. д.

² Сагатовский В. Н. Основы систематизации всеобщих категорий. — Томск, 1973. — С. 145.

³ Там же. — С. 12.

⁴ Лабриола А. Указ. соч. — С. 79.

гегелевской системы»¹. Данные категории не могут быть взяты в качестве неопределяемых. Чтобы знать, что есть «элемент» или «множество», необходимо уже иметь субъекта, способного противопоставить себя объекту; «элемент», «множество», «бытие» и т. д. есть различные состояния объекта. Сам автор под «множеством» понимает «любую совокупность объектов», а под «элементом» — «любой объект, как член, единицу этой совокупности»². Значит, взятые категории не являются неопределяемыми; понятия «элемент» и «множество» определяются через категорию «объект». Кроме того, категории «элемент» и «множество» есть термины, заимствованные из математики. Таковых базовых понятий в философии не существует, а если они и употребляются, то в связи с исследованием частных проблем, возникающих на стыке философии с естествознанием.

В-третьих, вся система построена на принципах созерцательного материализма, несмотря на стремление автора использовать категорию «деятельность». Это обнаруживается в том, что автор сознательно возражает против попыток выведения последующих категорий из понятия «материя», «практика», «сознание». «Следует остановиться еще на одном моменте. В качестве исходных основных категорий А. П. Шептулин рассматривает категории материи, сознания и практики. Действительно, это узловые категории философии в целом. Но можно ли из них вывести все другие философские понятия?»³. Ответ следует отрицательный.

Категория практики, как было показано, является той «клеточкой», с помощью которой, строится вся система взглядов на природу, общество и человека. Практика связывает человека с природой и одновременно раскрывает качественное различие общества и природы. Единство субъекта и объекта в практике является тем методологическим принципом, который научно объясняет мир — природу и человека (общество).

В-четвертых, созерцательный подход обнаруживается не только в игнорировании практики. Он имеет место и в последующем выведении категорий. «Каков же онтологический аналог базовой системы? — спрашивает автор. — Каждая система категорий имеет свой онтологический аналог. Им является общая структура того среза объекта, того предмета, который изучается при решении познавательной задачи данного типа»⁴. Остается совершенно неясным, о каком срезе объекта идет речь. Срез получен сам по себе, без практического отношения субъекта к объекту. Такое понимание процесса познания ничем не отличается от взглядов домарксистских материалистов. Объект изучается «с точки зрения всех известных всеобщих характеристик, начиная с констатации его существования»⁵.

В действительности, структура объекта определяется не сама по себе, а теми практическими действиями, которые совершает субъект в предметном мире. Представление об объекте и его структуре складывается как «снятие» с последовательного практического движения субъекта по тому или иному материальному фрагменту, включенному в эту деятельность, той определенной «сетки», которая заполняется в ее пределах содержательным знанием, т. е. знанием об этом фрагменте. В представление об объекте включается как деятельность субъекта, так и то содержание материального фрагмента, которое «ограничено» данной деятельностью. Автор в данном случае опять обходит категорию «практика».

¹ Сагаговский В.Н. Указ. соч. — С. 159.

² Там же. — С. 161.

³ Там же. — С. 101.

⁴ Там же. — С. 1,38.

⁵ Там же. — С. 139–140.



В-пятых, неудовлетворительность методологического основания, предложенного для создания базовой системы, видна и в случае проверки ее истинности. Здесь опять проявляются созерцательные позиции ее методолога. Истинность системы «будет доказана, если ее исходные посыпки истинны, а ход ее построения непротиворечив»¹. Известно, что логические критерии, несмотря на их значимость, не могут рассматриваться в качестве определяющих. Главным критерием, проверяющим правильность тех или иных воззрений, является материальная общественно-историческая практика.

К недостаткам предложенной системы категорий следует отнести и то, что в ней совершенно исчезли такие категории, как «субъект», «объект» и «практика». Мы не найдем в большой совокупности понятий этих категорий, несмотря на то, что они являются главными. Предупреждая против отчуждения бытия от человека, С. Л. Рубинштейн писал: «Надо ввести человека в сферу, в круг бытия и соответственно этому определить систему категорий»². С появлением человека невозможно строить онтологическую картину мира, исключая из нее субъективные моменты; природное бытие постигается с учетом бытия человека. Это азбучное положение марксизма забывается в интересах «объективного» и утверждается, что онтологическую картину (онтологический аналог) можно рассматривать как «возможную последовательность информационных отношений между взаимодействующими объектами, которая... может быть реализована не только человеком (но и другой информационной системой естественного или искусственного происхождения, достигшей соответствующего уровня развития)...»³. Выходит, что все живые существа и искусственные системы должны познавать человеческим способом («Микромегас» Вольтера).

По поводу всех замечаний можно сказать словами Гегеля: «По общему заблуждению иному кажется, что мысль лишь тогда несет печать самостоятельности, когда она отклоняется от мыслей других людей... Отсюда идет стремление к тому, чтобы у каждого была своя собственная система и что выдумка считается тем оригинальнее и замечательнее, чем более она безвкусна и безумна...»

В практике происходит возникновение человека — субъекта истории и объекта — части материального мира, преобразованного производственной деятельностью. В этом смысле практика первична по отношению к субъекту и объекту и является исходным понятием, «клеточкой» выведения других философских категорий. Но вместе с тем нельзя при всех обстоятельствах противопоставлять практику субъекту и объекту и рассматривать их как внешние явления по отношению друг к другу. Практикой постигается субъект, но и сама практика может быть понята через обращение к человеку. «Бесспорно, — подчеркивает К. Р. Мегрелидзе, — мы имеем дело с *замкнутым кругом*: условие и обусловленное взаимно замыкают друг друга. Но это и показывает, что «труд» и «общество» — не два разных деятеля, а только компоненты единого целого, моменты одного и того же образования; и генетически и по существу они составляют *одно и то же, одно порождает другое, взаимно образуя целое*. Если бы круг не завершался, комплекс этот, как и всякий другой, не относящийся к *замкнутому образованию*, не был бы способен развиваться по внутренним законам борьбы взаимопроникающих противоположностей»⁴.

¹ Сагатовский В.Н. Указ. соч. — С. 142.

² Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. — М., 1973. — С. 328.

³ Сагатовский В.Н. Указ. соч. — С. 140.

⁴ Мегрелидзе К.Р. Основные проблемы социологии мышления. — Тбилиси, 1965. — С. 47.

Общественно-историческая практика, человек (общество) и его сознание представляют не три самостоятельных явления, а отдельные моменты единого целого — социального комплекса. Каждое из этих явлений немислимо без других; одно порождает другое, и в этом состоит внутренняя основа того единства, которое имеет место в процессе социального развития.

Первичность практики по отношению к субъекту и объекту общественной жизни означает, что история людей есть продукт их деятельности. Деятельность, будучи родовой сущностью человека, лежит в фундаменте истории; теория деятельности является методологической основой понимания всех явлений общественной жизни. История как наука может выполнить свою задачу лишь в том случае, когда она посредством изучения источников сумеет восстановить в научных фактах прошлую деятельность людей. Какие бы стороны общественной жизни ни изучала историческая наука: культуру, быт людей, их верования и традиции, политический строй или экономические отношения, в любом случае она имеет дело с деятельностью людей прошлых поколений; как культура, так и экономическая жизнь являются прямым воплощением исторической деятельности.

Осознание на теоретическом уровне роли деятельности в истории человеческого общества, понимание самой истории как непосредственного результата этой деятельности является краеугольным камнем марксистской философии вообще и материалистического понимания истории в частности. Уже в одной из первых своих работ К. Маркс и Ф. Энгельс сформулировали деятельностное понимание истории. «История, — указывали они, — не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека»¹.

В последнее время в марксистской², а также буржуазной литературе по методологии истории подчеркивается, что предметом истории как науки является изучение деятельности людей в процессе их жизни. Американский философ Э. Нагель, говоря об истории, пишет, что «хотя в настоящее время уместно употреблять термин «история» для обозначения изучения последовательных изменений, происходящих в любой области знания, а не только в человеческих поступках», однако он употребляет понятие «история» для обозначения «человеческих действий в прошлом»³.

Предметом исторической науки является человеческая деятельность в прошлом и настоящем, которая создает необходимые условия жизни и существования людей. Эта деятельность универсальна, многогранна; она включает экономическую, общественно-политическую, духовную деятельности как ее отдельные виды. Задача исторической науки заключается в том, чтобы показать целостный исторический процесс на основе единства всех видов человеческой деятельности; необходимо в многообразных связях и отношениях между людьми выявить общие закономерности, но за общими процессами и тенденциями увидеть реальных людей, как непосредственных субъектов всего происходящего.

Сведение предмета исторической науки к познанию закономерностей развития общества, без указания на то, что сами законы являются результатом деятельности людей, объективно приводит к тому, что из истории изымаются люди, являющиеся ее не-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 2. — С. 102.

² См.: Ирибаджаков Николай. Клио перед судом буржуазной философии. — М.: Прогресс, 1972. — С. 9, 257; Скворцов Л.В. История и анти-история. К критике методологии буржуазной философии истории. — М.: Политиздат, 1976. — С. 5; Могильницкий Б.Г. О природе исторического познания. — Томск, 1978. — С. 49—50.

³ Nagel E. The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation. — N.Y., 1961. — P. 547.



посредственными творцами, и остаются одни экономические отношения, которые сами по себе мертвы и абстрактны, чтобы объяснить жизнь во всей полноте человеческого существования с ее страстью, борьбой, напряжением, любовью и ненавистью, сомнением и решимостью¹. Основным методологическим принципом материалистического понимания истории является диалектическое рассмотрение роли и значения личности и закономерных отношений в историческом движении. Необходимо за деятельностью людей видеть значение законов общественной жизни, а за действием законов — значение личности как субъекта истории.

Естественный ход истории осуществляется благодаря деятельности общественного человека, который есть ее единственный «фактор» в том смысле, что и законы, и общественные учреждения, и отношения он создает сам; без его деятельности ни одно общественное явление не возникнет само собой. В исторической науке, таким образом, центральной категорией является «историческая деятельность». *Историческая деятельность есть целостная деятельность прошлых и настоящих поколений, создающая систему определенных общественных отношений и обусловленная ею, включающая в себя наряду с предметными, экономическими явлениями целесообразность и свободу людей и объективирующаяся в социальных институтах и организациях, культуре и цивилизации.* Эта деятельность становится предметом исторической науки благодаря источнику, вовлеченному в процесс познания, который есть «застывшие», «откристаллизованные» формы деятельности.

Деятельность — это способ существования человека-субъекта, при котором он создает свой жизненный мир — «очеловеченную» природу и человеческие общественные отношения. Этот способ есть показатель той активности, которая присуща субъекту в его жизни, постоянной борьбе с природой в целях подчинения ее своим интересам. Жизнь человека есть процесс деятельностный, основанный на усилении, напряжении, борьбе со стихийными силами природы и теми социальными силами, которые противостоят ему как отчужденные продукты.

Понятие деятельности, отражающее активно-творческий способ связи субъекта с объективным миром, является родовым по отношению к таким его частным видам, как производственная, социально-политическая и духовная деятельность. Эти виды вместе дают полное представление о характере человеческой деятельности, однако каждый в отдельности, какое бы важное место он ни занимал в жизни субъекта, не может дать исчерпывающего представления о ней. Отдельные виды входят в содержание деятельности как единичное в общем, объединяясь в важнейшем признаке — преобразовании действительности в различных формах. Деятельность интегрирует в себе все отдельные виды социальной активности: труд, практику, познание, показывая в одном случае то общее, что свойственно им как орудиям субъекта, а в другом — их качественное многообразие и несводимость друг к другу.

Между видами человеческой деятельности существует не только взаимосвязь, но и определенная зависимость. Она заключается в том, что труд, материальное производство являются генетически первичной деятельностью, от которой зависит всякая иная: социально-политическая, духовная. «Отношение производительных сил к форме общения, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — это отношение формы общения к действиям или деятельности индивидов. (Основная форма этой деятельности, — конечно, материальная деятельность, от которой зависит всякая иная деятельность: умственная, политическая,

¹ «...На формулах в исторической науке далеко не уедешь». — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 4. — С. 154.

религиозная и т. д.)»¹. Поэтому когда говорится, что в исторической науке центральной категорией оказывается «историческая деятельность», то это не отменяет положения, что исследователь не должен все явления рассматривать как однопорядковые. Несмотря на важность для историка всех явлений — экономических и духовных, — он тем не менее должен видеть их иерархию и соподчиненность и объяснять явления надстроечного порядка фактами материальной, практической деятельности.

Посредством деятельности люди создают социальную среду, новую реальность, которая является необходимым искусственным условием их жизни и последующей деятельности. Созданная среда, в свою очередь, оказывает влияние на людей, являясь причиной их дальнейшего изменения и развития. «История — творение человека, — подчеркивал эту мысль А. Лабриола, — поскольку человек может создавать и совершенствовать свои орудия труда и посредством этих орудий формировать искусственную среду, которая затем воздействует сложными путями на самого человека и является в данном своем состоянии и в своих последующих изменениях причиной и условием его развития»².

Человеческое общество есть совокупность исторически сложившихся видов деятельности людей. Поэтому структура социальной организации будет непосредственно определяться той совокупностью деятельностей, которая реализуется при взаимодействии людей друг с другом и с природой. Чем богаче и разнообразнее человеческая деятельность, тем дифференцированнее общественные связи и отношения, разносторонней организации и учреждения. Например, разделение единой деятельности на материальную и духовную приводит к созданию материальных и идеологических отношений и соответствующих им общественных учреждений. Общественное разделение труда, выразившееся в появлении пастушеских племен, отделении ремесла от земледелия, возникновении торговли и денег, привело к образованию новых социальных групп — классов, а также зарождению государства.

Необходимость социального управления порождает политику как особую сферу общественной жизни и т.д. «Расчленение общественной деятельности, — отмечает И. С. Кон, — исторически предшествовало появлению данной системы отношений, институтов, социальных групп и т. д.»³. Деятельность и в первую очередь практика, таким образом, являются отправным пунктом материалистического понимания истории. Никакое другое явление общественной жизни не может претендовать на такую роль; это объясняется тем, что любое явление в процессе своего функционирования уже обусловлено трудом, практикой.

В современной буржуазной литературе по методологии истории попытка исследования истории человеческого общества на основе теории деятельности является вполне распространенной. Так, известный английский историк А. Тойнби указывает на необходимость исследования связи между деятельностью отдельной личности и социальными явлениями. Проблема «нахождения связи между социальными явлениями и действиями и взаимодействиями индивидуумов — это суть исследования человеческой деятельности в социальном аспекте»⁴. Тойнби выделяет в этой связи два типа деятельности в истории: 1) деятельность отдельных личностей и 2) деятельность социальных институтов. Последняя рассматривается им как определенная реальность, с которой при-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 71.

² Лабриола А. Указ. соч. — С. 97.

³ Кон И. С. Социология личности. — М.: Политиздат, 1967. — С. 19.

⁴ Toynbee Arnold I. A Study of History, vol. XII Reconsiderations. — L. — N. Y., 1961. — P. 115.



ходится считаться, однако она иного, более низкого порядка, нежели деятельность отдельных личностей.

«Мы видим, — говорит Тойнби, — что по сравнению с реальностью человеческого существа реальность социального явления есть реальность вторичная. Социальное явление — это совокупность отношений между человеческими существами. Уберите человеческие существа, и социальное явление, генерированное их отношениями, растает в воздухе. Но уберите социальные явления, и человеческие существа, которые были причиной их существования, останутся»¹. Чтобы выяснить характер связи человеческих поступков с социальными явлениями, т. е. перебросить между ними мост, историки, говорит Тойнби, поступают следующим образом. «Беря в качестве отправной точки людей, а не социальные явления, они (историки. — Ю. П.) пытаются проследить, как видимые действия и взаимодействия индивидуумов образуют социальные явления, и найти таким образом способ описать, рассмотреть и объяснить эти явления под углом зрения человеческой реальности...»²

Метод, направленный на исследование взаимосвязи действий отдельных индивидуумов и социальных явлений, Тойнби называет статистической «просопографией». Этот «просопографический» метод берет за отправную точку в изучении какого-либо социального явления такое количество действий участвующих в нем индивидуумов, какое позволяет наличная информация. Тойнби подчеркивает, что индивидуум также заслуживает внимания историка, как и общество, частью которого он является, поэтому историку необходимо вести две линии исследования. «Обе линии исследования неизбежны; обе они должны сосуществовать и фактически сосуществуют; и если они не ведутся одновременно, то невозможно сделать исследование человеческой деятельности понятным...»³

Западногерманский методолог исторической науки Теодор Шидер считает, что «любое изображение исторических событий... есть в первую очередь изображение конкретных, именно исторических взаимосвязей действий и воздействий»⁴.

Сторонники неопозитивизма в исторической науке — американская школа *philosophy of history*, развивающая теорию исторического объяснения (*historical explanation*), ставит проблемы логики в связи с необходимостью исследования человеческих действий. В частности, сторонник специфики логико-методологических средств в историческом объяснении, представитель «реакционистского» направления в дискуссии о природе исторического объяснения, канадский философ Уильям Дрей говорит: «Изучать историю, как и все остальное, нас заставляет простое человеческое любопытство: интерес к выявлению и мысленной реконструкции жизни людей в других местах и в другие периоды. Для того чтобы выявить и понять их жизнь, было бы недостаточным уметь упорядочивать, предсказывать или восстанавливать их действия. Необходимо было бы также уметь применять к ним понятия и категории *практики*»⁵.

¹ Toynbee Arnold I. A Study of History, vol. XII Reconsiderations. — L. — N. Y., 1961. — P. 115—116.

² Ibid. — P. 119.

³ Ibid. — P. 124.

⁴ Шидер Теодор. Различия между историческим методом и методом социальных наук. XIII Международный конгресс исторических наук. Москва, 16—23 августа 1970 г. — М.: Наука, 1970. — С. 19.

⁵ Дрей Уильям. Еще раз к вопросу об объяснении действий людей в исторической науке // Философия и методология истории. — М.: Прогресс, 1977. — С. 70. Критику взглядов У. Дрея см.: Кон И.С. К спорам о логике исторического объяснения (схема Поппера — Гемпеля и ее критики) // Философские проблемы исторической науки. — М.: Наука, 1969. — С. 263—295.

Попытка буржуазных исследователей рассматривать историю сквозь призму деятельности сама по себе является плодотворной. Однако формальное признание деятельности в истории еще не гарантирует исследователей от всякого рода ошибок. Тойнби, например, в отличие от материалистического понимания истории в качестве отправной точки («клеточки») познания берет ту деятельность, которая сама является производной. Для К. Маркса производственная деятельность, как и производственные отношения, определяет собой всю структуру общества: его надстройку (политико-юридические институты) и формы общественного сознания. «Возьмите определенную систему развития производительных сил людей, — пишет К. Маркс Анненкову, — и вы получите определенную форму обмена (commerce) и потребления. Возьмите определенную ступень развития производства, обмена и потребления, и вы получите определенный общественный строй, определенную организацию семьи, сословий или классов, словом, определенное гражданское общество. Возьмите определенное гражданское общество, и вы получите определенный политический строй, который является лишь официальным выражением гражданского общества»¹.

Для Тойнби своего рода ключом для понимания общественной жизни оказывается личность. С точки зрения материалистического понимания истории личность не может выполнять эту роль в силу того, что сама формируется системой производственных отношений. «Можно себе представить, — пишет английский историк, — что существование индивидуума — это узел или точка взаимодействия двух совокупностей отношений между событиями: «внутренней» психической и «внешней» социальной совокупности»². В марксизме за отправной пункт при анализе общественной жизни берется не индивид, который не может существовать вне общества, и не безличные общественные отношения, которые возникают между индивидами, но практическая деятельность, которая понимается как объективный социально-исторический процесс взаимодействия людей между собой и природой, в которой ведущей формой является материальное производство.

Буржуазные теоретики деятельности склонны подчеркивать ее общественную природу. Так, Э. Нагель, характеризуя формы социального поведения, отмечает их зависимость «не только от непосредственных возможностей, которые вызывают это поведение, но и от привычек, определяемых цивилизацией, и от истолкования событий, заключающихся в реакции на эту возможность, но формы этого поведения будут зависеть от общества, в котором это поведение имеет место, и характера его (общества. — Ю.П.) институтов в данный исторический период»³. Человеческое поведение, продолжает он, «без сомнения, изменяется комплексом социальных институтов, в котором оно проявляется, несмотря на тот факт, что все человеческие действия подвержены воздействию физических и физиологических процессов, законы которых неизменны во всех обществах»⁴.

Однако в целом деятельность в современной буржуазной, в особенности англо-американской, философии трактуется слишком упрощенно и поэтому лишается своего истинного содержания. «Человеческая деятельность, — указывает английский философ Д. Рэйфилд, — есть физическое движение, сопровождаемое... неким специальным психологическим событием, таким как волевой акт, выбор и т. д.»⁵. Попытка сведения

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 27. — С. 402.

² Toynbee Arnold J. Op. cit. — P. 115.

³ Nagel E. Op. cit. — P. 459.

⁴ Ibid. — P. 460.

⁵ Rayfield D. Action: an analysis of the concept. Hague. Nijhoff. — 1972. — P. 5



человеческой деятельности к механическому и физическому движению в англо-американской философии уходит своими корнями в XIX век. Еще Дж. Ст. Милль писал по поводу деятельности: «Деятельность человека можно свести к весьма простым элементам. В сущности говоря, он может делать только одно: производить движение; он может передвигать вещи, чтобы приблизить их друг к другу, или удалять друг от друга; все остальное делают свойства материи»¹.

Современная теория деятельности развивается под непосредственным влиянием позитивизма, «сциентизма» и прагматизма. В этой концепции человек как субъект деятельности приравнивается к своей собственной мышечной силе; он перестает существовать как творческое, мыслящее существо, создающее культуру, и на передний план выносятся то количество энергии, которое необходимо ему для совершения действия. «Сведение человеческой деятельности к механическим, физико-биологическим ее началам не новое явление в американских исследованиях. В таком подходе прослеживается механическое и в то же время вульгарно-материалистическое понимание человеческой природы: основным в существовании человека признается физическое понятие количества энергии, которое якобы является определяющим признаком его деятельности. При такой интерпретации культуры гуманистическая трактовка человека сводится к тому, чтобы предоставить ему как можно большее количество источников энергии для облегчения его технической деятельности»².

Деятельность, которая создает материальные ценности, произведения искусства и науки, движет историю вперед через классовые бои и социальные революции, не может быть сведена к физическому движению потому, что все продукты человеческой деятельности помимо вещественного содержания имеют еще и «значение», которое никак невозможно выразить в движении физического порядка. Высшие формы движения материи не сводимы к низшим; они не представляют механической суммы предшествующих форм движения, но качественно отличны от них. Физическая форма движения, хотя и продолжает существовать на уровне биологической и социальной организации, не может играть определяющего значения; она свидетельствует о взаимосвязи материального мира и его единстве и рассматривается среди всей совокупности факторов, влияющих на общественную жизнь, как необходимое и очевидное условие.

Исторический процесс — функционирование общественных организаций, классовые взаимоотношения, жизнь отдельных личностей — складывается из многочисленных действий, составляющих основу социальной реальности. Чтобы какое-либо явление общественной жизни могло появиться или как-либо повлиять на последующее развитие, необходимо затратить действие на его производство, на обеспечение его жизнестойкости и сохранение во времени, на придание этому событию исключительного положения среди остальных. Деятельность лежит в основе всех событий прошлого, настоящего и будущего, ее нельзя рассматривать обособленно от самой истории, будь то история экономических отношений или история жизни отдельных личностей. В определенном смысле деятельность — это и есть история, в каких бы формах она ни проявлялась: в безличных производственных отношениях или неповторимых характерах создающих ее людей.

¹ Цит. по: Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 613.

² Арзаканьян Ц. Г. Трактовка гуманизма в современных буржуазных концепциях культуры и цивилизации // От Эразма Роттердамского до Бертраана Рассела. — М.: Мысль, 1969. — С. 91.

Деятельность есть специфически человеческий способ жизни, его существования в объективном мире. Деятельность есть взаимодействие субъекта с объектом, при котором субъект преобразует объект, используя весь арсенал своих средств (материальных и духовных), необходимый для обеспечения своей жизни и существования в окружающей его мире. Изменяя природу, субъект изменяется и сам — создает новые производственные отношения, совершенствует орудия труда, творит материальную и духовную культуру. Основными признаками (характеристиками) деятельности, согласно пониманию К. Маркса, являются: 1) *универсальность*; 2) *активность*; 3) *предметность*; 4) *целесообразность*; 5) *общественная природа*; 6) *исторический характер*.

Социальная деятельность представляет собой сложное явление, структура которого может быть представлена в следующей схеме: *субъект* → *объект* → *цель* → *мотив* → *действие* → *средства* → *результат*. За основание, позволившее выделить «составляющие» деятельности, был взят характер взаимосвязи субъекта с объектом¹.

Деятельность осуществляется в различных *видах*. В зависимости от объекта ее можно классифицировать как материальное производство (объект деятельности — природа), социально-политическая (объект преобразования — общественные отношения, учреждения и организации), духовная деятельность (объект — природа и общество, взятые со стороны познания). В том случае, когда за основание классификации взят субъект, деятельность предстает в следующих трех видах: индивидуальная (субъект — индивид), классово-политическая (субъект — класс), общественная (субъект — общество).

Деятельность охватывает как материальные, так и духовные процессы; она может быть внешней, чувственной и внутренней, интеллектуальной. В то же время, когда речь идет о труде либо о практике, то часто говорят о производственно-материальной, трудовой деятельности, а также о деятельности социальных классов, политических партий, социальных революций и т. д. В работах классиков марксизма-ленинизма мы найдем множество примеров подобного словоупотребления, свидетельствующих о допустимости использования данных категорий при определенных обстоятельствах в качестве синонимов. Таким образом, понятия «деятельность», «труд», «практика» в марксистской философии тесно связаны друг с другом, что делает необходимым рассматривать их в органическом единстве. Это позволит найти общие моменты, а также показать то различие, каким обладают эти важнейшие категории философии. К их анализу необходимо подходить *конкретно-исторически*, что дает возможность выявить не просто координацию различных видов деятельности, но, что наиболее существенно, их субординацию.

Отношение понятий «труд» и «практика» к понятию «деятельность» есть отношение вида к роду: «труд» и «практика» входят в «деятельность», являясь ее частными случаями². В совокупности видов человеческой деятельности практика представляет

¹ См.: Арефьева Г.С. Указ. соч. — С. 142.

² Об интегральном понятии «деятельность» см.: Арефьева К.С. Указ. соч. — С. 143; Афанасьев В.Г. Человек в управлении обществом. — М.: Политиздат, 1977. — С. 33–45; Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. — М.: Наука, 1969. — С. 73–144; Безчеревных Э.В. Проблема практики в процессе формирования философии марксизма. — М.: Высш. школа, 1972. — С. 86–100; Буева Л.П. Человек: деятельность и общение. — М.: Мысль, 1978. — С. 57–82; Воронович Б.А., Плетников Ю.К. Категория деятельности в историческом материализме. — М.: Знание, 1975. — С. 4; Каган М.С. Человеческая деятельность. — М.: Политиздат, 1974. — С. 5; Кветной М.С. Человеческая деятельность: сущность, структура, типы (социологиче-



собой единство материально-производственной (трудовой) и социально-политической деятельности. *Практика* — это материально-производственная и социально-политическая деятельность людей, которая носит конкретно-исторический характер и в ходе которой преобразуется природа, общество и сам человек. Это определенный класс материальных действий — трудовых и социально-политических, — посредством которых изменяются такие материальные объекты, как явления природы и социальные структуры: общественные отношения, государственные, правовые и др. учреждения и институты.

Понятие практики употребляется в двух значениях: гносеологическом и социологическом (гуманистическом). В первом случае к практике относятся все виды деятельности, за вычетом деятельности духовной. Научную, эстетическую, религиозную деятельность, т. е. все то, что относится к сфере сознания, нельзя причислять к практике. Критикуя Гегеля за сведение материальной практики к теоретической деятельности, К. Маркс и Ф. Энгельс отмечают: «*Дух*, усматривающий в реальной действительности одни только категории, сводит, конечно, всякую человеческую деятельность и практику к диалектическому мыслительному процессу критической критики»¹. Практика может выполнять функцию критерия истины именно потому, что она абсолютно противоположна идеальному в пределах основного вопроса философии.

Во втором случае (социологическом) практика рассматривается как основа общественной жизни и, следовательно, предполагает сознание (духовную деятельность). Социальные законы объективны, но осуществляются в сознательной деятельности людей. «Цель... как закон определяет способ и характер его (человека. — Ю. П.) действий и которой он должен подчинять свою волю» (К. Маркс). В этом смысле понятие практики тождественно родовой сущности деятельности, так как включает всю человеческую экзистенцию: труд, социально-политическую и духовную деятельность. Можно говорить о глобальном, многоуровневом содержании практики как такого всеобщего начала, которое лежит в основе ее конкретных разновидностей². Несмотря на то, что практика осуществляется как эмпирическая совокупность материальных видов деятельности, ее теоретическое осмысление сводится к пониманию того, что она — всеобщая форма деятельности. «*Практика* ... имеет не только достоинство всеобщего, но и непосредственной действительности»³.

«Историческая деятельность» — это и есть общественно-историческая практика. Люди действуют в истории благодаря практическому отношению к природе и друг другу. В идеалистической философии истории практика представала как нечто доисторическое или подчиненное теоретической деятельности, а исторический процесс сводился к духовному производству, порождению идей. Задача заключалась в том, чтобы от констатации эмпирического факта, что люди занимаются практической деятельно-

ский аспект). — Саратов: Изд-во Саратовск. ун-та, 1974. — С. 12; Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. — М.: Политиздат, 1975. — С. 81—124; Леонтьев А.А. Деятельность и общение // Вопросы философии. — 1979. — № 1. — С. 121; Маркарян Э.С. Человеческое общество как особый тип организации // Вопросы философии. — 1971. — № 10; Плетников Ю.К. О природе социальной формы движения. — М.: Изд-во МГУ, 1971. — С. 45; Ярошевский Тадеуш М. Размышления о практике. — М.: Прогресс, 1976. — С. 85 и др.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 2. — С. 58.

² См.: Табачковский В. Г. Критика идеалистических интерпретаций практики. — Киев: Наукова думка, 1976. — С. 15; Элез Й. Категория практики в трудах К. Маркса // Практика и познание. — М.: Наука, 1973. — С. 34.

³ Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 195.

стью, перейти к осознанию действительного значения практики как некоего всеобщего начала и построению целостной теоретической системы (философии практики), способной объяснить социальную и природную историю как объект практического, трудового взаимодействия человека с миром. Эта задача и была решена с открытием материалистического понимания истории. История предстала как практическая деятельность конкретно-исторического субъекта.

Общественно-историческая практика имеет двустороннюю направленность. В одном случае она используется для преобразования природы и создания материальной среды, необходимой для существования людей, в другом — она служит средством регулирования и преобразования тех отношений, которые складываются между людьми в связи с присвоением произведенных продуктов. Воздействие на природу и ее изменение в данном случае подчиняется стремлению обладать продуктом тем или иным классом в обществе. Создается новая среда, новая закономерность развития общества, которая не тождественна закономерности природы, а имеет иную — деятельную природу, характеризующую способ жизни людей.

Жизненный мир, созданный практикой в соответствии с потребностями человека и включающий материально-производственную и социально-политическую сферы, есть общественное бытие. Практика в марксизме потому и рассматривается в качестве центральной категории, что именно благодаря ей формируется общественное бытие. Общественное сознание как отражение общественного бытия есть продукт духовной деятельности.

Поскольку история как объективный процесс является результатом общественно-исторической практики, то ее понимание и воспроизведение в теоретических формах возможно при условии, что за исходное основание, «клеточку» анализа должна быть взята практика, «практическое отношение». Только в этом случае возможен научный метод познания общественного бытия и общественного сознания. Полемизуя с младогегельянцами, рассматривавшими историю, подобно Гегелю, как творчество духа, К. Маркс спрашивал: «Или критическая критика полагает, что она дошла хотя бы только до *начала* познания исторической действительности, исключив из исторического движения теоретическое и практическое отношение человека к природе, естествознание и промышленность? Или она думает, что действительно познала какой бы то ни было исторический период, не познав, например, промышленности этого периода, непосредственного способа производства самой жизни?»¹

Из этих положений следует, что историческую действительность невозможно понять, исключив из нее «теоретическое» и «практическое» отношение человека к природе. В качестве предмета истории как науки должна рассматриваться вся практическая деятельность, направленная на создание социальной среды, необходимой для жизни и существования людей. Если другие науки изучают отдельные стороны универсальной практической деятельности — экономическую, политическую, художественную и т. д., то история исследует практику в целом, в единстве ее материальных и духовных сторон. Поэтому для исторической науки в равной степени представляют интерес факты как экономической, так и духовной жизни; в одном случае создается картина экономической жизни, в другом — картина интеллектуальной действительности. Ограничиваться какими-либо отдельными сторонами практики — значит обеднить общественную жизнь, превратить многообразную и противоречивую действительность в безжизненную схему.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 2. — С. 132.



История как наука призвана показать прошлую жизнь в единстве закономерного и случайного, общего и единичного; ее задача — отобразить всю полноту жизни людей с ее животрепещущими проблемами, заставляющими людей прошлых эпох при их решении проявлять геройство и отвагу, альтруизм и подвижничество, любовь и самопожертвование, либо трусость и эгоизм, себялюбие и ненависть. История на фоне общественной жизни должна рисовать характеры людей, ибо жизнедеятельность немыслима помимо реальных личностей. История — это жизнь человеческого общества, где практике принадлежит ведущее место.

§ 2. Общество как объект. Единство природы и общества

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

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



Вопрос о понимании общества как объекта материальной действительности имеет важное методологическое значение. Во-первых, этим доказывается объективный характер законов истории, их сходство с законами природы. Во-вторых, достигается представление о естественном возникновении человека и общества, о единстве истории людей с историей природы. В-третьих, посредством этого преодолевается дуализм мышления и бытия, духа и материи, что было характерно для старого материализма. В-четвертых, на почве этих вопросов строится теория познания общественных явлений. Сложность отражения жизни общества состоит прежде всего в том, что объект познания одновременно является и субъектом, отсюда теория общественнознания должна исходить из данной предпосылки.

В буржуазной философии стремление понять законы общественной жизни шло по пути либо отождествления природы и общества, либо их абсолютного противопоставления. Механистический материализм, философия Просвещения (И. Гердер, М. Кондорсэ, Ш. Монтескье), позитивистская философия истории стирали качественное различие между природой и обществом и рассматривали историю человеческого общества как простое продолжение истории природы. Отождествляя общество с природой, позитивисты выдвинули положение об универсальном применении естественнонаучного метода в познании как природных, так и общественных явлений.

Философия жизни, неокантианство противопоставили общество природе. Общество в представлении неокантианцев коренным образом отличается от природы, ибо здесь действует свобода воли, не обусловленная природной необходимостью, отсутствует по-



вторяемость явлений, действует индивидуальная историческая причинность. Из различий природного и общественного миров был сделан вывод о различии предметов естественных и общественных наук. Естествознание имеет дело с материальным миром, наука об обществе — с духовным миром. На этой основе определялась противоположность «генерализирующего» и «индивидуализирующего» методов.

Метафизическое отождествление либо противопоставление естественных и общественных дисциплин объективно являлось теоретической основой отрицания истории как науки. В первом случае история теряла свой специфический предмет, отличный от предмета наук о природе; ее предметная область растворялась в универсальном методе естественных наук. Во втором — ее задачей рассматривалось механическое описание отдельных фактов, без их обобщения. Науки, не идущие дальше простой фиксации отдельных фактов, не могут считаться таковыми в их современном понимании.

Марксистское решение вопроса о взаимодействии природы и общества, об объективном и субъективном в общественной жизни коренным образом отличается как от позитивистского понимания тождества социального и природного, так и от неокантианского их противопоставления. Материалистическое понимание истории исходит из методологического положения, согласно которому история человеческого общества осуществляется в природе, являясь ее продолжением, и в то же время качественно отличается от естественных, природных условий, поскольку законы исторического развития являются результатом практической деятельности людей, социальной по своему характеру.

В основе марксистского решения вопроса об обществе-объекте лежит понятие практики. Общественно-историческая практика является тем звеном, которое связывает общество с природой, показывая их органическое единство. Поэтому практика позволяет видеть непрерывность природной и человеческой истории: история людей немислима без истории природы и является в определенной степени ее продолжением.

Природа и общество, представляя собой движущуюся материю, подчиненную всеобщим законам развития, являются выражением материального единства мира. Между обществом и природой существует *генетическое* единство — единство, устанавливающееся в процессе развития материального мира. Общество есть высшая ступень развития материи, однако оно продолжает сохранять в себе многие свойства, присущие нижестоящим уровням материи. Поэтому в общественной жизни действуют не только социальные законы, но также и биологические, химические, физические и др., которые, однако, играют подчиненную роль и не выражают сущности общества.

В природе и обществе действуют одни и те же всеобщие законы развития. Они объективны, т. е. не зависят от воли и желания людей. В общественной жизни объективность законов проявляется в том, что их действие обусловлено предшествующим уровнем развития производства, производительных сил, несовпадением результатов человеческих действий с первоначальными целями и т. д. Общность законов и их объективный характер позволяют рассматривать историю человеческого общества как естественно-исторический процесс.

Природа и общество по отношению к субъекту познания и практики выступают в функции объекта. Их взаимосвязь предполагает систему действий, посредством которой происходит освоение действительности в теоретических и практических формах, результатом чего является изменение общественных отношений и окружающей среды. В этом смысле нет принципиальной разницы между естественными и общественными науками: познание в любом случае осуществляется как взаимодействие субъекта с объектом в целях получения необходимого знания.

Исторический материализм, таким образом, считает, что природа и общество имеют свою собственную историю. История природы и история общества тесно связаны друг с другом, их нельзя метафизически противопоставлять, как и полностью отождествлять. Взаимосвязь, взаимообусловленность природы и общества, их диалектическое единство делают необходимым при изучении общества видеть его природное происхождение. «Вся историография, — подчеркивали К. Маркс и Ф. Энгельс, — должна исходить из этих природных основ и тех их видоизменений, которым они, благодаря деятельности людей, подвергаются в ходе истории»¹. Это объясняется тем, что «первая предпосылка всякой человеческой истории — это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, — телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе»².

Идеалистическое понимание истории сводится к рассмотрению истории как плода «чистого духа»; оно не способно было заметить взаимосвязи общества и природы. Это приводит к тому, что из истории исключается отношение людей к природе, «чем создается противоположность между природой и историей. Эта концепция могла видеть в истории поэтому только громкие и пышные деяния и религиозную, вообще теоретическую, борьбу, и каждый раз при изображении той или другой исторической эпохи она вынуждена была *разделять иллюзии этой эпохи*»³.

Идеалистическое обособление общества от природы, получившее свое развитие в неокантианстве, не является новым. Еще в первой половине XIX века младогегельянцы Б. Бауэр, М. Штирнер и др. разделяли этот взгляд. К. Маркс и Ф. Энгельс, подвергая критике философию истории этих мыслителей, писали: «Таков, например, важный вопрос об отношении человека к природе (или, как говорит Бруно... о «противоположности в природе и истории», как будто это две обособленные друг от друга «вещи», как будто человек не имеет всегда перед собой историческую природу и природную историю) — вопрос, породивший все «безмерно великие творения» о «субстанции» и «самосознании». Этот вопрос отпадает сам собой, если учесть, что пресловутое «единство человека с природой» всегда имело место в промышленности...»⁴.

Отношения, складывающиеся между обществом и природой, зависят в первую очередь от материальной производственной деятельности людей — практики. Производственная деятельность является тем связующим звеном, посредством которого раскрывается глубокое и всестороннее единство человеческой и природной истории, устанавливается органическая преемственность в развитии природы и человека. Основным недостатком всех идеалистических концепций истории заключается в том, что они либо не видели эту действительную основу истории, либо придавали ей второстепенное значение. Только исторический материализм сумел создать подлинно научную теорию социальной деятельности, раскрыв механизм общественного производства, его структуру и роль в общественной жизни.

В «Капитале» К. Маркс отмечал, что труд, материальная деятельность осуществляются на основании законов самой природы. «Человек в процессе производства, — писал он, — может действовать лишь так, как действует сама природа, т. е. может из-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 19.

² Там же. — С. 19.

³ Там же. — С. 38.

⁴ Там же. — С. 43.



менять лишь формы веществ. Более того. В самом этом труде формирования он постоянно опирается на содействие сил природы»¹.

Действуя на основании законов природы, человек как субъект деятельности не может ничего создать без природы, как «внешнего чувственного мира». Она есть материал, на котором строится вся его деятельность, получающая свое завершение в определенном продукте. Практическая деятельность природна, ибо не может существовать без предметов природы. «Природа дает труду *средства к жизни* в том смысле, что без предметов, к которым труд прилагается, невозможна *жизнь* труда...»² Такими средствами к жизни являются орудия труда и предметы труда. Ставя между собой и природой орудия труда, человек преобразует предметы труда в целях их дальнейшего потребления. Сам процесс деятельности осуществляется по законам природы, хотя и включает цель в качестве одного из моментов.

Человек, по определению К. Маркса, есть родовое существо, ибо в теоретической и практической деятельности он делает своим предметом род — само общество и предметы окружающей действительности. Родовая жизнь предполагает потребление предметов неорганической природы, которое определяется универсальной природой самого человека как субъекта деятельности. Чем универсальнее и, следовательно, свободнее является сам человек, тем большим количеством предметов природы он обладает. Поэтому последние составляют как бы жизнь человека, являясь средством и орудием его жизнедеятельности. «Природа, — говорит в этой связи К. Маркс, — есть неорганическое тело человека, а именно — природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек *живет* природой. Это значит, что природа есть его *тело*, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы»³.

Это положение получило у К. Маркса дальнейшее развитие в более поздних работах, в частности, в «Экономических рукописях 1857—1859 годов», где он обращается к исследованию сущности античной формы собственности. Поскольку античная форма собственности развивается как община, имеющая город и земельную площадь, доставляющую ей средства к жизни, К. Маркс называет землю «великой лабораторией», которая дает людям средства труда, материал труда и место для жительства, т. е. «*базис коллектива*».

В условиях производственной деятельности человека между ним и природой складывается такого рода отношение, когда имеет место единство субъекта и объекта, органическая связь природы и человека. В одном случае это взаимодействие позволяет землю рассматривать как неорганическую природу человека, в другом индивида — как неорганическую природу в качестве субъекта. К. Маркс отмечает, что «подобно тому как трудящийся субъект есть индивид, данный природой, природное бытие, так первым объективным условием его труда является природа, земля, как его неорганическое тело; сам индивид, данный природой, представляет собой не только органическое тело, но он есть эта неорганическая природа как субъект»⁴.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 23. — С. 52.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 562.

³ Там же. — С. 565.

⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. — С. 477.

Положение Маркса о том, что в производственной деятельности устанавливается диалектическое единство общества и природы, что человек есть неорганическая природа, рассматриваемая как субъект, а природа — неорганическое тело человека, взятая как объект, имеет исключительно важное методологическое значение для понимания таких вопросов, как свобода и необходимость, социальная форма причинности, особенность законов общественной жизни и т. д. Человек как субъект деятельности есть источник целеполагания, свободы, самопричинности, поскольку он способен действовать на основе внутренней активности непосредственно из самого себя. Но его активность и деятельность одновременно принадлежат природе, ибо человек есть объект, поэтому дополнением свободы оказывается необходимость, а целеполагающей причинности — природный детерминизм. Эти противоположные начала заключены в человеке и обществе как субъекте-объекте и непосредственно характеризуют социальную форму движения материи.

Природные условия существования человека, по мнению К. Маркса, сами существуют в двойной форме: субъективной и объективной. «Производитель существует как член семьи, племени, рода и т. д., ...и в качестве такового члена он относится к определенным природным условиям (здесь можно пока сказать: к земле) как к своему собственному неорганическому существованию, как к условию своего производства и воспроизводства»¹.

Единство природы и общества находит выражение и в том, что природа является связующим звеном человека с человеком, ибо природные условия оказываются основой человеческого бытия. Эту роль природа выполняет лишь в том случае, когда включается в сферу общественной жизни. Здесь раскрывается ее подлинная роль в жизни человека; в процессе практической деятельности природное бытие человека приобретает для него социальный смысл, а сама природа наделяется человеческими свойствами. «Таким образом, — делает вывод К. Маркс, — *общество* есть законченное сущностное единство человека с природой, подлинное воскресение природы, осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы»².

Определяющими отношениями между людьми в общественной жизни являются экономические, производственные отношения. Они выполняют роль базиса по отношению к надстроечным явлениям: государству, правовым, политическим институтам, формам общественного сознания и т. д. Экономические отношения определяют производство материальных благ, их распределение между людьми в обществе, разделение общества на классы, отношения господства и подчинения и т. д. В эти отношения входит и природа — «*географическая* основа, на которой эти отношения развиваются...»³. Природа, включенная в производственные отношения, выполняет функцию связующего звена между человеком и человеком, человеком и обществом.

Человек связан с природой и через свое сознание. Поскольку его практическая деятельность предметна и осуществляется на основании законов природы, постольку и его мышление имеет природную основу. Идеалисты при исследовании сознания берут его как нечто данное, «ставшее», поэтому оно уже заранее противопоставляется бытию, природе. В их концепциях сознание отделено от материи непреходимой границей и всегда остается загадкой, почему законы мышления и законы природы согласуются между собой.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. — С. 478.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений... — С. 590.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 39. — С. 174.



В действительности сознание есть свойство высокоорганизованной материи — человеческого мозга, который является продуктом природы, сформировавшимся как в результате ее эволюционного развития, так и на основе законов социальной практики. Ф. Энгельс писал: «Но если, далее, поставить вопрос, что же такое мышление и сознание, откуда они берутся, то мы увидим, что они — продукты человеческого мозга и что сам человек — продукт природы, развившийся в определенной среде и вместе с ней. Само собой разумеется в силу этого, что продукты человеческого мозга, являющиеся в конечном счете тоже продуктами природы, не противоречат остальной связи природы, а соответствуют ей»¹.

Природное происхождение сознания, кроме того, обнаруживает себя в том, что оно не имеет самостоятельного существования, а является свойством материи, ее атрибутом. Причем это свойство рассматривалось Ф. Энгельсом как такое, которое при сложившихся условиях на нашей планете должно было возникнуть неизбежно. Более того, этот атрибут материи не может быть утрачен и в будущем, несмотря на исторический, преходящий характер всей эмпирической действительности. «У нас есть уверенность в том, — писал Ф. Энгельс, — что 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»².

Положение о единстве природы и общества имеет важное методологическое значение при исследовании истории того или иного народа, его экономики, быта, культуры. В трудах советских историков используется метод географического анализа, который не тождествен географическому детерминизму, а есть особый принцип изучения на основе исторической географии. Так, историк Л. Н. Гумилев, исследуя жизнь древних кочевников-хуннов, отмечает, что историческая судьба народности является результатом ее хозяйственной деятельности, но в то же время связана с динамическим состоянием вмещающего ландшафта. «Хозяевами степей внутренней Азии были тюрки и монголы. Обе эти — вначале этнические, а потом лингвистические — группы, включавшие в себя много самостоятельных народов, настолько приспособились к степным ландшафтам, что их хозяйственная деятельность так тесно сомкнулась с процессами, происходившими в природе, что они стали в известном смысле как бы частью освоенного ими ландшафта, или верхним, завершающим звеном биоценоза степей. Их стада вытеснили диких копытных, лишая их пастбищ и воды из немногочисленных источников. Степные собаки и прирученные орлы истребляли волков, благодаря чему интенсивно размножались овцы — основной скот кочевников в евроазиатской степи. Таким образом, человек заменил собой крупного хищника, регулирующего обычно в естественных условиях прирост травоядных животных»³.

Связь человека с природой через свою телесную организацию, через практическую деятельность, которая немислима без природных средств и предметов труда, подчиненность процессов производства законам природы, природное происхождение сознания и т. д. позволяют обществу рассматривать как часть природы. Общество является частью природы, в которой «природа приходит к осознанию самой себя...»⁴, т. е. в че-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 35.

² Там же. — С. 363.

³ Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства. — М.: Наука, 1970. — С. 27.

⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 357.

ловеке она как бы видит, чувствует, переживает себя. Будучи частью природы, общество в этом отношении является *объектом*. Общество есть *объект* в той мере, в какой оно находится в природе и использует ее в своих интересах. Включенность общества в природу предполагает и обратную связь: природа в такой же степени входит в общество, в какой общество проникает в природу. Общество есть *объект*: оно живет в природе, а природа в нем. Принадлежность общества к объекту, т. е. его возможность проявлять себя в функции предметной, объективной реальности, означает, что оно не есть продукт чистого мышления, как это понимают идеалисты, но есть такая материальная действительность, которая развивается по объективным законам, не зависящим от воли и сознания людей; результаты человеческих действий обусловлены предшествующим социальным развитием и не могут изменяться вопреки исторической необходимости.

В положении «общество есть объект» заключено, кроме того, коренное отличие исторического материализма от всей идеалистической философии, ограничивающей понятие «объект» только гносеологическими и теоретическими формами. Материалистическое понимание истории в обществе-объекте видит реальный процесс жизни людей, который не сводится к процессу познания, а включает его в качестве своей составной части.

Второе значение, при котором употребляется понятие «общество-объект» в марксистской философии, сводится к указанию на *объективность* предметно-практической деятельности. Если в первом случае общество рассматривается как объект ввиду его органической связи с природой, то во втором — общество становится объектом благодаря *деятельности* людей. Общество с его базисными и надстроечными явлениями, сложившейся социальной структурой, явлениями материальной и духовной культуры и т. д. есть результат и продукт производственно-материальной и социально-политической деятельности людей (классов, социальных групп, личностей). Сама эта деятельность, являющаяся практикой, объективна, так как осуществляется в общественных формах и вполне материальна. В. И. Ленин отмечал, что существуют «две формы *объективного* процесса: природа... и *целесолагающая* деятельность человека»¹.

В процессе производственной деятельности — как в самом акте производства, так и в его конечных результатах — происходит овеществление, опредмечивание человеческого труда. Труд человека, соединившись с предметом труда, становится независимым от его субъекта и получает объективное существование. Вместе с этим в производственной деятельности получают объективное бытие производственные отношения между людьми. Общество, будучи совокупностью производственных отношений, оказывается тем реальным объектом, который определяет всю материальную и духовную деятельность людей. Общество есть объект как результат общественно-исторической практики, превращающей продукты социальной деятельности в самостоятельные сущности, бытие которых независимо от человека. *Объект* — это вся социальная среда («вторая природа»), созданная людьми в процессе практики, которая, в свою очередь, оказывается необходимым условием их дальнейшего существования и жизнедеятельности.

Положение об обществе как объекте практической деятельности людей играет важную методологическую роль в исторической науке: с его помощью доказывается объективный характер законов истории. Материалистическое понимание истории при анализе общественной жизни исходит из признания определяющей роли материального производства — деятельности, не зависящей от воли и сознания людей. Еще в ранних ра-

¹ Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 170.



ботах К. Маркс сформулировал основополагающий принцип, согласно которому *«вся так называемая всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека...»*¹. В дальнейшем этот принцип получил всестороннее развитие, явившись методологической основой объяснения всей общественной жизни. Люди в своей жизнедеятельности могут существовать лишь в том случае, если они посредством труда создают такие материальные ценности, с помощью которых в состоянии удовлетворить жизненные потребности. История в таком случае предстает не в виде истории идей («самосознания», «всеобщего разума», «духа»), как она понималась в идеалистической историографии, а как трудовая, производственная деятельность, направленная на создание «жизненного мира» — необходимых средств существования. «Имея дело со свободными от всяких предпосылок немцами, — подчеркивают К. Маркс и Ф. Энгельс, — мы должны прежде всего констатировать первую предпосылку всякого человеческого существования, а следовательно, и всякой истории, а именно ту предпосылку, что люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии «делать историю». Но для жизни нужны прежде всего пища и питье, жилище, одежда и еще кое-что. Итак, первый исторический акт — это производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни»².

Вторая предпосылка истории, существования человеческого общества заключается в том, что удовлетворенные потребности порождают новые потребности. В этом состоит внутренний механизм общественного развития, заставляющий совершенствовать орудия труда, с помощью которых преобразуется материальная среда в нужном направлении.

Третья предпосылка истории — это производство людей людьми. «Впрочем, эти три стороны социальной деятельности следует рассматривать не как три различные ступени, а именно лишь как три стороны, или ...как три «момента», которые совместно существовали с самого начала истории...

Итак, производство жизни как собственной, посредством труда, так и чужой, посредством рождения, появляется сразу в качестве двоякого отношения: с одной стороны, в качестве естественного, а с другой — в качестве общественного отношения, общественного в том смысле, что имеется в виду сотрудничество многих индивидов, безразлично при каких условиях, каким образом и для какой цели. Отсюда следует, что определенный способ производства или определенная промышленная ступень всегда связаны с определенным способом совместной деятельности...»³

Теория материалистического понимания истории выполняет важную методологическую роль в практике исторического исследования. Во-первых, с ее помощью удастся научно объяснить конечные причины всех общественных явлений, будь то явления из области материального бытия или из области духовных образований. Во-вторых, не претендуя на универсальное средство объяснения каждого отдельного исторического события, эта теория позволяет найти внутренний стержень, связующий механизм в массе индивидуальных явлений исторической действительности, и тем самым привести в систему, в единство все многообразие общественной жизни⁴. Подобной теории, обла-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений... — С. 598.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 26.

³ Там же. — С. 28.

⁴ «...В нашем учении идет речь не о том, чтобы свести к экономическим категориям весь сложный ход исторического развития, а только об объяснении в последнем счете (Энгельс) каждого исторического факта при помощи лежащей в его основе экономической структуры (Маркс)». (Лабриола А. Указ. соч. — С. 90.)

дающей столь же удовлетворительной объяснительной функцией, не знает современная буржуазная социология и философия истории.

Характеризуя состояние и степень теоретичности общественной мысли на Западе, американский философ Э. Нагель пишет: «Наиболее компетентные ученые сегодня не верят, что эмпирически оправдываемая теория, способная объяснить при помощи единой системы весь комплекс разнообразных социальных явлений, будет получена в обозримом будущем»¹. Отсутствие единой теории приводит к тому, что «социальные науки сегодня не имеют 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»².

Диалектико-материалистическому монизму в понимании общественной жизни буржуазная философия, социология и историография пытаются противопоставить либо плюрализм³, либо идеализм в его откровенных формах. Буржуазные философы и методологи истории оказываются единодушными, когда речь идет о законах общественной жизни, о роли практики и материального производства в жизни общества, о роли идей в осуществлении социальных явлений; все они в основном исходят из идеалистического понимания истории.

В экзистенциалистской философии истории М. Хайдеггера и К. Ясперса историчность рассматривается в связи с трансценденцией — богом и делается вывод об иррациональности исторического смысла, плана истории. Это, в свою очередь, приводит экзистенциалистов в методологии исторической науки к отрицанию объективности исторического знания. Так, Г. Кнеллер пишет: «Нет такой вещи, как «объективность истории», потому что объективный мир не может быть до конца познан... Исторический факт и событие всецело субъективны, поэтому... их следует рассматривать со своей личностной точки зрения, свободно выбирать их..., талантливо манипулировать человеческой сценой — историей»⁴.

Неотомисты (Элиот, А. Бруннер, Ж. Маритен, Е. Жильсон и др.) историю трактуют в трансцендентно-теологической перспективе как осуществление «божественного промысла». Закономерный порядок реальной действительности и принцип взаимодействия материального мира для неосхоластов является «доказательством» существования «разумного чудовища» (Unwesen). Так, Кариш заявляет, что «единственной причиной... порядка мира возможно разумное чудовище... Чудовище, построившее мир, является не просто строителем мира..., а творцом, создавшим также и строительный материал»⁵.

Неоидеалисты (Р. Дж. Коллингвуд, Б. Кроче) в своих философско-исторических воззрениях опираются на гегелевскую «философию духа», с помощью которой Б. Кроче, например, разработал концепцию «абсолютного историзма». Преодолевая «дуализм» Гегеля, допускавшего существование природы в форме «инобытия идеи», Б. Кроче провозглашает единственной реальностью только историю, понимаемую как некую жизненную активность саморазвивающегося «человеческого духа». Принцип тождества объективной реальности с ее отражением в историческом сознании рассмат-

¹ Nagel E. Op. cit. — P. 447.

² Ibid. — P. 449.

³ См.: Американская социология. — М.: Прогресс, 1972. — С. 337.

⁴ Kneeller G. F. Existentialism and Education. — N. Y., 1958. — P. 129—130.

⁵ Цит по кн.: Korch H. Das Problem der Kausalitat. — Berlin, 1965. — S. 246.



ривается Кроче в качестве исходного методологического положения при исследовании процесса исторического познания.

В западногерманской историографии и философии истории идеализм имеет давние традиции, уходящие своими корнями в XIX век. Так, Г. Риттер рассматривает историю как такую область, «где осуществляется дух» человека, который действует «вечно новыми путями, в вечно новых попытках и риске, в борьбе неизбежных противоречий»¹. По его мнению, человек создает, переживает и претерпевает историю в той мере, «в какой он является духом и, будучи таковым, создает культуру»².

Подобные взгляды не являются новыми. В первой половине XIX века наиболее общепризнанными теоретиками идеалистического понимания истории в Германии были младогегельянцы Б. Бауэр, М. Гесс, Ж. Раухер, М. Штирнер, Ю. Юнгниц, Шелига и др. «Все немецкие философские критики утверждают, что идеи представления, понятия господствовали до сих пор над действительным миром людей и определяли его, что действительный мир есть «продукт мира идей. Так это остается и по сей день, но так не должно быть впредь»³.

«Немецкие идеологи», следуя логике Гегеля, доказывают приоритет мышления, исходя из того, что, во-первых, отделяют мысли господствующих индивидов от самих индивидов; во-вторых, допускают некую мистическую связь между господствующими мыслями («самоопределениями понятий»); в-третьих, устраняют мистический вид «понятия, определяющего само себя» с помощью некоего лица — «Самосознания». В результате из истории устраняются все материалистические элементы. «В то время как в обыденной жизни, — пишут К. Маркс и Ф. Энгельс, — любой *schorkeeper* отлично умеет различать между тем, за что выдает себя тот или иной человек, и тем, что он представляет собой в действительности, наша историография еще не дошла до этого банального познания. Она верит на слово каждой эпохе, что бы та ни говорила и ни воображала о себе»⁴.

В современном идеализме распространенной идеей является представление об истории как истории духа. Р. Дж. Коллингвуд полагал, что «вся история есть история мысли». Цель исследования в исторической науке он видел в том, чтобы постигать внутренние причины событий, отождествляемые им с мотивами в сознании той или иной исторической личности. Эти теоретические положения были основополагающими для В. Дильтея, развивавшего метод герменевтики с его «пониманием», «внутренним переживанием», а еще раньше — для германской историографии (Б. Бауэр, М. Штирнер) с ее «историческим методом». У святого Макса (Макса Штирнера), подчеркивают К. Маркс и Ф. Энгельс, «мы находим блестящий пример такого понимания. Спекулятивная идея, абстрактное представление превращаются в движущую силу истории, и тем самым история превращается в простую историю философии... История становится, таким образом, простой историей предвзятых идей, сказкой о духах и призраках, а действительная, эмпирическая история, составляющая основу этой сказки, используется только для того, чтобы дать тела этим призракам; из нее заимствуются необходимые имена, которые должны облечь эти призраки в видимость реальности»⁵.

¹ Ritter G. Leistungen, Probleme und Aufgaben der Internationalen Geschichtsschreibung zur neueren Geschichte // *Relationi del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*. — Roma, 1955. — Vol. VI. — S. 304.

² Ibid. — S. 305.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 12.

⁴ Там же. — С. 49.

⁵ Там же. — С. 115–116.

Гносеологические корни данной философии истории заключаются в том, что предикат превращается в субъект, т. е. индивиды превращаются в «сознание», а мир — в «предмет», после чего все многообразие жизни и истории сводится к отношению «сознания» к «предмету». С помощью логики «перевертывания» сознание, дух берутся за отправную «клеточку» в исследовании истории, после чего сама история предстает как процесс движения этого духа.

Таким образом, идеализм современной буржуазной философии истории имеет в качестве теоретических источников философско-исторические воззрения XIX века. Поэтому та критика, которой К. Маркс и Ф. Энгельс подвергли философско-исторические взгляды «немецких идеологов» первой половины XIX века, сохраняет свою актуальность и в настоящее время. Существует внутренняя связь современной философии истории с идейными воззрениями теоретиков «исторического метода».

Идеализму буржуазной философии истории и историографии, дополняемому субъективизмом и волюнтаризмом, К. Маркс противопоставляет материалистическое понимание истории, согласно которому история вырастает из нужд материального производства и является процессом объективным, не зависимым от воли и сознания людей. В ставшем классическим определении материалистического взгляда на историю Маркс подчеркивает: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения... Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»¹.

Определяющая роль материального производства в жизни общества выражается не только в том, что труд есть непосредственное условие жизни людей, их способ связи с внешним миром, но и в том, что в труде происходит разделение общества на классы, с неизбежностью приводящее к классовой борьбе. Классовая борьба является движущей силой развития всех обществ, где существует частная собственность на средства производства и эксплуатация одного класса другим. В связи с этим Ф. Энгельс указывает, что выражение «исторический материализм» используется им «для обозначения того взгляда на ход всемирной истории, который конечную причину и решающую движущую силу всех важных исторических событий находит в экономическом развитии общества, в изменениях способа производства и обмена, в вытекающем отсюда разделении общества на различные классы и в борьбе этих классов между собой»².

Производство и классовое состояние находятся в диалектическом единстве, где обнаруживается причинная связь различных уровней. Способ производства является конечной причиной всех общественных изменений; он относится к объективной стороне исторической причинности и выступает в виде безличного начала, поскольку функционирует как *отношение*, складывающееся в одном случае между людьми и природой, а в другом — между людьми и средствами производства. Однако эта объективная сторона общественной жизни существует только в деятельности людей, социальных групп, классов, поэтому взаимоотношения классов являются ближайшей причиной всех общественных изменений и по отношению к способу производства выступают субъективной стороной исторической причинности. Объективное здесь переходит в субъективное, а субъективное — в объективное, поскольку цели, возникающие в рамках классовой однородности, имеют объективные экономические предпосылки.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 13. — С. 6–7.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 22. — С. 306.



Деятельность в системе материального производства является объективной, отсюда весь исторический процесс, как результат этой деятельности, не зависит от воли и желаний отдельных людей. Объективность исторического развития обнаруживается в зависимости последующей деятельности от ее предшествующих форм, уровня развития производительных сил, степени полноты знаний о природных и социальных явлениях. Включаясь в деятельность, каждое поколение людей должно усвоить весь предшествующий опыт, овладеть теми орудиями и средствами труда, которые перешли к ним от прошлой эпохи. Поэтому система общественных отношений и способ распределения продуктов будут всякий раз определяться теми условиями, при которых живут и действуют эти люди. Подчеркивая это положение, К. Маркс пишет: «Производительные силы — это результат практической энергии людей, но сама эта энергия определена теми условиями, в которых люди находятся, производительными силами, уже приобретенными раньше, общественной формой, существовавшей до них, которую создали не эти люди, которая является «созданием прежних поколений»¹.

Это обстоятельство в искаженно-спекулятивном виде порождает такое представление, будто последующая история является целью для предшествующей. В силу этого история приобретает свои особые цели, персонифицируется, превращается в некое «лицо наряду с другими лицами». «На самом же деле то, что обозначают словами «назначение», «цель», «зародыш», «идея» прежней истории, — подчеркивают Маркс и Энгельс, — есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории, абстракция от того активного влияния, которое оказывает предшествующая история на последующую»².

Объективный характер исторической деятельности порождает особую форму реальности — социальную или историческую реальность («искусственную среду»). Будучи продуктом этой деятельности, социальная реальность (среда) является также объективной, как и все явления и процессы природы. Историческая реальность может быть представлена различными образованиями; к числу таковых относится и общественно-экономическая формация как реальность особого рода, созданная на основе материальной, производственной деятельности людей. Посредством учения об общественно-экономических формациях К. Маркс как бы подытоживает идею об объективности истории, начатую им в работах 40-х годов. Своего завершения данное учение достигает в «Капитале», где Маркс смотрит «на развитие экономической общественной формации как на естественно-исторический процесс»³. Развитие общественно-экономических формаций и их последующая смена осуществляются как процесс объективный, где каждая ступень вырастает из предшествующей и обуславливает последующую. Общество, по выражению К. Маркса, не может ни перескочить через естественные фазы развития, ни отменить их декретами.

В. И. Ленин высоко оценивал учение К. Маркса об объективности исторического процесса, его теорию об экономических общественных формациях. В полемике с народниками, легальными марксистами, представителями махистской философии он постоянно опирался на учение Маркса об истории как деятельности народных масс, об объективном характере исторических законов и развивал далее принципы материализма применительно к общественной жизни.

Таким образом, практика является той «клеточкой», анализ которой позволяет раскрыть существование общества в качестве объекта. Общество есть объект, так как по-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 27. — С. 402.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 45.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 23. — С. 10.

средством практики органически связано с природой. Граница между природой и обществом подвижна: общество существует в природе, испытывает постоянную потребность в продуктах природы, природа, в свою очередь, находится в обществе. Общество — это природа, достигшая своего разумного существования.

Общество оказывается объектом и в силу того, что оно есть непосредственный результат практической деятельности людей (объект практической деятельности). Вступая во взаимодействие с природой, люди создают свой «жизненный мир» — совокупность производственных отношений и соответствующих учреждений, обеспечивающих им необходимое существование. Будучи прямым воплощением практики, все продукты человеческой деятельности получают объективное существование и являются необходимой предпосылкой последующей исторической деятельности.

В обществе-объекте в снятом виде просматривается вся природа от простейших образований до сложных социальных форм. Этот монизм настоящего и прошлого в общественной жизни не случайно породил двухплановое изображение мира, дуализм реального и фантастического в устных народных повествованиях и в художественной литературе. Так, в удивительной сказке Э.-Т.-А. 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 образной форме Э. Гофман выразил глубокую мысль о единстве природы и человека, понять которую научно можно лишь на основе марксистского учения о практике. Именно практика, не устраняя субъектного характера общества, дает возможность взглянуть на него и как на объект-природу.

§ 3. Общество как субъект. Качественное различие общества и природы

Каждый человек — это целый мир, который с ним рождается и с ним умирает. Под каждой могильной плитой лежит всемирная история.

И.-В. Гете

Нет человека, который был бы как Остров, сам по себе: каждый человек есть часть Материка. часть Суши; и если Волной снесет в море береговой Утес, меньше станет Европа, и также, если счует край Мыса или разрушит Замок твой или Друга твоего; смерть каждого Человека умаляет и меня. ибо я един со всем Человечеством, а потому не спрашивай никогда по ком звонит Колокол: он звонит по Тебе.

Джон Донн



осредством практики марксистская философия и методология истории создают теоретическое воззрение на общество не только как на объект, но и как на субъект. Практика позволяет видеть за единством природы и общества их качественное различие. Человеческое общество не является простым продолжением природы, а подчинено иным — социальным законам движения и развития.

Благодаря практике и, в первую очередь, производственной деятельности общество является и объектом — частью природы, и субъектом, выходящим за границы природного бытия и имеющим историю своего развития, отличную от истории природы. Общество — это такой объект, который превращается в субъект вследствие революционно-преобразующего отношения к окружающей действительности. Это единство субъекта и объекта в общественной жизни является диалектическим; между ними, как противоположными моментами единого целого, осуществляется диалектический переход друг в друга. Понимание общества как субъекта-объекта позволяет преодолеть дуализм человека и природы, сознания и материи, что было характерно для метафизического материализма. Монизм бытия и мышления достигается в том случае, если связь общества и природы рассматривается как внутреннее отношение в самой природе. В данном случае создается понимание того, что между природой и обществом существует такое

единство, которое позволяет видеть *непрерывность* человеческой истории с историей природы.

Качественное отличие общества от окружающей природы обнаруживается в *активности* человека как субъекта истории. «Вместе с человеком мы вступаем в область *истории*, — писал Ф. Энгельс. — И животные имеют историю, именно историю своего происхождения и постепенного развития до своего теперешнего состояния. Но они являются пассивными объектами этой истории; а поскольку они сами принимают в ней участие, это происходит без их ведома и желания. Люди же, наоборот, чем больше они удаляются от животных в узком смысле слова, тем в большей мере они делают свою историю сами...»¹

Различие между историей человеческого общества и историей природы состоит в способности создания истории людей как продукта их собственной деятельности; люди сами делают свою историю, являясь активными участниками этого созидания. Они не просто испытывают воздействие окружающей действительности, но изменяют эту действительность, подчиняют ее своим целям и заставляют служить себе. «Следовательно, «быть субъектом» — это, по Марксу, внутреннее, присущее человеку свойство, — подчеркивает С. С. Батенин. — Оно заключается в способности человека осуществлять творческие созидательные действия, т. е. в его способности быть активным началом в образуемой им связи с объектами, модифицировать их и создавать новые. Поэтому данное свойство человека является свойством особого рода: оно существует и проявляется не как одно из свойств человеческой природы, а как свойство самой сущности человека и само является его сущностью»².

Вместе с изменением среды своего обитания — «дома человечества» — люди изменяются и сами. Это изменение обусловлено характером их деятельности. Совершенствуя свой способ воздействия на природу, люди совершенствуют и орудия труда, средства производства, что является необходимым условием и предпосылкой изменения многих общественных институтов, учреждений, форм общественного сознания. Когда производительные силы перерастают производственные отношения, последние изменяются и доводятся до необходимого соответствия.

Производство самой исторической жизни осуществляется людьми с помощью своей практики и, в первую очередь, экономической деятельности, составляющей материальную основу всех прочих видов деятельности. В труде, производстве продуктов, направленном на удовлетворение жизненных потребностей людей, обнаруживается наиболее существенное отличие человека от животных. «Человек — единственный животный, которое способно выбраться благодаря труду из чисто животного состояния; его нормальным состоянием является то, которое соответствует его сознанию и *должно быть создано им самим*»³.

Практика, производственная деятельность не только объединяют общество с природой, но и раскрывают их коренное различие. Предметная, практическая деятельность отличает общество от остального мира потому, что оказывается *специфически человеческой деятельностью*, т. е. деятельностью, где создаются и употребляются орудия труда и развивается сознание людей. Воздействуя с помощью орудий труда на природу, люди вступают друг с другом в определенные связи — социальные по своей сущности отношения, поэтому основные законы развития практики являются законами

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 358.

² Батенин С.С. Человек в его истории. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1976. — С. 122.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 510.



общественной жизни; в этом коренное отличие истории человеческого общества от истории природы. В акте материальной производственной деятельности человек выделяет себя из природы и осознает свое отличие от предметов окружающей действительности как субъект своей собственной деятельности.

Общество как субъект характеризуется тем, что его активная практическая деятельность является вполне сознательной и целесообразной. Поскольку сознание пронизывает всю предметную деятельность людей, постольку законы общественной жизни, как результат этой деятельности, существенным образом отличаются от законов природы. Подчеркивая это различие, Ф. Энгельс писал: «В природе... действуют одна на другую лишь слепые, бессознательные силы, во взаимодействии которых и проявляются общие законы... Наоборот, в истории общества действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям. Здесь ничто не делается без сознательного намерения, без желаемой цели»¹.

Качественное своеобразие человеческого общества, его отличие от окружающей природы подчеркивается марксистской философией с помощью категории *субъект*. В понятии общества-субъекта заключается то особенное и существенно новое, что присуще только обществу и более не наблюдается нигде. Раскрывая всеобщие моменты производства, К. Маркс подчеркивает, что они должны быть выделены «именно для того, чтобы из-за единства, которое вытекает уже из того, что субъект, человечество, и объект, природа — одни и те же, не было забыто существенное различие»². Здесь К. Маркс различие общества и природы усматривает в том, что первое есть субъект, второе — объект.

В историческом материализме при исследовании общества как особой социальной формы движения материи под субъектом понимается не сознание индивида или даже коллектива, как это имеет место в немецкой классической философии, например, у Канта или Гегеля. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает в абсолютную идею, есть субъект, деятельностью которого является вся действительность. Исторический материализм под субъектом понимает в первую очередь само общество, реальный процесс жизни людей, в который входят такие материальные образования, как производительные силы, производственные отношения, институты, соответствующие определенным формам общественного сознания; кроме того, сюда включается и сознание в его индивидуальных и общественных формах. *Субъект* — это исторически определенное общество с присущим ему уровнем развития производства и соответствующими формами общественного сознания.

Характеризуя процесс абстрагирования в политической экономии и раскрывая сущность ее теоретического метода исследования, К. Маркс отмечал: «Реальный субъект остается, как и прежде, вне головы, существуя как нечто самостоятельное, и именно до тех пор, пока голова относится к нему лишь умозрительно, лишь теоретически. Поэтому и при теоретическом методе субъект, общество, должен постоянно витать в нашем представлении как предпосылка»³.

Немецкая классическая философия, сводя деятельность к теоретическим формам, ограничивала понимание субъекта только гносеологической областью. Субъект всегда оказывался «гносеологическим субъектом», полностью лишенным своей конкретно-исторической принадлежности. В том случае, когда признавался субъект практическо-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 21. — С. 305–306.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. — С. 711.

³ Там же. — С. 728.

го действия, он обособлялся от субъекта познания, что приводило к дуализму теории и практики.

Кантовский практический субъект (Практический Разум) — это не совокупность объективных действий, не сама практика, а лишь некие нормы правильного поведения, т. е. *этика* деятельности. Поэтому его практический разум, по существу, ничем не отличается от разума теоретического; он только созерцает мир, но не действует в нем. Стена, отделяющая субъект от объекта, по-прежнему сохраняется в неприкосновенности. Они противостоят друг другу, и процесс познания сводится к априорному наполнению трансцендентальных схем разума. «Поэтому здесь нет ни объективной действительности, природы, как реальности, существующей в качестве основы умозрительного ее построения гносеологическим субъектом. Кантовская материя... может быть лишь конструируема и теоретически созерцаема, но не ощущаема. Она есть зеркальное отображение субъекта, она относится к реальной природе как нарисованные Аппеллесом яблоки, которые пробовали клевать только глупые птицы, к действительным яблокам, или как идеальные талеры к действительным (в известном примере Канта). Она лишь априорна, а не апостериорна...»¹

Кантовскому субъекту не хватает действия, чтобы совершить прыжок из мира призрачной иллюзии в живую область чувственной действительности. Без этого же невозможно обосновать положение об объективности внешнего мира. И когда Кант провозглашает примат субъективной воли (практики) над субъективным разумом (познанием), то он достигает признания лишь объективности познавательного опыта, которого далеко недостаточно, чтобы доказать онтологическое существование природы и истории. Даже учение о «вещи в себе» не способно было разрушить радикального субъективизма, ибо за систему «отсчета» был взят субъект.

Марксистская философия расширяет представление о субъекте, понимая его как *целостное общество*, находящееся на определенном этапе своего исторического развития. В таком случае «гносеологический субъект» оказывается лишь стороной субъекта практической деятельности, подобно тому как познание существует лишь в качестве момента предметной практики. Как практика оказывается ведущей и определяющей стороной в жизни общества, так и субъект практической деятельности обуславливает субъект научного познания; последний развивается на основе практики и воспроизводит действительность в формах практики.

На «узость» понятия «гносеологический субъект» обращает внимание в философской литературе. В частности, В. Ф. Кузьмин пишет: «В нашей литературе встречается термин «гносеологический субъект». Мы же считаем необходимым ввести понятие «субъект познания и практики, ибо понятие гносеологического субъекта, созданное немецким идеализмом XVIII века, затушевывает неразрывную связь познания и практики»². В едином субъекте, каким является конкретно-историческое общество, следует выделить *субъект практической деятельности* и *субъект научного познания* («гносеологический субъект»). Необходимость такого выделения диктуется тем, что общество выполняет различные функции: практическую и познавательную. Задачи познания

¹ Булгаков Сергей. Указ. соч. — С. 54.

² Кузьмин В.Ф. Объективное и субъективное. — М.: Наука, 1976. — С. 11. Ср.: «Философия должна исходить не из ложного представления о гносеологическом, совершенно фиктивном субъекте, но из единственно данного нам в опыте представления о хозяйственном, деятельном субъекте. Вся дальнейшая философская ориентировка, характер возникающих отсюда проблем будет при этом совершенно иная, и целая серия ложных проблем и призрачных затруднений субъективного идеализма отпадает сама собою». (Булгаков Сергей. Указ. соч. — С. 96.)



и практики не совпадают по содержанию, и общество осуществляет функцию либо субъекта познания, либо субъекта практики. Однако поскольку жизнь общества складывается из практики, познания и др. видов деятельности, то нельзя противопоставлять выделенные субъекты: в общественной жизни они представлены единым обществом. «Те же самые люди, которые устанавливают общественные отношения соответственно развитию их материального производства, создают также принципы, идеи и категории соответственно своим общественным отношениям»¹.

Положение классиков марксизма-ленинизма об общественной природе субъекта получило свое дальнейшее развитие в современной философской литературе. Так, П. В. Копнин, характеризуя общественную природу субъекта, пишет: «Человек — это обобществленное человечество, человеческое общество с определенными орудиями и средствами производства, экономическим строем и формами надстройки. Вне общества нет и не может быть человека. Индивидуум, имеющий все антропологические признаки современного человека, полностью оторванный от человеческого общества, по существу, не является человеком. Таким образом, исторически подлинным субъектом выступает человек, но не как отдельно взятый индивидуум, а как общество»².

Подчеркивая отличие марксистского понимания субъекта от различных представлений в буржуазной философии XIX — XX веков, В. А. Лекторский указывает: «Субъект с точки зрения марксистской философии — это прежде всего деятельное, практическое существо...»³

Общество, будучи субъектом, всегда находится на определенном этапе исторического развития, характеризуется конкретным типом производственных отношений и своей классовой структурой. Абстрактный подход при анализе общественной жизни недопустим с точки зрения материалистического понимания истории. Подчеркивая это обстоятельство, К. Маркс пишет: «...рассматривать общество как один-единственный субъект — значит рассматривать его неправильно, умозрительно»⁴.

Отсутствие классового подхода, игнорирование различий между социальными группами при исследовании общества было характерно для взглядов Прудона. Он делал из общества «общество-лицо», лишенное всяких реальных признаков. В действительности же, говорит К. Маркс, прудоновское общество — Прометей — это «общественные отношения, основанные на антагонизме классов. Это — не отношения одного индивида к другому, а отношения рабочего к капиталисту, фермера к земельному собственнику и т. д. Устраните эти общественные отношения, и вы уничтожите все общество. Ваш Прометей превратится в привидение без рук и без ног, т. е. без фабрики и

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 4. — С. 133.

² Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. — М.: Мысль, 1974. — С. 68.

³ Лекторский В.А. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. — М.: Высш. школа, 1965. — С. 7. См. также по этому вопросу: Ленинская теория отражения и современность. — Москва — София, 1969. — С. 250; Жариков Е.С., Иванов Г.М. О марксистском понимании общества как субъекта // Уч. зап. — Томск: Томск. ун-т, 1959. — №31. — С. 180; Коршунов А.М. Теория отражения и творчество. — М.: Политиздат, 1971. — С. 200; Любутин К.Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. — Свердловск, 1973. — С. 101; Сычев Н.И. Указ. соч. — С. 17; Батищев Г.С. Указ. соч. — С. 93; Арефьева Г.С. Указ. соч. — С. 62; Зорин Н.И. Некоторые проблемы объективного и субъективного факторов при социализме // Объективные и субъективные факторы в историческом процессе. — М.: Знание, 1969. — С. 18; Чупин П.П. О соотношении субъективного и объективного в категории «практика» // Актуальные проблемы диалектической логики. — Алма-Ата, 1971. — С. 357; Дукачев А.А. Маркс и Энгельс о соотношении объекта и субъекта в историческом развитии // К 150-летию со дня рождения К. Маркса. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969. — С. 93 и др.

⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. — С. 720.

без разделения труда, — словом, без всего того, чем вы его с самого начала снабдили для того, чтобы он мог получить этот излишек, доставляемый трудом»¹. Общественная сущность человека есть результат его практической природы. Труд формирует человека и общество. Конкретизация общественной детерминированности личности получает свое выражение в классовой принадлежности каждого отдельного индивида.

Классовая структура определяет место и роль личности в обществе. «...Личность обусловлена и определена вполне конкретными классовыми отношениями...»² Поэтому все ее действия в общественной жизни имеют значение не сами по себе, а в связи с принадлежностью к тому или иному классу как среднего члена в массе остальных. «...Общественные отношения, в которые вступали индивиды какого-нибудь класса... составляли всегда такую коллективность, к которой индивиды принадлежали лишь как средние индивиды, лишь постольку, поскольку они жили в условиях существования своего класса; они находились в этих общественных отношениях не как индивиды, а как члены класса»³.

Вводя понятие «средний индивид», Маркс подчеркивал лишь общественную природу человека, его обусловленность конкретным социально-классовым состоянием, отнюдь не умаляя при этом неповторимость и характерность каждого отдельного индивида — субъекта. Неповторимость отрицает абстрактность в понимании человека, но признает и согласуется с его обусловленностью обществом.

Историческая наука оперирует понятием «субъект» именно в таком смысле. Познавая деятельность конкретного общества, история воспроизводит деятельность индивидов как членов этого общества. И если определяется место и значение личности в истории, то видится прежде всего степень выражения ею практики (интересов, целей, идеалов) своего класса.

Поскольку общество-субъект характеризуется наличием определенных классов и совокупностью тех или иных производственных отношений, оно всегда оказывается *историческим субъектом*. «Исторический субъект, — подчеркивает Янагида Кэндзюро, — неизбежно является «историческим» и никак не может представляться «чистым» субъектом»⁴. Историчность общества-субъекта означает, что оно реализует свою деятельность в деятельности классов. Поэтому в общественной жизни *класс* выступает как исторический субъект. Классовую природу субъекта-общества отмечает немецкий философ-марксист Г. Штилер, который пишет, что «нет абстрактного человеческого субъекта, а сам субъект представляет собой противоречивое целое (социальные классы, слои, группы) индивидуума в различных ситуациях и с различными субъективными данными»⁵. Продолжая эту мысль, Г. Штилер указывает, что под субъектом «мы понимаем индивидуумов и социальные группы, выступающие носителями событий деятельности (*Handlungsgeschehens*), осуществляющие деятельность с намеченными целями. Существенными субъектами исторического развития являются общественные классы...»⁶

В антагонистическом классовом обществе историческим субъектом всегда оказывается господствующий класс. «Исторический субъект — это не абстрактный человек во-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 4. — С. 125.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 77.

³ Там же. — С. 75–76.

⁴ Кэндзюро Янагида. Философия истории. — М.: Прогресс, 1969. — С. 202.

⁵ Stiehler Gottfried. Geschichte und Verantwortung. — Berlin, 1972. — S. 29.

⁶ Ibid. — S. 49.



обще и не народные массы, а господствующий класс каждой данной эпохи»¹. Это не означает, что деятельность угнетенных классов и народных масс не играет роли в истории. Исторический субъект при всей его огромной социальной значимости не может осуществлять всех функций субъекта-общества. «Социальный субъект, взятый сам по себе, творит историю лишь в определенной сфере деятельности, а не все многообразное богатство общества. Он ограничен в своем творчестве определенным историческим периодом и творит историю человечества лишь в той мере, в какой созидание настоящего закладывает основы будущего, в какой настоящее перерастает в будущее»².

Диалектика общественного развития такова, что на смену господствующим классам приходит пролетариат как субъект, выражающий интересы всего общества. «От субъекта-индивида к общественному историческому субъекту, — делает вывод Я. Кэндзюро, — такова сущность перехода от буржуазного субъекта к пролетарскому»³. Пролетариат становится действительным субъектом истории в ходе развития своей революционной практики. В процессе классовой борьбы он осознает себя как класс, приходит к самопознанию, противопоставляя себя всем другим классам и определяя свою историческую миссию как практического освободителя всех классов и народов.

Конкретно-историческое общество состоит из классов, а классы представляют собой определенные отношения между личностями. Деятельность общества реализуется в деятельности классов, а деятельность классов — в деятельности отдельных личностей. Поэтому субъектом истории в конечном счете оказывается человек, вступающий в практическое отношение с окружающей действительностью — природой и обществом.

В то же время следует отметить, что марксистская философия в качестве субъекта рассматривает не человека вообще, но личность в ее непосредственной связи с обществом. Личность есть субъект в той степени, в какой она усваивает всю культуру, выработанную обществом, и может поступать со знанием дела в определенной системе общественных отношений. «Но человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо, — отмечает К. Маркс, — Человек — это *мир человека, государство, общество*»⁴.

Такой подход к пониманию субъекта-индивида качественно отличается как от созерцательного материализма, так и от идеализма. Для старого материализма не стояла проблема общественной природы человека. Сознание рассматривалось исключительно как результат естественного, биологического развития. Идеализм, хотя и подметил общественную природу сознания, однако понимал его извращенно, как нечто трансцендентное обществу и не связанное с практикой.

Делая замечания по книге А. Вагнера «Учебник политической экономии», К. Маркс подчеркивает, что о человеке можно говорить только в связи с общественной жизнью. Поэтому «в качестве исходного пункта следует принять определенный характер общественного человека, т. е. определенный характер общества, в котором он живет...»⁵.

Человек как субъект истории есть общественное существо. Исследуя законы капиталистического способа производства, К. Маркс отмечает, что «здесь дело идет о лицах лишь постольку, поскольку они являются олицетворением экономических категорий, носителями определенных классовых отношений и интересов»⁶.

¹ Кэндзюро Янагида. Указ. соч. — С. 207.

² Батенин С.С. Указ. соч. — С. 124.

³ Кэндзюро Янагида. Указ. соч. — С. 221.

⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 1. — С. 414.

⁵ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 19. — С. 376—377.

⁶ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 23. — С. 10.

Общественная природа субъекта-личности ярко проявляется в тех отношениях, которые складываются между людьми в обществе. Все духовное богатство личности определяется богатством самих действительных отношений, т. е. той деятельностью, в которую включен индивид. Поэтому только в коллективе индивид получает все необходимые средства для своего всестороннего развития. «В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом «Я есть я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь относясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек»¹.

Немецкая классическая философия при исследовании общественной природы субъекта всегда персонифицировала общество и воплощала его в неадекватном понятии некоего Я. Поскольку общество получало форму индивида, личности, то ему действительно не с чем было соотносываться, так как не находилось равного ему предмета (явления). «Я — общество» уже поглощало в себе всех личностей с их сознанием, поэтому оно представляло некий абсолюте. «Я» не может быть соотносимо с чем-либо, как отдельная личность с обществом, и в этом проявлялась извращенная сущность социальной природы человека в немецком идеализме.

Другая крайность — противопоставление личности обществу — наблюдается в современном экзистенциализме. Это не позволяет найти для индивида точку опоры; он оказывается внеисторическим, абстрактным и потому выброшенным из общества. Не случайно поэтому экзистенциалисты постоянно подчеркивают ощущение индивидом «чувства одиночества в толпе»².

В марксизме общество и личность рассматриваются в диалектическом взаимодействии. Существование личности предполагает общество («...с появлением готового человека возник вдобавок еще новый элемент — *общество*»)³, а существование общества — личность («Общество, т. е. сам человек в его общественных отношениях»)⁴. Как само общество производит человека, так и человек производит общество. Общество и личность нельзя противопоставлять друг другу. «Особенно следует избегать того, чтобы снова противопоставлять «общество», как абстракцию индивиду. Индивид есть общественное существо»⁵.

В то же время общество не есть механическая сумма индивидов. Оно представляет собой качественно новое образование по сравнению с составляющими его отдельными индивидами. «Общество не состоит из индивидов, — подчеркивает К. Маркс, — а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу»⁶.

Абстрактный подход к обществу приводит к стиранию существенных различий между классами. Прудон, взгляды которого К. Маркс критикует, полагал, что в обществе есть только люди, а не рабы и граждане. На самом деле, отмечает К. Маркс, быть

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 23. — С. 62.

² Kneller G.F. Op. cit. — P. 4.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 490.

⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 2. — С. 222. По этому поводу Л. Сэв пишет: «Никакого сомнения не может существовать относительно того, что исторический материализм столь же непосредственно является научной антропологией». (Сэв Люсьен. Марксизм и теория личности. — М.: Прогресс, 1972. — С. 162.)

⁵ Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений... — С. 590.

⁶ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. — С. 214.



рабом или быть гражданином — это определяется общественными отношениями. То есть отдельный индивид существует в неразрывной связи с системой общественных отношений и помимо нее его жизнь как социального существа невозможна.

По поводу вышеприведенной цитаты К. Маркса французский философ-марксист Л. Сэв замечает: «Прежде всего мы находим здесь многочисленные доказательства того факта, что на основе исторического материализма и особенно политической экономии индивиды и общественные отношения, антропологическая концептуализация и концептуализация экономическая являются в строгом смысле *неразъединимыми*»¹.

Таким образом, марксистское понимание субъекта сводится к отождествлению его с конкретно-историческим обществом. Субъектом истории всегда выступает общество, характеризующееся определенным типом производственных отношений. Общество есть субъект в силу своей практической природы, благодаря той материально-производственной деятельности, которую оно постоянно воспроизводит в процессе своей жизни и существования. Понятие «гносеологического субъекта» является производным от субъекта практической деятельности и не может полностью исчерпывать сущность последнего. Субъект познает в той мере, в какой он воздействует на мир и преобразует его. «Итак, — подчеркивает С. Л. Рубинштейн, — соотношение субъекта и объекта, их взаимодействие должны быть взяты не только идеально в сознании, но и в труде, реально, материально. Действие, труд (производящий, творящий) должны быть включены в онтологию, онтологию человеческого бытия, существования как необходимое и существенное звено»².

Общество, как субъект, включается в объективный мир в качестве объекта, наряду с другими объектами. Его бытие в предметном мире в этом отношении ничем не отличается от бытия других природных образований. Будучи как объект частью природы, общество может быть понято как субъект только при условии, что оно есть **реальный процесс жизни и деятельности людей**. Общество-субъект — это такое материальное образование, которое возникло благодаря предметно-практической деятельности людей.

Историческим субъектом в равной степени оказываются класс и личность, поскольку нет абстрактного «общества вообще». Конкретно-историческое общество состоит из классов, а классы существуют как деятельность входящих в них личностей.

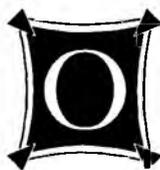
¹ Сэв Люсьен. Указ. соч. — С. 159.

² Рубинштейн С.Л. Указ. соч. — С. 345.

§ 4. Общество как объект-субъект. Объективация субъекта и субъективация объекта в общественной жизни

... именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается его (человека) производением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому опредмечивание родовой жизни человека: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире.

К. Маркс



Общество является не только объектом и не только субъектом; всякая попытка рассмотрения его с какой-либо одной стороны неизбежно будет страдать односторонностью. Оно, как и человек, «существует двояко: и субъективно в качестве самого себя, и объективно — в ... природных неорганических условиях своего существования»¹.

Основанием, позволяющим видеть связь и единство субъективных и объективных сторон в общественной жизни, является практика. Она есть не только «канал», объединяющий общество с природой, и не только средство выделения его из окружающей среды, но оказывается тем базисом, на котором получают развитие субъективные и объективные моменты. Подчеркивая единство природы и общества, К. Маркс и Ф. Энгельс указывают: «Историю можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей обуславливают друг друга»².

В практике, материальном производстве осуществляется *взаимодействие* субъекта и объекта, их взаимное полагание, диалектический переход друг в друга. В силу этого в общественной жизни, в истории трудно отделить субъект от объекта, найти явления только субъективные либо только объективные. Вся общественная жизнь, по существу, является и субъективной, и объективной.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. — С. 480.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 16.



Взаимодействие субъекта и объекта, их совпадение в практике есть характерная особенность последней и естественное состояние жизни людей. Это взаимодействие приобретает форму борьбы человека с природой. «Как первобытный человек, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, — отмечает К. Маркс, — должен бороться с природой, так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства»¹.

Объект воздействует на субъект в такой же степени, в какой субъект преобразует объект ($O \rightleftharpoons S$). Натуралистическое понимание истории, говорит Ф. Энгельс, стоящее «на той точке зрения, что только природа действует на человека и что только природные условия определяют повсюду его историческое развитие, — страдает односторонностью и забывает, что и человек воздействует обратно на природу, изменяет ее, создает себе новые условия существования»².

В процессе взаимодействия субъекта и объекта осуществляется их переход друг в друга: субъект объективируется, а объект субъективируется. Возможность взаимопревращения субъекта и объекта обусловлена тем, что материальная деятельность, трудовой процесс имеют две стороны, объективную, связанную с характером отношения орудий и предмета труда, и субъективную — взаимодействие человека со средствами производства. Результатом первого отношения является изменение предмета труда, придание ему таких форм, которые превращают его в потребительную стоимость. Результатом второго отношения является расходование рабочей силы, т. е. изменение самого субъекта. Эти линии сходятся в продукте, как синтезе субъекта и объекта, где их различия погашены. «Труд, как отношение человека к объекту труда, как процесс, совершающийся между человеком и природой, можно рассматривать всегда как двусторонний процесс, — подчеркивает эту мысль К. Р. Мегрелидзе. — Рассматриваемый со стороны субъекта процесс труда представляет собою *овеществление* субъективной энергии индивида... Рассматриваемый же с точки зрения объекта труд является преодолением этого объекта и подчинением его человеческой потребности, «очеловечением природы»³.

Труд, таким образом, есть переход субъекта из области субъективной в область объективную и одновременно включение объекта в сферу субъективно-социальную: опредмечивание субъектом самого себя в мире природы и субъективация объекта в мире человека. Эти процессы взаимопроникновения продолжаются и в области потребления. Объект в акте потребления становится частью субъекта, теряет свое качество и бытие как объект, субъект же посредством потребления удовлетворяет свои жизненные потребности и сохраняет себя не только как часть социальной системы, но и как часть природы — объекта.

Первая сторона во взаимодействии субъекта и объекта есть *объективация субъекта*. В материальной деятельности субъект совершает ряд объективных действий с предметами, выходит в предметный мир и объективирует свои замыслы, цели в конечном продукте. «Осуществление труда есть его опредмечивание»⁴. Это своего рода «жизненный поток», устремляющийся во вне и наделяющий мертвую материю душой,

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 2. — С. 387.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 546.

³ Мегрелидзе К.Р. Указ. соч. — С. 34. См. также: Ястремский И.Н. Методологический анализ производства, труда и управления. — Донецк, 1970. — С. 140; Безчеревных Э.В. Указ. соч. — С. 96–97; Чангли И.И. Труд. — М.: Наука, 1973. — С. 97.

⁴ Маркс К. и Энгельс Ф.: Из ранних произведений... — С. 560.

интеллектом самого субъекта. К. Маркс в этой связи указывает: «... труд ... переходит из формы деятельности в форму предмета, покоя, фиксируется в предмете, материализуется; совершая изменения в предмете, труд изменяет свой собственный вид и превращается из деятельности в бытие. Концом процесса производства является *продукт*, в котором сырье оказывается связанным с трудом, а орудие труда тоже превращается из простой возможности в действительность тем, что становится действительным проводником труда; но в то же время орудие труда вследствие своего механического или химического отношения к материалу труда само потребляется при этом в своей покоей форме»¹.

Труд, таким образом, оказывается одной из форм объективации субъекта. Труд, при котором осуществляется процесс объективирования субъекта, противопоставляется К. Марксом субъективному труду, т. е. живому (неопредмеченному) труду. «Единственной противоположностью *опредмеченного (овеществленного)* труда является труд *непредметный*, противоположностью *объективированного* труда — *субъективный* труд»².

Объективация субъекта осуществляется не только в самом процессе производства, но и в его конечном результате — продукте; это вторая форма объективации субъекта, форма перехода субъективного в объективное. Здесь действия и замыслы субъекта получают предметное воплощение и существуют в качестве отдельных, самостоятельных предметов. Продукты труда, будучи созданными субъектом на основе последующей объективации, в этом смысле отличаются от всех предметов природы. «Природа не строит ни машин, ни локомотивов, ни железных дорог, ни электрического телеграфа, ни сельфакторов и т. д. Все это — продукты человеческого труда, природный материал, превращенный в органы человеческой воли, властвующей над природой, или человеческой деятельности в природе. Все это — *созданные человеческой рукой органы человеческого мозга*, овеществленная сила знания»³.

Посредством воздействия субъекта на объект, когда веществу природы придаются формы деятельности субъекта (идея, замыслы, цели), происходит снятие грани между субъективным и объективным. «*Придающая форму* деятельность потребляет предмет и потребляет самое себя, — говорит Маркс, — однако она потребляет только данную ей форму предмета с тем, чтобы придать ему новую предметную форму, и потребляет самое себя только в своей субъективной форме, в форме деятельности. В предметах она потребляет предметное — безразличие по отношению к форме, — а в действительности потребляет субъективное; предмет она формирует, самое себя материализует»⁴.

Производственная деятельность становится возможной в силу «открытости» как субъекта, так и объекта, обеспечивающей выход активного начала в более пассивное. Она есть система *объективных действий*, посредством которых субъективное превращается в объективное и граница между субъектом и объектом становится весьма подвижной.

Объективация субъекта осуществляется в деятельности, которая является одновременно средством связи человека с миром, способом включенности его в природу. Деятельность есть способ существования субъекта в предметном мире: в этом состоит онтология человеческой жизни.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. — С. 252.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 2. — С. 487.

³ Там же. — С. 215.

⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. — С. 252—253.



Понятие производства, практики как чувственной, предметной деятельности остается чуждым немецкому идеализму, несмотря на весь его пафос вокруг проблемы действия. Гносеологический субъект всегда понимает внешний мир как иллюзию, а философия, абсолютизирующая теоретическую деятельность, остается «грезящим идеализмом». Не зная предметной деятельности как таковой, немецкий классический идеализм не смог решить проблемы объективности мира, существования материи во всем богатстве ее перевоплощений. Философии Канта недоступен вопрос о реальности мира, поскольку кантовский субъект связан с чувственной природой только посредством созерцания. Для созерцания, оторванного от практики, «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.

Посредством практики диалектический материализм до конца последовательно отстаивает принцип материализма, чего не мог сделать материализм, основанный на созерцании. Простой апелляции к природе как первичному началу по отношению к разуму далеко не достаточно, чтобы доказать ее материальность. Всегда сохранится возможность трактовать природу как восприятие субъекта (Беркли), или как возможность такого восприятия (Дж. Ст. Милль). Практика же предполагает объективное, материальное действие, выход субъекта в объект, поэтому реальный мир утрачивает видимость иллюзии, представления субъекта. «Вывод... который делают все люди в живой человеческой практике и который сознательно кладет в основу своей гносеологии материализм. — подчеркивал В. И. Ленин, — состоит в том, что вне нас и независимо от нас существуют предметы, вещи, тела, что наши ощущения суть образы внешнего мира»².

В практике мир *впервые* возникает для субъекта как объект его деятельности, поскольку простое восприятие наполняется жизненным, предметным содержанием тех вещей, с которыми имеет дело человек. «Поле, видимое нами во сне и наяву, может не отличаться одно от другого по зрительному впечатлению, и однако разница между ними та, что одно может быть лишь созерцаемо пассивно, дремотным сознанием, второе же может быть предметом воздействия бодрствующего, активного, живого сознания.

Привидение или призрак могут быть прокалываемы во всевозможных направлениях, как тень отца Гамлета, оставляя лишь одно ощущение — пустоты, небытия, обмана. Мир же непризрачной, реальной действительности опознается нами как предмет нашего воздействия и, вместе, как сила противодействия, сопротивления, т. е. как объект хозяйства. Действительный выход нашего Я в область не-Я и обратно, давление этого не-Я на Я, вся практика взаимодействия Я и не-Я устанавливают реальность внешнего мира и заполняют пустую и холодную область не-Я силой, теплом, телами, превращают мираж не-Я в природу, а вместе с тем и само Я помещают в природу, органически сливая Я и не-Я в единое мироздание»³. Практика есть реальное связующее звено, «мост» от субъекта к объекту, их постоянное единство, поэтому человек имеет природу как эмпирический факт, очевидная непреложность которого кладется в основу всех дальнейших теоретических построений.

¹ Булгаков Сергей. Указ. соч. — С. 93.

² Ленин В.И. ПСС. Т. 18. — С. 103.

³ Булгаков Сергей. Указ. соч. — С. 94.

Таким образом, практика есть специфически человеческий способ жизни и существования в объективном мире. Она предполагает взаимодействие субъекта и объекта, при котором субъект преобразует объект, используя весь арсенал своих средств — материальных и духовных, — необходимый для обеспечения своей жизни и существования в окружающем его мире. Изменяя природу, субъект изменяется и сам — создает новые производственные отношения, совершенствует орудия труда, творит материальную и духовную культуру. Благодаря практике, природа становится не внешней, отчужденной действительностью; с ее помощью субъект проникает в природу, живет в ней, становится ее неотъемлемой частью. Практическая деятельность есть синтез, органическое единство субъекта и объекта, при котором в мертвую и неосознанную природу привносится жизнь и разум, а духу дается необходимое ему материальное воплощение. В человеке как субъекте-объекте природа впервые осознает себя: видит, слышит, чувствует, страдает, а человек своими органами чувств, развитыми в материальной деятельности, связан со всем мирозданием — этой вечной и неизменной материей — «периферическим телом человека».

Объективация субъекта в трудовой, материальной деятельности означает, что субъект выносит свою деятельность во вне, превращает ее в нечто отличное от себя посредством акта самой деятельности и созданного с помощью ее объекта. В этом процессе «происходит отделение от субъекта известной части его субъективной энергии, *отчуждение* индивидом доли своей индивидуальности, которая оседает в продуктах... Словом, в процессе труда человек превращает часть своего субъекта в объективно существующий предмет»¹.

Взятая со стороны субъекта трудовая деятельность с ее продуктом предстает в виде такой объективации, где идеальные цели, мотивы приобрели чувственно-осязаемую форму. Овеществление труда, превращение его в материальные формы характерны не только для физического труда, но также и для умственной деятельности.

Вторая сторона во взаимодействии субъекта и объекта есть *субъективация объекта*. Взятый со стороны объекта, труд предстает как *субъективированная* деятельность, т. е. в производстве объект приобретает субъективные свойства, субъективируется. Те идеи и замыслы, которые воплощаются в нем посредством действий субъекта, изменяют форму предмета, придают ему свойства, превращающие его в потребительную стоимость.

Субъективация объекта — это вычленение из окружающей действительности предмета с помощью действий субъекта в самостоятельный объект и последующее включение его в систему социальной деятельности либо в качестве средства (орудия) деятельности, либо предмета потребления. Субъективация объекта (распредмечивание) «состоит в переходе предмета из своего предметного бытия в форму деятельности человека, иначе говоря, в определении трудового акта со стороны его объекта и опредмеченной в нем предшествующей деятельности...»². Субъективация объекта — это «проникновение» объекта в субъект, превращение внешней действительности в неотъемлемую часть субъективной действительности. В процессе субъективации объекта происходит наделение объекта субъективными свойствами. Помимо деятельности субъективация невозможна; лишь с ее помощью субъект наделяет объект такими свойствами, которые отсутствуют у него как продукта природы.

Субъективация объекта связана с потреблением. Если противоположная сторона во взаимодействии субъекта с объектом — объективация субъекта — есть результат про-

¹ Мегрелидзе К.Р. Указ. соч. — С. 37.

² Безчеревных Э.В. Указ. соч. — С. 96.



изводства, то субъективация объекта — результат потребления. Производство и потребление — это две стороны единого экономического процесса (хозяйственной деятельности), лежащего в основе жизни и деятельности людей.

Процесс потребления осуществляется различным образом: от непосредственного взаимодействия субъекта с объектом, при котором происходит обмен веществ между живым организмом и окружающей средой, до субъективного и объективного потребления в производственной деятельности. Поэтому субъективация объекта также возможна в различных формах. Во-первых, субъективация объекта происходит посредством взаимодействия субъекта с объектом («питания»), понимаемого не только в физиологическом смысле, а более широко, — как «поддержание живого организма неживой средой...»¹. Сюда «относится не только собственно еда, но и дыхание, воздействие атмосферы, света, электричества, химизма и других сил природы на наш организм, насколько в результате его получается жизнетворный обмен веществ. Питание, еще шире понимаемое, включает в себя не только обмен веществ в указанном значении, но и всю нашу «чувственность»..., т. е. способность аффинироваться внешним миром, получать от него впечатления или раздражения чувств. Мы едим мир, приобщаемся плоти мира не только устами или органами пищеварения, не только легкими и кожей в процессе дыхания, но и в процессе зрения, обоняния, слуха, осязания, общего мускульного чувства. Мир входит в нас через все окна и двери наших чувств и, входя, воспринимается и ассимилируется нами»².

Органы тела человека — это связующие нити, своего рода «двери и окна», ведущие во всю вселенную. Все, что входит в субъект через эти окна и двери, становится его неотъемлемой частью. Во взаимодействии («питании») как форме потребления субъектом объекта граница между ними становится подвижной и утрачивается та определенность, которая в абстракции присуща им изначально.

Во-вторых, субъективация объекта происходит посредством субъективного и объективного потребления в производственной деятельности. Субъективное потребление характеризует деятельность человека: «...индивидуум, который развивает свои способности в процессе производства, в то же время расходует, потребляет их в акте производства...»³. Объективное потребление есть расходование средств производства.

Субъективация объекта — это переход природы в субъект. Природа может стать субъектом, но лишь в той мере, в какой она включается в практическую деятельность и наделяется свойствами самого человека⁴. С появлением человека и развитием форм его практики о природе нельзя говорить безотносительно к истории человеческого общества. Природа, в которой живет человек, перестает быть природой самой по себе. Она не может оставаться девственной природой потому, что в процессе общественно-исторического развития человечества подвергается изменению и преобразованию, становится в известном смысле продуктом этого развития.

¹ Булгаков Сергей. Указ. соч. — С. 84.

² Там же. — С. 83.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. — С. 716.

⁴ По этому поводу Е.С.Жариков и Г.М.Иванов пишут: «...природу (ту часть ее, которая познается и преобразуется человеком) необходимо также рассматривать в форме «субъекта»... Значит, со стороны практики, со стороны деятельности человека и общества, и природа выступают как субъект, ибо именно в процессе практики природа и общество субъективируются, т. е. осваиваются человеком теоретически и преобразуются практически. Вне связи с практикой, без рассмотрения действительности «субъективно» нельзя понять ни общества, ни природы». (Жариков Е.С., Иванов Г.М. Указ. соч. — С. 180.)

Однако природа как субъект не абсолютно тождественна субъекту-обществу. Их сходство, совпадение всегда относительно, ибо природа есть «пассивный» субъект, приобретающий социальные свойства лишь в системе практики. Природа — это «мертвый», «застывший» субъект, живущий в обществе и не имеющий самостоятельного общественного бытия, отличного от бытия человечества. Стоит ей оказаться за рамками социальной практики, как она сразу же лишается всех своих приобретенных свойств и полностью сливается с остальной действительностью.

Свойства, приобретенные объектом посредством трудовой деятельности, качественно отличаются от свойств природных явлений. Если свойства предмета природы присущи ему изначально, то социальные свойства *приобретены* лишь в системе общественных отношений и деятельности. Свойства эти отвечают тем или иным требованиям субъекта, т. е. они *полезны*, что делает возможным использование объекта в определенных целях.

В процессе трудовой деятельности происходит метаморфоза объекта. Превращение его в потребительную стоимость связано с утратой природных свойств (всех или частично) и приобретением иных — социальных признаков, которые дают объекту новые функции и другой смысл. Природный субстрат объекта может оставаться тем же самым, но не он будет определять сущность объекта: его дальнейшее бытие подчиняется иным закономерностям и тем потребностям, которые он должен удовлетворять в системе общественного производства. Отсюда вытекает неизбежное изменение онтологического статуса, объекта: если первоначально он определялся природным, вещественным содержанием объекта, то сейчас его бытие состоит в выполнении общественных функций.

Субъективация объекта приводит к тому, что воплощенная в продукте мысль как бы одушевляет его, заставляет жить жизнью создавшего его субъекта. «...Когда сырье и орудие выступают в качестве условий живого труда, — подчеркивает Маркс, — они сами вновь оказываются одушевленными. ...Труд есть живой, преобразующий огонь; он есть брэнность вещей, их временность, выступающая как их формирование живым временем»¹. Продукт труда, как объект практической деятельности, становится неотъемлемой частью субъекта, своего рода его продолжением в пространстве, «периферическим телом человека». Однако общественные отношения могут создавать извращенные связи человека с продуктом, порождая различные формы отчуждения. Предмет в таком случае из естественной потребности человека превращается в некую сущность, управляющую его жизнью, поведением и деятельностью.

Вовлеченные в сферу человеческой деятельности, все предметы или объекты выполняют *функциональную роль*. Функция объекта — это та роль, которую он играет в общественной жизни. Функциональные свойства объекта «обусловлены исключительно той ролью, которую он выполняет в системе определенной деятельности. Если предмет рассматривается только со стороны этих функциональных свойств, то лишение предмета этих свойств означает его «обезличивание». Функциональное бытие такого предмета поглощает, как выражался К. Маркс, его материальное существование»².

Общественная роль предмета, его функция могут быть обнаружены только через практическую деятельность. В деятельности проявляется «определенность» предмета и обособление функции от его вещественного содержания. У предмета, «используемого в

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. — С. 324.

² Коршунов А.М., Мантатов В.В. Теория отражения и эвристическая роль знаков. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1974. — С. 124–125. «Под функцией предмета, явления мы здесь понимаем его место и роль в деятельности человека». (Полторацкий А., Швырев В. Знак и деятельность. — М.: Политиздат, 1970. — С. 17.)



деятельности человека, должна обособиться такая функция, осуществление которой не связано с особенностями его материального тела. Именно потому, что природные свойства предмета становятся безразличными для выполняемой им функции, его роль может быть выполнена любым другим предметом»¹. Эта функция «представляет» предмет в его общественной сущности и неразрывной связи с практикой общественной жизни. Предметы, измененные трудовой деятельностью субъекта, обладают, таким образом, как атрибутивными, так и функциональными свойствами. Последние являются также объективными, как и их природные свойства. Часто предметы могут выполнять общественные функции именно потому, что они обладают соответствующими природными свойствами.

Функциональная природа свойственна всем без исключения явлениям и продуктам общественной жизни. В обществе, где производство основано на товарно-денежных отношениях, двойственная природа продуктов обусловлена наличием определенной стоимости, заключенной в них. Продукты труда, превращенные в товар посредством стоимости, обладают свойствами двойного рода: природными, атрибутивными и функциональными; всякий предмет труда «превращается в чувственно-сверхчувственную вещь»².

Двойственную природу имеет не только товар как конкретное явление, но и все общественные отношения, складывающиеся между людьми в их жизни. Лишь посредством материалистического понимания истории стало возможным заметить субъективные и объективные моменты, представленные в органическом единстве в продуктах исторической деятельности людей. Домарксистский материализм не мог понять функциональной природы общественных отношений, поэтому они рассматривались им как обычные природные свойства. Идеалистическое понимание сводилось к некоторой мистификации, ибо общественные отношения усматривались в самих вещах, как *всегда* внутренне присущие им. Диалектико-материалистическое решение проблемы сводится к тому, что общественные отношения носят *функциональный*, а не *субстанциальный* характер, и поэтому они не принадлежат миру вещей изначально, как и вещи не обладают ими в виде некой имманентной сущности.

Положения классиков марксизма-ленинизма об органическом единстве субъекта и объекта в производственной деятельности и ее продуктах, о функциональной природе объектов, опосредованных трудом, имеют непосредственное методологическое значение для исследования в исторической науке. Такое явление, как исторический источник синтезирует в себе субстратные и функциональные свойства, причем именно последние оказываются важными для исторического исследования. Если позитивистская историография ограничивалась в основном анализом письменных источников, то марксистская методология истории, опираясь на теорию производственной деятельности, расширяет круг источников, беря в качестве таковых все предметы природы, опосредованные человеческой деятельностью. Данные предметы интересуют историка не со стороны их природных свойств, а со стороны связи с социальной деятельностью, как свидетельства жизни людей в природе, их способа бытия в объективном мире³. Понимание функциональной природы объектов позволяет рассматривать в качестве источников не только предметы, созданные трудом, но и такие, которые, не будучи продуктом деятельности,

¹ Полторацкий А., Швырев В. Указ. соч. — С. 26.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 23. — С. 81.

³ В то же время в литературе отмечается различие понятий «продукт деятельности» и «исторический источник». (См.: Иванов Г. М. Исторический источник и историческое познание. — Томск, 1973. — С. 135—137.)

проливают свет на те или иные стороны общественной жизни в силу выполнения ими определенной роли, способа удовлетворения потребностей людей в прошлом («священный камень» и т. д.).

Когда исторический источник берется в своем непосредственном значении — как продукт прошлой деятельности людей — материальной или духовной, воплотившейся в материальных формах, он является наиболее полным воплощением единства субъекта и объекта. Ретроспективное познание позволяет видеть в нем две стороны: вещественную, составляющую «субстанцию» его как предмета, созданного субъектом, и субъективную, являющуюся формой реализации цели, предвосхитившей результат деятельности. «Таким образом, — подчеркивает Г. М. Иванов, — в историческом источнике как продукте труда объект субъективирован, а субъект объективирован. Объективное и субъективное в историческом источнике образуют неразрывное единство, они взаимопроникают друг в друга, не существуют друг без друга. Нельзя поэтому сказать, что исторический источник есть только «объект» (в смысле «вещь», не зависящая от человека) или только «субъект», некая «духовная сущность». Исторический источник есть всегда диалектическое единство объекта и субъекта; он представляет собой *субъективированное объективное, или субъективированный предмет (объект), и объективированное субъективное, или объективированный субъект, опредмеченную сущность человека, форму его предметного бытия*¹.

Единство субъективного и объективного в историческом источнике свидетельствует о том, что его существование представляет собой реальность особого рода. Она не может быть сведена ни к вещественному, ни к духовному существованию в отдельности, но есть выражение его социального способа бытия. Вещественный субстрат источника приобретает формы субъективного, в свою очередь, субъективное, «угасая» в продукте, перестает существовать в качестве самостоятельного феномена. Реальность исторического источника — это реальность его как социального явления, существующего только через определенный способ употребления, через закрепление за ним определенной роли, способной удовлетворить социальные запросы людей в общественной жизни.

Итак, общество есть субъект-объект. Единство сознания и материи в социальном организме свидетельствует о том, что природа видит себя, сознает себя, воздействует на себя через общество. Непосредственной связью между субъектом и объектом является человеческий труд, материальное производство. Благодаря труду, человек выходит в природный мир, а природа неразрывно соединяется с человеком. В трудовом процессе, практике не может быть ни только субъекта (как понимает идеализм), ни только объекта (как понимает созерцательный материализм), а есть их органическое единство, субъект-объект. Лишь посредством методологической абстракции выделяют субъект и объект, которые существуют раздельно только в мышлении, в процессе познания. В действительности же они находятся в единстве, взаимопроникая и переходя друг в друга.

¹ Иванов Г. М. Указ. соч. — С. 143.

Глава II

Практика и историческое познание

§ 1. Практическая природа познания в исторической науке. История и современность

Деятельность и мышление, мышление и деятельность — вот итог всей мудрости. Оба должны неустанно двигаться в жизни взад и вперед, как выдыхание и вдыхание. Кто делает для себя законом испытать деятельность мышлением, а мышление — деятельностью, тот не может заблудиться, а если и заблудится, то скоро вернется на верную дорогу.

И.-В. Гете

Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посясторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос.

К. Маркс



Категория практики в марксистской философии является исходной не только для онтологической проблематики; вся ее гносеология базируется на включении практики в теорию познания. В той же мере, в какой практика определяет все содержание онтологических категорий («общество-субъект», «общество-объект», «общество-субъект-объект» и т. д.), она формирует и гносеологические понятия.

Единство теории и практики не только методологический тезис марксизма, но и действенный инструмент в преобразовании материального мира. Изменение объективной действительности практическим путем в конечном счете способно решить и теоретические проблемы. «...Мы видим, — подчеркивает К. Маркс, — что разрешение

теоретических противоположностей само оказывается возможным *только практическим путем*, только посредством практической энергии людей, и что поэтому их разрешение отнюдь не является задачей только познания, а представляет собой *действительную* жизненную задачу, которую философия не могла разрешить именно потому, что она видела в ней *только* теоретическую задачу»¹.

Прежняя философия в силу своей трансцендентности и абстрактности далеко отстала от жизненных нужд и практических запросов людей. Создавалась иллюзия о ее якобы сверхпрактической природе; считалось, что философия не может опуститься до «земных» проблем и исследовать существующее положение вещей и действительных людей. Идеалистической философии приходилось довольствоваться практикой *in abstracto*. «Философия была свепхпрактичной лишь в том смысле, что она сверху парила над практикой»².

Следует отметить, что все великие творения в истории философии создавались, как правило, не «чистыми» теоретиками, а людьми, стоявшими в гуще злободневных событий своей эпохи. «Кабинетная философия» не способна породить идеи, отражающие динамизм общественной жизни, и поэтому не может направить деятельность народных масс на борьбу за осуществление социальных идеалов; истины такой философии с неизбежностью оказываются «мертвой теорией», мыслью, лишенной жизни.

Ярким примером единства теоретической деятельности и практики является жизнь К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина. Философия марксизма есть отражение в теоретических формах практики борьбы рабочего класса за свое освобождение. «Как в шестнадцатом столетии, — писал Ф. Энгельс, — так и в наше бурное время чистые теоретики в сфере общественных интересов встречаются только на стороне реакции, и именно потому эти господа в действительности вовсе не теоретики, а простые апологеты этой реакции»³. Постоянная потребность соединения теории с практикой, глубокая идейная убежденность в правильности избранного пути предопределили и всю гносеологию марксизма.

Познание возникает и осуществляется как *функциональная* сторона практического отношения субъекта к объекту. Эта зависимость характеризует процесс познания как в естественных, так и в общественных, исторических науках. Производность познавательного отношения объясняется тем, что оно непосредственно вплетено в предметно-практическую деятельность. «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни»⁴.

Познание не может служить исходным отношением человека к природе и потому, что жизнь людей зависит от удовлетворения потребностей, которое осуществляется практическим путем. «...Люди никоим образом не начинают с того, что «стоят в этом теоретическом отношении к предметам внешнего мира», — подчеркивает К. Маркс. — Как и всякое животное, они начинают с того, чтобы *есть, пить* и т. д., т. е. не «стоять» в каком-нибудь отношении, а *активно действовать*, овладевать при помощи действия известными предметами внешнего мира и таким образом удовлетворять свои потребности. (Начинают они, таким образом, с производства)»⁵. Теоретическое отноше-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 594.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 2. — С. 43.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. — С. 4.

⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 24.

⁵ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 19. — С. 377.



ние возникает как производное от практического, как форма, обеспечивающая осуществление отношения практики.

В силу того, что проблемы по преобразованию предметов природы порождают проблемы познания, т. е. практика порождает сознание, исходным отношением человека к миру является материальная деятельность. Само открытие материального бытия в форме объекта впервые происходит у субъекта в практике; здесь субъект в чувственных формах воспринимает мир как нечто реальное и существующее независимо от него. В современной литературе на это обращают внимание многие авторы. Так, С. Л. Рубинштейн пишет, что исходным является отношение не мысли к объекту, а «действия человека и объекта, изначален этот контакт двух реальностей. Конкретнее, исходным всегда является взаимодействие человека с действительностью как «сопротивляющейся действиям человека»¹. Будучи неотъемлемой частью практики, сознание в дальнейшем эмансипируется, т. е. обособляется и превращается в самостоятельный вид деятельности. Разделение труда становится действительным разделением после отделения умственного труда от физического. «С этого момента сознание *может* действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики...»²

Зависимость познания от практики, его практическая природа вытекает из самого характера жизнедеятельности людей. Особенность жизни людей в том, что они не могут потреблять продукты природы в готовом виде, для этого необходимо их «очеловечивание», преобразование в формы, пригодные для человеческого потребления. Последнее становится возможным только с познанием объекта в его необходимых связях и закономерностях, с выяснением его внутренней структуры.

Связь жизни и познания вытекает из того, что субъект познающий («гносеологический») и субъект практический («хозяйственный») совпадают между собой; это есть одно и то же общество, выполняющее различные функции. Поэтому гносеологический субъект переживает объект не только как проблему знания, но и как границу своей власти и силы в природе. В объекте природы заключена естественная необходимость, с которой человек вынужден считаться, в способности субъекта ассимилировать объект — свобода, определяющая степень его независимости от внешнего мира. Граница свободы и необходимости подвижна: необходимость переходит в свободу, свобода — в необходимость. Эти противоположные начала существуют в диалектическом единстве в практике, деятельности и, взятые в отдельности, исключают друг друга. Поскольку в объекте практики заключена природная необходимость и человек, чтобы не погибнуть, должен разгадать ее механизм, постольку все человеческое знание рождается из нужд жизни и практики. «Точка зрения жизни, практики должна быть первой и основной точкой зрения теории познания»³.

Результатом единства сознания и жизни оказывается отражение мира в научном познании в формах практики. Это значит, что видение мира воспроизводит основные черты практической деятельности; объект постигается по тем линиям, которые остаются на поверхности материального мира от действия на него орудиями труда. Практика определяет направление познания, положение субъекта и дает конкретное содержание полученному знанию. Если предположить, что изменится направление познания, положение субъекта, либо допустить познающее существо, отличное от человека (макро-

¹ Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. — М., 1973. — С. 258.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 30.

³ Ленин В.И. ПСС. Т. 18. — С. 145.

скопические или микроскопические размеры, два измерения, жизнь в воде или в воздухе и т. д.), то существенно изменится способ восприятия мира и содержание знания. Это положение давно было замечено в истории философии. Вольтер со свойственной ему иронией высмеял догматическую веру в существование мира для человека. «Микромегас, обитатель Сириуса, отправляется в сопровождении одного из жителей Сатурна в путешествие по планетам. И вот однажды великан попадает на Землю, где обнаруживает почти невидимые микроскопические существа. Он крайне удивлен, услышав, как эти атомы разговаривают друг с другом, поражается их крайнему самомнению. И тут одна из этих маленьких козявок в квадратном колпачке объясняет Микромегасу, что «ей известны все тайны бытия, ибо все это изложено в «Своде» Фомы Аквината». «Она посмотрела сверху вниз на обоих обитателей небес и объявила им, что их собственные персоны, их миры, их солнца и их звезды — все это было сделано единственно для человека». Эти слова вызывают гомерический смех»¹.

Научное познание, вырастая из жизни и практики, создает такие ценности, которые *необходимы* человеку и являются для него *полезными*. Признание этого положения отличает марксистскую гносеологию, с одной стороны, от рационализма идеалистической философии, а с другой — от радикального прагматизма. Для теоретического разума (Кант) мир имеет лишь теоретическое существование. Схемы познания, призванные объяснить природу, имеют только логическую правильность и не могут ответить на вопрос, действительно ли мир материален, имеет ли он жизненное значение. Такое значение мир приобретает лишь в том случае, когда субъект выходит за пределы теоретического знания и осязает, чувствует его, т. е. вступает в практическое отношение. Понятие практики не имеет места в философии Канта, поэтому, несмотря на все его колебания между идеализмом и материализмом, его учение лишено онтологического понимания природы. Прагматизм, видящий в полезности единственный критерий достоверности знания, не прав, ибо не может объяснить, откуда берется логическая обоснованность знания, как одно из важнейших достоинств науки.

Связь познания с жизнью, выполнение функции обеспечения жизнедеятельности людей раскрывают его *социальную ценность*. Ценность познания состоит в том, что оно усиливает могущество человека в мире, является мощным *орудием* преобразования окружающей действительности. Эта общественная функция познания определяет его как необходимый вид человеческой деятельности во взаимодействии общества с природой.

Социальное познание, возникая в жизни и практике, само оказывается борьбой, напряжением, усилием; оно требует большой энергии и затраты труда. Понимание познания как «созерцания» не раскрывает его подлинной сущности и роли в обществе. Созерцать можно в том случае, когда субъект получает «готовые» продукты, не участвуя в их производстве; созерцание — удел «дарового» потребления. Перед таким теоретизирующим субъектом «или, точнее, в нем самом, в его сознании происходит театральное представление, разворачивается жизнь, в которой он только зритель, смотрящий с своего кресла, сам ни в чем не участвуя»². В действительности нет такой праздности и «даровщины»; человечество затрачивает огромные усилия в борьбе с природой, а значит, и в процессе ее познания. Альтернатива познания «познай или погибни» неустраима; ее нельзя избежать на протяжении всего существования человечества.

¹ Цит. по кн.: Моруа Андре. Литературные портреты. — М.: Прогресс, 1970. — С. 48–49.

² Булгаков Сергей. Философия хозяйства. — М., 1912. — С. 101.



Познавательная деятельность, наряду с тем, что она есть труд, усилие, затрата энергии, представляет собой переживание, муки, страсть; в отдельные моменты она принимает драматические формы, требующие от субъекта большого мужества, героизма и самопожертвования. В науке, как целостном явлении, все эти моменты сняты, элиминированы; им нет места в конечном результате — знании, ставшем общественным достоянием. Все субъективное устраняется, переводится в объективное и последнее рассматривается высшим достижением научности. У науки как формы общественного сознания нет «лица», ее подвижники отходят на задний план или просто не существуют как личности.

Но научное познание немыслимо без познающих субъектов, которые непосредственно втянуты в жизненный процесс. «Если рассматривать отношение субъекта к объекту в логике, — подчеркивал В. И. Ленин, — то надо взять во внимание и общие посылки бытия *конкретного субъекта* (= *жизнь человека*) в объективной обстановке»¹. Отдельные личности поставлены в самые различные жизненные ситуации: ради получения истины они готовы жертвовать многими общественными ценностями, а иногда даже самой жизнью. Так поступает Адриан Леверкюн, заключающий сделку с сатаной, который говорит ему: «Художник — брат преступника и сумасшедшего. Думаешь, когда-либо получалось мало-мальское порядочное произведение без того, чтобы творец его познал бытие преступника и безумца!»². Через двадцать четыре года, достигнув славы, А. Леверкюн теряет разум, как и было оговорено в сделке композитора с дьяволом.

Включенность человека в процессе его антропогенеза в практическую деятельность формирует его мышление — мозг, всю нервную систему и органы чувств. Их функционирование осуществляется как особого рода деятельность. Деятельностный подход к природе сознания свидетельствует, что теория локализации мозговых функций, согласно которой мышление является исключительно продуктом одного мозга, не связанного с деятельностью человека при взаимодействии с внешним миром (Галль, Флуранс), оказывается неверной в своей основе. В процессе функционирования мозга в нем формируется нервная динамическая модель как определенная система нервных связей, воспроизводящая предметно-практическую деятельность субъекта³. Сама нервная модель не тождественна субъективному образу, но есть его биологический орган, где в знаковой форме закодированы идеальные процессы. В высших отделах мозга, таким образом, фиксируются не только особенности внешнего воздействия, но и характер действия субъекта. Кора головного мозга отражает свойства как объекта, так и результаты деятельности с ним. В основе физиологических процессов наряду с сугубо биологическими явлениями лежит социальное действие, являющееся в меньшей степени необходимым условием.

Предметно-практическая деятельность — основа не только физиологических процессов, но и чувственного и рационального познания. Существует определенная зависимость между зрительным восприятием предмета и работой глаза. Зрительный образ возникает только при движении глазного яблока, а двигательные акты глаза воспроизводят форму предмета и подобны самому предмету. Аналогичные процессы имеют место и в случае осязания. Движение руки еще в большей степени, чем движение глаза, воспроизводит форму предмета. «...Чувство осязания, которым обезьяна едва-едва об-

¹ Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 184.

² Манн Томас. Доктор Фаустус. Собр. соч в 10-ти томах. Т. 5. — М., 1960. — С. 308.

³ См.: Коршунов А. М. Теория отражения и творчество. — М.: Политиздат, 1971. — С. 17—24.

ладает в самой грубой, зачаточной форме, — отмечает Ф. Энгельс, — выработалось только вместе с развитием человеческой руки, благодаря труду»¹.

Связь мышления с практической деятельностью определяет его избирательность: в процессе познания отображаются только те явления, которые имеют жизненно важное значение для человека. За порогом восприятия остается множество явлений и процессов, которые не включаются в формы практики; субъект может не знать о них ничего, либо иметь представление посредством теоретического мышления. Биологические «лимиты» влияют на процесс образования научных понятий и между интеллектом и особенностями физиологических и анатомических структур имеется внутреннее единство². Именно в связи с практической обусловленностью человеческого познания следует понимать слова К. Маркса о том, что образование внешних чувств есть работа всей всемирной истории.

Практическая природа познания, его обусловленность предметно-практической деятельностью людей означает, что само познание есть особый *вид деятельности*. «Как естествознание, так и философия до сих пор совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. Они знают, с одной стороны, только природу, а с другой — только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы, человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научился изменять природу»³. Эти слова Ф. Энгельса, безусловно, принадлежат к лучшим достижениям марксизма по вопросу о практической природе познания. Понять сознание и его направленность на объект — познание — возможно лишь при условии, что за отправную «клеточку» анализа следует взять практику. Коренное отличие марксистской гносеологии от всех теоретико-познавательных доктрин заключается в том, что она включает практику «внутри» познавательного процесса. «... Вся человеческая практика должна войти в полное «определение» предмета и как критерий истины и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку»⁴.

Познание является деятельностью потому, что внешние предметно-практические действия переводятся во внутренний план субъекта и в дальнейшем осуществляются в идеальных формах. Операции мышления «представляют собой интериоризованные действия, ставшие обратимыми и сгруппированными в системы, подчиняющиеся своим законам композиции»⁵. На ранней стадии развития интеллекта существует жесткая, однозначная зависимость между материальными действиями и операциями сознания: ребенок повторяет в уме те элементарные действия, которые совершил или собирается выполнить. Затем познавательные действия становятся более абстрактными и схематичными; они изоморфно соотносятся с внешними предметными операциями. Если у ребенка они протекают замедленно, то у взрослого человека мыслительные процессы осуществляются мгновенно и по строго установленному плану. Однако, несмотря на эти различия между сенсомоторными операциями и абстрактными действиями логической мысли, то и другое является действием.

Внутреннее единство сознания и деятельности не означает их полного тождества, как утверждают бихевиористы. Хотя познавательные образы и формируются в формах

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 490.

² См.: Флейвелл Джон Х. Генетическая психология Жана Пиаже. — М.: Просвещение, 1967. — С. 64.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 545.

⁴ Ленин В.И. ПСС. Т. 42. — С. 290.

⁵ Пиаже Жан. Роль действия в формировании мышления // Вопросы психологии. — 1965. — № 6. — С. 45.



деятельности, сама деятельность является не предметно-практической, а идеальной. «Функциональный подход к объяснению сущности сознания, следовательно, состоит не в том, чтобы мышление человека свести к предметным, приспособительным операциям, — поясняет А. М. Коршунов, — а в том, чтобы, учитывая единство функций мозга и предметной деятельности, объяснить формирование субъективного образа как идеальной формы отражения действительности»¹. Такая интерпретация познавательной деятельности позволяет преодолеть не только бихевиористские взгляды, но и воззрения узкого физиологизма, сводящего познание только к физиологическим процессам.

Положение о том, что познание есть деятельность, влечет ряд следствий. Во-первых, субъективный образ есть интериоризованное подражание, т. е. он формируется в результате двигательной активности субъекта. Субъективный образ есть «снятая» структура предметной деятельности, осуществляющейся в сенсомоторных (т. е. открытых) формах. Во-вторых, понимание интеллекта (сознания) как деятельности позволяет видеть преемственность и непрерывность в познавательном процессе. Генетическая преемственность между познавательными формами дает возможность рассматривать высшие из них как такие действия, которые выделены из низших или предшествующих. Логические операции есть особым образом превращенные сенсомоторные действия, а не абсолютно отличный вид поведения².

Связь познания с практикой, преобразование материальных действий в идеальные схемы является показателем активной, творческой роли субъекта. Научные объекты воспроизводятся не посредством простого воздействия предметов внешнего мира на органы чувств человека, а в результате активной деятельности. Из сказанного не следует, что содержанием познания оказывается исключительно практика. В конечном счете познается сама действительность, однако ее познание опосредовано формами практики. Познание не есть простое «созерцание», лишенное цели, задачи, определенной установки; оно подчинено решению практических задач, а потому познается не действительность вообще, но действительность, преобразуемая в практической деятельности. «Диалектический материализм установил, — отмечает М. С. Козлова, — что основой познания является не сама действительность..., а ее преобразование и усвоение в ходе человеческой практической деятельности. Правильное понимание отношения образов, идей, мыслей к объекту познания предполагает правильное понимание их отношения к субъекту и его познавательной деятельности... Структура мысли... отражает структуру реальности опосредованно — через структуру практической... деятельности»³.

Не составляет исключения в этом отношении и познание в исторической науке. Здесь также выбор объекта исследования и его последующее понимание определяются посредством конкретных целей и задач, а последние, в конечном счете, обуславливаются практическими потребностями: знать прошлое, чтобы лучше разбираться в проблемах современности. «Когда историк описывает какой-нибудь период, событие или даже эпизод, — пишет историк Л. Н. Гумилев, — то он невольно рассматривает его с одной стороны. Это не пристрастие, не тенденциозность, не несправедливость, а неизбежная закономерность выбора угла зрения, особенность человеческого восприятия»⁴.

Факты, получаемые историком в результате анализа исторических источников, во многом определяются практической направленностью познания: постановкой пробле-

¹ Коршунов А.М. Указ. соч. — С. 29.

² См.: Флейвелл Джон Х. Указ. соч. — С. 117—118.

³ Козлова М.С. Философия и язык. — М.: Мысль, 1972. — С. 104.

⁴ Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства. — М.: Наука, 1970. — С. 143.

мы, определением объекта исследования, последующей интерпретацией событий и т. д. Изменение угла зрения в исследовании равнозначно иной интерпретации фактов, воспроизведению новых фактов, отсутствующих ранее, нахождению других связей и отношений между событиями. «Сетка отношений», заданная практическим путем, определяет, таким образом, как познание в целом, так и познание в исторической науке.

Познание как деятельность осуществляется во взаимодействии субъекта и объекта ($S \rightleftharpoons O$), которое состоит из действия субъекта на объект ($S \rightarrow O$) и действия объекта на субъект ($S \leftarrow O$). Первая сторона взаимодействия есть творчество познающего, осуществляющееся в рамках практики (в психологической литературе это определяется термином «ассимиляция»). Вторая сторона взаимодействия — действие объекта на субъект — подчеркивает отражательный характер процесса познания («аккомодация»). Выделенные акты познавательной деятельности есть не что иное, как интериоризованные действия, имеющие место в общественно-исторической практике. Процессы ассимиляции и аккомодации могут существовать только в единстве: действию ассимиляции субъектом объекта обязательно соответствует действие аккомодации — приспособление субъекта к внешней среде. Познавательная деятельность есть функциональный процесс между действиями ассимиляции и аккомодации, которые в совокупности выступают как «адаптация»¹.

Познавательная деятельность (ассимиляция и аккомодация) осуществляется на основе выработанной субъектом «схемы». Схема — это логически целостная совокупность действий, с помощью которых воспроизводится объект научного познания. Последний может быть определен только схемами деятельности и не существует помимо них. «Воспроизведение объекта в сознании, — подчеркивает А. М. Коршунов, — осуществляется в определенной системе операций. Знание обязательно носит операциональный характер. Конечный источник возникновения таких операций, как анализ и синтез, обобщение и абстрагирование, — практическая деятельность»². Природа мыслительных операций такова, что они вырастают из внешнепредметных действий. Материально-практические действия свертываются, превращаются в идеальные схемы познания, переходя во внутренний план субъекта. В дальнейшем возникает относительная самостоятельность в функционировании теоретического мышления, однако это не отменяет его практической обусловленности.

Генетическая и структурная обусловленность познавательного процесса практикой раскрывает *историчность* мыслительной деятельности и ее результатов — знания. Каждому уровню развития общественно-исторической практики будет соответствовать и определенный уровень знания, способ мышления, научное мировоззрение. В результате развития практики: орудий труда, технологических процессов, отношений между людьми и т. д. — происходит развитие самого человека. Изменяясь в ходе своей жизни и практики, человек меняет и свои представления об окружающем мире. Отмечая исторический характер человеческих представлений, К. Маркс писал: «Разве тот взгляд на природу и на общественные отношения, который лежит в основе греческой фантазии, а потому и греческой [мифологии], возможен при наличии сельфакторов, железных дорог, локомотивов и электрического телеграфа?... возможен ли Ахиллес в эпоху пороха и свинца? Или вообще «Илиада» наряду с печатным станком и тем более с типографской машиной?»³

¹ См.: Пиаже Жан. Избранные психологические труды. — М.: Просвещение, 1969. — С. 67.

² Коршунов А.М. Указ. соч. — С. 56.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. — С. 47–48.



В историческом исследовании особенно важно понять обусловленность стиля мышления эпохой, практикой, когда изучается культура тех или иных народов. Европейцы с их «рационалистическим» мышлением долго не могли понять мышление аборигенов Африки, Австралии, Америки. В сознании «дикарей» ставились в связь такие явления, которые с точки зрения «здорового рассудка» не могли быть связаны друг с другом. Например, они связывали появление болезни, эпидемии или стихийного бедствия с каким-либо знаком на одежде миссионера, или с пером на голове вождя соседнего племени. Когда они говорили, что кто-то пронзил кого-то своим взглядом, то это понималось не в переносном, а прямом смысле. Называя хорошего охотника «ягуаром», они не делали никакой разницы между ними; в данном случае речь шла не о «метафоре», а о непреложной и очевидной истине¹.

Отмечая исторический характер мышления древних кочевников, историк Л. Н. Гумилев пишет: «Не только в материальной культуре, но также и в духовной кочевники не отставали от оседлых соседей, хотя литература их была устной. Конечно, было бы нелепо искать у хуннов научные теории: их даже греки заимствовали у древних египтян и вавилонян. Кочевники создавали два жанра сказаний: богатырскую сказку и демонологическую новеллу. И то и другое было ближе к мифологии, нежели к литературе в нашем смысле слова, но они этим способом воспринимали действительность и выражали свои чувства. Иными словами: мифология несла у них те же функции, что у нас — литература.

Подобным образом, т. е. непохоже на нас, кочевники воспринимали и историю. Она представлялась им в виде развернутой генеалогии рода; эталоном было не событие или институт, а мертвый предок. Для европейцев такой счет поколений кажется бессмысленным, но ведь он тоже отражает течение времени, как и любая принятая в науке система отсчета. Просто он приспособлен к другим целям и потребностям, которые вполне удовлетворяет»².

Материалистическое понимание истории ставит в прямую зависимость степень развитости тех или иных теорий от уровня развития практики, совокупности экономических и общественных отношений. Так, вскрывая идейно-теоретическую и классовую ограниченность взглядов французских философов и социалистов-утопистов конца XVIII века, Ф. Энгельс связывал ее с уровнем развития капитализма. В это время капиталистический способ производства, а вместе с ним и противоположность между буржуазией и пролетариатом были еще недостаточно развиты. Пролетариат, едва выделившись в самостоятельный класс, был не способен к самостоятельным политическим действиям. «Это историческое положение определило взгляды и основателей социализма, — подчеркивал Ф. Энгельс. — Незрелому состоянию капиталистического производства, незрелым классовым отношениям соответствовали и незрелые теории. Решение общественных задач, еще скрытое в неразвитых экономических отношениях, приходилось выдумывать из головы»³.

В свою очередь, идеи научного социализма явились результатом закономерного развития общественной жизни — появления крупной промышленности в капиталистическом способе производства. Противоречия так обострились, что их можно было «осязать руками». «Новые производительные силы уже переросли буржуазную форму

¹ См.: Арзаканьян Ц.Г. Трактовка гуманизма в современных буржуазных концепциях культуры и цивилизации // От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела. — М.: Мысль, 1969. — С. 105.

² Гумилев Л.Н. Указ. соч. С. 38—39.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 269. См. также: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 19. — С. 194.

их использования. И этот конфликт между производительными силами и способом производства вовсе не такой конфликт, который возник только в головах людей — подобно конфликту между человеческим первородным грехом и божественной справедливостью, — а существует в действительности, объективно, вне нас, независимо от воли или поведения даже тех людей, деятельностью которых он создан. Современный социализм есть не что иное, как отражение в мышлении этого фактического конфликта, идеальное отражение его в головах прежде всего того класса, который страдает от него непосредственно, — рабочего класса»¹.

Обусловленность познания практикой обнаруживается в развитии науки. Наука как общественный институт возникает из потребностей практики и служит средством обеспечения и сохранения жизни. Как орудие и инструмент преобразования мира она есть элемент в общем производственном процессе. Наука есть деятельность, в которой элементы созерцания, теоретического знания существуют как моменты действия. Те или иные отрасли производства вызывали к жизни определенные науки: пастушество и земледелие — астрономию; строительное дело и ремесло — механику; необходимость измерения площадей земельных участков — математику. «Итак, — говорит Ф. Энгельс, — уже с самого начала возникновение и развитие науки обусловлено производством»².

Эта зависимость сохраняется не только в период зарождения научного знания, но и в новое время, когда имеет место бурное развитие наук. Этому способствовало накопление новых фактов и средств экспериментирования в результате роста промышленности; установление тесной связи между государствами Центральной Европы; влияние географических открытий, доставивших новый материал из области метеорологии, зоологии, физиологии; открытие печатного станка. «Если... техника в значительной степени зависит от состояния науки, — подчеркивал Ф. Энгельс, — то в гораздо большей мере наука зависит от состояния и потребностей техники. Если у общества появляется техническая потребность, то это продвигает науку вперед больше, чем десяток университетов. Вся гидростатика (Торичелли и т. д.) была вызвана к жизни потребностью регулировать горные потоки в Италии в XVI — XVII веках. Об электричестве мы узнали кое-что разумное только с тех пор, как была открыта его техническая применимость»³.

Практическая обусловленность познания в исторической науке сохраняет силу во всей своей полноте и неустранимости, однако приобретает специфическую форму, принимая вид соотношения «истории и современности». Необходимость изучения прошлого возникает из практических потребностей настоящего. Они ставят перед теорией исторического познания проблему, решить которую возможно через обращение к прошлому. Проблема «...“история и современность” — одна из основных и специфических философско-исторических проблем, — пишет болгарский философ-марксист Н. Ирибаджаков. — Она имеет большую давность и нераздельно связана со всеми остальными проблемами философии истории. Поэтому эта проблема стоит в центре борьбы между историческим материализмом и историческим идеализмом, между материалистической теорией исторического познания, с одной стороны, и всевозможными идеалистическими, агностическими и релятивистскими теориями исторического познания — с другой»⁴.

¹ Там же. — С. 279. См. также: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 19. — С. 211.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 500.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 39. — С. 174.

⁴ Ирибаджаков Николай. Клио перед судом буржуазной философии. — М.: Прогресс, 1972. — С. 305.



По данному вопросу в буржуазной методологии истории существуют две противоположные точки зрения. Первая, «академическая» точка зрения, сводится к тому, что ее представители обосновывают идею объективности исторического познания, свободного от какого-либо влияния современности (Л. фон Ранке, историки-позитивисты). Вторая точка зрения представлена «презентизмом» и сводится к полному отождествлению прошлой истории с настоящим. Ее представители Б.Кроче, Х. Ортега-и-Гассет, К.Поппер, Дж.Барраклоу, Р. Дж. Коллингвуд, К. Беккер, Ч. Бирд и др. считают, что всякая история есть современная история, что история есть не что иное, как проекция современности на прошлое. Отсюда делается вывод, что в исторической науке не может быть объективной истины: каждый сам по себе историк» (К. Беккер), «написанная история является делом веры» (Ч. Бирд).

Презентизм есть одна из форм релятивизма, и возник он в начале XX века в результате кризиса объективизма в буржуазной историографии. Его идейными источниками послужили философско-исторические взгляды В. Дильтея, Я. Буркхарда, А. Шопенгауэра. Презентизм связан с метафизической, антидиалектической интерпретацией реальной проблемы исторического познания — соотношением между историческим прошлым и современностью, а также субъективно-идеалистическим пониманием природы исторических фактов.

Проблема «история и современность» имеет два аспекта — онтологический и гносеологический. *Онтологический аспект* заключается в том, что исторический процесс есть такое объективное движение, при котором существует определенная внутренняя связь между различными этапами исторического развития. Современная история является необходимой частью объективного исторического процесса; она произошла из прошлого, есть его закономерный результат, а прошлое продолжает существовать в настоящем в «снятом виде».

Вместе с тем существует не только непрерывность и целостность исторического процесса, но и качественное различие между прошлым и настоящим. Современность отличается от прошлого не только тем, что существует в качестве наличного бытия, непосредственной действительности, но и тем, что, включая в себя прошлое, преобразует его, делает составной частью нового исторического движения — всей сферы социальной жизни. Беря от прошлого производительные силы, производственные отношения, систему надстройки, современность либо развивает и совершенствует старые институты, либо подвергает их глубоким изменениям. «Поэтому историческое прошлое и современность нельзя и не следует ни отождествлять, ни метафизически отрывать и противопоставлять друг другу, — подчеркивает Н. Ирибаджаков. — Они должны рассматриваться в их диалектической связи и взаимодействии, в их единстве и различии»¹.

Гносеологический аспект проблему прошлого и настоящего переводит в область взаимодействия объекта и субъекта исторического познания. Прошлое предстает как объект изучения, а настоящее — как субъект исследования. Взаимодействие субъекта и объекта, подчиняясь наиболее общим закономерностям научного познания, в исторической науке имеет свою специфику. Она заключается в том, что в области исторического познания субъект и объект принадлежат к одной и той же сфере действительности. Как познающий субъект историк принадлежит к той же области, которую он изучает, т. е. является частью исторического процесса, который есть диалектическое единство прошлого и настоящего. В этом смысле историк есть одновременно и субъект, и объ-

¹ Ирибаджаков Николай. Указ. соч. — С. 309.

ект. Будучи субъектом и объектом, историк является диалектическим единством исторического прошлого и настоящего.

Презентизм вырастает из игнорирования реальной диалектики исторического процесса (онтологический аспект), а также из метафизической абсолютизации совпадения субъекта и объекта в историческом познании (гносеологический аспект). Презентизм в буржуазной философии истории и историографии непрерывно связан с субъективно-идеалистической интерпретацией природы исторического факта и его познания в исторической науке. Он стирает качественные различия прошлого и настоящего, переносит историческое прошлое в настоящее, полностью отождествляя их друг с другом. В этих условиях отрицается объективная реальность исторических фактов, и они превращаются в произвольную мысленную конструкцию, призванную подтвердить или опровергнуть ту или иную теоретическую схему (К. Поппер, К. Беккер, Р. Дж. Коллингвуд, Дж. Барраклоу, Оукшот и др.). Поэтому всякое поколение должно писать историю заново, так как нет объективной истины в историческом познании.

Отвергая презентистскую модернизацию истории, следует подчеркнуть, что современность оказывает глубокое влияние на понимание прошлого. Этого нельзя избежать в силу того, что практика всегда определяет познание, а общественно-историческая деятельность — познание в исторической науке. Историк изучает прошлое, создает картину исторической действительности, отталкиваясь от настоящего, которое является своего рода призмой, создающей определенное видение мира, удаленного в глубь веков. Современность выдвигает проблемы, вырастающие из нужд практики, и ждет на них ответы через обращение к прошлому. Историки концентрируют внимание на тех сторонах прошлой жизни людей, которые в состоянии как-то помочь разрешить те или иные вопросы современности. Например, в XIX веке историки, социологи, юристы проявили большой интерес к проблеме возникновения древней земельной общины. Изучали общинные формы у древних германцев, в Индии, у славянских народов. Были представлены различные концепции, в которых община объявлялась общечеловеческой ступенью развития. Подобный интерес был вызван общественными отношениями послереволюционной Европы. «Поскольку в интеллигентном обществе интересовались судьбой раскрепощаемых крестьян и беспокоились ввиду факта развития сельского пролетариата, — писал русский историк Р. Виппер, — представители науки старались выяснить вопрос о старинных коллективных гарантиях хозяйственной устойчивости крестьян»¹.

Исторические сочинения, не связанные с общественно-исторической практикой, не оказали заметного влияния на процесс развития исторического познания. «Академизм» исторической науки несовместим с ее назначением: способствовать более глубокому пониманию тенденции современного общественного развития. «Живая история порождает интерес к истории, она требует точного ответа, адекватного поставленным вопросам, — говорит венгерский исследователь-марксист Элекеш. — Наука должна на них ответить»².

Влияние современности на процесс исторического познания осуществляется через политическую идеологию. Именно в характере политической идеологии кроются причины актуализации той или иной проблематики, а также интерпретации конкретных фактов истории. Это связано с тем, что «история является своеобразным фокусом, в

¹ Виппер Р. Очерки теории исторического познания. — М., 1911. — С. 20.

² Элекеш. Историческое познание — общественное сознание. XIII Международный конгресс исторических наук. Москва, 16–23 августа 1970 г. — М.: Наука, 1970. — С. 6.



котором проявляется многообразие и противоречивость форм общественной жизни. Вследствие этого историческое познание по своему содержанию не ограничивается прошлым, оно неразрывно связано с современностью, концентрирует в себе остроту общественных противоречий, выраженных в определенных идеологиях. Марксистская идеология, отражающая интересы исторически прогрессивного класса и закономерные тенденции общественного развития, в силу именно этих объективных обстоятельств неотделима от научного исторического познания»¹.

Однако влияние современности — практики общественной жизни настоящего — выходит за рамки политической идеологии; интерпретация прошлого осуществляется через развитие самой исторической действительности, посредством обнаружения новых фактов и документов, с помощью более совершенной методологии и методики исторического исследования.

Современность — это развивающаяся историческая действительность. Она включает в себя все стороны общественной жизни: производственно-материальную деятельность, классовые взаимоотношения, функционирование государственных и правовых учреждений, взаимодействие между базисными и надстроечными явлениями, совокупность идей, взглядов, теорий в системе общественного сознания. Ведущая роль в общественной жизни принадлежит исторической практике, поэтому влияние современности на историческое познание в первую очередь осуществляется как влияние практики на историческую науку. Практика, производственная деятельность оказываются, таким образом, «клеточкой» понимания прошлой истории. «Буржуазное общество есть наиболее развитая и наиболее многосторонняя историческая организация производства, — отмечает К. Маркс. — Поэтому категории, выражающие его отношения, понимание его организации, дают вместе с тем возможность проникновения в организацию и производственные отношения всех отживших общественных форм, из обломков и элементов которых оно строится... Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны... намеки более высокого у низших... могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно»².

Буржуазная экономика дает ключ к античной и т. д., однако не в том смысле, как это понимают экономисты, которые во всех экономических формах видят формы буржуазные. «Можно понять оброк, десятину и т. д., — продолжает К. Маркс, — если известна земельная рента, однако нельзя их отождествлять с последней»³.

Современность как более высокая ступень общественного развития позволяет полнее и всестороннее понять прошлое в силу того, что к этому времени обнаруживается действительная роль и значение событий. Действие экономических причин, связанное с изменением общественной жизни в широких пространственных и временных границах, не может быть оценено в полной степени очевидцами событий; будущие поколения с большей полнотой и научностью воспроизведут данное историческое явление. В событиях-следствиях яснее видны реальные возможности, которые заключали в себе события-причины для дальнейшего исторического развития.

Современность помогает понять прошлое благодаря более развитой методологии и технике исторического исследования. Историк как субъект познания использует новые исторические теории и концепции, позволяющие ему иначе смотреть на известные фак-

¹ Иванов В.В. Соотношение истории и современности как методологическая проблема. — М.: Наука, 1973. — С. 71.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. — С. 731.

³ Там же. — С. 732.

ты и находить такие, которые были неизвестны за пределами данной истории. Новые факты и документы с необходимостью вносят изменения в процесс исторического познания, позволяют создавать такие картины прошлой исторической действительности, с помощью которых возможно глубже и полнее проникнуть в смысл прошлого. «Таким образом, — подчеркивает И. С. Кон, — закономерность и поступательность исторического процесса обуславливают преемственность развития исторической мысли и позволяют ей с каждым поколением глубже и полнее познавать как отдельные события, так и общие тенденции истории. Коренная революция, произведенная в исторической науке марксизмом, явилась величайшим синтезом всех достижений общественной мысли, а дальнейшее развитие науки возможно только на основе марксизма»¹.

Историческое мышление всегда должно оставаться современным, однако современность историографии требует органического единства прошлого и настоящего, истории и современности. Лишь в соблюдении этого методологического принципа возможно достижение объективной исторической истины.

Определяющая роль практики по отношению к процессу познания находит свое завершение в проверке истины. Когда встает вопрос об истинности знания, его соответствии объективной действительности, возникает необходимость выхода за рамки знания, т. е. обращения к практике. По поводу роли практики в теории познания В. И. Ленин писал: «...практика человека и человечества есть проверка, критерий объективности познания»². Такое понимание диалектики познания и практики отличает марксистскую философию от всех разновидностей идеализма: вопрос о критерии истинности знаний решается идеализмом в рамках самой системы знаний.

Не составляет исключения в этом смысле и прагматизм, несмотря на все его попытки сближения с марксизмом в этом вопросе³. Под истиной прагматизм понимает не соответствие (сходство) знаний объективной действительности, а инструментальное знание, ведущее к достижению определенной цели. По мнению С. Хука, «идея истинна не тогда, когда она похожа на что-то, но тогда, когда она позволяет достигнуть чего-то, ведет к какой-то цели»⁴. Что касается практики, то она в философии прагматизма трактуется не в виде материальной деятельности, выходящей за границы познания, а как нечто субъективное, относящееся к совокупности переживаний человека. «Практическая полезность» есть такое свойство, которое также имеет субъективное содержание⁵. Получается, таким образом, что истина есть не отношение между знанием и объективной действительностью, а отношение между двумя видами человеческого сознания.

Вопрос о практике как критерии истины в марксистской философии решается принципиально иначе: практика трактуется как объективная материально-предметная деятельность, посредством которой сопоставляются полученные знания с их материальным эквивалентом. Хотя такие признаки, как «полезность», «успех» и входят в содержание практики, однако не они определяют ее сущность; полезной будет та деятельность, которая согласуется с самой объективной действительностью. «Познание может быть биологически полезным, полезным в практике человека, в сохранении

¹ Кон И.С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. — М., 1959. — С. 250.

² Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 193.

³ См.: Хук Сидней. Философия американского прагматизма // Америка. — 1963. — № 80.

⁴ Там же. — С. 10.

⁵ Следует отметить определенную эволюцию в понимании практики в прагматизме. Так, С. Хук пишет: «В действительности под «практическим» прагматизм подразумевает всякое, а отнюдь не только полезное действие, поведение, эксперимент». (Там же. — С. 10.)



жизни, в сохранении вида лишь тогда, если оно отражает объективную истину, не зависящую от человека, — отмечает В. И. Ленин. — Для материалиста «успех» человеческой практики доказывает соответствие наших представлений с объективной природой вещей, которые мы воспринимаем»¹.

Признак «полезность» не характеризует практику как критерий истины. Когда практика подтверждает достоверность полученных знаний, то имеется в виду не полезность, как таковая, а соответствие структуры знания структуре объекта. «Полезность», «успех» не являются гносеологическими категориями, а в большей мере относятся к моральным оценкам, к сфере социальных отношений.

Практика является критерием истины вследствие своей двойственной природы: в одном случае это материализованное знание, подлежащее проверке, в другом — объективное материальное явление, функционирующее в соответствии с законами природы. Двойственная природа практики обеспечивает ей выполнение функции критерия истины: знание, вынесенное «во вне», в материальный мир в виде материализованных действий, с очевидностью показывает, насколько структура деятельности соотносится со структурой материального объекта.

Необходимость выхода за пределы знания в случае его верификации объясняется тем, что знание в «чистом» виде не может быть непосредственно соотнесено с предметным миром. В гносеологическом плане мысль и материя противоположны; мысль есть идеальная конструкция, модель исследуемого объекта. Поэтому, чтобы сопоставить мысль и материю, их надо сделать однопорядковыми, а это возможно только в практике. Практика снимает противоположность материального и идеального, являясь воплощением единства субъекта и объекта. Как справедливо отмечает Э. М. Чудинов, в практике «материальное выступает уже не в качестве кода, фиксирующего идеальное содержание, а как реализация этого содержания. По существу, знание здесь утрачивает статус идеального явления. Оно становится явлением материального мира»².

В процессе развития человеческого общества происходит совершенствование самой практики и способов материализации полученного знания. Если на ранней стадии существования людей основной формой материализации знания была примитивная орудийная деятельность, то в дальнейшем появляются сложные технологические процессы, процессы в электронно-вычислительных и кибернетических системах, имеющих обратную связь.

Апелляция к практике как критерию истины позволяет показать всю беспочвенность сомнений агностицизма, рожденных созерцательной сенсуалистической гносеологией. Скептицизм относительно возможностей познания явился следствием такого понимания субъекта, который сводился к «пучку представлений»; этот субъект никогда не действует, не выходит в природу, но только созерцает мир из окна своего кабинета. Мир агностика — «не самые эти вещи или их свойства, о которых он ничего достоверного знать не может, а лишь те впечатления, которые они произвели на его чувства»³.

Агностицизм есть «стыдливый» материализм, и без обращения к практике его аргументацию опровергнуть чрезвычайно трудно. Агностики, как и материалисты, признают, что все наше знание основано на тех сообщениях, которые мы получаем с помощью наших чувств. Однако в силу того, что их субъект закрыт «за семью замками от мира, как Людмила в замке Черномора», они добавляют, что чувства ничего не гово-

¹ Ленин В.И. ПСС. Т. 18. — С. 142.

² Чудинов Э.М. Природа научной истины. — М.: Политиздат, 1977. — С. 121.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 22. — С. 303.

рят о вещах или их свойствах. «Но прежде чем люди стали аргументировать, они действовали, — говорит Ф. Энгельс. — «In Anfang war die That». И человеческая деятельность разрешила это затруднение задолго до того, как человеческое мудрствование выдумало его. Проверка пудинга состоит в том, что его съедают»¹.

Действительно, человек имеет дело с тем миром, который дан ему посредством его органов чувств. Он не может выйти за пределы чувственных представлений, но это еще не говорит об абсолютном тождестве фактов бытия и сознания. Мир дан в формах опыта субъекта, но он не тождествен им. Субъект не просто созерцает внешний мир, он действует в нем. Действуя, субъект «выходит» в объект, чувствует его неустранимость и реальность, становится частью его и соотносит свои поступки с законами природы².

Действуя в предметном мире, человек использует вещи в качестве проводника своей воли и замыслов. Его деятельность опосредована знанием свойств и закономерностей материального мира. «В тот момент, — говорит Ф. Энгельс, — когда сообразно воспринимаемым нами свойствам какой-либо вещи мы употребляем ее для себя, — мы в этот самый момент подвергаем безошибочному испытанию истинность или ложность наших чувственных восприятий... если мы достигнем нашей цели, если мы найдем, что вещь соответствует нашему представлению о ней, что она дает тот результат, какого мы ожидаем от ее употребления, — тогда мы имеем положительное доказательство, что в этих границах наши восприятия о вещи и ее свойствах совпадают с существующей вне нас действительностью»³.

Достоверность знания проверяется не только возможностью использования вещей в самой практике, но и созданием совершенно новых предметов, отсутствующих в природе. «Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец»⁴. То, что можно сделать практически, невозможно считать непознаваемым. Общественная жизнь, вся история человеческого общества в этом смысле является ярким подтверждением правильности полученных знаний. Социальная среда («вторая природа»), созданная посредством общественно-исторической практики, свидетельствует о том, что человек сумел приспособиться к внешнему миру, выстоять в борьбе за существование, а это возможно при объективно истинном представлении о мире — природе и обществе.

Практика в функции критерия истины играет важную роль в исторической науке. Критерий практики в исторической науке используется для проверки: 1) истинности познания исторических фактов; 2) правильности их отбора и сделанных выводов и обобщений; 3) истинности познания объективных законов исторического развития и теоретических концепций, выдвигаемых исследователями⁵.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 22. — С. 303.

² «Объективность познания можно обосновать только в том случае, — пишет немецкий философ-марксист Э. Хаан, — если устранить возведенные позитивизмом барьеры и границы, которые отгораживают и изолируют субъект познания от его связи с объективной реальностью, и вывести объективность в гносеологическом плане из материальности внешнего мира как источника и предмета опыта и познания». (Хаан Э. Исторический материализм и марксистская социология. — М.: Прогресс, 1971. — С. 50.)

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 22. — С. 303—304.

⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 21. — С. 284.

⁵ См.: Коган Л.Н. О специфике применения критерия практики в исторической науке // Практика — критерий истины в науке. — М., 1960. — С. 243.



Исторический факт, понимаемый как реальное событие, имевшее место в прошлом, объективен и не зависит от воли и сознания исследователя. Однако его познание и оценка историком могут быть либо истинными, либо ложными, что делает необходимым проверку полученных результатов. Проверяется не факт сам по себе, но его познание исследователем.

В субъективистской методологии и философии истории факт понимается только в виде мысленной конструкции, существующей в сознании историка; в этом случае нет необходимости в практической проверке знания. В марксистской методологии истории вопрос о практической проверке факта — знания имеет принципиальное значение: этим подчеркивается объективное существование истории, всех событий, имевших место в прошлом, и возможность получения научно достоверного знания. Практика позволяет проверить, соответствует ли историческому факту освещение историком того или иного события. Это достигается проверкой (критикой) аутентичности тех документов, памятников и т. д., которыми оперирует историк в процессе построения научного факта. Историк устанавливает их датировку, принадлежность к рассматриваемому периоду, дает соответствующую интерпретацию и т. д. на основе имеющихся в его распоряжении различных вспомогательных средств.

Установление фактов прошлого не является конечной целью исследования в исторической науке. Это есть лишь средство дальнейшего анализа: выявления связей и отношений между фактами и построения обобщений различной степени. Наиболее распространенным видом обобщения является *частный* вывод, который призван объяснить те или иные стороны общественной жизни в рамках общеметодологической концепции, например, теории феодализма или теории общины — марки.

Какую бы цель ни преследовал историк: установление связи между двумя фактами или обнаружение существенных сторон исторического процесса, частное обобщение, необходимое для познания сущности общественной жизни, для вскрытия общих законов исторического развития, всегда есть плод осмысления и анализа фактического материала. В данном случае со всей остротой встает такой важный и сложный вопрос, как отбор необходимых фактов для обобщающих схем. В действительности имеет место множество фактов, не все из которых становятся историческими; исследователь использует операцию отбора для того, чтобы отделить существенные факты от несущественных. Основанием, позволяющим осуществить данную операцию, является общественно-историческая практика, т. е. объективное значение фактов в общем процессе исторического развития, их влияние на последующее движение общества. Историческими будут те факты, которые наиболее полно и ярко раскрывают закономерный ход исторического процесса в его хронологической последовательности. Критерий практики, таким образом, должен показать не только достоверность научных фактов, включенных в историческое исследование, но и объективный характер связи между ними, их отбор и группировку, позволяющие объяснить историческое движение на основе обобщающих схем. Частные выводы будут истинными лишь в том случае, если они согласуются с объективным историческим процессом.

Частные (локальные) выводы, занимая важное место в историческом исследовании, не могут полностью раскрыть главные и существенные стороны общественной жизни. Конечной целью исторического познания является обнаружение и формулирование общих законов исторического развития общества. История как наука стала возможной лишь с открытием ее материалистического понимания, т. е. после того, как были познаны законы общественной жизни.

Проверка практикой в исторической науке осуществляется следующими способами: 1) установлением истинности знания законов общественного развития практикой современной жизни: материально-производственной деятельностью и классовыми взаимоотношениями настоящего времени; 2) установлением истинности научных фактов и закономерностей исторической жизни практикой социального развития народов, стоящих на более низкой ступени развития; 3) установлением истинности научных фактов и закономерностей общественного развития практикой самого исторического исследования¹.

Современная жизнь является важным средством постижения прошлого, проникновения в сложный мир человеческих отношений, некогда имевших место. Современность помогает глубже понять прошлое, так как к настоящему времени полнее раскрылось истинное значение тех или иных событий, стали зримее последствия пережитых явлений. Исследователи, обогащенные знанием результатов предшествующего развития, дают такую оценку и анализ фактам прошлого, которые в большей степени соответствуют практике общественной жизни².

С позиций современности возможно проследить ход развития тех явлений, которые в трудах историков прошлого рассматривались лишь в зародышевом состоянии. Такие тенденции, как распространение христианства на рубеже античности и Средневековья, рост городов в условиях ремесленного производства в эпоху Средневековья, влияние идей Просвещения на идеологию революционной буржуазии конца XVIII века и т. д. можно проследить только спустя значительный промежуток времени; в пределах одного поколения невозможно отобразить эти процессы во всей их полноте и последующем влиянии на общественную жизнь. Вместе с тем практика настоящего создает предпосылки и для научного предвидения. Ростки будущего появляются в настоящем: граница между прошлым, настоящим, будущим весьма подвижна. Настоящее переходит в прошлое, будущее, становится настоящим; это и является объективной предпосылкой познания будущего, тех тенденций, которые к настоящему времени не получили полного развития.

Исследование жизни народов, находящихся на нижестоящей ступени социального развития, позволяет заметить моменты повторяемости в истории, что, в свою очередь, является предпосылкой для открытия и формулирования законов об обществе. В данном случае повторяемость означает не механическое повторение жизни тех народов, которые ушли вперед в социальном развитии, а сходство в основном, существенном, что характеризует общественную жизнь. К. Маркс, открыв основные закономерности капиталистического способа производства на материале Англии, предупреждает немецкого филистера, что эта история написана и для него. То есть основные противоречия капиталистического способа производства будут иметь силу и для Германии, когда она достигнет соответствующего уровня развития. Л. Морган, исследуя родовые связи североамериканских индейцев, нашел ключ к загадкам греческой, римской и германской истории. В экзогамном роде американских индейцев, организованном по законам материнского права, он открыл первичную форму, из которой развился более поздний род, основанный на отцовском праве, — тот род, который был у культурных народов античности. «Однако и сквозь греческий род, — писал в этой связи К. Маркс, — явственно проглядывает дикарь (например, ирокез)»³.

¹ См.: Коган Л.Н. Указ. соч. — С. 257.

² Подробнее об этом см.: Иванов В.В. Указ. соч. — С. 33—8.3.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 21. — С. 101.



В данном случае проверка истинности исторической теории практикой требует строгого соблюдения принципа историзма, конкретно-исторического подхода к явлениям прошлого. Историк должен представить процесс развития как смену ряда этапов, каждый из которых получил относительно завершённое развитие и обуславливает последующие состояния общественной жизни. В этой смене явлений сохраняется, однако, целостность и преемственность, что свидетельствует не о голом отрицании, а об отрицании с сохранением жизнестойкого старого, т. е. о непрерывности человеческой истории. В основе историзма лежит признание наличия в объективной действительности причинности и закономерности, которые составляют механизм перехода от одного этапа к другому и определяют перспективы дальнейшего развития явлений¹.

Наконец, проверка истинности данных исторической науки (факты, законы, теории и т. д.) осуществляется практикой самого исторического исследования. Здесь имеются в виду не логические и гносеологические средства историка, а те материальные действия, которые сопровождают процесс его познания. К таковым следует отнести археологическую деятельность, деятельность по изучению памятников древней письменности (эпиграфика), рукописных документов (дипломатика), письменности на монетах (нумизматика), письменности на печатях (сфрагистика) и т. д.

Археологическая деятельность является важным средством получения материальных источников, проливающих свет на отдельные периоды человеческой истории. «Благодаря раскопкам археологов нам стала известна тысячелетняя история человечества. Для наших дедов история этих тысячелетий была ещё книгой за семью печатями... Теперь археологи раскрыли эту волшебную книгу. Они исследуют вещи и пользуются такими словами, которые наши деды восприняли бы как явное богохульство. Они нам показали, как тесно связаны мы со своим прошлым»².

Посредством комбинированных методов определения находок через сравнение, изучение места находки, её залегания, привлечения данных мифологии и литературы и т. д. удастся установить точный смысл тех или иных материальных памятников и их функциональное назначение. Полученная информация позволяет воспроизвести прошлую картину исторической действительности, те действия и отношения между людьми, которые скрываются за сохранившимися материальными остатками.

Все вышесказанное подтверждает марксистский тезис о том, что познание существует как вид деятельности, вырастая из практики. В исторической науке зависимость познания от практики обнаруживается в специфических формах: связи истории с современностью, подтверждаемости исторических концепций практикой общественного развития настоящего, жизнью народов, находящихся на нижестоящих ступенях исторического развития, практикой исторического исследования, воплощённого в материальных действиях.

¹ См.: Французова Н.П. Исторический метод в научном познании. — М.: Мысль, 1972. — С. 42—43.

² Церен Э. Библиейские холмы. — М.: Наука, 1966. — С. 23—24.

§ 2. Субъект исторического познания

Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений.

К. Маркс



Проблема субъекта и объекта является центральной в теории познания. Любое конкретное решение частных вопросов методологии науки предполагает определенное позитивное отношение к поставленной проблеме. На протяжении всей истории философии вопрос об отношении познающего к познаваемому принимал различную степень актуальности, выступая то как очевидный в философии «наивного реализма», то как бесконечно сложный в философии классического немецкого идеализма. Философия как наука возникает лишь тогда, когда предметом рассмотрения становится проблема отношения субъекта и объекта.

Проблема взаимосвязи объективного и субъективного в познавательной деятельности является одной из самых актуальных в настоящее время. Усложнение процесса познания, введение формализованных логических моделей в объяснительные процедуры выдвигает на первый план значение активной роли субъекта. Субъект не просто пассивно отражает действительность, включенную в формы его деятельности, но активно конструирует ее. Представление, согласно которому объект существует независимо от познающего субъекта и воздействует через органы чувств на него, является предельно упрощенным случаем той сложной взаимосвязи, которая имеет место между субъектом и объектом в теории познания. Способом, позволяющим преодолеть созерцательное решение вопроса взаимодействия субъекта с внешним миром, является представление сознания как деятельности.

Различное понимание субъекта и объекта познания и их отношения друг к другу характеризует ту или иную философскую систему: философию объекта, философию субъекта, философию тождества субъекта и объекта. Системы, идущие от объекта, объясняли субъект из наглядного мира, однако объект, взятый за отправную точку, не всегда понимался в виде материи. Можно выделить четыре вида (класса) представлений об объекте, на что в литературе указывалось уже А. Шопенгауэром. «Так, можно сказать, что первый из этих классов, или реальный мир, был исходным пунктом для Фалеса и ионийцев, Демокрита, Эпикура, Джордано Бруно и французских материалистов. Из второго класса, или отвлеченного понятия, исходили Спиноза (...понятия субстанции), а раньше — элеаты. Из третьего класса, т. е. из времени и, следовательно,



но, чисел, исходили пифагорейцы и китайская философия в И-книге. Наконец, четвертый класс, т. е. волевой акт, мотивированный познанием, был исходным пунктом схоластиков, учивших о творении из ничего — волевым актом внемирового, личного существа»¹.

Философия объекта (материализм XVIII века) не могла выяснить значение субъекта познания ввиду того, что не учитывала его активной роли в познавательном процессе. Этот материализм перепрыгивал через субъекта и формы познания с тем, чтобы объяснить онтологическую модель материального мира. «Состояние бессознательности или самозабвения характеризует догматизм способа мышления. *Не знать, что делаешь*, и поэтому считать собственное произведение за чужое — в этом состоит и этим объясняется всякое догматическое отношение»².

Системе, идущей от объекта, противостоит философия субъекта, пытающаяся из субъекта объяснить объект. Мир в философии Фихте полагается как не-Я, являясь творческим созданием Я. Фихтевское Я само творит мир. Это означает, что все содержание знания субъекта заключено в нем самом полностью без привнесения данных внешнего опыта. Восприняв кантовскую идею активной роли субъекта в познавательном процессе, Фихте принял ее за главную, доведя субъективный идеализм до логического конца. Однако эта философская система, будучи антиподом материалистического догматизма, совершает аналогичные ошибки, ставя субъект и объект в отношение причины и следствия. «Таким образом, в главном ничего не изменилось, и старая основная ошибка, мысль, будто объект и субъект связаны между собою отношением причины и следствия, осталась по-прежнему; поэтому закон основания сохранил, как и раньше, безусловную силу, и вещь в себе, вместо прежнего пребывания в объекте, была перенесена в субъект познания...»³

Философия объекта и философия субъекта совершают одну ошибку: обе заранее полагают то, что следует вывести в конце исследования. Философия тождества снимает альтернативу субъекта и объекта. Она берет за отправную точку нечто третье — абсолют, который не есть объект и субъект, а «безразличие обоих»⁴.

Диалектико-материалистическое решение вопроса о гносеологическом субъекте принципиально отличается от его объяснения во всех философских доктринах. Оно исходит из того, что практика вводится «внутри» познавательного процесса. Познание рассматривается функциональной стороной материальной деятельности. Поскольку практика лежит у истоков социогенеза и формирует субъект-общество и объект-природу, то она в такой же степени определяет гносеологический субъект и объект научного познания. Субъект и объект познания существуют в качестве функционального отношения, всецело определяясь деятельностью по преобразованию мира. Субъект с этой точки зрения вступает в познавательное отношение в том случае, если он оказывается активным, деятельным индивидом. Чтобы правильно понять теорию познания — взаимодействие субъекта и объекта, необходимо рассмотреть ее на более широком

¹ Шопенгауэр Артур. Мир как воля и представление. Т. 1. — М., 1900. — С. 27.

² Фишер К. Иммануил Кант и его учение. Т. 4. Ч. 1. — СПб., 1901. — С. 10.

³ Шопенгауэр Артур. Указ. соч. — С. 34.

⁴ В буржуазной философии в вопросе субъекта и объекта следует выделить взгляды А. Шопенгауэра, которому удалось избежать крайностей отмеченных систем. Он писал: «...объект всюду предполагает субъект в качестве своего необходимого коррелата; последний, значит, всегда остается за пределами компетенции закона основания». (Там же. — С. 14.) «В своем анализе мы исходим не из объекта и не из субъекта, а из представления, которое уже содержит в себе и предполагает их оба, так как распадение на объект и субъект является его первой, самой общей и существенной формой». (Там же. — С. 26.)

фоне практического взаимодействия субъекта и объекта. Если для большинства направлений буржуазной философии XIX — XX веков «проблема субъекта и объекта выступает лишь как гносеологическая проблема, то для марксистской философии... познавательное отношение возникает как производное от предметно-практического отношения субъекта к объекту, а поэтому проблема познания не может быть верно понята вне анализа деятельности субъекта с объектом...»¹.

Гносеологический субъект есть некая абстракция от понятия субъекта вообще, однако она необходима ввиду потребностей исследования процесса познания. Правомерность выделения объясняется тем, что практическая и познавательная деятельность, принадлежа одному и тому же обществу, отличаются друг от друга как по стоящим перед ними задачам, так и по способам их решения. Поскольку практика отличается от познания, то вполне допустимо отделять субъект практической деятельности от субъекта научного познания и рассматривать их обособленно.

Гносеологический субъект (как и объект познания) является функциональным свойством деятельности человека в предметном мире. Человек, взятый со стороны его природного бытия, еще не есть субъект познания. Вне деятельного отношения не может сформироваться представление о субъекте (как практическом, так и теоретическом). Субъект есть «не что иное, как система действий, совершаемых им по отношению к объектам, и эти действия бесконечно преобразуются в функцию объектов и меняют субъект»².

В деятельности происходит осознание отличия субъекта от объекта, представление о том, что человек как носитель знания не совпадает с объектом — предметом его знания. Представление о субъекте и объекте есть результат рефлексии, порожденной практикой человека. «Субъект неразрывно связан с объектом потому, — отмечает В. А. Лекторский, — что исходной формой его отношения к объекту является материальная деятельность, а не сознание самого себя»³.

Деятельность оказывается своего рода «посредником» во взаимодействии субъекта и объекта. Она есть то основание, на котором развиваются все социальные свойства человека: превращение антропологической сущности в такую завершенную целостность, когда посредством рефлексии природа осознает себя в человеке, а человек находит себя в природе. «Придание логической первичности понятию «деятельность» по сравнению с понятиями «субъект» и «объект» означает, — пишет И. С. Алексеев, — что как характеристики субъекта, так и характеристики объекта должны определяться характеристиками деятельности. Можно сказать, что субъект и объект являются полюсами деятельности, не существующими друг без друга»⁴.

Подтверждением тому, что представление о субъекте и объекте формируется в деятельности, является мышление детей и примитивных народов. Как показали исследования психологов (А. Валлона, Ж. Пиаже, П. Я. Гальперина и др.), у детей раннего возраста отсутствует понятие о субъекте и объекте. Это объясняется исходным состоянием недифференцированности, которое характеризует поведение ребенка. Предметы и действия с ними слиты в представлении младенца, поэтому он не осознает своей субъективности. Следовательно, говорит Ж. Пиаже, «с точки зрения самого субъекта соци-

¹ Лекторский В.А. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. — М.: Высш. школа, 1965. — С. 6.

² Пиаже Жан. Роль действия в формировании мышления... — С. 43.

³ Лекторский В.А. Указ. соч. — С. 105.

⁴ Алексеев И.С. О принципах и средствах методологического подхода к анализу измерений // Проблемы методологии научного познания. — Новосибирск, 1968. — С. 96.



альная среда, по существу, еще не отделяется от среды физической... Что касается лиц, то они выступают для него как определенные картины, аналогичные всем тем картинам, которые образуют реальность ...в этой ситуации еще нет никакого мыслительного взаимодействия, потому что для ребенка на этом уровне не существует мысли, а следовательно, и никакого сколько-нибудь глубокого изменения интеллектуальных структур, вызываемого воздействием окружающей социальной жизни»¹.

Только на базе овладения языком, когда создаются условия для дифференциации деятельности и окружающей среды, происходит отделение субъекта от объекта, познание самого себя и познание объектов. В более позднем возрасте достигается объективация реальности, т. е. включение отдельных вещей в ранее недифференцируемый внешний мир; объекты воспринимаются как нечто отличное от субъекта потому, что начинают включаться в целостную схему взаимно связанных действий.

Нечто аналогичное имеет место и в мышлении примитивных народов, которые отождествляют мысль о предмете с самим предметом. «Нау бежала по прохладной сырой траве. Прибрежная галька щекотала босые ноги, и тихий смех девушки смешивался со звоном перекачиваемых прибором отполированных гольшей.

Нау чувствовала себя одновременно упругим ветром, зеленой травой и мокрой галькой, высоким облаком и синим бездонным небом.

И когда из-под ног выбегали вспугнутые птицы, евражки, летние серенькие горностаи, Нау кричала им радостно и громко, и звери понимали ее. Они смотрели вслед высокой девушке с черными развевающимися, словно крылья, волосами.

Она никогда не глядела на себя со стороны и не задумывалась, чем отличается от жителей земных нор, от гнездящихся в скалах, от ползающих в траве. Даже угрюмые черные камни были для Нау такими же живыми и близкими, как и все окружающее.

И ко всему, что она видела, — живому, имеющему свой голос и свой крик, безмолвному, но движущемуся, и пребывающему в вечном покое, — она относилась одинаково ровно и спокойно»².

«Эгоцентризм» мышления преодолевается посредством усовершенствования предметной деятельности. Понимание своей личности как свободного начала, независимо от окружающего мира, достигается проникновением во внешнюю действительность с помощью более сложной орудийной деятельности. «Перед человеком *сеть* явлений природы. Инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет, категории суть ступеньки выделения, т. е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладеть ею»³. Рефлексивные моменты, порождающие самосознание субъекта, являются результатом интериоризации схем практики, которая в цивилизованном обществе сложна по своей структуре и функциям. Развитие практической деятельности порождает рефлексивные явления сознания: «субъект как объект иного субъекта», «субъект как объект своего объекта», «субъект как субъект», отражающие этапы формирования представлений о субъекте и объекте в сознании человека⁴. Процесс завершается, когда субъект осознанно полагает себя в качестве субъекта.

¹ Пиаже Жан. Избранные психологические труды... — С. 212. См. также: Флейвелл Джон Х. Указ. соч. — С. 87.

² Рытхэу Юрий. Когда киты уходят. — М.: Новый мир, 1975. № 7. — С. 95.

³ Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 85.

⁴ См.: Куракина В.И., Шилин К.И. Познание как творчество // Актуальные проблемы диалектической логики. — Алма-Ата, 1971.

Таким образом, гносеологический субъект есть определенная система действий, преобразующихся в функцию объекта. Деятельность познающего субъекта есть одна из важнейших его характеристик.

Признание первичной роли практики (предметной деятельности) в познании означает, что гносеологическим субъектом всегда является общество. Субъект в марксистской философии — это конкретно-историческое общество с присущими ему производительными силами и производственными отношениями. Выполняя различные функции — практическую и познавательную, — общество оказывается одновременно и *субъектом практической деятельности*, и *субъектом научного познания*. Это единый субъект, который, преобразуя мир, познает его и изменяет вместе с тем свою природу. «Единичный и обособленный охотник и рыболов, с которых начинают Смит и Рикардо, принадлежат к лишенным фантазии выдумкам XVIII века. Это — робинзоны, которые отнюдь не являются... лишь реакцией против чрезмерной утонченности и возвращением к ложно понятой естественной жизни. ...Это — иллюзия, и всего лишь эстетическая иллюзия больших и малых робинзонад»¹.

Старый материализм отождествлял гносеологическое понимание субъекта с психологическим представлением: для него субъект всегда оказывался отдельной личностью, обособленно познающей внешнюю действительность. Субъект созерцательного материализма действительно «робинзон», так как он не нуждается в общественном бытии — культуре, формах познания, языке, предшествующем знанию и т. д. Этот субъект либо от рождения обладает способностями к мышлению, либо получает знание из собственного опыта.

Диалектико-материалистическое понимание данного вопроса сводится к тому, что субъектом научного познания является конкретно-историческое общество с его системой познавательных и логических средств. «Сознание... с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди»².

Положение об общественной природе гносеологического субъекта получило дальнейшее развитие в философской литературе. Так, С. Л. Рубинштейн, подчеркивая общественную природу субъекта, писал: «Субъект научного познания — это общественный субъект, осознающий познаваемое им бытие в общественно-исторически сложившихся формах. Субъектом научного познания является всеобщность, реализующаяся и в конкретном индивиде. Всеобщность сознания, познания предполагает речь, общение, общественную жизнь людей»³.

Вопрос о субъекте и объекте познания марксизм ставит в новом свете, отмечал К. Р. Мегрелидзе. «Познающий субъект не является для Маркса изолированным «человеческим атомом»... В этой роли выступает человек в его общественном бытии, — класс и его передовой отряд — партия, являющиеся вместе с тем подлинным *субъектом истории*»⁴.

Раскрывая различия философского и психологического подходов в анализе сущности субъекта, П. В. Копнин указывал: «В гносеологии субъект берется в безличной форме. Ее не интересует, кто выдвинул данное теоретическое построение и каковы особенности этой личности. Для гносеологии важно содержание знания в его отноше-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. — С. 709.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 29.

³ Рубинштейн С.Л. Указ. соч. — С. 326.

⁴ Мегрелидзе К.Р. Основные проблемы социологии мышления. — Тбилиси, 1965. — С. 443.



нии к объективной реальности, процесс и тенденции его развития»¹. Анализируя сущность марксистского понимания гносеологического субъекта, В. А. Лекторский пишет: «Гносеологический субъект — это и есть общество, рассматриваемое с определенной стороны, со стороны его познавательной деятельности»². Говоря о диалектике субъекта и объекта в процессе познания, Т. Ярошевский отмечает, что субъектом познания являются «люди, вовлеченные в динамические, изменяющиеся общественные отношения, передающие из поколения в поколение свои знания о мире, и в результате — все человечество в его историческом развитии»³.

Общественная природа субъекта была подмечена уже в немецком классическом идеализме, однако субъект здесь отождествлялся с чистым сознанием. «Трансцендентальное единство апперцепции» Канта есть некое чистое мышление или субъект вообще, который обуславливает определенное видение природы эмпирическим субъектом. Он соединяет все явления, как бы различны они ни были, в одно тождественное сознание. «Трансцендентальный синтез многообразного», выступая надындивидуальным субъектом, осуществляет свои функции при условии единства мыслительного акта. Функция чистого мышления состоит в обнаружении тождественного себе акта «я мыслю», который сопровождает деятельность субъекта.

Положение о том, что гносеологическим субъектом всегда оказывается общество, означает, что в действительности существует только *исторический* субъект, деятельность которого исторически конкретна. Общество характеризуется определенным уровнем развития производительных сил, производственных отношений, классовой структурой, системой практики; этому соответствует общественное сознание с его формами и способами научного познания. Исторический субъект познания характеризуется определенной системой знания, методами и формами научного исследования, категориальным аппаратом, закрепляющим полученное знание, стилем мышления, соответствующим данной эпохе.

Конкретно-историческое общество является субъектом научного познания, когда познается прошлая жизнь общества. Современность, как высшая ступень в общественном развитии, дает направление историческому познанию, оценку фактам прошлого, понимание самого прошлого. Этот процесс взаимодействия прошлого с настоящим не может завершиться, настоящее уходит в прошлое, уступая место будущему; поэтому всякое историческое познание относительно, релятивно, будущие поколения с высоты своего положения иначе оценивают происходящие события. «Так называемое историческое развитие покоится вообще на том, — указывает К. Маркс, — что новейшая форма рассматривает предыдущие как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне, ибо лишь весьма редко и только при совершенно определенных условиях она бывает способна к самокритике...»⁴

Общество как исторический субъект познания не является однородным; в классовых обществах субъект представлен социальными классами. Исторический субъект по-

¹ Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию. — Киев: Наукова думка, 1966. — С. 64.

² Лекторский В.А. Указ. соч. — С. 113.

³ Ярошевский Тадеуш М. Размышления о практике. — М.: Прогресс, 1976. — С. 250. Аналогичные положения рассматриваются в ряде других работ: Арефьева Г.С. Социальная активность. — М.: Политиздат, 1974; Любутин К.Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. — Свердловск, 1973; Сычев Н.И. Объективное и субъективное в научном познании. — Ростов: Изд-во Ростовск. ун-та, 1974; Желнов М.В. Критика гносеологии современного неотомизма. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1971 и др.

⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. — С. 732.

знания, таким образом, это конкретный социальный класс, положение которого в системе общественных отношений дает ему возможность получать объективно-истинное знание об обществе и законах его развития. «Мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями. Это значит, что тот класс, который представляет собой господствующую *материальную силу* общества, есть в то же время и его господствующая *духовная сила*»¹.

Классовая природа исторического субъекта во многом определяет характер познания в исторической науке. Это влияние выражается в конечном счете в таком явлении познания, как «социальная позиция субъекта». Социальная позиция — это определенное место, которое занимает субъект (индивид или класс) в обществе. «...Социальная позиция субъекта, — отмечает болгарский философ П. Гиндев, — есть занимаемое им положение в строго определенной типом общественных отношений общественной системе. Роль социальной позиции в реализации социального познания подобна роли социально-психологической установки в процессе отражения объективной действительности в человеческом сознании»².

Социальная позиция субъекта есть такой фактор познания в исторической науке, который определяет готовность субъекта к изучению того или иного явления, показывает степень его предрасположенности к исследуемому материалу. Социальная позиция, кроме того, формирует социально-психологическую установку исследователя.

Социальная позиция субъекта исторического познания определяется потребностями и интересами класса. В зависимости от классовых позиций могут быть различные виды социальной позиции субъекта. Однако независимо от видов и типов социальной позиции субъекта ее роль в историческом познании выражается в следующем³. Во-первых, социальная позиция определяет предмет исследования. Из всей совокупности фактов субъект отбирает лишь те, которые являются существенными, пройдя сквозь призму его социально-классовой позиции. Познавательный интерес, определяясь классовыми позициями, в конечном счете обуславливается непосредственными практическими потребностями — необходимостью изменения социальной действительности с учетом позиции того или иного класса.

Во-вторых, социальная позиция субъекта исторического познания оказывает непосредственное влияние на постановку и решение новых проблем, интерпретацию достигнутого знания, использование методологии и методики в процессе исторического исследования.

В-третьих, социальная позиция историка определяет интерпретацию основных научных понятий, применяемых в исторической науке. Многие понятия общественных наук не являются однозначными. Их смысл и значение меняются в зависимости от изменений общественной жизни и тех явлений, которые они отражают. Например, понятия «государство», «класс», «диктатура пролетариата», «социальная революция» и т. д. не могут быть использованы в познании без соответствующей их интерпретации; исследователи, принадлежащие к различным классам, будут вкладывать различное содержание в названные понятия.

В-четвертых, социальная позиция субъекта исторического познания влияет на отбор и обобщение фактов истории. На основе одних и тех же научных фактов могут быть получены разные выводы. Это делается в угоду классу, заинтересованному в опреде-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 45.

² Гиндев Панайот. Философия и социальное познание. — М.: Прогресс, 1977. — С. 260.

³ Там же. — С. 261—267.



ленной концепции; посредством соответствующей методологии и методики исследования происходит подбор фактов и последующая их интерпретация с целью получения знания, отвечающего практическим интересам класса.

Отмеченная роль социальной позиции субъекта не может автоматически определять гносеологические вопросы: выбор предмета исследования, направление и результаты познания. Прогрессивная социальная позиция сама по себе не может гарантировать правильности исследования, ликвидации возможных ошибок, схематизма и т. д. Большое значение в научной деятельности имеют творческие способности исследователя, его эрудиция, умение использовать прошлый опыт, методологию и методику исследования и т. д. Только в единстве прогрессивной позиции ученого с совершенной техникой и методологией исторического познания заключается успех объективно-истинного воспроизведения исторической действительности.

Гносеологический субъект не сводится к механической сумме индивидов, составляющих общество, подобно тому как общественное сознание не есть простая сумма индивидуальных сознаний. «...Что такое человеческое мышление. Есть ли это мышление отдельного единичного человека? Нет. Но оно существует только как индивидуальное мышление многих миллиардов прошедших, настоящих и будущих людей»¹. Это объясняется тем, что общественный субъект обладает таким знанием, которое невозможно получить простым сложением знаний отдельных личностей («нераспредмеченное» знание древних книг и рукописей, забытые памятники материальной культуры, неиспользованные орудия труда и т. д.).

Однако общество, качественно отличаясь от механической суммы составляющих его индивидов, функционирует только посредством деятельности отдельных личностей. Гносеологический субъект познания есть диалектическое единство общего и отдельного — общества в человеке, а человека — в обществе. Единство общественного и индивидуального в субъекте К. Маркс определяет следующим образом: «...если человек есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо, то он в такой же мере есть также и *тотальность*, идеальная тотальность, субъективное для — себя — бытие мыслимого и ощущаемого общества, подобно тому как и в действительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное пользование им, а с другой стороны — как тотальность человеческого проявления жизни»².

Отдельный человек является субъектом лишь как часть общества, лишь постольку, поскольку он овладевает «миром культуры» — языком, навыками деятельности, прошлым опытом и т. д. Действительным субъектом оказывается не отдельно взятый индивидум, а человек как общество. «Но человек — не только природное существо, он есть *человеческое* природное существо, т. е. существующее для самого себя существо и потому *родовое существо*. Он должен проявить и утвердить себя как родовое существо и в своем бытии и в своем знании»³. Этим снимается противопоставление общественно-го и индивидуального субъектов; существует единый гносеологический субъект со всей совокупностью знания, а отдельные индивиды выступают лишь носителями этого знания, актуализируют его и превращают из потенции в действительность.

Общество формирует отдельного субъекта посредством включения его в систему общественных отношений, так как общество — это в первую очередь совокупность от-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 87.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 591.

³ Там же. — С. 632.

ношений между людьми. Каждое отношение между индивидами существенным образом видоизменяет его участников, формирует их в определенную целостность, характеризующуюся социальными свойствами. Общество не просто «воздействует на индивида, но непрерывно трансформирует самое его структуру, ибо оно не только принуждает его к принятию фактов, но и представляет ему вполне установившиеся системы знаков, изменяющие мышление индивида, предлагает ему новые ценности и возлагает на него бесконечный ряд обязанностей. Это позволяет сделать очевидный вывод, что социальная жизнь трансформирует интеллект через воздействие трех посредников: языка (знаки), содержания взаимодействий субъекта с объектами (интеллектуальные ценности) и правил, предписанных мышлению (коллективные логические или дологические нормы)»¹.

Общественная природа индивидуального субъекта меняет весь его способ мышления: язык, логические и гносеологические средства познания, социальные ценности; чувственные данные от начала и до конца пронизаны общественным содержанием. Человек видит, слышит, чувствует, мыслит общественным способом; между ним и предметом его мыслей стоит огромный арсенал знания, выработанный обществом. Поэтому бытие вещей и предметов внешнего мира постигается им в формах коллективного знания. «Вот почему *чувства* общественного человека суть *иные* чувства, чем чувства не общественного человека, — подчеркивает К. Маркс. — Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые рождается богатство субъективной *человеческой* чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, — короче говоря, такие *чувства*, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как *человеческие* сущностные силы»².

Человек воздействует на природу и присваивает себе ее продукты как целостное существо. Он использует в единстве различные виды деятельности — орудийно-практическую, познавательную, ценностно-ориентационную и т. д., организованные социальным образом. Поэтому субъектом познания является не «дух», не «сознание», а целостный человек как организованное материальное существо. «Признание того, что мыслит, познает не дух, не разум, не сознание как таковое, а человек как высоко организованное материальное существо, способное мыслить, а потому обладающее разумом, духом и т. д., является исходной посылкой материалистической гносеологии, — подчеркивает В. И. Шинкарук. — Сведение субъекта познания к сознанию (субъект познания = сознание) есть либо непосредственное выражение идеализма, либо отход от материализма к идеализму»³.

Субъект не сводим к сознанию потому, что оно есть сторона, момент или функция практического отношения, существующего как материальное взаимодействие между двумя материальными системами — человеком и объектом. Отдельный элемент не может полностью представлять всей системы; взаимодействие человека с миром невозможно целиком объяснить, исходя из сознания, хотя оно есть один из существеннейших компонентов человеческого бытия. «Идеальное непосредственно существует только как форма (способ, образ) *деятельности* общественного человека, т. е. вполне предметного, материального существа, направленной на внешний мир, — указывает

¹ Пиаже Жан. Избранные психологические труды... — С. 210.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений... — С. 593.

³ Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. — Киев: Изд-во Киевск. ун-та, 1964. — С. 57.



Э.Ильенков. — Поэтому, если говорить о материальной системе, функцией и способом существования которой выступает идеальное, то этой системой является только общественный человек в единстве с тем предметным миром, посредством которого он осуществляет свою специфическую человеческую жизнедеятельность. Идеальное ни в каком случае не сводимо на состояние той материи, которая находится под черепной крышкой индивида, т. е. мозга. Мыслит, т. е. действует в идеальном плане, не мозг как таковой, а человек, обладающий мозгом, притом человек в единстве с внешним миром»¹. В целях указания на то, что субъект не сводим к сознанию, а представляет собой вполне материальное образование, выделяется такое понятие, как «тело субъекта»². Этим подчеркивается единство духовного и материального в субъекте, как продукте общественно-исторического развития.

Итак, человек как субъект есть целостное существо. «Человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, т. е. как целостный человек. Каждое из его *человеческих* отношений к миру — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, мышление, созерцание, ощущение, хотение, деятельность, любовь, — словом, все органы его индивидуальности, равно как и те органы, которые непосредственно, по своей форме, существуют как общественные органы, — являются в своем *предметном* отношении, или в своем *отношении к предмету*, присвоением последнего, присвоением человеческой действительности»³. Человек как субъект познания и практики в одном случае выступает носителем идеального, в другом — как объект, наряду с другими. «Тело субъекта» является посредником во взаимодействии с миром внешних объектов, благодаря чему субъект действует и познает предметным образом, т. е. на основании законов природы — объективно. Человек выступает как сознательное, мыслящее существо прежде всего потому, что он есть материальное, практическое существо. Духовные и материальные начала представлены в субъекте в органическом единстве.

Диалектико-материалистическое понимание гносеологического субъекта сводится, таким образом, к понятию общества; субъект всегда есть *исторический* субъект познания. Общество, характеризуясь определенной классовой структурой, понимает свою историю сквозь призму классовых взаимоотношений. «Социальная позиция» исследователя во многом определяет процесс познания в исторической науке: выбор предмета исследования, отбор и интерпретацию фактов, построение тех или иных концепций об обществе. Субъект-индивид, осуществляющий в конечном счете познавательную деятельность, рассматривается не как изолированный «Робинзон» философов-материалистов XVIII века, а в виде общественного существа, усвоившего социальную культуру: язык, знания, опыт и т. д. предшествующих поколений. Поэтому взаимосвязь общества и личности такова, что гносеологическим субъектом в подлинном смысле слова оказывается общество, а индивидуальный субъект есть способ функционирования общественного субъекта. Отдельные личности есть только «уши», «глаза», «руки» этого субъекта, которому принадлежит все знание, его глубина и достоверность.

¹ Ильенков Э. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. — М., 1962. — С. 220–221.

² См.: Хвостов В.М. Теория исторического процесса. — М., 1919. — С. 59.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений... — С. 591.

§ 3. Объект исторического познания

... смысл какого-нибудь предмета для меня (он имеет смысл лишь для соответствующего ему чувства) простирается ровно настолько, насколько простирается мое чувство.

К. Маркс



Познание возникает как взаимодействие между субъектом и объектом; в структуре познавательной деятельности объект является ее важнейшим элементом. *Объект* — это та часть объективной действительности, которая включена в практическую деятельность субъекта и осваивается им в познавательных, теоретических формах.

В практике субъект имеет дело с объектом практической деятельности, в познании — с объектом научного познания. Между ними существует как единство, так и различие. Единство состоит в том, что имеет место только объект практики — реальный, материальный объект, а объект научного познания есть интериоризованные схемы деятельности субъекта с материальным объектом. Мыслительная деятельность — это превращенная (свернутая) в идеальный план материальная деятельность, направленная на преобразование внешних предметов. Когда объектом оказывается само мышление, это не отменяет положения об общей зависимости познания от практики, хотя объект становится идеальным. Процессы мышления исследуются при неизменном условии, что они приобретают практическую значимость; рефлексия над ними возникает, когда они попадают в сферу практики.

Аналогичное явление имеет место и в случае с субъектом: существует единый субъект, который может быть либо практическим, либо гносеологическим в зависимости от различных функций, выполняемых им. Кроме того, нет двух субъектов — общественного и индивидуального; индивидуальный субъект есть лишь способ функционирования общественного субъекта.

Однако поскольку практика не совпадает полностью с познанием по задачам и способам их решения, то допустимо разделение на субъект и объект практики и субъект и объект научного познания; в социально-историческом процессе существует субъект практической и субъект познавательной деятельности, имеющие своим предметом соответственно практический и теоретический объекты.

Понятие объекта создается в философии для выделения среды, освоенной человеком, из окружающего внешнего мира. Объект — это «мир человека», т. е. действительность, ассимилированная практически и теоретически. Такое понимание объекта в нашей философской литературе впервые было предложено П. В. Копниным и



В. А. Лекторским. «Объект — это не просто любой предмет природы, — подчеркивает П. В. Копнин, — а предмет, включенный в сферу деятельности человека. Он сам по себе как объективная реальность существует независимо от сознания человека, а становится объектом, вступая во взаимодействие с субъектом»¹.

Отмечая опосредованность объекта человеческой деятельностью, В. А. Лекторский пишет: «Объект — это и есть та часть объективной реальности, которая реально вступила в практическое и познавательное взаимодействие с субъектом, которую субъект может выделить из действительности в силу того, что обладает на данной стадии развития познания такими формами предметной и познавательной деятельности, которые отражают основные характеристики данного объекта»². В дальнейшем этот вопрос стал разрабатываться рядом советских и зарубежных авторов³.

Объектом познания может стать любая действительность: природа, общество, сам человек, его мышление. Включаясь в сферу познания, та или иная действительность становится объектом. Быть объектом — не субстанциальное свойство вещи, а функциональное, зависящее от направленности деятельности субъекта. Действительность, не включенная в процесс познания, не является объектом, хотя она не утрачивает своего онтологического статуса и существует как объективная реальность. В таком случае действительность носит нерасчлененный, тотальный характер, где все свойства и признаки слиты в некую целостность, являющуюся потенциально источником всех свойств, актуализируемых в деятельности субъекта.

Из этого следует, что понятия «объект» и «объективная реальность» (материя), как и «субъект» и «сознание», не тождественны друг другу. Если материя есть объективная реальность, существующая в бесконечном пространстве и времени, то объект есть лишь «фрагмент», «часть» этой реальности. Понятием «объективная реальность» подчеркивается независимое от субъекта существование материи, понятием «объект» — опосредованность, выделенность «фрагмента» познавательной деятельностью субъекта, его функциональная зависимость от субъекта. Понятия «материя», «объективная реальность» шире по объему, чем понятие «объект»; последнее отражает ту часть действительности, которая осваивается в практических и теоретических формах обществом. Понятие «объективная реальность» применимо к онтологии, понятие «объект» — к гносеологии. Объект — это то, что познается на эмпирическом или теоретическом уровне; объектом становится та действительность, которая выражена в понятиях⁴.

¹ Копнин П.В. Указ. соч. — С. 68.

² Лекторский В.А. Указ. соч. — С. 25.

³ См.: Алексеев Ю.М. Диалектика субъекта-объекта как диалектика гносеологического отношения // Гносеологические проблемы и достижения науки. — М., 1968. — С. 47; Арефьева Г.С. Указ. соч. — С. 56; Кардзая Д. К вопросу о гносеологических функциях практики // Практика и познание. — М.: Наука, 1973. — С. 166; Любутин К.Н. Указ. соч. — С. 104; Сычев Н.И. Указ. соч. — С. 20–21; Шинкарук В.И. Указ. соч. — С. 11; Чупин П.П. О соотношении субъективного и объективного в категории «практика» // Актуальные проблемы диалектической логики. — Алма-Ата, 1971. — С. 357; Гиндев Панайот. Указ. соч. — С. 22; Ярошевский Тадеуш М. Указ. соч. — С. 250. Stiehler Gottfried. Geschichte und Verantwortung. — Berlin, 1972. — S. 50 и др.

⁴ Иногда противопоставляют понятие «объект» понятию «предмет» (см.: Щедровицкий Г.П. Проблемы методологии системного исследования. — М.: Знание, 1964. — С. 14). Это связано с тем, что «объект» берется в значении «объективная реальность». В таком случае действительно есть необходимость вводить термин «предмет» как нечто обусловленное познанием. Однако если брать понятие «объект» в его действительном значении, то названные термины становятся равнозначными по смыслу, и надобность в использовании понятия «предмет» как философской категории отпадает сама собой. По этому поводу можно сказать словами Ф. Ницше: «Я, как догадываются, веду здесь речь вовсе не о противоположности между

Объективная реальность, обладая бесконечным количеством свойств, признаков, качеств, становится доступной субъекту теми или иными сторонами только благодаря включенности ее в практику или познание. Субъект *знает* объективную реальность *лишь* в форме объекта, хотя она существует сама по себе, независимо от всякого познания. Граница между освоенной и не освоенной частью действительности подвижна: в процессе практики и познания субъект включает все новые части объективного бытия, ассимилируя их в социальном опыте.

За границами познания и практики объективная действительность утрачивает свое значение для субъекта; она не играет никакой роли в его жизненном процессе. Здесь она выступает как «ничто» — мертвое бытие, лишенное смысла. «Но и *природа*, взятая абстрактно, изолированно, фиксированная в оторванности от человека, есть для человека *ничто*»¹. Хотя потенциально внепрактический мир обладает всеми свойствами, известными человеку, необходимы, однако, глаза, чтобы видеть форму и цвет, уши, чтобы слышать звук, рука, чтобы осязать предметы. Материя должна перейти в форму объекта, после чего она осознается как нечто существующее и имеющее смысл для субъекта. Объект научного познания, с одной стороны, отражает внешний мир, с другой — является продуктом деятельности субъекта. «Ни природа в объективном смысле, ни природа в субъективном смысле непосредственно не дана *человеческому* существу адекватным образом»². Вещи сами по себе никогда не могут быть познаны субъектом вследствие того, что процессы аккомодации (приспособления) всегда дополняются процессами ассимиляции (изменения). Отражение и творчество существуют в единстве, образуя познавательный процесс.

Возникает противоречие, из которого человеческий разум долго не был в состоянии выйти. С одной стороны, объективный мир существует, с другой — его существование определяется мыслящим субъектом. То, что не познано, не существует гносеологически как объективная действительность; она существует лишь в пределах онтологии. 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 онтологический атрибут. Это противоречие складывается как противоречие онтологии и гносеологии. Однако его разрешение возможно только в области гносеологии и не относится к онтологии.

Антиномический характер данной проблемы вытекает из кантовского критицизма. Гегель первый поставил ее в «Философии истории». Он разделил историю на объективную (*historiam rerum gestarum*) и субъективную (*res gestas*), на историю как реальность и историю как знание. Историография, считал он, возникает одновременно с историческими деяниями, т. е. история как знание существует вместе с историей как реальностью. «Поэтому для столетий и тысячелетий, которые предшествовали историографии и в течение которых совершался ряд переворотов, переселений и в высшей степени бурных перемен, не существует объективной истории, так как для

субъектом и объектом, это различие я предоставляю теоретикам познания, которые запутались в силках грамматики (народной метафизики)».

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений... — С. 640. Ср.: «Когда-то я думал, что «ничто» видишь в образе смерти с оскаленным черепом, но это не так. В этот миг ты словно предвидишь конец всего сущего. «Ничто» представляется не в виде пустоты или покоя — это открывшийся нам лик вселенского зла. В нем и смех и угроза. Оно превращает в посмешище наши утехи и в прах наши стремления». (Уайлдер Торнтон. Мартовские иды // Новый мир. — 1976. — №7. — С. 178.)

² Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений... — С. 632.



них не оказывается субъективной истории, исторического повествования»¹. Всякому, кто начинает изучать сокровища индийской литературы, говорит Гегель, бросается в глаза, что эта страна, столь богатая глубокими произведениями духа, не имеет истории в отличие от Китайской империи, у которой имеется история, восходящая к древнейшим временам.

Здесь мы сталкиваемся с одной из сложных гносеологических проблем. Существуют две истории: история как объективная реальность и история как знание. История как знание имеет своим предметом историю как объективную реальность. Однако, 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 она предстает в виде тотальности («ничто»), безучастно взирающей на происходящее².

Содержание научного объекта определяется в одном случае той природой, которая включается в формы познания. Субъект зависит от объекта и развивает свои органы чувств в зависимости от свойств самого объекта. «...Только музыка пробуждает музыкальное чувство человека; для немusикального уха самая прекрасная музыка лишена смысла, она для него не является предметом...»³

Но объект в другом случае определяется деятельностью субъекта, развитостью его органов чувств. «*Глазом* предмет воспринимается иначе, чем *ухом*, и предмет глаза — иной, чем предмет *уха*. Своеобразие каждой сущностной силы — это как раз *ее своеобразная сущность*, следовательно, и своеобразный способ ее опредмечивания, *ее предметно-действительного, живого бытия*... смысл какого-нибудь предмета для меня (он имеет смысл лишь для соответствующего ему чувства) простирается ровно настолько, насколько простирается *мое чувство*»⁴.

Обусловленность объекта субъектом означает, что объект зависит от природы субъекта — развитости его органов чувств, уровня практики и научного познания, общественных потребностей. Эту зависимость можно выразить формулой: каков субъект, таков и объект.

Объект научного познания формируется как результат *деятельности* субъекта. Внешние, материальные действия преобразуют природу, превращая ее в объект практической деятельности. «Не только труд качественно определяется объектом, — говорит К. Маркс, — но и объект, в свою очередь, определяется специфическими качествами труда»⁵. Воспроизведенная в сознании субъекта на основе интериоризации последовательность практических действий (схема) дает представление об объекте познания. Практика с необходимостью воплощается в понятийный аппарат, как особое средство

¹ Гегель. *Философия истории*. Соч. Т. 8. — М.—Л., 1935. — С. 59.

² Ср.: «Ничего, кроме событий, фактов, имен, наименований, лет, минут, часов, дней, десятилетий, столетий, тысячелетий, бесконечно исчезающих в потоке, наблюдаемых мною, Клио, в потоке, не ведающем горя, лишенном страсти, не знающем истины, текущем не медленно и не быстро, не бессмысленно, но и без всякой цели, в потоке, затопляющем все». (Трифонов Ю. *Нетерпение* // *Новый мир*. — 1973. — № 3. — С. 83).

³ Маркс К. и Энгельс Ф. *Из ранних произведений*... — С. 593.

⁴ Там же. — С. 593.

⁵ Маркс К. и Энгельс Ф. *Соч.* Т. 4. — С. 93.

фиксации и последующей систематизации научного знания. Знание есть застывшие, откристаллизованные формы деятельности. В дальнейшем действительность воспринимается через эту систему научных понятий. «...Поэтому только постигнутый в понятиях мир как таковой есть действительный мир, — движение категорий выступает как действительный ... акт производства, результатом которого является мир...»¹

Деятельность является той «клеточкой», идя от которой можно понять объект, процесс его образования и основные закономерности научного познания. «Деятельность человека, составившего себе объективную картину мира, ИЗМЕНЯЕТ внешнюю действительность, уничтожает ее определенность (= меняет те или иные ее стороны, качества) и таким образом отнимает у нее черты кажимости, внешности и ничтожности, делает ее само-в-себе и само-для-себя сущей (= объективно истинной)»².

Связь внешних, материальных действий с выработкой интеллектуальных представлений отчетливо прослеживается в онтогенезе мышления. Исследования психологов показали, что представление об объекте возникает не сразу, а является результатом развития сенсомоторного интеллекта. Этот процесс включает: 1) конструирование объекта субъектом, как некоего «инварианта» с помощью различных действий (перестановок, переносов и т. д.); 2) в основе построения объекта лежат восприятия и движения (моторные навыки); они позволяют достичь константности формы и величины предмета.

В дальнейшем происходит дифференциация двух аспектов — перцептивной деятельности и интеллекта. Рефлексивный интеллект оперирует словами и образами, воспроизводящими восприятия и движения сенсомоторного интеллекта³. Когда еще не выработано представление об объекте, то мир представляет собой некий универсум — «адуалистический» мир, в котором нет различия объективного и субъективного. Действие не отделено от субъекта и предмета деятельности, следствием чего является эгоцентризм, неосознанность Я и среды.

Объект научного познания предстает своими сторонами благодаря включенности его в познавательную деятельность субъекта. Те или иные свойства приобретают актуальное значение в силу выделенности их субъектом из совокупности остальных, не принятых во внимание. Обусловленность объекта операциями познания означает, что он имеет *функциональное* существование. То есть свойства объекта заданы через *отношение* субъекта к исследуемой области; вне этого отношения они не существуют, а «погружены» в остальные свойства и все вместе находятся без иерархического соподчинения.

Яркий пример анализа функциональной природы объектов мы находим у В. И. Ленина в работе «Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках гг. Троцкого и Бухарина». стакан, говорит В. И. Ленин, есть и стеклянный цилиндр, и инструмент для питья. У него бесконечное количество и других свойств: он — тяжелый предмет, который можно использовать как инструмент для бросания, он может служить как пресс-папье, как помещение для пойманной бабочки, наконец, иметь ценность, как предмет с художественной резьбой.

Если стакан нужен как инструмент для питья, то совершенно не важно знать, какова его форма, из чего он сделан, однако необходимо, чтобы на дне не было трещины, чтобы нельзя было поранить себе губы, употребляя этот предмет.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. — С. 727.

² Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 199.

³ См.: Пиаже Жан. Избранные психологические труды... — С. 163–172.



Формальная логика, говорит В. И. Ленин, ограничивается случайным соединением различных определений. «Диалектика требует всестороннего учета соотношений в их конкретном развитии, а не выдергивания кусочка одного, кусочка другого»¹.

Обнаружение тех или иных сторон объекта не может быть дано само по себе, безотносительно к познавательным интересам субъекта; заданность объекта и его свойств обусловлена гносеологическим отношением. «Какие объекты познаются и какие оставляются без внимания, зависит от строения общественных *интересов* и *актуализации* предметов в общественно-исторической практике»².

Способность субъекта комбинировать определенные свойства и признаки действительности в конкретную целостность позволяет рассматривать объект, с одной стороны, как продукт деятельности субъекта, с другой — как предмет с функционально выделенными характеристиками. «Сетка отношений» может быть задана только функционально, и реально как таковая не существует. Выделенные в познании свойства не имеют реального существования потому, что на онтологическом уровне они как бы «погружены» в другие связи, потенциально «безразличные» для объекта как вещи.

Способность субъекта творчески подходить к действительности в процессе построения объекта есть показатель его активной роли в познании. Субъект как бы «формирует» объект, но это конструирование не меняет его онтологической сущности, а всецело протекает на уровне логического анализа. В превращении явления «в себе» в предмет познания, указывает философ Е. Эйльштейн, «активную роль играет субъект; в этом смысле субъект, если так можно сказать, *формирует из природного материала*, характеризующегося естественно, определенными свойствами и структурой, *предметы познания*»³.

Активная роль субъекта в познании проявляется еще более наглядно, когда исследуются *отношения* между объектами. То обстоятельство, что исследуется отношение А — В, а не С — Д, всецело определяется позицией субъекта и его интересами. Это не означает, что выделенное отношение имеет преимущество перед остальными, что оно более объективно, чем не принятые во внимание. Другие отношения также объективны: субъект не создает отношения, но обнаруживает их.

Функциональная природа объектов, являющаяся следствием их деятельностного происхождения, отчетливо обнаруживается при исследовании исторического источника с целью получения необходимых фактов. Исторический источник как предмет социальной действительности включается в непрерывную цепь исторического развития и обладает множеством (бесконечным числом) характеристик. Будучи вовлеченным в гносеологическое отношение, он предстает только сквозь «сетку отношений» познающего к познаваемому, которая и предопределяет видение источника по строго определенным признакам. Поскольку на онтологическом уровне существует множество связей между историческими явлениями и отражающими их памятниками прошлого, то один и тот же источник может быть включен в бесконечное количество «практических структур», определяемых изменяющейся позицией субъекта по отношению к изучаемому объекту. Данное обстоятельство свидетельствует, что прогресс исторического знания не обязательно связан с нахождением новых источников. Историк, обладая более совершенной методологией научного познания и техникой источниковедческого ис-

¹ Ленин В.И. ПСС. Т. 42. — С. 286.

² Мегрелидзе К.Р. Указ. соч. — С. 444.

³ Эйльштейн Елена. Лаплас, Энгельс и наши современники // Закон, необходимость, вероятность. — М.: Прогресс, 1967. — С. 252.

следования, сумеет извлечь новую информацию из уже известного источника. «Прогресс исторического познания, — указывает в этой связи историк А. И. Данилов, — как известно, не сводится только к нахождению и включению в научный оборот все новых и новых групп исторических источников, ранее не известных исследователям; прогресс исторической науки не в меньшей мере заключается и в том, что новые поколения исследователей приобретают с помощью ранее известных источников такие данные, которые прежде были недоступны историкам. Это определяется тем, что исследователь обнаруживает новые стороны в историческом источнике, устанавливает ранее неизвестные исторические связи, засвидетельствованные в памятнике, и достигает тем самым более адекватного отражения содержания исторического памятника в познавательных образах»¹. Поэтому не всегда представляется возможным связывать постановку новой проблемы с нахождением неизвестных до сих пор источников.

Исторический источник как вещественный памятник, являясь остатком прошлой деятельности людей, действительно существует независимо от субъекта. В этом отношении он ничем не отличается от любого материального образования природы. Однако как посредник, стоящий между историком и его теоретическими построениями, он всегда представлен в виде совокупности актуально выделенных свойств, которые приобретают самодовлеющее значение только в системе познающего к познаваемому. Вещественные характеристики, составляющие онтологический статус источника, в исследовании могут не играть никакой роли: на первый план выдвигаются его информационные свойства. Последние же имеют значение только в рамках деятельности субъекта.

Таким образом, оставаясь в онтологическом плане вещественным образованием, чувственно-воспринимаемым остатком прошлого, исторический источник вместе с тем функционально неотделим от деятельности историка. Его зависимость обнаруживается в том, что количество информации, извлекаемое из источника, будет прямо пропорционально уровню развития исторического знания, технике и методике источниковедческой критики, интеллектуальным возможностям историка, удачно поставленной проблеме на начальном этапе исследовательской работы и т. д.

Объект научного познания как результат деятельности гносеологического субъекта является *общественным, социальным* объектом. Познание есть деятельность конкретно-исторического субъекта, оно осуществляется на основе исторически обусловленных средств и способов, поэтому его результаты носят исторический характер. «Глаз стал *человеческим* глазом, — говорит К. Маркс, — точно так же, как его *объект* стал общественным, *человеческим* объектом, созданным человеком для человека»².

Способ воспроизведения объекта наряду с его предметным содержанием отражает потребности, стремления, переживания субъекта, его опыт. Видение объекта есть результат конкретного взаимодействия человека с внешним миром — практикой, целями познания, специфическими свойствами субъекта (данными его органов чувств). «...Человек не теряет самого себя в своем предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него *человеческим* предметом, или опредмеченным человеком. Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для него *общественным* предметом, сам он становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете»³.

¹ Данилов А.И. Марксистско-ленинская теория отражения и историческая наука // Средние века. — М., 1963. — Вып. 24. — С. 11–12.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений... — С. 592.

³ Там же. — С. 593.



Представление об объекте и его последующее значение в деятельности субъекта не являются исключительно субъективными. Будучи творчеством субъекта, объект в конечном итоге определяется самой природой и ее свойствами, а также общественно-историческими условиями жизни людей.

Положение об общественной природе объекта означает, что продукты человеческой деятельности носят *исторический* характер: объект познания всегда есть исторический объект, дающий определенное представление о мире сквозь призму познания и практики.

Проблема объекта познания непосредственно связана с областью онтологии — учением о бытии. То или иное представление о мире, «модель мира» строятся как результат познания и практики: схематизация практических структур в познании дает определенную картину мира. «Определение природы и других способов существования (например, мира), — отмечал С. Л. Рубинштейн, — может быть понято только через человека. Соотношение природы и другого статуса бытия — «фабрикуемого» предметного мира, создаваемого человеком из материала природы, — может быть понято только через способ существования человека»¹.

Онтология и гносеология тесно связаны друг с другом: проблемы познания призваны объяснить внешний мир, путь познания идет непосредственно в бытие; мышление рисует его таким, как оно предстает в формах практики. «Важность этого аспекта проблемы заключается, в частности, в том, — подчеркивает М. В. Желнов, — что путь в онтологию лежит через гносеологию, о чем не следует забывать»².

Единство онтологии и гносеологии объясняется следующим. Во-первых, в реальной действительности (в процессе общественной жизни) субъект выходит в объект, объективирует себя, в свою очередь, объект субъективируется, изменяется деятельностью субъекта. Во-вторых, субъект познает ту действительность, которая включена в практику и преобразована в ней (субъективированный объект). Вне практического отношения познание невозможно. Получая знание о преобразованной действительности, субъект строит такой объект, который несет в себе черты субъективности: «определенность» практикой, категориальным аппаратом, жизненной ценностью и т. д.

Таким образом, проблемы бытия и его познания непосредственно связаны с человеком как субъектом деятельности. Связь онтологии с деятельностью означает, что бытие не располагается перед субъектом, подобно экрану, но дано ему в формах деятельности. Субъект включен внутрь бытия посредством практики. «Познаваемое бытие, его квалификацию в качестве такового надо брать в соотношении с познающим человеком, — указывал С. Л. Рубинштейн. — Но сам познающий человек располагается *не перед* бытием, сущим и, значит, не располагает его *перед собой*, превращая все бытие в предмет, в объективную наличность для созерцания, превращая все только в объект для субъекта, а находится *внутри его*. Познающий субъект — это человек, сущее, наделенное сознанием, расположенное внутри сущего. Таким образом, исходным является онтологическое отношение различных сущих, сущих с различным способом существования, а познание — это осуществляющееся *внутри* оптического отношения различных сущих»³.

¹ Рубинштейн С.Л. Указ. соч. — С. 295.

² Желнов М.В. Указ. соч. — С. 89.. Ср.: «Нам нет дела до того, к чему приведет нас теория познания в онтологии; онтология должна соотносываться с теорией знания, а не наоборот». (Лосский Н. Обоснование интуитивизма. — М., 1908. — С. 24.)

³ Рубинштейн С.Л. Указ. соч. — С. 262.

Погруженность человека в природу, а природы в человека, единство сознания и бытия не были известны созерцательному материализму. Для него субъект и объект оказывались полярными противоположностями, данность бытия (природы) осуществлялась исключительно через познание. Та картина мира, которую рисовал себе человек, рассматривалась как бытие «само по себе», как некая онтология, «не замутненная» человеческим разумом. Метафизический материализм подходил к бытию, материи как объекту созерцания, поэтому его представление о внешнем мире претендовало на такую онтологию, которая якобы дана в чистом виде. Несмотря на то, что через эту онтологию «просматривался» живой субъект метафизического созерцания, он непреднамеренно «убивался» в интересах получения рационального значения, построенного на научных предпосылках. Учение о бытии, подкрепленное естественно-научными фактами и теоретическими положениями, рассматривалось как незыблемый авторитет науки.

Но крайности, как известно, сходятся. Эти положения, доведенные до своего логического конца, впоследствии смыкаются с позитивистскими установками. Историки-позитивисты не сомневались, например, в том, что, работая с документами, они проникают в сущность вещей и явлений. Леопольд фон Ранке был абсолютно уверен, что ему удастся проникнуть в подлинный «смысл истории», а его лозунг «wie es eigentlich gewesen» имел большой успех у историков разных поколений.

Понятием «бытие» охватывается весь предметный мир — природа, общество, человек. Все, что окружает человека в его жизненном процессе и дано ему в чувственном и рациональном опыте, есть бытие. Бытие включает в себя как природные явления, так и всю социальную действительность. Из этого следует, что понятие «бытие» не тождественно понятию «материя». Материя лишь часть бытия; последнее наряду с материальными явлениями включает в себя социальную действительность: человека, продукты его деятельности, сознание.

Бытие есть «мир», когда оно рассматривается в отношении к человеку. «Мир человека» — это вся среда — природная и социальная, — окружающая человека в его жизненном процессе. «Мир человека» неотделим от человека; явления природы и предметы человеческой деятельности «живут» вместе с ним, они становятся неотъемлемой частью его самого. Это связано с тем, что в жизни человека предметы выполняют разнообразные функции; они как бы «замещают» человека, беря на себя роль проводника его целей и замыслов.

Бытие как объект — это бытие, включающее субъекта. Поскольку оно предполагает отношение к нему человека, то понятие бытия, мира, природы меняется в разные эпохи. В этом заключается *историчность* воззрения людей, обусловленность «картины мира» («модели мира») общественно-исторической практикой и познанием. «Человеческое общество находится в постоянном движении, изменении и развитии, — отмечает А. Я. Гуревич. — В разные эпохи и в различных культурах люди воспринимают и осознают мир по-своему, на собственный манер организуют свои впечатления и знания, конструируют свою особую, исторически обусловленную картину мира. И если мы хотим познать прошлое таким, каким оно было «на самом деле»..., мы не можем не стремиться к тому, чтобы подойти к нему с адекватными ему критериями, изучить его имманентно, вскрыть его собственную внутреннюю структуру, остерегаясь навязывать ему наши, современные оценки»¹.

¹ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1972. — С. 7.



Онтологическая «картина мира» в каждую эпоху формируется в процессе практической деятельности людей. Измененная в результате хозяйственной деятельности, природа воплощается затем в систему понятий и представлений людей; она воспринимается и переживается ими в зависимости от выделенности их из природного окружения. Каждому уровню развития производительных сил, производственных отношений соответствуют особое видение мира и способ его переживания.

Система понятий и категорий в каждую эпоху есть своего рода «сетка координат», «модель мира», с помощью которой люди воспринимают и понимают окружающую действительность. «Моделью мира», складывающейся в данном обществе, — говорит А. Я. Гуревич, — человек руководствуется во всем своем поведении, с помощью составляющих ее категорий он отбирает импульсы и впечатления, идущие от внешнего мира, и преобразует их в данные своего внутреннего опыта. Эти основные категории как бы предшествуют идеям и мировоззрению, формирующимся у членов общества или его групп, и поэтому, сколь бы различными ни были идеология и убеждения этих индивидов и групп, в основе их можно найти универсальные, для всего общества обязательные понятия и представления, без которых невозможно построение никаких идей, теорий, философских, эстетических, политических или религиозных концепций и систем. Названные категории образуют основной семантический «инвентарь» культуры»¹.

К таким универсальным категориям, с помощью которых создаются концептуальные представления о мире, исследователи относят время, пространство, изменение, причину, судьбу, число, отношение чувственного к сверхчувственному, отношение частей к целому. С помощью этих категорий каждая цивилизация создает свое восприятие мира. ««Картина мира» варваров и «картина мира» феодального Средневековья — весьма различны. Первая формировалась в относительно однородном обществе с еще очень живучими родоплеменными порядками. Поэтому и культура варварского мира обладала значительной гомогенностью и ее ценности имели в рамках общества универсальное применение. Это не значит, что в доклассовом обществе культура была «проста» или «примитивна». Это означает лишь, что ее язык был общезначимым и представлял собой знаковую систему, в достаточной мере одинаково интерпретируемую всеми группами и членами общества.

Между тем в эпоху Средних веков «образ мира» оказывается куда более сложным и противоречивым. Объясняется это прежде всего социальной природой феодального общества, разделенного на антагонистические классы и сословия»².

Как показали исследования историков культуры, время и пространство первобытного человека характеризуются неупорядоченностью: время распространяется только на ограниченную область — недавнее прошлое, текущую деятельность и непосредственное будущее. Его восприятие характеризуется цикличностью, повторяющееся время характерно для мифологических представлений. Что касается пространства, то первобытный человек мало восприимчив к нему за рамками практических интересов.

Представления древних греков (как и римлян) находятся под сильным влиянием мифологического восприятия пространства и времени. Время лишено гомогенности и хронологической последовательности, вследствие чего мир воспринимается как вращение по кругу³. Неисторичность мышления эллинов состояла в том, что их концепции

¹ Гуревич А.Я. Указ. соч. — С. 16.

² Там же. — С. 22—23.

³ «С нашей точки зрения, время динамично. Плутарх же относился к эпохам, в которые жили его герои, так же, как человек нашего дня к периоду, скажем, преобладания ящеров на Земле и к периоду их вымирания. Для Плутарха, для его современников, как и для живших позднее, Солнце восходило и захо-

строились на «вечном подобии человеческой природы и постоянном вращении исторических процессов», а построение универсальной истории заключалось «в стремлении найти в соответствующих конкретных исторических событиях закономерности и типичное, вновь и вновь наступающее, положение дел»¹.

Особенности восприятия пространства людьми Средневековой эпохи обусловлены рядом обстоятельств: их отношением к природе, которое, в свою очередь, определяется производством, расселением, состоянием коммуникаций, кругозором, религиозными верованиями². Привязанный к земле, средневековый земледelec воспринимал природу как составную часть себя самого.

Понимание времени в Средние века основано на финалистской концепции: движение мира от сотворения к его концу, к слиянию времени с вечностью. Мысль о единстве человеческой истории с богом приводила к тому, что средневековая историография от начала и до конца была эсхатологической. Всемирная история понимается как процесс, целью которого является «конец истории». Подобные представления препятствовали исследованию связи явлений на основе причинно-следственной зависимости. «Историография имела в виду гораздо менее ту связь событий, которая была обусловлена причинностью, чем та, которая зависела от конечной их цели, — писал немецкий историк Г. Эйкен. — Стремясь к упразднению последней, она пренебрегала связью жизни со здешним миром. Внутренняя связь событий заключается для нее только в отношении их к помещаемой в будущем конечной цели всех вещей»³.

Представление о конечной цели исторического развития, игнорирование рациональной причинной связи в истории, замена психологических моментов божественным откровением — все это говорило о господстве теологии в историографии и мировоззрении Средних веков.

Таким образом, объект исторического познания строится как результат моделирования практических действий, совершаемых субъектом в историческом процессе. Объект является по своей природе *практическим* и воспроизводит те стороны прошлой жизни людей, которые являются актуальными и определяются потребностями современного общественного развития.

Практическая обусловленность процесса познания раскрывает *функциональную* природу исторического объекта. Он воспроизводится как результат выделения тех свойств изучаемой действительности, которые включаются в гносеологическое отношение. «Сетка отношений» существует функционально и определяется конкретной позицией субъекта по отношению к изучаемому объекту.

Гносеологический объект является продуктом *деятельности* субъекта, а потому процесс его реконструирования является показателем активной, творческой роли исследователя в исторической науке. Какие связи и отношения раскроет историк, изучая прошлую действительность, во многом определяется его эрудицией, интеллектуальными возможностями, поставленной проблемой и т. д.

дило, раскачиваясь над извечно-неподвижной Землей, подобно маятнику на постоянной оси: вперед — назад, вперед — назад. Видимое глазами человека убеждало его в неподвижности времени». (Иванов В. Русь изначальная. Т. 2. — М.: Молодая гвардия, 1961. — С. 387.)

¹ Mommsen W. Universalgeschichte. — Geschichte. Frankfurt am Mein, 1961. — S. 324. См. об этом: Гуревич А.Я. Указ. соч. — С. 30; Кон И.С. Проблема истории в истории философии // Методологические и историографические вопросы исторической науки. — Томск, 1966. — С. 20.

² См.: Гуревич А.Я. Указ. соч. — С. 38.

³ Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. — СПб., 1907. — С. 574.



Объект научного (исторического) познания отражает степень развитости субъекта и является показателем выделенности человека из окружающей природной среды. В этом смысле он является *общественным, историческим* объектом, указывающим на уровень развития человеческого знания и социальной культуры, созданной тем или иным обществом.

Посредством гносеологического объекта воспроизводится онтологическая «картина мира». «Модель мира» строится через систему категорий, отражающих те или иные стороны жизни и практики людей.

§ 4. Диалектика субъекта и объекта в историческом познании. Специфика познания в исторической науке

Обычно полагают, что объективное и субъективное неподвижно противостоят друг другу. Но это неверно, так как они скорее переходят друг в друга.

Г. Гегель

Существование субъекта предполагает известную стадию развития объекта. Что же это значит? Не более не менее, как то, что субъект сам является одной из составных частей объективного мира.

Г. В. Плеханов

Различие субъективного от объективного есть, но и оно имеет свои границы.

В. И. Ленин



Познание есть определенное взаимодействие между субъектом и объектом; субъект в теоретических формах осваивает действительность, включенную в практику. Если категории «материя» и «сознание» выражают связь, которая формулируется основным вопросом философии, то категории «субъект» и «объект» являются основными членами гносеологического отношения. Основной вопрос философии и проблема субъекта-объекта тесно связаны между собой, но имеют и существенное различие, что делает недопустимым смешивать исходные понятия: «материя» — «объект», «сознание» — «субъект».

Основной вопрос философии распространяется на область онтологии и выясняет генетическую первичность либо сознания, либо материи. Опираясь на данные естественных наук, материализм берет за исходное материю, которая существует независимо от сознания; последнее есть свойство особым образом организованной материи, продукт общественного развития, высшая форма отражения действительности. Посредством категорий «материя» и «сознание» дается абсолютное противопоставление материального идеальному, внешнего мира образам сознания, при сохранении определенного единства между ними за рамками основного вопроса философии (относительность противопоставления). Основной вопрос выполняет мировоззренческую функцию: с его помощью объясняется материальность мира, связь различных уровней материи, отрицается все сверхъестественное, не имеющее основания в материальном бытии.



Проблема субъекта и объекта распространяется на иную область: она охватывает онтологию общественной жизни и процесс познания. Как уже отмечалось, субъектом практики и познания является общество, а объектом — та часть предметного мира, которая вошла в непосредственное взаимодействие с субъектом и осваивается в практических и теоретических формах. Субъектно-объектные отношения исследуют взаимосвязь человека с внешним миром: опосредованность природы практикой, познание и переживание человеком мира, включенность субъекта в природу, а природы — в субъекта, неразрывное единство человека с его миром — «миром человека». В философии понятие «объект» создается для того, чтобы противопоставить освоенную действительность («мир человека») той ее части, которая находится за рамками практики, а понятие «субъект» — чтобы показать целостного человека, как единство духовного и материального, теоретической и практической деятельности.

Проблема субъекта и объекта носит более глобальный характер, чем вопрос об отношении мышления к бытию. Понять сознание, образ, идею в отношении к материи возможно лишь в том случае, когда оно рассматривается как сторона, момент другого отношения — человека к внешнему миру. Взаимосвязь мышления и бытия, как самостоятельная философская проблема, в известной мере не может решить сущности гносеологического отношения. Само сознание есть функция взаимодействия человека с миром, функция осознания мира человеком в рамках практики. «Материя, материальный мир — «вещи», — как сопротивление и материал практической деятельности человека, имеют своим коррелятом не идеи, не сознание, а человека как деятельное существо, — отмечал С. Л. Рубинштейн. — Таким образом, возможны два хода мысли, два плана: материя — сознание, материя — человек как субъект практической деятельности; во втором — основа для правильного подхода к первому»¹. Для решения гносеологической проблематики необходимо иметь в виду целостного человека в его отношении к внешнему миру, а это есть область субъектно-объектных связей.

Социальное (историческое) познание — процесс изучения законов общественной жизни — осуществляется в диалектике субъекта и объекта. Первая сторона диалектического отношения субъекта к объекту сводится к их единству. Если взаимосвязь материи и сознания осуществляется по принципу причинной зависимости, то взаимодействие между субъектом и объектом основано на коррелятивной связи: существование одного члена отношения предполагает существование другого. Если есть субъект, то есть и объект и, наоборот, наличие объекта предполагает его данность субъекту. В таком случае нельзя говорить о производстве одного явления другим, как это имеет место во взаимодействии материи и сознания; материя порождает, производит сознание при соответствующих условиях. Связь же между субъектом и объектом логическая, а не генетическая; здесь нет временного предшествования одного явления (например, объекта) другому (субъекту). Логическая зависимость предполагает сосуществование двух членов отношения; субъект всегда находится в единстве с объектом, а устранение одного из них влечет за собой устранение другого.

Положение о соотносительности категорий субъекта и объекта развивается рядом авторов в философской литературе. Так, П. В. Копнин пишет: «Субъект и объект — соотносительные категории, подобно сущности и явлению, содержанию и форме. Говорить об одной из них, не выявляя отношения к другой, невозможно. В этом смысле вполне допустимо утверждение: нет субъекта без объекта и объекта без субъекта»².

¹ Рубинштейн С.Л. Указ. соч. — С. 303.

² Копнин П.В. Указ. соч. — С. 67.

Г. С. Арефьева различает онтологический и гносеологический аспекты проблемы объекта. В онтологическом аспекте объект принадлежит материальному миру и существует объективно, т. е. независимо от субъекта. «В гносеологическом же плане тезис «нет объекта без субъекта» правомерен»¹, — подчеркивает Г. С. Арефьева. К. Н. Любутин различает субстанциональный и функциональный аспекты отношения субъекта-объекта. В субстанциональном аспекте объект — проявление бесконечной в пространстве и времени материи, не зависящей от субъекта; в функциональном — объект зависит от субъекта действия².

На связь и различие основного вопроса философии и проблемы субъекта-объекта указывает Н. И. Сычев. В категориях «материя» и «сознание» дается абсолютное различие внешнего мира идеальным образам человека, считает Н. И. Сычев. «В проблеме субъекта-объекта подчеркивается соотносительность субъекта и объекта через деятельность субъекта»³.

Противники идеи единства субъекта и объекта ссылаются на «принципиальную координацию» Р. Авенариуса. Согласно «принципиальной координации», между тем, что называется мыслью, и тем, что называется вещью, существует непосредственная связь: существование одного члена ряда предполагает существование другого. То, что было вещью, может стать мыслью, и то, что было мыслью, — вещью. Авенариус, таким образом, стоит на позициях монизма и отрицает дуализм мышления и бытия, характерный для механистического материализма. Однако его диалектика субъекта и объекта строится на общей идеалистической основе. Для Авенариуса нет *принципиальной* разницы между материей и сознанием: то и другое есть *высказывания* субъекта (системы С), в одном случае обусловленные периферически (R-значение), в другом — центрально (E-значение). Вещь в себе, как таковую, Авенариус отрицает⁴.

Рассуждения Авенариуса сами по себе не могут отменить идеи диалектического единства субъекта и объекта. Марксистская философия констатирует органическую связь (единство) между субъектом и объектом, обусловленную практической деятельностью. В практике субъект выходит в объект, а объект проникает в субъект (субъект-объект), и это единство находит отражение в познании.

Вторая сторона диалектического отношения между субъектом и объектом заключается в их взаимопревращении, в переходе друг в друга. Это есть свидетельство того, что различия между субъективным и объективным относительны. «Различие субъективного от объективного есть, *но и оно имеет свои границы*»⁵.

Переход субъекта и объекта друг в друга осуществляется в виде *объективации* субъекта и *субъективации* объекта. Данные процессы познания возникают как результат внутреннего преобразования тех материальных явлений, которые имеют место в рамках практики. На основе интериоризации внешние материальные действия схематизируются в познавательные процедуры.

Объективация субъекта в сфере материального производства заключается в переходе субъекта из субъективной области в объективную и одновременно вовлечении объекта из объективной области в субъективную. Объективация субъекта есть вынесение деятельности во вне, превращение ее в нечто отличное от субъекта.

¹ Арефьева Г.С. Указ. соч. — С. 54.

² Любутин К.Н. Указ. соч. — С. 97, 104.

³ Сычев Н.И. Указ. соч. — С. 23—24.

⁴ См.: Челпанов Г. Введение в философию. — М., 1916. — С. 110, 113.

⁵ Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 90.



Объективация субъекта в познании — это гносеологические действия субъекта, направленные на получение знания об объекте. Субъект объективирует себя в языке, средствах методологии и методики исследования, концептуальных схемах, применяемых в познании, логических моделях объяснения. «На «духе» с самого начала лежит проклятие — быть «отягощенным» материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, звуков — словом, в виде языка»¹.

Объективация гносеологического субъекта осуществляется в двух формах, непосредственно отражающих аналогичные процессы в реальной жизни (см. ч. II, гл. I, § 4). Во-первых, объективирование достигается в самом процессе научного познания, в деятельности по получению знания. Во-вторых, объективация субъекта происходит в конечном продукте — знании. «Способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, это — знание»².

Поскольку носителем знания являются индивид и общество, то объективация гносеологического субъекта осуществляется в двух направлениях: как отдельной личности (этот процесс несет в себе печать индивидуальной субъективности), так и объективации субъекта — общества³. Последняя включает «коллективную» субъективность — классовую, групповую с ее интересами, потребностями и целями общества, классов, социальных групп.

Субъективация объекта в познании есть превращение действительности в факт знания. В результате гносеологического отношения субъекта происходит включение и последующее преобразование материального в идеальное. Субъективные по форме образы остаются, однако, объективными по содержанию. Субъективация объекта предстает как объективность в субъективной форме. «Человеческие понятия субъективны в своей абстрактности, оторванности, — указывает В. И. Ленин, — но объективны в целом, в процессе, в итоге, в тенденции, в источнике»⁴.

Превращение действительности в факт человеческого сознания осуществляется при участии трех компонентов субъективного⁵. Во-первых, человеческого мозга с его физиологическими и психическими особенностями. Во-вторых, человека как совокупности общественных отношений. В-третьих, индивидуальной практики и житейского опыта. Отмеченные компоненты определяют психические, индивидуальные и социальные особенности субъективации объекта социального познания.

Процесс познания в исторической науке, подчиняясь общим для всех наук закономерностям, имеет свою специфику, связанную, в первую очередь, с соотношением субъекта и объекта в реальном историческом процессе. В исторической науке значительно сложнее, чем в естествознании, решается вопрос о взаимодействии субъекта и объекта. Если в естествознании объектом является природная действительность, включенная в познание и преобразованная в нем, то объектом исторического познания оказывается социальная действительность, которая уже до всякого исследования включает человеческую деятельность. Общественный процесс есть продукт деятельности людей. Этот объект не является пассивным, подобно всем явлениям природы, но включает в себя деятельность человечества, и поэтому, когда общество оказывается объектом исследования, то оно одновременно есть субъект. Люди не являются пассивным объектом

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. — С. 29.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений... — С. 633.

³ См.: Гиндев Панайот. Указ. соч. — С. 213—216.

⁴ Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 190.

⁵ См.: Гиндев Панайот. Указ. соч. — С. 211.

истории, а активно творят историческую действительность на основе общественно-исторической практики.

Общество является частью природы. Поэтому и в естествознании граница между субъектом и объектом познания не является абсолютной. Но поскольку природа и общество качественно отличаются друг от друга и общественная жизнь имеет свои, специфические законы развития, то взаимодействие между природным объектом познания и субъектом выступает как взаимодействие между двумя качественно различными областями действительности.

Иное дело в историческом познании. «В сфере исторического познания объект и субъект познания принадлежат к одной и той же сфере действительности, — отмечает Н. Ирибаджаков. — Как познающий субъект историк не стоит вне и независимо от объекта исторического познания, от реального исторического процесса, взятого как диалектическое единство прошлого и настоящего, а является его *нераздельной частью*. С этой точки зрения историк есть одновременно объект и субъект. Вместе с тем и как объект, и как субъект историк есть диалектическое единство исторического прошлого и настоящего»¹.

Общество как объект-субъект накладывает определенные особенности на процесс исторического познания. Изучая прошлую жизнь, люди познают самих себя, и в этом заключается *самопознание* исторической действительности. «Но человек становится *«субъектом»* только в истории, — писал Г. В. Плеханов, — потому что только в ней развивается его *самопознание»*².

Положение об историческом познании как самопознании общества подчеркивается самими историками. Так, русский историк Р. Виппер писал, характеризуя отличие естественнонаучного и исторического познания: «Для каждой группы наук есть свой особый идеал, и образец естествознания не может служить целиком для социологии. Ведь о жуках и грибах составляют науку посторонние им люди, а не сами объекты науки, тогда как в общественной науке изучаемый объект и изучающий субъект до известной степени совпадают, и она представляет собой именно то самое, что в определенное время и в определенной среде люди думают о людях и о своем собственном общечеловеческом прошлом. Общественная наука, в конце концов, есть автобиография общества»³.

В исторической действительности, таким образом, всегда дан субъект, который активно творит свою собственную историю на основе общественно-исторической практики. Общественная жизнь есть продукт производственно-материальной и духовной деятельности людей, являющейся единством объективного и субъективного. Процесс становления человечества как субъекта на основе социальной практики неразрывно связан с его самосознанием, в результате чего люди отделяют себя от окружающей действительности. Рефлексивная деятельность мышления непосредственно вплетена в практику материального производства. Раскрывая сущность познания в политической экономии, К. Маркс писал: «Как вообще во всякой исторической, социальной науке, при развитии экономических категорий нужно постоянно иметь в виду, что как в действительности, так и в голове дан субъект — в данном случае современное буржуазное общество — и что категории выражают поэтому формы бытия, условия существования, часто только отдельные стороны этого определенного общества, этого субъекта, и что

¹ Ирибаджаков Николай. Указ. соч. — С. 309—310.

² Плеханов Г.В. Избр. произведения в 5-ти томах. Т. 1. — М., 1956. — С. 673.

³ Виппер Р. Две интеллигенции и другие очерки. — М., 1912. — С. 141—142.



поэтому оно *также и для науки* возникает отнюдь не только тогда, когда о нем *как таковом* впервые заходит речь»¹.

Совпадение субъекта и объекта в реальном историческом процессе обуславливает прогресс научного познания в исторической науке. В естественных науках, имеющих дело с природными объектами, развитие субъекта осуществляется за счет его собственной деятельности; объект существует как нечто ставшее, завершенное во времени. В исторической науке развитие субъекта осуществляется за счет деятельности объекта: историк, находясь в обществе, является его продуктом. Поэтому результаты познания определяются уровнем развития общества: производительными силами, производственными отношениями, культурой, языком, накопленным знанием, наличием имеющихся научных концепций и т. д. Только через усвоение существующего знания возможно понимание прошлого и выбор предмета исследования.

Наличие субъекта в реальном историческом процессе не означает, как утверждают буржуазные философы и историки, что общественная жизнь и ее отражение в науке лишены объективности. Общество является не только субъектом, но и объектом. Общественную жизнь невозможно свести к чему-либо одному — субъективному или объективному. Научное представление о социальной действительности достигается только при условии, что общество изучается как субъект-объект, диалектическое единство общественного бытия и общественного сознания.

Не устраняются объективные моменты и в историческом познании. Безусловно, поскольку общество является субъектом исторического развития и одновременно субъектом исторического познания, то, изучая прошлое, оно познает собственную историю, и в этом смысле историческая действительность совпадает с историческим сознанием. Однако это совпадение не является абсолютным.

Различие между гносеологическим субъектом и объектом в исторической науке сохраняется². Во-первых, общество как субъект практики и как субъект научного познания, будучи единым, выполняет тем не менее различные социальные функции, вследствие чего задачи познания не могут совпадать с задачами предметно-практической деятельности. В силу этого не может быть и полного совпадения исторической действительности как объективной реальности с историческим сознанием как ее отражением.

Во-вторых, общественный процесс, будучи по своему существу практическим, включает в себя в органическом единстве субъект и объект, общественное сознание и общественное бытие. Сознание не только отражает объективный исторический процесс, но и активно влияет на ход общественного развития. Цели, стремления людей находят объективное выражение в материальных отношениях, субъективное переходит в объективное. Этот переход, который осуществляется в реальном историческом процессе, нельзя, однако, распространять на историческое познание. По отношению к исторической науке историческая действительность всегда является объективной реальностью, существующей независимо от всякого познания.

Во всяком историческом исследовании раскрывается диалектика объективного и субъективного, показывается внутреннее единство объективных условий и субъективного фактора в виде целей, стремлений, побуждений людей. В одном случае историк должен показать роль и значение деятельности отдельной личности с ее конкретными целями и устремлениями. Без этого невозможно понимание отдельных эпох и событий, являющихся непосредственным результатом индивидуальной деятельности людей. Но

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. — С. 732.

² См.: Иванов Г. М. Исторический источник и историческое познание. — Томск, 1973. — С. 111–112.

историк не может ограничить свое исследование анализом только субъективных целей и намерений исторических персонажей. Поэтому в другом случае он обязан раскрыть сущность объективных условий данной исторической эпохи, которые породили те или иные идеи, теории, взгляды. Цели и намерения исторических деятелей, партий и классов, в свою очередь, являются выражением объективных социально-экономических условий, детерминирующих общественное сознание той или иной исторической эпохи.

Общество как субъект исторического процесса характеризуется определенной классовой структурой. Наличие классов и классовых отношений в самой исторической действительности накладывает определенные особенности на процесс исторического познания. Своеобразие заключается в том, что оно всегда осуществляется в связи с *классовыми интересами*, и его объективность достигается через соотношение с *партийностью*. Поскольку историк как субъект познания, изучая прошлое, сам принадлежит к какому-либо классу, то его идейные позиции, взгляд на события прошлого во многом определяются идеологией своего класса. В. И. Ленин отмечал, что «беспристрастной» социальной науки не может быть в обществе, построенном на классовой борьбе¹.

Историк, как представитель конкретного общества, не может оказаться в стороне от злободневных социально-исторических событий. В определенной степени он продукт этих явлений и непосредственный их участник. Поскольку исторические события являются отражением классовых взаимоотношений, постольку «ни один живой человек не может не становиться на сторону того или другого класса (раз он понял их взаимоотношения), не может не радоваться успеху данного класса, не может не огорчаться его неудачам, не может не негодовать на тех, кто враждебен этому классу, кто мешают его развитию распространением отсталых воззрений и т. д. и т. д.»².

Историческое познание, будучи непосредственно связано с классовой борьбой, таким образом, всегда носит партийный характер. Вследствие этого одни и те же события могут быть по-разному оценены историками, принадлежащими к различным общественным классам. Это дает буржуазным философам и историкам повод утверждать, будто бы в исторической науке невозможна объективная истина.

Безусловно, личность историка играет роль в историческом познании. Это проявляется в мировоззрении, оценке, объяснении событий прошлого, и марксистская методология истории не отрицает подобного влияния. Однако субъективные моменты, привносимые в процессе исследования, вовсе не устраняют объективную истину в исторической науке.

Марксистская позиция по данному вопросу заключается в том, что принцип партийности рассматривается не абстрактно, но конкретно-исторически, с учетом процесса общественного развития и условий познания³. Подлинно научное освещение событий исторической действительности неразрывно связано с деятельностью прогрессивных классов, чьи интересы совпадают с требованиями объективного хода самого исторического процесса. Чем прогрессивнее класс в истории, тем более глубоко он отражает ход истории. Когда буржуазия как класс занимала прогрессивные позиции в общест-

¹ Ленин В.И. ПСС. Т. 23. — С. 40.

² Ленин В.И. ПСС. Т. 2. — С. 547—548.

³ О соотношении принципа партийности и объективности в историческом познании см.: Ирибаджиков Николай. Указ. соч.; Иванов В.В. Указ. соч.; Иванов Г.М. Указ. соч.; Кон И.С. Указ. соч.; Шафф А. Объективный характер законов истории. — М.: ИЛ, 1959; Могильницкий Б.Г. Объективность и партийность в историческом исследовании // Методологические и историографические вопросы исторической науки. — Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1964. — Вып. 2; Он же. Объективность исторического познания и современность. Там же. — 1967. — Вып. 5. и др.



венном движении, ее историография во многом была научной и давала правильное объяснение отдельным эпохам и событиям прошлого. Поэтому коммунистическая партийность является единственно научным методологическим принципом, совпадающим с объективно истинным познанием в силу того, что пролетариат является самым прогрессивным классом в истории, и его интересы совпадают с объективным процессом общественного движения. Коммунистическая партийность дает направление историческому познанию, способствует его развитию, помогая освещать общую направленность исторического процесса и находить внутренние источники социального движения.

Особенностью исторического познания является то, что оно носит *ретроспективный* характер: познание идет от настоящего к прошлому. Это связано с тем, что познавательная деятельность здесь осуществляется вместе с развитием общества. Более высокая ступень общественного развития является той «клеточкой», которая оказывается средством проникновения в прошлое. «Размышление над формами человеческой жизни, а следовательно, и научный анализ этих форм, вообще избирает путь, противоположный их действительному развитию, — писал К. Маркс. — Оно начинается *post festum* (задним числом), т. е. исходит из готовых результатов процесса развития»¹.

Характеризуя VI век до н. э. в истории Древней Греции, исследователь Ф. Арский пишет: «Век уходил. Уходил незаметно, еще не осознавая себя веком. Само это понятие возникнет через тысячу с лишним лет. Историю начнут измерять новыми мерками, между столетиями проведут незыблемые границы, аккуратно расставят порядковые номера — и окажется, что когда-то на Земле был VI век до нашей эры.

Потом ученые специалисты отведут ему особое место в летописи античного мира. Они твердо установят, чем он отличался от «архаического» VII и «классического» V, какое наследство оставил будущим поколениям и вообще как повлиял, что определил и чему научил. Век родится вторично и обретет самостоятельное существование.

Современники об этом не догадывались. Они возделывали поля и виноградники, собирали скудные урожаи, отправлялись в плаванья, стараясь не терять из виду берегов, возводили крепостные стены, сооружали храмы, основывали колонии в чужих землях. И воевали. Сражались друг с другом, чтобы установить свои законы и привести к власти угодных правителей. Вели бесконечные войны с соседями»².

Историческое познание неизбежно является ограниченным, так как действительная роль событий очевидцам остается неизвестной; последствия описываемых ими событий обнаруживаются значительно позднее. «При суждении о событиях и цепи событий текущей истории никогда не удастся дойти до *конечных* экономических причин, — отмечал Ф. Энгельс. — ...Ясной картины экономической истории какого-нибудь периода никогда нельзя получить одновременно с самими событиями, ее можно получить лишь задним числом, после того как собран и проверен материал»³.

Это не означает, что познание в исторической науке невозможно. Несмотря на ограниченность и неполноту знания о событиях текущей истории, тем не менее возможно получение объективной истины о закономерностях и внутренней связи рассматриваемых явлений общественной жизни. Это достигается по мере развития как самой исторической науки, так и объективной исторической действительности. Совершенствование методики исследования источников и расширение их круга, использование диалектико-материалистического метода познания, а также знание о тех последствиях собы-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 23. — С. 85.

² Арский Ф. Перикл. — М.: Изд-во ЦК ВЛКСМ «Молодая гвардия», 1971. — С. 5—6.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 22. — С. 529.

тий, которые были неизвестны их очевидцам, приводят к более глубокому и полному освещению событий прошлой и настоящей истории.

Ретроспективное познание осуществляется с помощью категорий, отражающих более развитые общественные формы. Поэтому исследователь должен учитывать их исторический и преходящий характер и избегать механического переноса на изучаемое прошлое. Данные категории не должны приводить к модернизации прошлого, их использование ограничивается лишь функцией «масштаба», «перспективы», позволяющей объяснить прошлое с высоты настоящего. Историк обязан видеть тот первоначальный смысл, который лежит в основе тех или иных понятий прошлого.

Исторический характер социальных условий настоящего, с высоты которого ведется изучение прошлого, делает познание в исторической науке относительным, релятивным, подверженным большим изменениям, нежели в других науках. «Познание, следовательно, носит здесь, по существу, относительный характер, — подчеркивал Ф. Энгельс, — так как ограничивается выяснением связей и следствий известных общественных и государственных форм, существующих только в данное время и у данных народов и по самой природе своей преходящих. Поэтому, кто здесь погонится за окончательными истинами, в последней инстанции, за подлинными, вообще неизменными истинами, тот немногим поживится, — разве только банальностями и общими местами худшего сорта, вроде того, что люди в общем не могут жить не трудясь, что они до сих пор большей частью делились на господствующих и поработанных, что Наполеон умер 5 мая 1821 г. и т. д.»¹.

Сложность познания социальных явлений объясняется тем, что в общественной жизни отсутствует правильная повторяемость событий, которая имеет место в природе. Если в органической природе возможно наблюдение регулярных процессов, то в общественной жизни подобное встречается в виде исключения. «В сфере *общественных* явлений отражение еще более трудное дело, — отмечает Ф. Энгельс. — Общество определяется экономическими отношениями, производством и обменом, наряду с историческими предпосылками»².

Незавершенность исторического процесса и сложность явлений исторической действительности делают познание в исторической науке бесконечным. Однако это не означает, что здесь невозможно получить достоверное знание. Как и во всяком познании, относительные истины несут в себе моменты абсолютного знания, из суммы относительных истин складывается истина абсолютная. Объективным критерием, позволяющим проверить истинность концепций исторической науки, является общественно-историческая практика, движение общества по пути прогресса и развития.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 90.

² Там же. — С. 640.

Глава III

Активный характер познания в исторической науке

§ 1. Понятие творчества. Творческая активность субъекта в историческом познании

Страшно подумать, когда созданные нами тела требуют от нас душу. Но еще страшнее, когда вы создали душу и она требует от вас тела и преследует вас этими требованиями. Мысль, порожденная нами в нашем уме, есть такая душа и она не оставляет нас в покое, пока мы не дадим ей тела, пока не осуществим ее в осязаемом реальном явлении. Мысль стремится стать делом, слово хочет стать плотью...

Г. Гейне



Научное познание природных и общественных явлений осуществляется как творчество (активность) субъекта при получении необходимого знания. Природа творчества сложна, многие акты деятельности субъекта протекают неосознанно, интуитивно, их невозможно порой выразить в логических формах, в результате чего создается почва для понимания этого процесса как иррационального, подсознательного, как некоего мистического начала, основанного на свободе воли.

Познание всегда активно. Это его свойство объясняется рядом предпосылок общего характера, рассмотрение которых способствует устранению всех ненаучных взглядов в толковании его сущности. Во-первых, творчество является стороной, моментом в общем процессе движения материи, которая обладает свойством активности. Творчество человека является продолжением активности природы; это единый процесс, который нигде не прерывается. Связь творчества и природы обнаруживается в жизни. «Творчество есть жизнь, а жизнь есть творчество»¹. Результаты творчества есть следствие взаимодействия материальных образований — в одном случае объектов природы, в другом — субъекта с объектом. Взятый со стороны природной принадлежности, субъект также оказывается материальным объектом наряду с другими. «Творчество приро-

¹ Энгельмейер П. К. Теория творчества. — СПб., 1916. — С. 16.

ды и творчество человека — лишь разные сферы творчества, несомненно, имеющие общие генетические корни, — пишет Я. А. Пономарев. — Видимо, поэтому в основу исходного определения творчества целесообразнее класть его самое широкое понимание... следует признать, что творчество свойственно и неживой природе, и живой до возникновения человека, и человеку, и обществу»¹.

Метафизический материализм рассматривал возникновение нового в природе как результат внешних по отношению к природе обстоятельств — первопричины, первотолчка и т. д., а не как ее атрибутивное свойство. Следствием такого являлся анализ человека как простого (биологического) продолжения природы, а его сознания — как пассивного отражения природного бытия. Идеализм, напротив, признавал творчество, но ограничивал его областью мышления, духа, сводя природу к инертному началу.

Во-вторых, познание творчески активно, ибо оно является стороной общественно-исторической практики. Практика изменяет окружающую действительность в соответствии с человеческими целями, поэтому в познании явления предстают не сами по себе, не в их природной непосредственности, но в единстве с деятельностью по их преобразованию. Познание в этом смысле есть свертывание материально-преобразующих действий, перевод их во внутренний план субъекта (превращение в идеальное), в результате чего структура гносеологических образов воспроизводит структуру внешне-предметных операций. Познание есть отражение общественного бытия, т. е. воспроизведение в идеальных формах той природной и социальной действительности, которая включена в практику и опосредована ею.

В-третьих, познание, как активная, творческая общественная деятельность, обусловлено характером функционирования самого общества. Процесс отражения действительности определяется обществом, его целями и потребностями на данной ступени исторического развития. То, что подлежит изучению, определяется не природой объекта, а теми социальными запросами, которые характеризуют процесс общественного развития. Поэтому целенаправленность познания составляет не внешнюю, случайную его сторону, а внутренний, необходимый момент, без которого невозможна духовная деятельность субъекта.

Творческая активность познания означает, что оно есть особого рода *деятельность*. Хотя познание органически связано с практикой, оно не может быть всецело сведено к ней. Его специфика — в способности протекать в идеальных формах и осуществляться с помощью законов, отличных от законов материального производства. Овладение действительностью происходит в формах мышления и означает, что не может быть простого «созерцания», пассивного «отражения» явлений внешнего мира. В принципе отражения подчеркивается лишь генетическая первичность материи, являющейся объективным источником всего знания субъекта об окружающей действительности (онтологическая основа познания). Признание активной, революционной роли человека в предметном мире не может уживаться с положением о познании как механическом копировании; созидание в общественной жизни неизбежно влечет за собой творчество в мышлении. Научное познание связано с творческим воображением, привнесением элементов субъективного в создаваемую картину мира, со стремлением субъекта преобразовать действительность в идеальных формах.

¹ Проблемы научного творчества в современной психологии. — М.: Наука, 1971. — С. 116–117. См. также: Морозов М.Н. Творческая активность сознания (Методологический анализ естественнонаучных аспектов). — Киев, 1976. — С. 16–18.



Познание как деятельность находится в постоянном развитии. Творческое мышление не может быть застывшим и неподвижным. Если бы познание было только механическим отражением, оно не могло бы изменяться и развиваться. Процесс отражения сам по себе не подвержен какому-либо изменению: особенности одного явления воспроизводятся в особенностях другого раз и навсегда установленным способом в силу объективных законов природы. Однако процесс научного познания связан с проникновением в сущность более глубокого порядка, получением нового знания как в результате наблюдения и экспериментирования, так и посредством творческой переработки имеющихся данных. Эти гносеологические операции нельзя свести к пассивному отражению; в каждой из них может быть получено такое знание, которое в процессе его последующей «материализации» может приводить к созданию объектов, которые не имеют аналога в объективной действительности (новые вещества, сплавы, виды растений и животных, технические сооружения и т. д.).

Для материалистического направления эмпиризма характерно преувеличение одностороннего воздействия объекта на субъект. Познание в таком случае рассматривается как простое отражение предметов внешнего мира, действующих на органы чувств человека. Природа здесь является причиной познания, в то время как сознание — следствие, пассивный результат этого воздействия. Человеческий разум лишь соединяет готовые элементы знания, которые дают ему ощущения, и не привносит ничего нового в ходе последующего их преобразования. В таком случае идеи являются либо продуктом предыдущих впечатлений, либо воспоминаниями о них (Локк). Отношение субъект-объект сводится этим эмпиризмом к отношению пассивного и активного, следствия и причины.

Идеалистический эмпиризм (субъективный идеализм) устраняет внешний мир, так как для него вещи есть переживания субъекта. Познание полностью переводится во внутренний мир человека и выясняется отношение между его двумя видами — перцептуальным (ощущения, факты) и концептуальным (понятия, теории).

В действительности нет одностороннего воздействия объекта на субъект (созерцательный материализм), как и субъекта на объект (субъективный идеализм). Теория познания, основывающаяся на практике, предполагает *взаимодействие* субъекта и объекта. Это означает, что действию объекта на субъект (отражение) в такой же степени соответствует действие субъекта на объект (активность). Сходство между познающим и познаваемым достигается не за счет запечатлевания на *tabula rasa* (мозге) предметов внешнего мира, а благодаря активной деятельности субъекта. Лишь осваивая действительность в формах познавательной деятельности, идентичных предметно-практическим операциям, субъект получает знание, соответствующее структуре материальных объектов. Соответствие — это результат творческой деятельности субъекта, воспроизводящий структуру практики, сходную со структурой явлений объективной действительности¹. Научные положения (идеи), с помощью которых достигается соответствие знаний объективному миру, есть не что иное, как возникшие в опыте навыки к действию. Поэтому-то усвоение тех или иных научных положений (идей) оказывается эффективным средством преобразования действительности. В вербальном поведении, основывающемся на действиях со знаками, свернуты все материальные действия

¹ Подчеркивая активный характер человеческого познания, М. Бунге предлагает заменить термин «отражение» термином «воспроизведение», якобы позволяющим устранить ту идею пассивности, которая была свойственна созерцательному материализму. «Термин «воспроизведение» следует предпочитать термину «отражение», поскольку воспроизведение представляет собой творческий процесс со своими собственными законами». (Бунге М. Причинность. — М., 1962. — С. 186.)

по преобразованию объектов материального мира. «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его»¹.

Научное творчество представляет собой одно из проявлений той универсальной (родовой) деятельности, которая свойственна человеку в процессе его жизни. «Творчество есть высшее проявление труда. Творчество есть производительный труд, создающий нечто новое, открывающий человеку новые возможности жизни»². Это значит, что научное творчество есть отдельный вид в совокупности остальных: эстетическом, техническом, производственно-практическом. Свое высшее развитие творчество получает в созидании новых общественных отношений на основе практики, при непосредственном участии науки — тех социальных теорий, с помощью которых происходит преобразование всех сфер общественной жизни.

Творчество отличается от обычной деятельности тем, что создает нечто *новое*, приобретающее *общественную значимость*. Эти критерии — новое и общественное значение — подчеркиваются всеми исследователями, занимающимися теорией творчества. «Творчество, — пишет болгарский философ С. Василев, — обыкновенно определяется как человеческая деятельность, посредством которой создаются новые, общественно значимые материальные и духовные ценности»³.

Творческий тип деятельности, таким образом, связан с созданием новых продуктов, которые могут быть как предметами материального мира, так и духовными образованиями. Там, где нет механического воспроизведения объекта с помощью заученных операций, а имеется попытка его преобразования на качественно новой основе, существует творчество и продуктивное воображение.

Научное творчество ограничено сферой интеллектуальной деятельности. Здесь отмеченные критерии также имеют первостепенное значение, что подчеркивается в существующей литературе. «Под научным творчеством в широком смысле слова понимается деятельность, связанная с развитием научного познания, *созданием нового в области науки*, обогащением научных знаний новыми фактами и обобщениями, новыми научными принципами и теориями, рекомендациями для практического действия»⁴. Если при репродуктивном мышлении человек воспроизводит уже выработанные операции по получению знания, то «продуктивные образы связаны с преобразованием данного содержания, с созданием чего-то нового, не существующего в данный момент времени (в объективной реальности или в сознании)»⁵.

Новое в творческом мышлении возникает на основе конструирования. «Творческое воображение — конструктивный процесс, с помощью которого являются на свет, обогащая его, новые мысленные объекты»⁶. Конструирование есть особая мысленная деятельность субъекта по соединению элементов знания нестандартным способом в некую целостность, в результате чего получают такие теоретические (мысленные) объекты, которые несут новую информацию о мире, его законах и зависимостях. Вместо обычного комбинирования элементов опыта, при котором их сочетание повторяет структуру реального объекта, в процессе конструирования исследователь открывает новую истину, непосредственно не данную в опыте, а рожденную разумом и воображением. Открытие

¹ Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 194.

² Тахтарев К.М. Наука об общественной жизни, ее явлениях, их соотношениях и закономерности. Опыт изучения общественной жизни и построения социологии. — Пг., 1919. — С. 237.

³ Василев Стефан. Теория отражения и художественное творчество. — М.: Прогресс, 1970. — С. 271.

⁴ Ленинская теория отражения и современность. — Москва — София, 1969. — С. 603.

⁵ Коршунов А.М. Теория отражения и творчество. — М.: Политиздат, 1971. — С. 87.

⁶ Бунге М. Интуиция и наука. — М.: Прогресс, 1967. — С. 125.



не означает, что внутренним источником знания является само мышление; конструирование лишь свидетельствует об активности мышления, его способности комбинировать элементы опыта по своему замыслу и усмотрению. «Здесь можно говорить о «кристаллизации» содержания, — отмечает М. Арнаудов, — то есть о таком сцеплении частей, когда налицо принцип организации, какую наглядно нам дает физическая природа в момент замерзания. Процесс бессознательного подбора на основе какой-то главной идеи напоминает магнитное поле, магнитный поток, давший внезапно направляющие толчки миллионам железных пылинок, ставя их разом под действие одного общего начала»¹.

Творческое мышление в силу того, что оно осуществляется нестандартным (конструктивным) способом, называют нешаблонным мышлением. «Нешаблонное мышление занимается не только решением проблем, — пишет Эдвард де Боно, — ему приходится также иметь дело с новым взглядом на вещи и с различного рода новыми идеями»². «Поскольку нешаблонное мышление нацелено на новые идеи, его, по-видимому, следует отнести к творческому мышлению»³.

Различие между шаблонным и нешаблонным мышлением заключается в том, что в первом случае логика управляет разумом, в то время как во втором — она его обстуживает. То есть творческое мышление не знает алгоритмов (выработанных моделей). оно протекает в таких логических формах, которые не повторяют до сих пор известные правила; результатом данных мыслительных операций является новое знание, которое имеет ценность для науки в целом. Когда решение той или иной проблемы найдено творческим способом, становится возможным дать ему рациональное объяснение. После этого оно может быть формализовано (алгоритмизировано), и последующее его применение будет носить шаблонный характер. Граница между творческой и схематической деятельностью поэтому подвижна: возможность повторения мысленных операций по заданному образцу превращает творчество в схему.

Итак, научное творчество — это деятельность субъекта по получению нового знания, которое имеет общественное значение. Творчество является непременным условием процесса исследования в исторической науке. Есть ряд обстоятельств, объясняющих его необходимость на разных этапах работы историка. Во-первых, прошлого уже нет и по сохранившимся остаткам приходится воспроизводить целостную картину исторической действительности. Для этого наряду со строгими логическими правилами познания требуется живое мышление, способность к воображению, интуиция, помогающие проникнуть в тайны прошлого.

Во-вторых, уже на первой стадии при отборе необходимых источников историк выступает в позиции субъекта, применяющего активные формы мышления. Дело в том, что все источники не могут быть использованы при написании той или иной истории, необходим их отбор, группировка, последующая классификация с целью получения необходимой информации. Осуществить эту операцию помогает выбор цели исследования, постановка задачи, являющаяся по своей сути активным проникновением историка в изучаемый материал. Историк — не беспристрастный наблюдатель происходящего, но активный член своего общества, решающий вместе с ним насущные вопросы современной жизни.

В-третьих, построение исторического факта в результате анализа источников не может происходить безотносительно к той проблеме, которая предreshает отбор самих

¹ Арнаудов Михаил. Психология литературного творчества. — М.: Прогресс, 1970. — С. 286.

² Эдуард де Боно. Рождение новой идеи. — М.: Прогресс, 1976. — С. 14.

³ Там же. — С. 16.

источников. Факты рассматриваются как ответ на вопросы, которые историк ставит до начала исследования. Если не считать некоторых единичных фактов, то можно утверждать, что большинство их из области социально-экономической жизни (классовое расслоение, рост городов, первоначальное накопление и т. д.) создается на основе обобщения множества источников. Здесь невозможно увидеть однозначную зависимость источник — факт. Соединение разрозненной информации в целостное единство достигается посредством теории.

В-четвертых, в том случае, когда создаются факты, описывающие деятельность той или иной личности, историк не может обойтись без понимания среды, в которой жил данный герой, проблем, которые стояли перед его обществом, культуры того времени и т. д. Чтобы выяснить намерения, цели, потребности личности, жившей в отдаленную эпоху, историк должен использовать творческое воображение, интуицию, с помощью которых он как бы переносится в прошлую эпоху и пытается разгадать мысли и замыслы интересующего его героя.

В-пятых, конструирование исторической теории достигается за счет установления таких связей между фактами, которые не всегда возможно заметить в опыте. Они открываются посредством разума, интеллектуального усилия, ответа на вопрос, сформулированной проблемой. Проблема упорядочивает весь эмпирический материал в определенную схему, благодаря чему становится возможным его понимание в свете заданного угла зрения.

В-шестых, процесс последующего объяснения эмпирических фактов с помощью теории предполагает активную деятельность историка при выработке соответствующих логических моделей. Несмотря на то, что гносеологические типы объяснения и их логические модели определяются природой объекта исследования, нахождение наиболее удовлетворительного объяснения зависит от самого историка, его эрудиции, теоретической подготовки, профессиональных навыков и т. д.

В творческой деятельности субъекта обнаруживается его зависимость от внешних условий объективного мира. Деятельность оказывается тем более успешной, чем полнее соответствует законам объективной действительности. Посредством установления новых связей и зависимостей происходит создание новых объектов, не существующих в реальной действительности — природе и обществе. Новая реальность удовлетворяет многие общественные потребности. Однако эти объекты и процессы могут быть созданы и существовать в обществе лишь при условии гармонического единства с законами объективного мира. Отсюда главным требованием, предъявляемым к творчеству человека (в том числе научному), является познание законов материального мира и деятельность на их основе.

Творческая деятельность в исторической науке предполагает создание таких объектов, которые по своей сущности не противоречат законам общественного развития. Если та или иная концепция историка входит органическим звеном в единую цепь всемирной истории («историческую картину мира») и удовлетворяет всем требованиям научного объяснения единого процесса развития, она, как и творчество по ее созданию, будет научной. Конечным критерием проверки творчества историка является практика — объективный процесс общественной жизни. Знание, которое не противоречит поступательному ходу истории, а соответствует ему, истинно; оно может быть успешно использовано в деятельности людей.

Но научное творчество не только зависит от условий внешней среды, оно определяется субъектом, его развитием и способностями. Во-первых, общество создает непосредственные условия для возникновения творчества. Оно есть специфический вид че-



ловеческой деятельности. Во-вторых, содержательная сторона творчества также определяется обществом. Научное творчество — это такая человеческая деятельность, которая создает *общественно значимые* духовные ценности. В-третьих, общество определяет направление, границы и возможности самого творчества. Производительные силы и производственные отношения создают материальные предпосылки творчества, а уровень развития форм общественного сознания — интеллектуальные социальные предпосылки.

В творчестве наиболее полно выражается личность исследователя. Неповторимые и индивидуальные черты личности с ее замыслами, устремлениями, душевными переживаниями запечатлеваются в результатах творчества. Личность не просто влияет на процесс творчества, но утверждает и отражает себя в нем. «Творчество, рассматриваемое с этой точки зрения, — говорит С. Василев, — оказывается отражением личности в действительности, отражением ее ума, комбинаторно-ассоциативных возможностей, фантазий, желаний, чувств и мечтаний. Во всякое творчество человек вкладывает себя самого, свои мысли, чувства, желания и мечты, свою веру и свой энтузиазм»¹.

Историк, приступая к исследованию прошлого, использует всю силу своего ума, фантазии, эмоциональности. С помощью продуктивного воображения он комбинирует полученные элементы знания из источников в законченные образы, посредством ассоциативности создает объекты, похожие на известные ему из прошлого опыта. Историк часто приходится «домысливать» недостающие звенья в цепи исторического развития либо по причине отсутствия необходимых источников, либо в силу того, что они ничего не говорят о них в данном случае. Анализируя источник, историк должен обладать искусством перехода от внешнего к внутреннему, за эмпирическими данными видеть закономерные связи исторической действительности. С этой целью он использует такие приемы, как обобщение, идеализацию.

Воспроизводя прошлую действительность, историк воплощает свои потребности, идеалы, интересы. Объект исторического знания в этом смысле является продуктом творчества историка и в определенной степени неотделим от него. От характера деятельности субъекта, его замыслов, интересов, стремлений будет зависеть и конечный продукт его деятельности — те факты и выводы, к которым историк приходит в своем исследовании. Еще русский историк В. О. Ключевский писал: «Природа — зеркало, т. е. отражающая пустота для того, кто в нее смотрится: он может видеть в ней только сам себя, свое внутреннее содержание»².

Направленность исторического познания на те или иные стороны общественной жизни, поиск определенных взаимозависимостей и комбинаций, преследование целей, отвечающих нуждам и запросам общества в данное время, характеризуют субъективную сторону творчества. Сюда следует отнести и непосредственно личностные свойства исследователя — его ум, фантазию, эмоциональную настроенность, волю, энергию и т. д. Однако субъективная сторона научного творчества в историческом познании не означает субъективизма в получении истины. Цели, стремления, желания исследователя в конечном счете определяются уровнем общественного развития. Не переставая быть личными, индивидуальными и неповторимыми, они в то же время отражают об-

¹ Василев Стефан. Указ. соч. — С. 276. Ср.: «Нет никакого идеализма и мистики в признании того, что отражающий субъект отражается в материальных результатах своей деятельности и в идеальных образах внешнего мира, если одновременно признается, что он порождение и часть материального мира, что внутренние, субъективные условия отражения представляют собой преобразованное идеальное». (Петрушки А. И. Творческая активность субъекта в познании. — Минск, 1975. — С. 64.)

² Ключевский В. О. Письма. Дневники, афоризмы и мысли об истории. — М.: Наука, 1968. — С. 350.

щественные потребности — интересы классов и социальных групп. Общество со своими материальными и духовными предпосылками создает необходимые условия для творчества отдельной личности — ее желаний, интересов, стремлений и т. д. Поэтому субъективная по форме истина в исторической науке является объективной по своему содержанию.

Творчество в исторической науке есть такая мыслительная деятельность исследователя, когда создается новое знание либо в результате анализа исторических источников (факты), либо путем их последующего преобразования (обобщения, законы, теории); непременным условием полученного знания должна быть его социальная значимость. Творчество пронизывает всю исследовательскую деятельность историка. Приступая к процессу познания на эмпирическом уровне, он конструирует факты, отбирает необходимые ему, дает им интерпретацию и оценку, классифицирует их в соответствии с принятой схемой исследования и т. д. На теоретическом уровне строятся обобщения, широта которых зависит от поставленной проблемы и собранного фактического материала, выясняются причинные связи между фактами, создаются исторические концепции. Каждая из этих операций предполагает воображение, напряжение творческой мысли, попытку проникнуть в сущность, скрытую за множеством явлений, интуицию, догадку и т. д.

Проблема творческого воображения в историческом познании получила широкое развитие в буржуазной методологии истории, начиная с конца XIX века (философия жизни, неокантианство, неогегельянство, критическая философия истории). Интерес к вопросам активной роли историка при построении картины прошлой исторической действительности, как уже отмечалось, объясняется рядом обстоятельств. Во-первых, буржуазная философия истории в лице названных направлений была своего рода реакцией на позитивизм с его признанием пассивности исторического мышления (реакцией на угрозу специфике исторического познания). Во-вторых, разработка теоретических вопросов исторической науки осуществлялась в то время, когда наблюдалась дальнейшая эволюция буржуазной историографии в направлении изучения социально-экономических отношений. Последнее показало, что невозможно обойтись без обобщений, предполагающих творческое воображение историка. В-третьих, влияние идей марксизма делало необходимым противопоставление теории отражения концепции активной роли субъекта в научном познании.

Наибольшее влияние на последующее развитие философии истории имели взгляды Б. Кроче и Р. Дж. Коллингвуда. Именно эти теоретики рассматриваются в качестве родоначальников современной критической философии истории. От других же авторов, бросивших вызов первичности и автономности факту в исторической науке, «остались только их имена» (исключая, правда, В. Дильтея). Б. Кроче обрушился на позитивистскую «фактическую историю», утверждавшую приоритет документа и факта в историческом познании. Для Кроче историческое познание не может быть созерцанием, поскольку главная задача историка — не регистрация фактов, а их интерпретация и оценка. Поэтому всякая история — это «современная история», ибо она может быть понята только в свете современных проблем.

Воспроизведение прошлого историком, полагал Коллингвуд, основывается на свидетельствах, данных ему в опыте. Но само это воспроизведение не является эмпирическим процессом и не сводится к пересказу фактов. Чтобы придать факту исторический статус, его надо сконструировать, т. е. произвести отбор и интерпретацию эмпирических данных.



Вся история для Коллингвуда есть «история мысли». Хотя прошлое продолжает существовать в настоящем, его невозможно понять до тех пор, пока не будет восстановлена мысль, лежащая в его основе. Поэтому исследователь должен сопереживать ту мысль, историю которой он изучает. «Если историк должен сопережить в своем сознании все то, что происходит в душе его драматического героя, то и читатель, в свою очередь, должен сопережить все то, что происходит в душе историка. Изучите историка прежде, чем вы начнете изучать факты»¹.

Из этих положений Кроче и Коллингвуда следуют три вывода, имеющие принципиальное значение для теории исторического познания. Во-первых, факт не есть некое инвариантное знание, но всецело зависит от концепции, объяснения историка. История в этом свете предстает как интерпретация. Во-вторых, необходимым условием деятельности историка является творческое воображение. Оно помогает понять исследуемых им людей, их мысли и поступки. В-третьих, прошлая история неотделима от современности; ее понимание возможно только в свете настоящих проблем общественной жизни.

Взятые сами по себе, положения неогегельянской гносеологии были справедливыми и заслуживали внимания. Признавалась сила человеческого интеллекта, его способность вновь возродить исчезнувшую действительность; процесс познания стал рассматриваться с учетом роли субъекта, была дана критика позитивистского понимания познания как простого накопления фактов и т. д. Однако абсолютизация роли историка в получении исторического знания объективно приводила к ряду трудностей, свидетельствующих о противоречии неогегельянской концепции с практикой исторического исследования. Об этом вынуждены были заявить даже сторонники неогегельянства — представители современной критической философии истории. В частности, Э. Карр отмечает: «Коллингвуд в своей реакции против «компилятивной истории», против подхода к ней, как к простому накоплению фактов, подошел чрезвычайно близко к тому опасному пункту, за которым история становится чем-то выдуманым... Вместо теории, отрицавшей смысл истории, мы получаем теорию, утверждающую бесконечное количество этих смыслов, каждый из которых столь же правомерен, как и другие»².

Второе возражение касается прагматической концепции истории. Согласно Кроче, историк должен смотреть на прошлое сквозь призму современности и видеть в проблемах этого прошлого ключ к решению сегодняшних проблем. «В соответствии с этой концепцией, — продолжает Карр, — факты истории — ничто, а их истолкование — все»³.

А. Марру обращает внимание на то, что «слишком сильное подчеркивание роли творчества историка превратило бы процесс создания истории в простую игру, вольные упражнения фантазии, создающей свои образы на основе разнородного материала текстов, дат, поступков и слов со свободой поэта, жонглирующего рифмами при сочинении сонета...»⁴. Логика субъективной эпистемологии, говорит Ст. Хьюз, постепенно заводит нас в зыбучие пески философского релятивизма. «Доведенная до своего логического конца, идеалистическая теория подрывает фундамент исторической истины»⁵.

¹ Carr E.H. What is History? The George Macaulay Trevelyan Lectures delivered in the University of Cambridge, January — March, 1961. — N. Y.: A. Knopf, 1962. — P. 18.

² Carr E.H. Op. cit. — P. 20.

³ Ibid. — P. 21.

⁴ Marrou H.-J. De la connaissance historique. Editions du Seuil. — Paris, 1955. — P. 56.

⁵ Hughes H. Stuart. History as Art and as Science. — Twin Vistas on the Past. — N. Y.: Harper and Row, 1964. — P. 13.

Неоидеалисты (неогегельянцы), подвергнув критике позитивистскую сенсуалистическую теорию познания, основывающуюся на «фетишизме документов», впали, таким образом, в другую крайность, утверждая «фетишизм мышления» субъекта. Историк превращался в некий «активный дух», который силой своего мышления создает объекты исторической науки. Это «триумфальное шествие» всецело определяется внутренней логикой и последовательностью его мысли, а критерий оценки фактов целиком зависит от «художественной и философской эlegantности» самого повествования. В этих условиях, по словам Ст. Хьюза, трудно было понять, «чем отличается историография от чисто имажитивной деятельности человеческого духа».

Творческое воображение в историческом познании характеризуется, как уже отмечалось, возникновением нового знания. Оно может быть двух типов: новым для самого исследователя и новым для науки в целом. Лишь в последнем случае можно говорить о новом знании в полном смысле слова, поскольку оно становится общественным достоянием и может быть проверено на практике. Вместе с тем в вопросе о новом знании и путях его возникновения нет единой точки зрения в философии и методологии науки.

В неопозитивистской философии науки существуют две взаимоисключающие точки зрения на вопрос о новом знании и путях его возникновения. Первая точка зрения (Р. Карнап) возможность получения нового знания связывает с эмпирическим опытом. Знание на основе дедуктивного вывода объявляется тавтологическим, поскольку оно, якобы, не добавляет нового знания к имеющемуся средством перевода одного множества высказываний в другое. Общие положения истинны лишь в том случае, если возможна редукция теоретических абстракций к протокольным (базисным) предложениям, описывающим исходные чувственные данные субъекта.

Вторая точка зрения (К. Поппер) сводится к тому, что мышление рассматривается как саморазвивающийся процесс, не детерминированный внешними условиями (объектом). Познавательная деятельность есть оперирование условными знаками, а законы мышления — комбинирование ими на основе конвенциональных правил. Источник знания, согласно этой точке зрения, лежит в развитии логико-математического аппарата на основе присущих ему закономерностей. Иначе, новое знание возникает из языка науки, поскольку не существует другой реальности кроме той, которая выражена в языковой форме.

Новое знание возможно только дедуктивным путем. Механизм его построения, согласно Попперу, сводится к конструированию гипотетико-дедуктивной системы и выведению возможных следствий из нее («проблемная ситуация»). Эти следствия составляют эмпирический базис теории. Наиболее ценными в научном отношении будут те гипотезы, которые не столько подтверждаются фактами, сколько фальсифицируются ими. Неинформативные гипотезы не поддаются фальсификации, поскольку не несут в себе информации и могут быть подогнаны под любые факты. Поппер идет еще далее и полагает, что любая верификация теории сводится не к подтверждению опытными данными, но к ее фальсификации. Само же выдвижение гипотез есть свободное творчество исследователя и не поддается анализу рациональными средствами.

Эта концепция в исторической науке дает «граничную» теорию истины, выдвинутую французским историком М. Блоком. «Граничная» теория истины, по словам Ст. Хьюза, «с полным правом может быть названа неопозитивистской». Ее суть в том, что историк обязан не столько стремиться к истине, сколько по возможности избегать ложных заключений. «Как в физике или семантике значительно легче что-нибудь опровергнуть, чем доказать это с полной достоверностью, — говорит Хьюз, — так и в истории мы получаем твердую точку опоры, показывая, какая из двух противополож-



ных интерпретаций заведомо неприемлема. Только после того, как историк отверг невозможное и установил пределы, в которых может двигаться его творческое воображение, он может со спокойной совестью приниматься за самые смелые интеллектуальные построения»¹.

Две точки зрения по вопросу о новом знании, представленные противоположными эпистемологическими концепциями, построены на абсолютизации какой-либо одной стороны познавательной деятельности и в этом смысле являются несостоятельными. В первом случае абсолютизируется эмпирическое познание и делается вывод, что новое знание содержится, якобы, только в фактах. Это объясняется номиналистской трактовкой общего и конвенционалистическим представлением о теоретических конструкциях (последние ничего не говорят о мире).

Во втором случае абсолютизируется теоретическое познание (его активность) и делается вывод о возникновении гипотез как самопроизвольном акте мышления. Данная концепция построена на принципах релятивизма в понимании научной истины и не учитывает того обстоятельства, что теоретические модели могут быть различной степени общности. Существуют такие абстрактные теории, следствия которых не могут быть эмпирически проверены (подтверждены или опровергнуты).

В целом же для неопозитивистской философии науки характерен уход от проблем получения нового знания. Как говорит о логических позитивистах Т. И. Хилл, «они как философы науки в основном интересуются не тем, как ученый приходит к своим идеям, а тем, как эти идеи можно логически обосновать»². Это же характерно и для неопозитивистских теоретиков исторического познания. «Представители этой школы — практические историки с сугубо профессиональными интересами, — пишет Ст. Хьюз. — Они больше говорили о технике и методике, чем о конечных философских основах своей работы»³.

Марксистская философия новое знание в исторической науке полагает как результат наблюдения (внешняя и внутренняя критика источников), индуктивного обобщения и дедуктивного вывода (преобразование исходных фактов), интуиции, «вживания», догадки и т.д. Оно представляет собой полиструктурное образование, для получения которого отмеченные познавательные действия могут использоваться в различных сочетаниях. Их применение будет зависеть от задач исторического исследования, а также от индивидуальных свойств самого исследователя.

В литературе по методологии науки предлагаются критерии, позволяющие отличить новое знание от уже известного. Их необходимость объясняется тем, что не всегда легко можно определить, что является новым. В частности, С. Василев предлагает ввести понятие «качественная определенность». Он пишет: «Новое, которое возникает посредством творчества, следовательно, есть не просто создание несуществующих объектов и процессов, а создание несуществующих объектов и процессов с отличной от прежней и не известной людям качественной определенностью»⁴.

А. И. Ракитов вводит «списочный критерий», суть которого в том, что к ранее установленной системе научного знания добавляется такая единица, которая отсутствовала в ней к моменту ее открытия. То есть если полученное знание является нетривиальным и отсутствует в списке имеющегося, то оно считается новым. Эту точку зрения

¹ Hughes H. Stuart. Op. cit. — P. 19.

² Хилл Т.И. Современные теории познания. — М.: Прогресс, 1965. — С. 428.

³ Hughes H. Stuart. Op. cit. — P. 14.

⁴ Василев Стефан. Указ. соч. — С. 284.

разделяет А. В. Славин: «Новым является любой дискретный элемент знания, обогащающий (расширяющий или углубляющий) существующую систему знаний о мире и удовлетворяющий требованиям нейтральности (общественной значимости и научности)¹. Например, исследуя генезис западноевропейского феодализма, русские либеральные историки П. Г. Виноградов, М. М. Ковалевский, Д. М. Петрушевский создали общинную теорию происхождения феодальных отношений. Эта концепция являлась новой не только по отношению к вотчинной теории (К. Инама-Штернегг), но и по отношению к положениям основоположника общинной теории Г. Л. Маурера. Русские либеральные историки акцентировали внимание на изучении положения и судеб феодально-зависимого крестьянства. Их внимание привлекали рядовой свободный общинник, эволюция его хозяйственного, социального и правового положения в раннее Средневековье. В отличие от немецкой историографии, они не подчеркивали ведущую роль дворянства. Исследуя конкретный ход генезиса феодализма в странах Западной Европы, историки указывали на роль насилия в складывании феодальных отношений² («списочный критерий»).

Полученное новое знание может быть различной формы. Обращаясь к анализу источников, историк получает новый факт, исследуя взаимоотношения между фактами, формулирует новые закономерности, приводя законы в единую систему, создает теорию. Но творчество характеризует не только открытие нового знания, но и процесс последующего его претворения в практику. В результате развивается не только практика, но и теория; она уточняется и дополняется новыми положениями и выводами.

Творчество в историческом познании начинается с постановки и решения научной проблемы. Все исследование историка — это противоречивое единство вопросов и ответов. Противоречие есть внутренний источник и основа познания в исторической науке. «Познание есть вечное, бесконечное приближение мышления к объекту, — указывает В. И. Ленин. — *Отражение природы в мысли человека надо понимать не «мертво», не «абстрактно», не без движения, НЕ БЕЗ ПРОТИВОРЕЧИЙ*, а в вечном ПРОЦЕССЕ движения, возникновения противоречий и разрешения их»³. Проблемность исторического познания характеризует закономерное движение мысли от настоящего к прошлому, движение, направленное на научный поиск.

Проблема есть «субъективная форма выражения необходимости развития научного познания. Она является отражением проблемной ситуации, т. е. объективно возникающего в процессе развития общества противоречия между знанием и незнанием»⁴.

Структура проблемы включает:

а. Вопрос, как определенную познавательную задачу⁵. В нем формулируется цель исследования, т. е. то, что необходимо получить в качестве продукта. Вопрос свидетельствует о творческом воображении субъекта. От его правильности и глубины зависит весь процесс дальнейшего познания (построение и отбор фактов, их классификация и систематизация и т. д.). В вопросе осознаются недостающие звенья, которые следует найти в объекте.

¹ Славин А.В. Проблема возникновения нового знания. — М.: Наука, 1976. — С. 50—51.

² См.: Могильницкий Б.Г. Политические и методологические идеи русской либеральной медиевистики середины 70-х годов XIX в. — начала 900-х годов. — Томск, 1969. — С. 315—350.

³ Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 177.

⁴ Логика научного исследования. — М.: Наука, 1965. — С. 25.

⁵ В философской литературе в то же время подчеркивается различие понятия «вопрос» и «проблема». (См.: Коршунов А.М. Указ. соч. — С. 213; Махмутов М.И. Проблемное обучение. — М.: Педагогика, 1975. — С. 52—54.)



В историческом познании проблема (вопрос) является основным «каналом» связи настоящего с прошлым. Чтобы понять прошлое, необходимо правильно сформулировать вопрос. От искусства постановки начальных вопросов будет зависеть также и все богатство исторического познания, его ход и последующая ориентация исследователя. «Великий историк, — пишет А. Марру, — это тот, кто из глубин своей мысли (величина которой равна его культуре или, как говорят, степени открытости его духа, масштабам его личности) может поставить исторические проблемы способом максимально плодотворным и богатым и знает, какой вопрос важно задать этому прошлому. Значение истории, а под ним я понимаю в той же мере ее человеческий интерес, как и ее истинность, определяется гением историка. Ибо, как говорит Паскаль, «чем больше человек обнаруживает духа, тем более он самобытен» — тем больше сокровищ он открывает в прошлом человечества»¹.

б. В структуру проблемы входит «проблемная ситуация», т. е. противоречие между уровнем знания субъекта и реальным содержанием объекта его творческой деятельности. Для его решения субъект должен обладать творческим воображением, позволяющим ему найти новые схемы познавательной деятельности. «Согласно определению, — пишет Эдвард де Боно, — проблемой называется ситуация, которая требует решения, причем предполагается, что это решение, в свою очередь, требует поиска»².

Поиск в историческом познании имеет целью нахождение адекватных задаче новых методов исследования, инструментальных приемов, соответствующих источников, «способных дать необходимую информацию и т. д. Опираясь на общую методологию научного познания (диалектический и исторический материализм), историк создает теоретическое представление об исследуемой области и определяет способ решения проблемы. Лишь после того, как проблема достаточно отчетливо осознается историком и найдены необходимые методы для ее решения, историк может приступать к поиску необходимых источников. «Привлечение нужных источников, — отмечает историк Н. М. Дружинин, — ... определяется продуманной и ясно сформулированной проблематикой темы»³.

Отбор источников — важный этап в исследовательской практике историка. Источники составляют ту предметную область, с которой непосредственно имеет дело исследователь. Основной задачей историка будет в таком случае максимально полное извлечение из источников необходимой информации, соответствующей поставленной проблеме. Подлинно научное историческое исследование есть результат упорного труда по сбору, систематизации и анализу источников с целью получения необходимых фактов. «Бесспорно, — говорит Н. М. Дружинин, — работа над источниками занимает центральное место в исследовании историка. От удачного подбора и правильного анализа источников зависит успех обобщения, а следовательно, основных выводов всей работы»⁴.

Отбор исторических источников осуществляется методами сплошного или выборочного их изучения. Если источники уникальные и могут дать исчерпывающий материал

¹ Marrou H.-J. Op. cit. — P. 66—67.

² Эдвард де Боно. Указ. соч. — С. 70. Ср.: «...проблемная ситуация — это психологическое состояние интеллектуального затруднения, которое возникает у человека тогда, когда он в ситуации решаемой им проблемы (задачи) не может объяснить новый факт при помощи имеющихся знаний или выполнить известное действие прежними, знакомыми способами и должен найти новый способ действия» (Махмутов М.И. Указ. соч. — С. 109—110.)

³ Дружинин Н.М. Воспоминания и мысли историка. — М.: Наука, 1967. — С. 94.

⁴ Там же. — С. 94.

об изучаемой области, то историк применяет метод сплошного, всестороннего изучения. Когда же источники массовые (статистические), лишь подтверждающие ранее открытые закономерности, достаточно выборочного их обследования. Обработка выявленных источников предполагает ряд этапов: установление их аутентичности (подлинности), определение соответствия исторической истине, топографическая и хронологическая датировка и т. д.

Результатом анализа, синтеза, сравнения и др. познавательных приемов изучения источников будут исторические факты и научные абстракции. Если фактические данные вытекают в качестве следствий из теории, сформулированной в рамках научной проблемы, то она становится проверяемой, и на этом, собственно, заканчивается процесс научного поиска. Построением теории завершается процесс исторического познания в той или иной предметной области.

Творческое воображение историка, направленное на решение тех или иных проблем, предполагает интуицию как специфический способ постижения объекта. Способность к интуитивному мышлению является необходимым качеством творческой личности, наряду с необыкновенной напряженностью внимания, огромной впечатлительностью, восприимчивостью (перцептивные особенности личности), а также с выдумкой, даром предвидения, широтой знаний, могучей фантазией (интеллектуальные особенности личности)¹. В этой связи даже делят всех исследователей на два типа: «логистов» и «интуиционистов».

Интуиция пронизывает все виды и уровни научного познания. Исследователь может прибегать к ней, когда он конструирует факты (эмпирический уровень) или строит теоретические концепции (теоретический уровень), когда получает выводы на основе индукции или дедуктивным путем. «В любой научной работе, — подчеркивает М. Бунге, — от выбора и формулирования проблемы до проверки решения и от придумывания ведущих гипотез до дедуктивной их обработки мы обнаруживаем чувственные восприятия вещей, явлений и знаков, образное или наглядное представление их, формирование в различной степени абстрактных понятий, сравнение, ведущее к аналогии, и индуктивное обобщение бок о бок с непродуманной догадкой, дедукцию, как формальную, так и неформальную, приближенный и детальный анализ и, вероятно, много других способов образования, сочетания и отношения идей, потому что наука, между прочим, строится из идей, а не из фактов»².

Историку довольно часто приходится прибегать к интуитивному мышлению. Необходимость догадки вызывается рядом обстоятельств. Во-первых, ограниченный круг источников вынуждает его, порой, восполнять недостающие факты путем обобщения имеющегося опыта, знания подобных ситуаций в других областях действительности. Во-вторых, изучая прошлое, исследователь никогда не может однозначно объяснить внутренний мир исторической личности (ее поведение, цели, мотивы действий), как бы многочисленны ни были свидетельства. «О замыслах и намерениях правителей, — пишет С. Б. Веселовский, — историк обыкновенно знать не может, он судит о них по последствиям, приводя последствия в причинную связь с действиями исторических личностей. В этом таится опасность. Порочность умозаключения на основании *post hoc ergo propter hoc* всем известна... Иногда в процессе осуществления замыслы исторической личности испытывают такие изменения, что по последствиям совершенно невозможно разгадать первоначальные замыслы даже в том случае, если историку удалось

¹ См.: Проблемы научного творчества в современной психологии... — С. 144.

² Бунге М. Интуиция и наука... — С. 93.



точно и правильно установить последствия и выяснить причинную связь их с предшествовавшими событиями. Но эта задача трудная, особенно если иметь в виду, что всегда и всякое действие исторической личности кроме предусмотренных и предполагаемых последствий влечет большее или меньшее число... побочных, непреднамеренных и непредусмотренных последствий»¹. Прибегая к ассоциативному мышлению, т. е. перенося по аналогии свои чувства, возникающие при мысленном моделировании предшествующих событий, самому герою, историк пытается рационально объяснить его поведение. Здесь необходимо творческое мышление, фантазия, умение строить различные схемы поведения личности для последующего отбора наиболее вероятной.

Интуицию понимают «как догадку, базирующуюся на знаниях и личном опыте»². В основе интуиции лежит богатый профессиональный опыт (знания) и умение творчески находить многообразные способы решения задач. Процессы интуитивного и рационального мышления отличаются друг от друга. В творческой интуиции четкие этапы мыслительной деятельности отсутствуют, они «свертываются», и результат исследования появляется внезапно, произвольно. Субъект получает ответ, не осознавая процесс собственной мысли. Мышление осуществляется в виде скачков, неожиданных переходов, минует некоторые логические звенья. «Когда мы не знаем точно, какой из перечисленных выше механизмов сыграл свою роль, когда не помним посылки или не отдаем себе ясного отчета в последовательности процессов логического вывода умозаключений, или же если мы не были достаточно систематичны и строги, мы склонны говорить, что все это было делом *интуиции*»³.

Основные характеристики интуиции, как следует из ее определения, сводятся к следующим: 1) внезапное, мгновенное постижение некоторых истин; 2) внелогический (экстралогический) способ получения нового знания; 3) неосознанный путь получения искомого результата⁴. Вместе с тем все эти признаки интуиции не являются абсолютно исчерпывающими; процесс интуитивного мышления наряду с неосознанными моментами включает в себя также логический аппарат, свидетельствующий о единстве принципа детерминизма и принципа активности сознания. Как убедительно показывает А. В. Славин в названной работе, признаки внезапности, экстралогичности и неосознанности являются относительными, опосредованными всем ходом предшествующего развития мышления и практики.

Анализ познания в исторической науке показывает, что оно подчинено законам творчества: умению ставить новые вопросы и проблемы, конструировать знание логическим и экстралогическим способами. Однако отмеченные черты не полностью характеризуют творчество историка. Его дальнейшее рассмотрение — задача следующих разделов.

¹ Веселовский С.Б. Исследования по истории опричнины. — М., 1963. — С. 39—40.

² Махмутов М.И. Указ. соч. — С. 102.

³ Бунге М. Интуиция и наука... — С. 93.

⁴ См.: Славин А.В. Указ. соч. — С. 165.

§ 2. Активный характер эмпирического познания в исторической науке

Недовольный абстрактным мышлением, Фейербах апеллирует к чувственному созерцанию; но он рассматривает чувственность не как практическую, человеческую деятельность.

К. Маркс

Без воображения история мало чего стоит.

Г. Флобер

Историческое познание активно на эмпирическом и теоретическом уровнях. Каждому из них наряду с общими положениями, характеризующими процесс познания в целом, присущи свои особые закономерности активной деятельности исследователя. Творчество на эмпирическом уровне связано с созданием нового исторического факта¹. Открытие нового эмпирического факта имеет большое значение для развития исторического знания. Теоретическим положениям, как правило, предшествует большая исследовательская работа, требующая научного объяснения полученных фактов. Факты, не укладывающиеся в рамки старых концепций, требуют создания новых теорий, удовлетворительно объясняющих эмпирический материал. Поэтому противоречие между фактами и теорией оказывается внутренним источником развития исторического познания.

Не все исторические факты играют одинаковую роль в развитии исторической науки. Даже новые опытные данные не всегда требуют перестройки существующих теоретических представлений о той или иной предметной области. Такие факты относятся к классу однородных явлений, анализ которых уже позволил сформулировать теорию. Однако если новый факт расширяет представление о конкретных сторонах исторической действительности, несет такую информацию, которая либо уточняет существующую теорию, либо способствует созданию новой концепции, то его следует отнести к рангу нового знания. Эвристическая роль таких эмпирических фактов состоит в том, что они «фальсифицируют» старую теорию и предсказывают выход в новую область исторического знания, из которой они вытекают в качестве логического следствия. Новые факты, не известные науке, детерминируют выработку новых идей.

¹ В данном разделе мы не рассматриваем содержательную сторону понятия «исторический факт». Речь идет лишь о логических средствах его воспроизведения в связи с активной ролью субъекта в историческом познании. О понятии «исторический факт» и его различных значениях речь пойдет в следующей главе.



Процесс конструирования фактов на базе исторических источников представляет собой сложную деятельность исследователя, где в равной степени присутствуют такие моменты познания, как отражение и творчество. Проблема творчества является одной из главных, когда рассматривается деятельность субъекта по воссозданию объекта в формах знания; она оказывается основной и тогда, когда исследуется историческое познание. Многие «волнующие» вопросы исторической науки, такие, как роль исследователя в отборе и интерпретации фактов, взаимозависимость факта и теории в научном познании и др., только и возникают в рамках гносеологии, когда исследуется проблема творчества в воссоздании картины прошлой исторической действительности.

Активность субъекта в конструировании фактов прошлого состоит, во-первых, в том, что процесс получения знания об исторической действительности есть *деятельность* субъекта; во-вторых, вычленение факта в качестве исходной единицы знания осуществляется на основе взаимной зависимости факта и теории. Эти два момента не следует рассматривать изолированно. В том случае, когда факт рассматривается как результат деятельности исследователя, основные логические действия по получению знания предопределены содержанием теории, ее определенной степенью общности и объяснительной функцией. Поэтому и в первом, и во втором случае логико-гносеологические средства конструирования исторических фактов будут одни и те же. В любом случае, создавая тот или иной факт, исследователь руководствуется определенной проблемой, которую ему предстоит решить. Факты создаются не сами по себе и не в качестве самоцели, а для решения конкретной задачи, поставленной в научном исследовании.

Активность исторического познания на эмпирическом уровне связана с творческой деятельностью субъекта по воссозданию факта прошлого. Она обуславливается современной системой практики, в которой живет историк. Новая практика задает проблемы, определяет установку и угол зрения исследования. Формулирование факта поэтому есть целенаправленный процесс, решение определенной познавательной задачи, зависящее не только от свойств исторического источника, но и от избирательности органов чувств субъекта (историка), способа его мышления, всего предшествующего общественного и индивидуального знания. Когда историк подходит к прошлому, он уже имеет определенное представление о нем; сознание историка не «*tabula rasa*». В практике исторического исследования нет случаев, чтобы ученый сталкивался с таким источником, о котором было бы невозможно составить предварительное представление. В дальнейшем происходит наложение первоначального образа (представления) на изучаемый источник, который рассматривается в свете сформулированной гипотезы. Прежде чем получить новые сведения о прошлом, необходимо иметь некоторый его образ, представление о тех или иных его свойствах. Это и есть проявление активности познания на эмпирическом уровне.

Активность эмпирического познания обнаруживает себя, кроме того, в отборе необходимого знания с целью построения исторического факта. Отбор связан с «установкой» историка, задачей, которую предстоит ему решить. Направленность познания на те или иные свойства источника, выделение одних его сторон и отбрасывание других определяются целью, поставленной перед субъектом. Творчество есть процесс преобразования действительности, когда выясняются такие связи и отношения, которые определяются поставленной проблемой. Как уже отмечалось ранее, творчество связано с конструированием, на основе которого постигается логика предмета. Французский поэт, академик Поль Валери характеризует конструирование как акт, который озаряется богатством, энергией и мысленной протяженностью субъекта. «Конструирование, —

пишет он, — располагается между замыслом или четким образом и отображенными материалами. Один, исходный, порядок мы замещаем другим, вне зависимости от характера предметов, приводимых в систему. Будь то камни или цвета, слова, понятия или люди, их особая природа не изменяет общих условий этой своеобразной музыки...»¹

Активность субъекта в конструировании фактов в исторической науке обнаруживается в том, что факт, являясь элементом знания, в определенном отношении неотделим от познавательной деятельности исследователя. Факты исторической науки неотделимы от историка в том смысле, что они всегда формируются в познании посредством включения лишь определенных сторон информации источника в целостную модель. Факт функционален по своей природе, как процесс познания в целом. Образ связан с действительностью функционально через предметную деятельность, в рамках которой он сформировался. Раскрыть свое содержание факты могут только в том случае, когда историк находит им место в своей теоретической системе, призванной объяснить исторический процесс.

Английский историк Э. Х. Карр подчеркивает, что познавательное отношение субъекта к объекту включает элементы субъективной деятельности исследователя, которые невозможно элиминировать. Субъективное свойство познания не является недостатком, который надо ликвидировать, превратив историю в точную науку, как думали позитивисты, но есть выражение творческого духа субъекта. Субъективность вызвана тем, что исторические факты никогда не доходят до историка в «чистом» виде, ибо всегда преломляются через мысль человека, сообщающего их. Факты, говорит Карр, это отнюдь не рыбы на прилавке, но скорее рыбы, плавающие в безбрежном для нас океане. Улов историка — отчасти случайное явление, но, как правило, он зависит от того, какую рыбу он намеревается поймать. «Историк, — делает вывод Карр, — получает те факты, которые он хочет получить. История — это интерпретация»².

Карр приводит интересный пример с так называемым «завещанием Штреземана», подтверждающий его идею. После смерти министра иностранных дел Веймарской республики Густава Штреземана в 1929 году осталось 300 ящиков документов. Его секретарь Бернгардт после трех лет работы на базе этих документов опубликовал трехтомник — «Завещание Штреземана». В 1945 году эти документы были засняты правительством Англии и США и предоставлены в Национальные архивы в Лондоне и Вашингтоне. Таким образом, говорит Карр, при желании всегда можно установить, как подошел к подбору документов Бернгардт.

Поскольку западная политика Веймарской республики была отмечена рядом блестящих успехов: Локарно, допуск Германии в Лигу Наций, планы Дауэса и Юнга, американские займы и вывод союзных оккупационных сил из Рейнской области, то Бернгардт считал возможным подробно осветить эту сторону деятельности Штреземана. Восточная же политика, отношение с Советским Союзом оказались совершенно бесплодными и поэтому большая часть документов была Бернгардтом не включена в трехтомник. На самом же деле, указывает Карр, Штреземан уделял значительное внимание отношению Германии с Советским Союзом.

В 1935 году эта книга была переведена Саттоном с некоторыми сокращениями на английский язык. Результатом сокращения явилось то, что восточная политика Штреземана, уже недооцененная Бернгардтом, оказалась еще более отодвинутой на второй

¹ Валери Поль. Об искусстве. — М.: Искусство, 1976. — С. 54.

² Carr E.H. Op. cit. — P. 18.



план. А между тем для большинства историков английское издание явилось основным документом, поскольку фашисты, придя к власти, изъяли почти полностью тираж оригинала. Если бы сами документы были уничтожены при бомбардировке Германии, то «подлинная» фигура Штреземана для западных историков была бы такой, какой она представлена в английском издании.

Однако что говорят сами документы, заснятые и доставленные в архив? Наряду с прочим, подчеркивает Карр, они содержат несколько сотен отчетов о беседах с советским послом в Берлине и около двух десятков его бесед с Чичериным. Все эти отчеты имеют одну общую черту: Штреземан предстает лицом, ведущим диалог, его аргументы убедительны и бесспорны, в то время как оппоненты сбивчивы и неубедительны. Эти документы говорят, как оценивал события Штреземан, а не о самих событиях, как таковых. Не Бернгардт и Саттон начали процесс отбора материала, его начал сам Штреземан. Если бы можно было сравнить отчеты Чичерина, говорит Карр, то мы могли бы узнать, как оценивал события русский министр, однако историку по-прежнему необходимо было бы восстановить их реальность. Безусловно, факты и документы важны для историка. Но не надо из них делать фетиша, предупреждает Карр. «Сами по себе они не составляют историю, взятые сами по себе, они не дают нам ответа и на трудный вопрос, что такое история»¹.

Вместе с тем конструирование исторических фактов не имеет ничего общего с тем, как иногда это представляется в нашей философской литературе. Некоторые авторы полагают, что конструирование включает историка в объективный исторический процесс, а создание факта рассматривается как реальное событие. «Выявление в историческом объекте «предмета исторического познания», — указывает, например, В. С. Библер, — это процесс *включения историка в объективное историческое движение*, это — *определение исторической данности как исторической потенции*»². В. С. Библер спрашивает далее: «Во-первых, на каком основании можно утверждать, что результатом реконструктивной работы (познавательной деятельности) историка может оказаться не только знание о факте, но сам факт, т. е. как мы договорились, фрагмент самой *действительности*? Во-вторых, как может получиться, что результатом этой работы будет факт прошлой действительности, факт, уже давно произошедший, и в своей живой жизни, в акте своего осуществления просто не доступный для нашего восприятия и воздействия? Не мистика ли это?»³ Это происходит потому, что «вместе с источником (документом, летописью, археологической находкой) из прошлого в наше время попадает кусок, фрагмент, обрывок самой прошедшей действительности»⁴.

Дошедший источник — летопись или археологический памятник — еще не есть сама история. История — это *деятельность* людей прошлых и настоящих поколений, а в источниках «овеществлена» лишь некоторая деятельность, и она уже не может функционировать в прежнем значении в новых условиях, а именно в тех, при которых стала археологическим памятником или письменным документом.

Историк, анализируя источники, которые сами по себе еще не живая история, создает в мышлении прошлую действительность как образ. В. С. Библер же утверждает, что выделение из прошлого определенного сюжета, который есть предмет исследования

¹ Carr E.H. Op. cit. — P. 13.

² Библер В.С. Исторический факт как фрагмент действительности // Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы. — М., 1969. — С. 95.

³ Там же. — С. 97.

⁴ Там же. — С. 98.

для историка, равносильно выделению фрагмента самого бытия. Действительно, звучит несколько мистически. Получается, что историк вполне предметно, материально конструирует действительность и в мышлении оперирует не образами, а предметами. Совсем как у главного персонажа романа Л. Фейхтвангера «Лже-Нерон»: «Подавляющее большинство людей мирится со свершившимися фактами. Они говорят: раз это так, — значит, так должно быть. В этом и состоит великая косность, великий порок людей. Я не таков. Почему все должно быть так, как оно есть? Нерон умер? Факт этот глупый, бессмысленный, он нарушает разумный порядок. Он противоречит моему восприятию мира. Я этого факта не признаю. Я восстаю против этой нелепой действительности, объявляю ей войну. Я воскрешаю Нерона»¹.

Отбор из источников необходимого информационного материала определяется активной деятельностью историка по конструированию фактов прошлого, ибо он обусловлен проблемой, поставленной уже в начале исследования. Она направляет процесс последующего построения исторических фактов, их интерпретацию и оценку.

Активность познания на эмпирическом уровне непосредственно связана с проблемой воображения. Воображение есть деятельность субъекта по созданию образов на чувственной ступени познания. «Под воображением обычно понимают психический процесс, состоящий в создании новых образов путем переработки данных чувственного опыта»². Особенность воображения как эмпирического познания заключается в следующем. Во-первых, преобразование исходного знания осуществляется в наглядной форме. Во-вторых, ведущую роль в процессе воображения играет мышление. Именно поэтому воображение иногда понимается широко — как способность мысленного преобразования³. В-третьих, образы воображения своеобразно связаны с объективной действительностью: их аналоги не встречаются в окружающей среде и в существующей системе знания. В то же время исходные элементы знания, из которых строятся образы воображения, воспроизводят реально существующие объекты и их свойства.

Воображение — показатель творческого, нешаблонного мышления человека. С его помощью преодолеваются те механические процессы» мысли, которые порождены памятью. Память всегда действует механически: она воскрешает вещи во всем богатстве их свойств, но ничего не меняет в той совокупности элементов, из которых они состоят. Иное дело, когда к процессам памяти примешивается воображение. «Воображение же, напротив, даже когда оно стремится остаться в определенных рамках опыта, не изменять памяти, везде поступает творчески, везде создает или находит новые сочетания и таким образом обнаруживает тенденцию к освобождению от гнета памяти»⁴. Воображение не копирует действительность, но организует и синтезирует данные опыта посредством руководящей идеи. Его результатом всегда оказывается особый мир, который совпадает с действительным лишь в своем материальном субстрате. В процессе воображения вещи и предметы постигаются как сугубо личные, становясь неотъемлемой частью внутреннего мира субъекта.

Творческое воображение — необходимый компонент исторического познания. Эстетические, эмоциональные и образные начала, присутствующие в самой исторической действительности, переходят затем в научное повествование. Использование образов,

¹ Фейхтвангер Лион. Лже-Нерон. — М.: Художественная литература, 1970. — С. 108.

² Коршунов А.М. Указ. соч. — С. 84.

³ См.: Славин А.В. Указ. соч. — С. 118.

⁴ Арnaudов Михаил. Указ. соч. — С. 222.



построенных на воображении, способствует большей действенности и убедительности изложения историка.

Предмет исследования историка различен. Изучая экономическую жизнь, он имеет дело с безличными производственными отношениями. Подвергая статистической обработке экономические данные, историк бывает ограничен в возможностях создания чувственно-наглядного образа. Другое дело, когда его интересы сосредоточиваются на деятельности народных масс, политических лидеров, представителей науки и искусства. В этом случае имеются широкие возможности для создания исторического образа, позволяющего более глубоко проникнуть в сущность данной эпохи, нарисовать целостную картину исторической действительности. Исходя из конкретных фактов экономической и духовной жизни, историк пытается воспроизвести внутренний механизм поведения личности и предугадать поступки и мысли героя, вытекающие из данной ситуации. «Более того, — отмечает М. Арнаудов, — воображение, насыщенное большим опытом, может вдохнуть жизнь и в образы исторических личностей, лишь бегло очерченные в документах прошлого...»¹

Непревзойденным мастером создания исторического образа был русский историк В. О. Ключевский. Яркие картины жизни людей даны им в органическом единстве с живыми портретными характеристиками. Например, рисуя экономическую и политическую жизнь России переломной эпохи, он дает следующую характеристику Петру как личности. «Петр отлился односторонне, но рельефно, вышел тяжелым и вместе с тем вечно подвижным, холодным, но ежеминутно готовым к шумным взрывам — точь-в-точь как чугунная пушка его петрозаводской отливки»². Здесь, как и в последующих случаях, Ключевский обнаруживает удивительную способность к творческому воображению, дополняющуюся высокими профессиональными данными. За множеством отдельных фактов, ярких зарисовок он видит общее и закономерное в истории, что делает его труд глубоким и содержательным.

Активность исторического познания на эмпирическом уровне роднит историю как науку с искусством. Исторический образ представляет единство абстрактного и чувственно-конкретного; в нем виден синтез теоретического и эстетического освоения действительности. Вместе с тем наглядный образ в историческом повествовании отличается от художественного образа. Исторический образ не есть результат идеализации историка в той же мере, как художественный образ есть результат идеализации художника. В последнем случае образ есть выражение эстетического идеала, есть, по сути, сам идеал. В этом смысле в литературоведении отмечается, что понятие «художественный образ» неточно, его следовало бы заменить понятием «характер». А образ и идеал, как абстрактные идеализированные объекты, тождественны друг другу. В историческом же познании образ всегда реален. Его сила и убедительность заключаются в подлинности. В историческом образе вымысел полностью устранен, а фантазия играет подчиненную роль в качестве средства нахождения и осмысления материала. Поэтому историк вынужден искать свой образ, в то время как художник его создает³.

Образы воображения создаются посредством такого познавательного приема, как вживание. Вживание есть специфический способ постижения объекта, который присущ искусству и исторической науке. Когда исследователь имеет дело с жизнью и деятельностью людей (как в прошлом, так и в настоящем), он пользуется вживанием как осо-

¹ Арнаудов Михаил. Указ. соч. — С. 249.

² Ключевский В.О. Соч. Т. 4. — М., 1958. — С. 28.

³ Подробнее об этом см.: Гулыга А.В. Эстетика истории. — М.: Наука, 1974. — С. 63—85.

бым средством постижения внутреннего мира личности, ее чувств, настроений, переживаний, способом выражения своего отношения к описываемым событиям. О вживании как приеме исторического познания говорят те авторы, которые исследуют особенность исторического познания и специфику творчества в искусстве. Так, М. Арнаудов пишет: «Интенсивное по возможности вживание так же необходимо, как и точное наблюдение»¹. Говоря об историческом познании, А. В. Гулыга считает, что «история требует сопереживания; бесстрастное историческое повествование — свидетельство духовной бедности автора»².

Сущность вживания заключается в том, что автор (историк) стремится понять и пережить те же чувства, что и его герой. Для этого он мысленно ставит себя на место исторической личности и, исходя из обстоятельств, пытается понять, почему личность поступила именно так, а не иначе. Данную гносеологическую операцию Э. Рюдинг называет «введением закона в силу повторно». Ставя себя на место исторического персонажа, исследователь может понять тот толчок, который побудил данный персонаж к какому-либо действию и так находит искомые причины. «В таком случае, — говорит Рюдинг, — повторное введение закона в силу должно, грубо говоря, работать в таком направлении, чтобы мы воссоздали со всеми подробностями, насколько возможно, ситуацию предмета повторного введения закона в силу и «чувствовали», содержит ли он что-нибудь, что возбуждает в нас порыв действовать так, как он действовал»³. В этом случае повторное введение закона в силу действует, по мнению Рюдинга, как инструмент отбора причин.

Примером вживания может служить объяснение немецким историком Э. Бернгеймом ссоры папы Григория VII с королем Генрихом IV. Как понять, например, тот факт, спрашивал Э. Бернгейм, что «папа Григорий VII лишил в 1080 г. короля Генриха IV его достоинства, главным образом, за его гордыню («superbia»)?»⁴ По современным понятиям, разъяснял Бернгейм, надменность хотя и является отрицательной чертой характера, все же не является достаточным основанием для подобного действия. Чтобы понять этот поступок папы, необходимо знать, что «надменность» по средневековым представлениям, выработанным Августином и Григорием Великим, была «первобытным и наследственным грехом дьявола, несомненным признаком товарища дьявола, восстающим против бога и его заповедей, «тирана», который является противоположностью христианской власти, и отвергается богом и людьми». Сущность объяснения с помощью вживания, по Бернгейму, сводится к тому, чтобы правильно понять психологические мотивы поведения личности, проникнуть в «дух» конкретной исторической эпохи, раскрыть значение терминологии исторических источников («изменчивое значение слов»). Следовательно, чтобы познать историческое явление, необходимо исследовать, каким образом оно объясняется своим временем и средой, изучить весь круг воззрений, характерных для того времени, а для этого надо мысленно перенестись в ту эпоху, которую изучает историк.

В. Виндельбанд, излагая содержание философии Д. Беркли, полагает, что понятие «идеализм» не отражает ее сущности. Беркли был последовательным сенсуалистом номиналистического оттенка, когда утверждал, что вещи и их свойства являются лишь комплексом восприятия. То, что существует во внешнем мире, есть совокупность раз-

¹ Арнаудов Михаил. Указ. соч. — С. 249.

² Гулыга А. В. Указ. соч. — С. 63.

³ Ryding E. The Concept «Cause» as Used in Historical Explanation. — N. Y., 1965. — P. 70.

⁴ Бернгейм Э. Введение в историческую науку. — СПб., 1908. — С. 65.



личных представлений субъекта. Существовать равносильно быть воспринимаемым («esse = percipi»). Беркли своим учением (крайним сенсуализмом) стремился восстановить в правах здравый человеческий рассудок и показать ложность философских хитросплетений о противопоставлении существования вещей и их воспринимаемости. «Согласно с терминологией своего времени, — поясняет Виндельбанд, — Беркли в результате этих исследований говорит, что все так называемые вещи и их качества суть не что иное, как идеал, т. е. представления, и вследствие этого его учение было названо *идеализмом*. Эта терминология правильна до тех пор, пока придерживаешься тогдашнего принижающего употребления слова «идея». В немецкой философии однако слово «идея», а также и термин «идеализм» получили существенно иное значение, и на этом основании во избежание недоразумений рекомендуется отказаться от этого обозначения по отношению к учению Беркли...»¹

Для Беркли помимо восприятий не может существовать никакой субстанции. В то же время деятельность восприятия предполагает воспринимающую сущность — дух, обладающий идеями. «Поэтому мировоззрение Беркли очень несложно: оно не допускает ничего, кроме духов и их идей, и отсюда его учение характеризуется очень просто, как самый резкий *спиритуализм*, который когда-либо был восстановлен»².

Метод вживания, применяемый В. Виндельбандом, предполагает исторический подход к анализу рассматриваемого явления, его связь с культурой того времени. Это позволяет понять преходящий характер социальных ценностей, изменившееся значение понятий и т. д. Лишь путем проникновения в первоначальный смысл исторического явления с помощью внутреннего переживания, ассоциативных связей творческого воображения можно восстановить первоначальный облик прошлого.

Вживание как метод исторического познания, однако, иногда используется с тем, чтобы внести в историю субъективистские воззрения, представить историка как режиссера, «талантливо манипулирующего человеческой сценой — историей...», делающего ее лишь «орудием для своей собственной реализации»³. Вживание в экзистенциалистской философии гипертрофируется, превращаясь в единственно возможный способ постижения истины. «Реальность должна быть постигнута в неких собственных позициях... в определенной экзистенциальной ситуации»⁴. Экзистенциализм утверждает, что нет другого значения у вещей или событий, чем значение, которое, мы, как люди, даем им⁵.

Вживание не предполагает абсолютного тождества мышления историка с сознанием исторической личности. Полное перевоплощение автора означало бы невозможность познания. Историк не теряет собственное Я, как бы он ни стремился приблизиться к чувствам своего героя. Суть операции вживания заключается в том, что «я ставлю себя на место другого, но только с частью самого себя»⁶. Рюдинг обращает внимание, что при введении закона в силу повторно историку необходимо помнить о двух моментах: о его оценке и о его концепции (понимании) действительности.

Автор исторического повествования поставлен в сложную ситуацию; он вынужден как бы раздваиваться под влиянием предмета своего исследования. В одном случае он

¹ Виндельбанд. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1. — СПб., 1908. — С. 260.

² Там же. — С. 260.

³ Kneller G.F. Existentialism and education. — N. Y., 1958. — P. 129—130.

⁴ Ibid. — P. 61.

⁵ Ibid. — P. 49.

⁶ Ryding E. Op. cit. — P. 64.



должен перевоплощаться, стремиться проникнуть во внутренний мир своего героя и жить его жизнью. Но историк поставлен в другие практические структуры и, значит, должен вести повествование от лица современности, не принимать призраки за реальность и помнить об основной идее своего произведения, его языке и композиции.

Историческое познание есть сложная логико-гносеологическая деятельность по реконструкции прошлого. Получить правильную картину жизни людей невозможно односторонним способом — простым накоплением источников и фактов. Безусловно, достоверность исторического знания базируется на прочном фундаменте источников. Нет источников, нет и истории. Однако сама интерпретация источников, их последующий анализ предполагают субъективные моменты личности исследователя, которые невозможно элиминировать. Без них само познание будет невозможно, так как желаемое знание нельзя получить без напряженной работы мысли. Отмеченные признаки активности мышления субъекта относятся к эмпирическому уровню исторического познания и показывают его отличие от теоретического.

§ 3. Активный характер теоретического познания в исторической науке

Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его.

В.И. Ленин

Творческая деятельность историка получает свое дальнейшее развитие на теоретическом уровне исследования. Ее результатом оказываются теоретические объекты исторической науки, с помощью которых достигаются такие стороны исторического процесса, как причинность, необходимость, закономерность. С созданием теоретической концепции исторической действительности заканчивается процесс исследования в данной области.

Теоретическое познание в исторической науке складывается из двух этапов: во-первых, образования абстрактных понятий и, во-вторых, получения нового знания посредством абстракций и определенных логических операций. Рассматривая научные понятия, следует обратить внимание на то, что они являются результатом активной деятельности субъекта, уходящей своими корнями в общественно-историческую практику. Практическая природа исторических понятий (как и всех абстракций науки) есть свидетельство творчества в познании прошлого, преодолевающего простое нанизывание фактов на нить умозаключений исследователя.

Анализируя природу теоретических понятий, К. Маркс указывает на органическую связь практической деятельности с процессом образования научных представлений. В производственной деятельности — постоянно возобновляющемся процессе производства и потребления — происходит выделение в сознании людей таких свойств вещей и предметов, которые способны «удовлетворять потребности». Люди начинают «теоретически» отличать внешние предметы, служащие их потребностям. Классам подобных предметов даются названия с тем, чтобы противопоставить их внешнему миру, не включенному в процесс производства. «Но это словесное наименование, — подчеркивает К.Маркс, — лишь выражает в виде представления то, что повторяющаяся деятельность превратила в опыт, а именно что людям, уже живущим в определенной общественной связи... определенные внешние предметы служат для удовлетворения их потребностей»¹.

Интересный пример, подтверждающий идею практической природы научных понятий, имеется в письме К. Маркса к Ф. Энгельсу. По поводу понятия «общее» он

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 19. — С. 377—378.

пишет: «Но что сказал бы старик Гегель, если бы узнал на том свете, что *общее* [Allgemeine] означает у германцев и скандинавских народов не что иное, как общинную землю, а *частное* [Sundre, Besondre] — не что иное, как выделившуюся из этой общинной земли частную собственность [Sondereigen]. Проклятие! Выходит, что логические категории все же прямо вытекают из «наших отношений» [aus «unserem Verkehr»]»¹.

В исторических исследованиях большое место отводится категории «причины», с которой историк работает на теоретическом уровне. Посредством причинно-следственной связи он пытается объяснить исторический процесс, сформулировать законы общественной жизни. Всякая попытка отыскания причин рассматривается поэтому как показатель научности исторического повествования: этим кладется предел дальнейшему изучению, свидетельствующий о полном знании природы исследуемого объекта. Но что собой представляет понятие причины, столь часто используемое в познании прошлого? Оно создается как результат схематизации структуры практической деятельности. «...Благодаря деятельности человека и обосновывается представление о причинности, представление о том, что одно движение есть причина другого»². Практика (деятельность) есть не только основа создания нашего представления о причинности, но и критерий его истинности («...деятельность человека производит проверку насчет причинности»).

Положение о практической природе научных понятий получило дальнейшее развитие в работах В. И. Ленина. В частности, отмечая внутреннюю связь практических действий с выработкой мысленных представлений (понятий) о тех или иных сторонах действительности, он писал: «...практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом»³.

Современная психология, исследуя природу интеллекта, сумела получить значительные результаты в данном вопросе лишь при условии применения методологического положения о связи внутренних мыслительных процессов с внешними предметными операциями. Эти результаты имеют непосредственное отношение к вопросу образования исторических понятий, поскольку раскрывают общий механизм возникновения научных абстракций. Согласно операциональной концепции интеллекта, вербальное поведение — это сокращенное и интериоризованное действие, замещающее реальные вещи знаками, а материальные движения — мысленным повторением на основе памяти; оно функционирует в структуре мышления благодаря данным посредникам. «Поэтому, чтобы понять реальное функционирование интеллекта, — говорит Ж. Пиаже, — следует... дать анализ с позиций самого действия: только тогда предстанет в полном свете роль такого интериоризованного действия, каким является операция. И благодаря самому этому факту будет твердо установлена преемственность, связывающая операцию с подлинным действием — источником и средой интеллекта»⁴. Например, поясняет Ж. Пиаже, в любом выражении, как $x^2 + y = z$ — и, каждый термин обозначает определенное действие. Знак « $=$ » выражает возможность замены, знак « $+$ » — объединение, знак « $-$ » — разделение; квадрат « x^2 » — действие,

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 32. — С. 45.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 545.

³ Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 172.

⁴ Пиаже Жан. Избранные психологические труды. — М.: Просвещение, 1969. — С. 91.



закрывающееся в том, что «х» берется «х» раз, а каждая из величин «х, у, z» — действие воспроизведения единицы некоторое число раз. Это характерно не только для математического языка и его понятий, но и языка других наук, в том числе исторических.

Новое знание в форме научных фактов как показатель творческой активности исторического познания на эмпирическом уровне возникает при непосредственном взаимодействии субъекта с объективной действительностью. На теоретическом уровне новое знание достигается двумя способами: во-первых, на основе дедукции и, во-вторых, в результате разрешения противоречия между новыми опытными данными, понятиями и суждениями и существующими теориями¹.

Применение дедукции в историческом познании сводится к выведению из общих положений и начальных условий некоторого следствия. Особенностью этой логической операции является возможность получения нового знания средствами формально-логического вывода, без обращения к эмпирическому опыту. То есть следствие может нести такую информацию, которую невозможно получить эмпирическим путем.

В философии логического позитивизма существует другой взгляд на данную проблему. Его теоретики полагают, что в дедуктивном умозаключении происходит лишь простое извлечение информации, заключающейся в общих посылах, поэтому вывод всегда носит тавтологический характер. В теории не может быть такой информации, которая бы не содержалась в эмпирических данных.

Теоретики «охватывающего закона» упрощенно понимают природу научного объяснения. По мнению К. Поппера и К. Гемпеля, научное объяснение сводится к простой дедукции из общего закона особенного явления. Кроме того, они абсолютизируют дедуктивную модель, полагая, что она является единственным способом объяснения в исторической науке. В этом проявляется определенная реакция на концепцию психологизма, распространенную в буржуазной философии в XIX веке. Взяв за основу положения теории ассоцианизма Гертли, психологи свели процесс познания к субъективным переживаниям индивида, т. е. к ассоциациям его непосредственных впечатлений. Такое понимание познания имело непосредственное влияние на логику, которая сводилась психологами исключительно к индуктивным умозаключениям, как единственному способу получения нового знания. Несостоятельность психологического и индуктивистского истолкования логики научного объяснения, доказанная в работах Гуссерля, Мейнонга, Брэдли, неокантианцев марбургской школы и др. антипсихологистов, делала необходимым разработку новой логики научного объяснения. Это и было сделано в 30-х годах XX века философами Венского кружка в сотрудничестве с «Обществом эмпирической философии» в Берлине. Неопозитивисты отказались от психологического понимания логики объяснения и осуществили объединение формальной логики с математикой. Отождествление логики и математики (математическая логика), дополняющееся субъективным идеализмом в трактовке философских вопросов, приводило к тому, что задачи научного объяснения понимались упрощенно — в виде упорядочения и систематизации уже имеющегося знания.

Отрицая проблему процесса формирования и развития научного знания и рассматривая логику и математику как такие науки, которые не имеют опытного содержания и поэтому не дают достоверного знания о действительности, неопозитивисты

¹ См.: Славин А.В. Указ. соч. — С. 51.

приходят к выводу, что логика не должна заниматься вопросами получения нового знания. Не существует логики открытия, а есть только логика доказательства, которая критически проверяет правильность полученных результатов. Ограничивая данными рамками задачи логики, неопозитивисты отрицают индукцию как способ получения выводов из известного к неизвестному. Получение нового знания, по их мнению, есть психологический процесс, и он не имеет отношения к вопросам формальной логики.

В действительности процесс научного объяснения по своей природе значительно сложнее. Объяснение, как дедукция, вносит новое знание в систему имеющихся воззрений. Во-первых, объясняемый объект с помощью дедуктивной схемы включается в совокупность аналогичных явлений; в действительности он до сих пор не содержался в своем классе, а был введен в него апостериори. Как справедливо отмечает М. Бунге, «операция объяснения — это не простая операция извлечения элемента из данной совокупности; с эпистемологической точки зрения объяснение состоит не в простом установлении элемента класса, основные свойства которого непосредственно предстают перед нами; оно состоит скорее во *включении* данного объекта (факта или представления) в свой класс. А это есть *конструктивная*, синтетическая операция, требующая предварительной схематизации данного объекта, сравнения его с другими объектами и т. д.»¹.

Во-вторых, в дедуктивном умозаключении экспланандум не просто повторяет эксплананс, но качественно отличается от общих посылок. Имея общие положения, еще нельзя механически сказать, какие зависимости скрыты в них или вытекают в качестве логических следствий. Для установления связи между посылками и выводом требуется творческое воображение, догадка, преодолевающая ситуацию неопределенности в объяснении. Из одних и тех же посылок могут быть сделаны разные выводы, поэтому процедура объяснения включает выбор между различными альтернативами, творческий поиск, поскольку искомые связи не заданы, а должны быть найдены с помощью дедуктивной модели².

Переход от незнания к знанию есть сложный аналитический процесс, который невозможно свести к выводной операции из посылок силлогизма какого-либо суждения. Дедукция и, в частности, объяснение через закон всегда несет с собой новое знание, поэтому им часто пользуются в историческом исследовании.

В процессе развития исторического познания происходит вовлечение все новых областей действительности (жизни новых народов, неизученных периодов в жизни тех или иных обществ, новых источников и т. д.), для исследования которых оказывается недостаточно тех понятий и представлений, которые существуют в старой системе знания. Включение в мыслительную деятельность историка новых сторон социальной действительности делает необходимым выработку новых понятий, так как существующий научный аппарат не способен адекватно воспроизвести реальность. Возникает ситуация, когда требуется выйти за рамки старой системы знания. Новые идеи (знания) в данном случае логически не вытекают из имеющихся знаний. Они не могут возникнуть непосредственно и из эмпирических фактов, хотя последние и могут стимулировать творческий поиск. Новое знание есть следствие тех противоречий, которые обнаруживаются внутри теории, либо между теорией и новыми эмпириче-

¹ Бунге М. Причинность... — С. 328–329.

² См.: Славин А.В. Указ. соч. — С. 62–63.



скими фактами. Их разрешение достигается за счет установления взаимодействия между эмпирическим и теоретическим уровнями исторического развития. С этой целью осуществляется критический анализ существующей концептуальной системы, ограничивается область ее применения, уточняются имеющиеся понятия, вводятся новые понятия и законы и устанавливается их связь с имеющимися элементами исторического знания.

Поиск нового знания не означает разрыва со старым (поиск «не известно что»). Всякое новое вырастает из старого и детерминируется им. «Никогда не бывало никакого нового знания, — говорит М. Бунге, — которое до некоторой степени не определялось бы знанием, ему предшествовавшим, и не было бы логически с ним связано»¹. Проблема, направленная на поиск искомого знания, формируется под влиянием потребностей практики и уровня развития науки. Это, в свою очередь, означает, что познание не начинается с нуля, но предполагает минимум такой информации, который получен предшествующим развитием общества. При получении нового знания наряду с положениями гипотетического характера всегда содержатся такие утверждения, истинность которых доказана и не вызывает сомнений.

При возникновении проблемной ситуации, когда имеющихся познавательных средств оказывается недостаточно, чтобы решить возникшую проблему, историк совершает переход от новых эмпирических фактов к гипотезе. «Чтобы решить любую проблему, надо сначала ее поставить. В этом смысл любой гипотезы»². Новые факты исследователь получает в ходе наблюдения, предварительно разлагая полученные данные на составные элементы (анализ), чтобы затем вновь объединить их (синтез) для выяснения существующего взаимодействия. Историк применяет эти методы в диалектическом единстве, не отдавая предпочтения какому-либо из них, так как «только таким путем можно вырваться из прокрустова ложа заданной схемы, не впадая в мелочеведение, при котором теряется сам предмет исследования — ритмы Всемирной истории»³.

Гипотеза выполняет роль ориентира в познании, некой организующей идеи; она направляет и систематизирует всю последующую познавательную деятельность историка. Роль гипотезы в историческом исследовании особенно значительна в силу того, что здесь приходится часто сталкиваться с отсутствием прямых данных по тому или иному вопросу. Чем далее уходит историк в глубь веков, тем меньше у него оказывается источников и тем чаще ему приходится опираться на гипотетические суждения. В этих условиях исследователь-историк при конструировании гипотезы прибегает к использованию исторической аналогии, ретроспекции, методу исключений⁴. В силу специфики исторического познания приходится гипотетически допускать, что явление, познанное в одном регионе, может существовать в другом (например, о двуполье у салических франков историки предполагают на основании того, что оно было распространено в районе бассейна Мозеля и Рейна, где могли быть и франкские поселения). Историк вынужден строить гипотезу на фактах, полученных косвенным путем; ему приходится использовать историческую традицию в форме реликтов и пережитков. Все это свидетельствует о том, что вопрос о гипотезе в исторической науке не

¹ Бунге М. Интуиция и наука... — С. 110.

² Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства. — М.: Наука, 1970. — С. 395.

³ Там же. — С. 19.

⁴ См.: Лаптин П. Ф. О роли гипотезы в историческом исследовании // Вопросы истории. — 1970. — № 1.

исчерпывается формально-логическим анализом, но представляет собой важную методологическую проблему.

Гипотеза в исторической науке — это особая форма теоретического знания, когда делается предположение о ненаблюдаемых причинах фактов, либо о таких связях и отношениях между совокупностью событий, которые можно выразить в виде закона. *«Гипотезой в узком смысле, — отмечал русский логик А. И. Введенский, — называется предположение или догадка о существовании такой причины, которая остается при нынешнем состоянии исследований, почему бы то ни было, скрытой от нас (недоступной прямому наблюдению), причем это предположение при современном состоянии науки подтверждается только тем, что при его помощи становится возможным объяснить что-нибудь в природе, т. е. мы получим возможность рассматривать что-нибудь в природе, как неизбежное следствие предполагаемого нами существования скрытой причины»¹.*

В зависимости от решаемой задачи гипотезы могут быть частными, построенными для объяснения отдельных фактов, и общими, построенными для объяснения значительных периодов в истории. Примером одной из таких гипотез является объяснение слуха о «царстве пресвитера Иоанна», данное историком Л. Н. Гумилевым. Речь идет о том, что в Средние века в Западной Европе ходили упорные слухи о восточно-христианском царстве, расположенном, якобы, на территории Монголии. Эта гипотеза строится Л. Н. Гумилевым способом рассуждений, опирающимся на косвенные данные, так как нет никаких прямых сведений об этом.

Прежде всего автор находит ту страну, которая была заинтересована в таком слухе. Применяя метод исключений, Л. Н. Гумилев приходит к выводу, что такой страной были Сирия и Иерусалимское королевство. В 30-х годах XII века Иерусалимское королевство достигло такого уровня экономического и культурного развития, с которым не могло сравниться ни одно из государств Европы. Сохранить это положение в экономике страны, основанной на свободной торговле с итальянскими городами, можно было лишь в случае предотвращения вторжения рыцарей. Новый крестовый поход за спасение святой земли после взятия турками Одессы в 1144 г. грозил полным разорением и упадком экономической жизни. Рыцари и бароны в Иерусалиме и Антиохии хорошо понимали, что турки — враги, но сомневались в том, что французы и немцы — друзья. В то же время отказываться от помощи крестоносцев было невозможно. *«И самый лучший выход для Иерусалимского королевства был в том, — пишет Л. Н. Гумилев, — чтобы направить крестоносные войска не в Палестину, а непосредственно в Месопотамию, туда, откуда грозила опасность. Но чем можно было соблазнить французского и немецкого королей сменить легкий поход по богатой стране на тяжелую войну в выжженных солнцем пустынях? И вот тогда попал в Европу слух о войске царя — первосвященника, якобы стоявшего на берегу Тигра. Любой полководец понимал, что идти на соединение с союзником и взять противника в клещи — залог полной и легкой победы. Автор выдумки, талантливо составленной и удачно распространенной, был заинтересован в том, чтобы крестоносные короли миновали Палестину, и принял к тому меры, применив дезинформацию»².* Вот объяснение, которое можно предложить, говорит Л. Н. Гумилев, как наиболее вероятное.

¹ Введенский А.И. Логика, как часть теории познания. — СПб., 1912. — С. 292.

² Гумилев Л.Н. Указ. соч. — С. 388.



Далее автор пытается разобраться в том, откуда взялась легенда об исключительной свирепости и жестокости монгольских воинов XIII века. Применяя тот же метод исключений, Л. Н. Гумилев находит виновников этой антипатии к монголам. Ни китайские историки, ни армяне, полагает Л. Н. Гумилев, к этому не причастны. Антипатии к монголам также не существовало в среде гибеллинов: король Людовик IX Святой посылал посольство к Эльчидай-нойону. Папский престол был полностью поглощен борьбой за существование. Что касается Англии, Арагона и Кастилии, то их монголы не интересовали. Остается еще одно католическое государство — Иерусалимское королевство, где власть делили тамплиеры и иоанниты. «Именно этим паладинам гроба Господня было крайне необходимо объяснить христианскому миру (т.е. католической Европе), почему они способствовали поражению несторианского полководца Кит-Буки и тем самым обрекли на гибель от мамлюкских сабель свои собственные крепости — плацдарм христианской агрессии на Ближнем Востоке. Каждый нормальный европейский политик после 1260 г. мог и даже должен был спросить у них: зачем они совершили свое предательство? И вот был выдуман ответ: монголы-де — исчадия ада, гораздо хуже мусульман и вообще кого угодно»¹.

Конструирование гипотезы в историческом познании есть сложная деятельность исследователя, включающая наряду с отражением элементы творчества, воображения, фантазии. Дело в том, что источники, при всей их информативности, на некоторые вопросы ответить не могут. В этом случае историку приходится прибегать к обходному пути и делать предположения, вероятностные суждения, свидетельствующие о таком знании, которое не дано ему в опыте. Историк посредством гипотезы как бы выходит за пределы имеющегося знания. «Весьма распространено мнение, — пишет Л. Н. Гумилев, — что ошибочность или недостаточность вывода объясняется поверхностным изучением источника. Молчаливо предполагается, что имеющиеся в научном обороте источники содержат все, что нужно для совершенного знания предмета. Достаточно лишь предельно точно перевести сочинение средневекового автора и пересказать его своими словами, чтобы любая проблема, связанная с данным сочинением, была решена. Это мнение нигде специально не сформулировано, но бытует как нечто само собой разумеющееся и не подлежащее пересмотру. При этом упускается из виду, что, слепо следуя источникам, историк только воспроизводит точку зрения древнего автора, а никак не истинное положение дела, которое самому старинному автору было зачастую неясно. Критика источников при таком подходе сводится к установлению их аутентичности, а противоречия нескольких, несомненно подлинных, источников составляют барьер, не всегда преодолимый»².

Информация, извлекаемая историком из источника, необходима ему не для описания самого источника, а для воспроизведения той деятельности людей прошлых эпох, которая скрывается за этим источником. Без творческого воображения, фантазии, интуиции, подкрепленных документами, никакая история невозможна: это будет лишь простая хроника, лишенная всякого смысла. Чтобы ушедшие от нас деяния людей вновь оживить, представить их современными и исполненными драматизма, а самих людей изобразить не абстрактно, но полных жизни и стремлений, увлеченных созидательным трудом или несущих тяготы войн и разорении, для этого потребуется напряжение творческой мысли историка, огромная сила воображения, способные вы-

¹ Гумилев Л.Н. Указ. соч. — С. 390—391.

² Там же. — С. 15.

рвать из глубины веков ушедшее и сделать его неотъемлемой частью современности. История — это автобиография человечества, потому что познающий субъект и познаваемый объект принадлежат к одной и той же реальности — социальной действительности, возникшей в результате общественно-исторической практики.

Конструируя гипотезу, историк наряду с догадкой и воображением использует фантазию. Как бы далеко ни отстояли друг от друга строгая логическая мысль и свободное воспроизведение образа, они в процессе создания гипотезы существуют вместе; наука без фантазии не может развиваться. «Эта способность, — писал В. И. Ленин по поводу фантазии, — чрезвычайно ценна. Напрасно думают, что она нужна только поэту. Это глупый предрассудок. Даже в математике она нужна, даже открытие дифференциального и интегрального исчисления невозможно было бы без фантазии. Фантазия есть качество величайшей ценности...»¹ Отход от строгих правил и принципов мышления не означает произвола при построении объектов прошлого. Историк в своем творчестве ограничен рамками имеющихся источников, их информацией и логикой развития изучаемого объекта. Поэтому его фантазия подчинена главной цели исследования — получению объективной истины.

Фантазия позволяет познать то, что невозможно узнать другими средствами: непосредственным наблюдением, логическим рассуждением. После предположительного установления тех или иных свойств изучаемого объекта необходима тщательная проверка, обнаружение их в самой действительности. Фантазия выступает не как самоцель в науке, а как средство обнаружения объективно-истинного знания. Поэтому к научной фантазии необходимо подходить с теми же критериями, что и к остальным видам и формам познавательной деятельности.

Творчество историка не заканчивается построением гипотезы. Не меньшую изобретательность он должен проявить и в случае превращения предположительного знания в достоверное. В логике существует три способа доказательства гипотезы².

Во-первых, гипотеза считается доказанной, когда скрытая причина, допущение которой и составляет собственно гипотезу, с течением времени становится доступной непосредственному наблюдению. В историческом познании подобные случаи возникают при условии, когда найдены новые источники, проливающие свет на ранее сделанные предположения. Например, до сих пор остается загадкой событие в замке Кирк О'Филд, где был убит Генри Дарнлей, муж Марии Стюарт³. По этому поводу существуют различные мнения. Одно из них сводится к тому, что в замке Крейгмиллер в октябре — ноябре 1566 г. состоялся заговор Марии Стюарт, Босвела и группы лордов (Мортон, Мейтленд) во главе с Мереем (сводным братом королевы). Обсуждался вопрос о необходимости избавить королеву от Дарнлея. Если по какой-либо причине развод окажется неудобноисполнимым, то от Дарнлея следует избавиться таким способом, чтобы это не выглядело как убийство. О заговоре в настоящее время известно от нескольких его участников, причем из письма Дугласа следует, что Мария Стюарт знала о готовящемся покушении.

Историк Доналдсон склоняется к выводу, что Мария Стюарт не принимала участия в заговоре, или, по крайней мере, ее поведение легче понять, если сделать такое предположение. Узнав о намерении Дарнлея короновать ее малолетнего сына Якова

¹ Ленин В.И. ПСС. Т. 45. — С. 125.

² См.: Введенский А.И. Указ. соч. — С. 294—295.

³ См.: Черняк Е.Б. Два заговора Марии Стюарт. (Из истории английской тайной дипломатии) // Новая и новейшая история. — 1975. — № 2.



и затем править от его имени, Мария в тот же день отправляется из Эдинбурга в Глазго, где находился ее больной муж. Трудно допустить, полагает Дональдсон, чтобы королева согласилась взять на себя роль приманки, с помощью которой заговорщики пытались заманить Дарнлея в Эдинбург. Вероятно, объяснение можно найти в упорно ходившем слухе, что Мария снова собиралась стать матерью и необходимо было «узаконить» ожидавшегося ребенка.

Третье мнение сводится к тому, что целью заговорщиков был не только Дарнлей, но и сама королева. Для этого были вполне веские основания. Рождение сына ослабляло позиции королевы, так как ее смерть не вызвала бы стольких споров о наследовании престола.

Согласно следующей гипотезе, Дарнлей был сам участником заговора, но оказался его жертвой. Дарнлей якобы, как и при убийстве Риччио (секретаря королевы), хотел избавиться от жены и захватить корону. В пользу этой версии имеются факты, подтверждающие, что Дарнлей рассчитывал на помощь католической партии и католических держав. Он представлял себя поборником католической веры и пытался установить связь с Римом и Испанией.

Наконец, анализ событий накануне убийства дает основание предполагать, что главными виновниками всего случившегося были Мортон и Мерей. Их активным участником был архиепископ Сен-Эндрюский. У лордов были серьезные намерения освободиться как от Дарнлея, так и от королевы. Последующие события показали, что от всего этого выиграл Мерей, так как Дарнлей был убит, а Мария Стюарт лишилась трона.

Пять частных гипотез, построенных для объяснения факта убийства Г. Дарнлея в замке Кирк О'Филд 9 февраля 1567 года, могут быть превращены в достоверное знание лишь после получения дополнительной информации из новых источников. В таком случае четыре предположения окажутся неправильными, а одно из гипотезы превратится в достоверное знание.

Во-вторых, гипотеза доказывается апагогическим способом. Расширение знания делает возможным опровергнуть все имеющиеся, кроме одной, обнаружив противоречия в следствиях, вытекающих из остальных гипотез. Тогда оставшаяся непровергнутой гипотеза превращается в достоверное знание, как доказанная апагогическим способом. Именно этим способом была доказана гипотеза Коперника, ставшая несомненным знанием. Гипотезы Птолемея и Тихо де Браге оказались несостоятельными в результате тех противоречий с действительностью, которые обнаружили в результате применения законов механики Ньютона. В частности, по закону инерции тело должно двигаться прямолинейно и не может описывать круга вокруг некоторого центра, как это допускалось в гипотезе Птолемея. Солнечная система не могла бы оставаться в состоянии равновесия, а либо разлеталась бы под действием энергии, либо ее отдельные звезды и планеты падали бы друг на друга под действием силы притяжения, как это следовало из гипотезы Тихо де Браге. Следовательно, только гипотеза Коперника не вступала в противоречия с новым знанием и доказывалась апагогически.

В-третьих, гипотетическое знание превращается в достоверное прямым доказательством. Получение нового знания может привести к тому, что вытекающее из него следствие сделает возможным признать существование той скрытой причины, о которой говорится в гипотезе. В этом случае гипотеза становится знанием, полученным посредством прямого доказательства.

Анализ творческой активности исследователя-историка на теоретическом уровне исторического познания наряду с изложенными моментами (характер и природа абстрактных понятий и гипотез, методы выведения нового знания) делает необходимым специальное обращение к высшей форме знания этого уровня — к теории (знанию в форме теории). Историческую теорию с теорией в любой другой науке объединяют многие моменты, которые входят в общее определение теории: ее связь с идеализированными объектами, абстрактный характер, системность и организованность, объяснительная и доказательная сила, логическая непротиворечивость и т. д. В то же время теория в истории как науке имеет и свои отличительные черты. Выяснение того, что представляет собой историческая теория, какова ее структура и функции в познании прошлого, в чем ее значение и роль в иерархическом сопоставлении с другими формами исторического знания — задача следующей главы.

Глава IV

Исторические объекты и их построение на эмпирическом и теоретическом уровнях

§ 1. Эмпирический и теоретический уровни познания в исторической науке

Без истории предмета нет теории предмета, но и без теории предмета нет даже мысли о его истории, потому что нет понятия о предмете, его значении и границах. †

Н.Г.Чернышевский

Историческое познание осуществляется в форме эмпирического и теоретического исследования. Историческая наука, изучая прошлую и настоящую жизнедеятельность людей, объясняет как отдельные явления социальной действительности (эмпирическое познание), так и закономерные связи между ними (теоретическое познание). Лишь совместное использование различных форм и уровней познания в исследовательской практике историка дает возможность целостного воспроизведения объективной действительности.

Эмпирическое познание в исторической науке имеет целью получение *непосредственного* опытного знания. Субъект прямо взаимодействует с объектом познания (источником), результатом чего оказываются научные факты. Теоретическое познание — это процесс *опосредованного* получения *нового* знания. Преобразуя фактические данные с помощью логических операций, субъект получает знание о существенных связях и отношениях между различными сторонами исторической действительности, формулирует законы общественного развития.

Новое знание присуще любой научной деятельности. Отдельные эмпирические факты дают новые сведения о конкретных сторонах общественной жизни, как и познание необходимых связей между ними. Когда же речь идет о новом знании на теоретическом уровне, то это означает, что получить его можно только средствами теоретического анализа. Новое в системе теории качественно отличается от нового в системе эмпирии.

Между эмпирическим и теоретическим уровнями (формами) имеет место как единство, так и различие. Единство состоит в том, что то и другое опосредовано практикой и языком.

Непосредственность эмпирического знания нельзя абсолютизировать; всякое познание определяется практикой и развивается вместе с ней. Вплетаясь в практику, познание существует как ее функциональное свойство, поэтому постановка гносеологической проблемы, выбор объекта исследования, способы воздействия на действительность определяются практическим отношением субъекта к внешнему миру. Органы чувств человека, с помощью которых субъект непосредственно взаимодействует с предметами и явлениями объективного мира, имеют практическую природу; они формируются в процессе практики и обладают способностью отображать не всю действительность, но только такие ее стороны, которые имеют жизненно важное значение для человека. Поэтому ощущения и восприятия, как результат деятельности органов чувств, опосредованы практическим отношением субъекта к объекту.

С помощью практики и познания происходит накопление социального опыта. Способы деятельности с материальными предметами и знания о их свойствах закрепляются в духовной и материальной культуре. Всякое последующее познание отталкивается от предшествующего социального опыта, распредмечивая имеющееся знание. Оно с необходимостью приобретает формы прошлой деятельности, а способ современного видения действительности определяется накопленным знанием. Эмпирическое познание и в этом смысле оказывается единством непосредственного и опосредованного.

В исторической науке непосредственное знание добывается в результате работы исследователя с источником. Однако непосредственные данные источниковедческой информации обусловлены практикой — современным уровнем развития общества. Постановка проблемы, обращенной к прошлому, отбор необходимых источников и их последующая обработка с целью получения необходимых фактов определяются теми потребностями общественной жизни, которые характеризуют настоящее. Между прошлым и настоящим помещается многообразная деятельность людей, в которой основным ядром является производственно-материальная и классово-политическая. Классовые отношения внутри общества влияют на отбор источников, интерпретацию и оценку фактов прошлого, построение теоретических концепций.

Единство эмпирического и теоретического знания определяется тем, что данные наблюдения выражаются в языке — теоретической форме воспроизведения объекта. В действительности нет абсолютно непосредственного знания, так как оно всегда воплощается в формы рационального мышления. Так, факт как элемент знания, возникающий при непосредственном обращении субъекта к предметной действительности, представляет собой синтез непосредственного и опосредованного, единство эмпирического и теоретического. В одном случае в факте содержатся элементы знания, несущие первичную информацию о внешнем мире. Это своего рода «инварианты», которые отображают те или иные свойства предметов объективной действительности¹. Информация, извлекаемая историком из источника, есть объективное знание, отражающее события самой действительности. Это «фактофиксирующее» знание возникает при непосредственном наблюдении и описании остатков прошлого (письменных или вещественных) и однозначно связано с исторической реальностью. С другой стороны, всякий факт невозможно получить без теоретических предпосылок. Уже в самом обращении к

¹ В эмпирическом знании эти «инварианты» бывают двух типов: «1) абсолютно-непосредственное знание, получаемое от ощущений как источника познания; 2) относительно-непосредственное знание, которое, хотя и опосредовано в строгом смысле слова (языком, категориями познания и т. д.), может считаться непосредственным, так как содержание входящих в него понятий не зависит от других понятий данной науки». (См.: Лекторский В.А. Единство эмпирического и теоретического в научном познании // Проблемы научного метода. — М.: Наука, 1964. — С. 98.)



научным терминам в целях фиксации факта кроется его зависимость от теоретических воззрений. В понятиях опредмечены операции получения знания, имплицитно отражаются законы и теоретические системы. Факты создаются не как самоцель, а с тем, чтобы установить определенную зависимость в объективном мире, выявить закономерные отношения между явлениями материальной действительности.

Связь между эмпирией и теорией продолжает сохраняться и тогда, когда происходит оценка и объяснение фактов. Чтобы обнаружить факт, недостаточно простого наблюдения. Для этого необходимо знание общей идеи, проблемы, показывающей, для чего нужен факт. Поэтому открытие научного факта — не случайное событие, а результат закономерного применения теоретических схем к области эмпирического опыта. «Для видения новых эмпирических фактов, — отмечает А. Ф. Зотов, — а тем более их связей нужен «угол зрения», основная идея, формируемая в процессе исследования»¹. Ученый, приступая к исследованию, должен сформулировать общее положение (проблему), которое выполняет функцию масштаба при нанесении фактов на карту научного знания. Историк на данном этапе опирается на определенные теоретические знания об объекте исторического исследования. К ним относятся, в частности, материалистическое понимание истории (исторический материализм как теория исторического развития и метод познания общественных явлений), логика и методология исторического познания и т. д. На эмпирическом уровне исследования создаются отдельные факты, происходит их группировка и систематизация по определенным признакам. Это достигается за счет анализа источников, разложения их на составные элементы с последующим объединением по определенному логическому основанию. «*Результатами эмпирического уровня исследования, — пишет В. В. Косолапов, — являются высказывания об общих свойствах и признаках, присущих определенному классу элементов источников и всем изученным элементам. На этом уровне исследования фиксируется эмпирически общее, которое нашло отражение в исторических источниках*»².

В факте как исходной ячейке знания заключены связи и отношения между расположенными в хронологическом порядке событиями прошлого. В нем, кроме того, отражается общее и закономерное через единичное. Поэтому исторический факт нельзя свести к простому описанию; он формируется в результате теоретического осмысления тех связей и зависимостей, которые лежат в основе объективного исторического процесса. Особенность исторического факта в том, что «информация, содержащаяся в нем, является фактической, однако форма ее выражения — обобщающая»³. Если историк, например, изучает археологические находки — предметы быта в скифских захоронениях — и видит, что они греческого происхождения, он делает вывод обобщающего характера: между скифами и греками в древнее время существовали торговые связи.

Между эмпирическим и теоретическим знанием имеют место не только единство, но и существенные различия. Они обусловлены тем, что в научном познании эмпирические и теоретические знания относятся к различным уровням, выполняют свои задачи — фиксируют особые типы реальных связей; отличие состоит и в формах «данности» объекта, способах получения знания, формах его выражения и т. д.

Эмпирическое и теоретическое знание отличаются друг от друга различной способностью проникновения в *сущность* изучаемых явлений. Содержанием эмпирического знания, как правило, бывают отдельные явления, те или иные отношения. Чувственные

¹ Зотов А. Ф. Структура научного мышления. — М.: Политиздат, 1973. — С. 43.

² Косолапов В. В. Методология и логика исторического исследования. — Киев: Наукова думка, 1977. — С. 269.

³ Там же. — С. 305.

данные, выраженные с помощью языка, несут сведения об отдельных сторонах действительности, тех или иных состояниях вещи, ее свойствах, количественных характеристиках и т. д. В фактах, описывающих единичные исторические события, фиксируется их хронологическая последовательность, индивидуальная неповторимость и т. д.

В эмпирическом знании могут отображаться не только отдельные явления, но и определенные регулярности, которые формулируются в виде эмпирического закона. Однако в данном случае остается неизвестным механизм действия эмпирических законов; наблюдение фиксирует лишь правильность чередования тех или иных явлений. «Эмпирическое наблюдение само по себе никогда не может доказать достаточным образом необходимость, — отмечал Ф. Энгельс. — Post hoc, но не propter hoc... Это до такой степени верно, что из постоянного восхождения солнца утром вовсе не следует, что оно взойдет и завтра, и, действительно, мы теперь знаем, что настанет момент, когда однажды утром солнце *не взойдет*. Но доказательство необходимости заключается в человеческой деятельности, в эксперименте, в труде: если я смогу *сделать* некоторое post hoc, то оно становится тождественным с propter hoc»¹.

Теоретическое знание проникает в сущность изучаемых явлений. Оно возникает как результат дальнейшего преобразования эмпирических данных с помощью логических средств. Обобщая данные посредством логических операций — анализа, синтеза, сравнения, умозаключения и т. д., субъект получает *новое* по отношению к эмпирическому знанию. Рубежом, отличающим эмпирическое знание от теоретического, является раскрытие сущности.

Необходимость перехода к теоретическому знанию есть закономерный результат в развитии научного знания. «Задача науки, — отмечает К. Маркс, — заключается в том, чтобы видимое, лишь выступающее в явлении движение свести к действительному внутреннему движению...»²

Поскольку теоретическое знание раскрывает сущность явлений и предметов, оно используется в качестве основополагающего средства в преобразующей деятельности субъекта. Эмпирическое знание не может осуществлять эту роль в силу того, что оно часто вступает в противоречие с самой действительностью. Деятельность может быть тем успешнее, чем более верно и глубоко знание проникнет в содержание объектов. Сообразуя структуру действий со структурой материальных объектов на основе имеющегося теоретического знания, человек преобразует действительность в своих интересах.

В отличие от эмпирического теоретическое знание — это *целостное* представление о предметах внешнего мира, создающее синтетическую картину мира. Ценность фактического знания имеет свои границы; дальнейшее его увеличение не всегда приносит новое знание. Избежать такого механического накопления фактов возможно только посредством их систематизации, установления связи и зависимости между ними, что совершается на базе теоретических положений. Отмечая значение материалистического понимания истории для наук об обществе, В. И. Ленин писал: «Домарксовская «социология» и историография в *лучшем* случае давали накопление сырых фактов, отрывочно набранных, и изображение отдельных сторон исторического процесса. Марксизм указал путь к всеобъемлющему, всестороннему изучению процесса возникновения, развития и упадка общественно-экономических формаций..., вскрывая *корни* без исключения всех идей и всех различных тенденций в состоянии материальных производительных сил»³.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 544.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. — С. 343.

³ Ленин В.И. ПСС. Т. 26. — С. 57—58.



Различие эмпирического и теоретического знания вытекает из *методов*, применяемых в научном познании. В данном случае объект остается одним и тем же (например, общество), но его изучение и форма изложения материала существенно отличаются друг от друга. Методами эмпирического познания являются наблюдение, эксперимент, описание непосредственных чувственных данных. Эти способы исследования (методы) служат средством получения первичной информации о внешнем мире.

В историческом познании к эмпирическим методам относятся отбор необходимых источников, установление их достоверности, последующий анализ, систематизация, группировка и т. д. Результатом их использования является эмпирическое знание — исторические факты, которые подвергаются процессу их последующего обобщения. Факты есть базис исторической теории; их преобразование средствами логического анализа дает новое знание, построенное на обобщении.

К эмпирическому уровню научного исследования относят, кроме того, все индуктивные методы. Знание, получаемое с их помощью, раскрывает эмпирические зависимости и закономерности; на уровне же теоретического анализа получение знания средствами индукции просто невозможно. Методы описания, наблюдения, анализа документов и индуктивные методы в историческом исследовании выполняют различные функции. Если посредством описания и анализа документов получают первичную информацию, то индуктивные методы используются для последующего преобразования исходной или первичной информации в рамках эмпирического исследования¹.

Методы теоретического познания иные: к ним относятся идеализация и абстрагирование. Объект изучается не с помощью простого описания отдельных свойств, а средствами более высокого уровня — отвлечением, обобщением, схематизацией и т. д. Идеализация — это особый род абстрагирования, посредством которого мысленно создаются такие объекты, свойства которых в действительности не существуют. «Обычно под идеализацией понимают мысленное конструирование таких объектов, — пишет А. Ф. Зотов, — которых в действительности нет и буквальные аналоги которым не могут быть найдены среди реальных объектов»². Идеализация как метод познания предполагает мысленное доведение свойств изучаемого объекта до своего предела. Таковы научные законы, формируемые теорией; здесь они представлены в «чистом виде», в действительности же они всегда затушеваны «возмущающими» обстоятельствами — случайными факторами, конкретными условиями и т. д.

Теоретическое познание в исторической науке характеризуется созданием на основе абстрагирования и идеализации исторических гипотез, теорий, общей картины исторического процесса («исторической картины мира»). На теоретическом уровне от описания единичных событий переходят к их объяснению, созданию целостного представления об общественной жизни. Здесь происходит открытие законов исторического развития, которые используются как в теоретической, так и в практической области. Опираясь на знание необходимых и существенных связей в общественной жизни, можно изменять те или иные стороны исторической действительности. Теоретическим воззрением, способным научно объяснить общество, является материалистическое понимание истории; его основные положения успешно претворяются в практике общественной жизни.

Использование тех или иных методов исследования объясняется различной постановкой *целей* в историческом познании; в одном случае выясняются отдельные связи между фактами посредством сбора информации из источников, в другом — законо-

¹ См.: Хаан Э. Исторический материализм и марксистская социология. — М.: Прогресс, 1971. — С. 158—159.

² Зотов А.Ф. Указ. соч. — С. 76.

мерные отношения на основе переработки первичной информации. Все историческое исследование может быть разделено на следующие этапы: 1) методы сбора необходимой первичной информации из источников и построение исторических фактов; 2) методы обработки первичной информации и построение обобщений. На первом этапе — эмпирическом познании — осуществляется «внутренняя» и «внешняя» критика исторических источников; на втором — теоретическом познании — теоретическая обработка фактов. На теоретическом уровне устанавливается причинная зависимость между фактами, выясняются закономерные отношения между явлениями прошлого, создаются гипотезы и исторические теории. «На теоретическом уровне исследования на основе эмпирического общего предпринимается *поиск системной связи изучаемых фактов*. Системная связь охватывает внутренние и необходимые законы существования и функционирования событий в прошлом»¹.

Эмпирическое и теоретическое познание отличается друг от друга *формой выражения* имеющегося знания. Логической формой эмпирического знания являются отдельные суждения, констатирующие факт. Здесь происходит оформление непосредственных чувственных данных в языке. После приведения элементов опытного знания к теоретическому способу выражения оно приобретает общенаучный характер. Субъективные по своему переживанию элементы чувственного опыта поднимаются с помощью понятийного аппарата до уровня общественного знания и после проверки их на практике приобретают статус объективного знания.

Логической формой теоретического знания служит система суждений, выражающих существенные и необходимые отношения между фактами. Теоретическое знание объясняет объект с помощью абстрактных понятий. Построение теоретического знания рассматривается как заключительный этап научного познания. Для этого полученные данные на эмпирическом уровне подвергаются дальнейшему преобразованию средствами логики. В то же время теоретическое знание не просто обобщение результатов опыта, а способ получения *нового* знания. По своему содержанию теория не вмещается в рамки фактического знания; она выходит за границы опытных данных. Система теоретического знания держится на научных законах, область применения которых значительно шире, чем тот эмпирический базис, на котором они сформулированы.

На теоретическом уровне знание приобретает форму всеобщего, а истина излагается во всей своей конкретности и объективности. Это диалектический процесс, о котором Ф. Энгельс писал: «...мы в мыслях поднимаем единичное из единичности в особенность, а из этой последней во всеобщность... мы находим и констатируем бесконечное в конечном, вечное — в преходящем»².

Ввиду своей конкретности и всеобщности теоретическое знание имеет широкое применение в практической деятельности общества. На основе теоретических положений происходит коренная перестройка всей действительности — природы и общества — в целях удовлетворения потребностей людей. Теория материалистического понимания истории как высшая форма научного познания общества «становится материальной силой, как только она овладевает массами»³.

Если содержание эмпирического знания выражается в фактах науки, то содержание теоретического знания — в идее. Идея как форма мышления есть отражение сущности. Посредством идеи предмет познается как единое целое, во всем его многообразии

¹ Косолапов В.В. Указ. соч. — С. 269.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 548.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 21. — С. 422.



свойств и существенных связей. В логическом плане идея есть выражение систематизированного знания и характеризует процесс построения теории.

Идея является высшей формой отражения действительности. Законы науки объединяются в единую теорию посредством идеи. Поэтому та или иная теория всегда характеризуется основной идеей, объединяющей в синтетическое единство разнообразное знание, организованное посредством законов. Конспектируя Гегеля, В. И. Ленин выделяет следующую его мысль: «Begriff еще не высшее понятие: еще выше идея — единство Begriff'a с реальностью»¹.

Учение о классах и классовой борьбе опирается на множество эмпирических фактов, которые позволили в данном историческом явлении увидеть ряд законов общественной жизни. Однако это ценное учение само по себе нуждалось в дальнейшем развитии, что стало возможным с открытием материалистического понимания истории. Теория классов и классовой борьбы была поставлена на качественно иную основу благодаря привнесению идеи о диктатуре пролетариата. Если буржуазные теоретики, открыв теорию классовой борьбы, лишь констатировали переход феодального общества в буржуазное, то К. Маркс и Ф. Энгельс в этом явлении увидели нечто большее — исторический характер классовых взаимоотношений, а в борьбе пролетариата с буржуазией — высшую форму классовой борьбы.

Особенность идеи как формы мышления заключается в том, что она «отражает не вещь или свойство как они существуют, а развитие вещей во всех их связях и опосредованиях, т. е. действительность не просто в ее существовании, а в необходимости и возможности. Идея схватывает тенденцию развития явлений действительности, поэтому в ней отражено не только существующее, но и долженствующее. Этот момент имеется и в других формах мышления (например, в понятии), но в идее он выражен в наиболее отчетливой и законченной форме»².

Своеобразие идеи как формы теоретического знания в том, что в ней представлен идеализированный объект и способ деятельности с ним. В этом смысле идея есть «отрицание» знания, ибо в ней явно выражена практическая направленность — способ преобразования действительности и получение новых предметов и явлений. В структуре науки идея выполняет синтезирующую функцию; она объединяет знание в некоторую целостную систему — теорию или совокупность теорий. В идее отражается знание не только о закономерных свойствах объекта, но и о субъекте, его целях, стремлениях, общественных потребностях. Учет этого обстоятельства позволяет найти более эффективные средства и способы практической реализации полученного знания³.

Эмпирический и теоретический уровни отличаются также *способом* получения необходимого знания. Способом эмпирического воспроизведения объекта является исторический метод. В процессе его применения объект познается в таких научных формах, при которых система категорий повторяет историю его развития.

Характерная особенность теоретического познания — его абстрактность. Абстрактное знание возникает как результат схематизации многократно повторяющейся практической деятельности, поэтому оно является «практической абстракцией». На теоретическом уровне изучение объекта начинается с анализа его развитых форм. В данном случае также воспроизводится процесс развития объекта, но только иными средствами. Логическое — это способ воссоздания истории объекта (реального процесса его разви-

¹ Ленин В.И. ПСС. Т. 29. — С. 151.

² Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания. — М.: Наука, 1973. — С. 274.

³ См.: Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. — М.: Мысль, 1974. — С. 274–250.

тия) на теоретическом уровне. Познание начинается с анализа «клеточки» — высшей ступени в развитии объекта, так как в ней в снятом виде содержится вся его предшествующая история. Изучение законов общественной жизни, например, осуществлялось через анализ капиталистического способа производства, как высшей ступени в истории развития человечества. Понять античность, эпоху Средневековья возможно в том случае, когда известны законы развития капиталистического общества. Логический метод «в сущности является ничем иным, как тем же историческим методом, только освобожденным от исторической формы и от мешающих случайностей»¹.

Это не означает, что выбор и последующий анализ наиболее развитой ступени в развитии общества делают ненужным изучение всей предшествующей истории. Знание теории объекта позволяет более глубоко познать его историю. В свою очередь, конкретно-исторический анализ обогащает теорию, делает ее более содержательной и конкретной. Ф. Энгельс подчеркивал, что логическое развитие вовсе не обязано держаться только в чисто абстрактной области. Наоборот, оно нуждается в исторических иллюстрациях, в постоянном соприкосновении с действительностью»².

Способом воспроизведения объекта на теоретическом уровне является метод восхождения от абстрактного к конкретному. Объективная истина всегда конкретна и существует в форме теоретической системы. Получение конкретного знания — заключительный этап познания. Ему предшествуют сложные логико-гносеологические действия, преодолевающие ту абстрактность и односторонность, которые свойственны теоретическому мышлению.

В абстрагировании происходит выделение только одних сторон объекта. Одностороннее познание теряет ту конкретность и наглядность, которые свойственны эмпирическому знанию, но оказывается способным выйти за пределы чувственного опыта. Задача теоретического познания заключается в том, чтобы, с одной стороны, быть всеобщим, абстрактным, а с другой — конкретным и содержательным. Это достигается не за счет редукции к чувственному знанию, а с помощью выявления новых связей и отношений в исследуемом объекте. «Конкретное потому конкретно, — указывал К. Маркс, — что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления. На первом пути полное представление испаряется до степени абстрактного определения, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления»³.

Таким образом, способом получения эмпирического знания является исторический метод, построенный на описании. Способом получения теоретического знания — методы исторического и логического, абстрактного и конкретного. С их помощью достигается конкретное знание, обогащенное новыми определениями. Воспроизведение объекта осуществляется во всей его полноте, многообразии исторических связей и конкретной обусловленности.

Эмпирическое и теоретическое знание выражается посредством различной *категориальной структуры*. Средством получения эмпирического знания является *категориальный синтез* — особая система категорий для описания данных опыта⁴. То есть в

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 13. — С. 497.

² Там же. — С. 499.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. — С. 727.

⁴ См.: Вахтомин Н.К. Генезис научного знания. — М.: Наука, 1974. — С. 195.



процессе наблюдения и эксперимента используется логический механизм получения эмпирического знания из элементов чувственного опыта. Категориальная структура эмпирического знания создается для познания отдельных отношений, констатации явлений в пространственных и временных границах. С этой целью используются такие категории, как «явление», «единичное», «общее», «разность», «сходство», «пространство», «время» и т. д.

Важная методологическая роль в исторической науке принадлежит таким категориям, как «пространство», «время», «единичное», «общее». Основная категория, пронизывающая всю историю, — время, так как исторический процесс есть развертывание человеческой деятельности во времени. Исторический мир существует в пространстве; история является местом взаимодействия человека с окружающей средой. Историческое пространство не остается неизменным; история человеческого общества всегда характеризуется определенным распространением пространственной среды¹.

Исторические события есть единство общего и единичного. Поэтому знание, представленное в историческом факте, несет в своем содержании черты общего и конкретного. *«Исторический факт, — пишет А. И. Уваров, — это такое достоверное знание о событиях и процессах социального прошлого, где чувственное и рациональное знание синтезированы, а общее — обязательно облечено в единичную или особенную форму, знание, которое строго фиксировано по отношению к определенным историческим явлениям и относительно завершено в самом себе»*². «Словом «факт», — подчеркивает западногерманский методолог К. Г. Фабер, — избегается абстрактное (be-grifflich) противопоставление всеобщего и индивидуального. Он охватывает и то и другое, так же как охватывает понятия «конкретное» и «абстрактное». Этим утверждается, что факт, каким он является в научных высказываниях, не является «factum brutum». Уже в описании факта вложено абстрактное мышление, сравнение, абстрагирование»³.

Теоретическое знание, так же как и эмпирическое, возникает посредством подведения имеющегося знания под соответствующую систему категорий (категориальный синтез). Однако за этими общими познавательными действиями имеют место и определенные различия. В одном случае (эмпирическое познание) исходным знанием выступали чувственные данные, в другом (теоретическое знание) — эмпирические данные, факты. Категориальный синтез при возникновении теоретического знания есть преобразование фактов на основе категорий.

Существует различие и в самой категориальной структуре, под которую подводится исходное знание. Категориальная структура эмпирического познания устанавливает отдельные явления, процессы и отношения; категориальная структура теоретического познания направлена на постижение сущности, закономерных отношений между явлениями. Посредством категорий, обращенных на факты, добывается новое знание, не содержащееся в фактическом материале. Категориальный синтез теоретического знания — это способ выхода за пределы эмпирических данных.

К категориальной структуре теоретического знания относятся следующие категории: «сущность», «связь», «взаимосвязь», «взаимодействие», «противоположность», «единство», «противоречие», «развитие» и т. д. С их помощью осуществляется переход от абстрактного знания к конкретному, как более глубокому и полному.

¹ См.: Кэндзуро Янагида. Философии истории. — М.: Прогресс, 1969. — С. 104.

² Уваров А.И. Гносеологический анализ теории в исторической науке. — Калинин, 1973. — С. 21–22.

³ Faber Karl-Georg. Theorie der Geschichtswissenschaft; Beck C.H. — München, 1972. — S. 63.

Различие эмпирии и теории определяется и способом *проверки* имеющегося знания. К фактам науки предъявляется одно из важнейших требований — быть достоверными. Достоверность фактов необходима в любом случае: когда описываются единичные явления, когда формулируется общее положение на основе статистических данных, либо при проверке истинности того или иного суждения и т. д. Без фактических данных всякая теория будет носить умозрительный характер, а познание лишается объективного содержания. Факт достоверен потому, что его содержанием является эмпирическая действительность, с которой субъект в своем опыте имеет непосредственное взаимодействие. Наличие восприятий свидетельствует о том, что существует реальность, являющаяся источником чувственных данных субъектов. Суть проверки истинности эмпирического знания, следовательно, сводится к тому, что для его обоснования используются непосредственные данные опыта — наблюдения и эксперимента.

В исторической науке эмпирическое знание проверяется данными источниковедческой информации. Факты получают в результате анализа источников, поэтому проверка достоверности фактического знания осуществляется непосредственным соотнесением высказываний с наблюдаемым предметом (письменным источником, вещественным остатком прошлого и т. д.). Совпадение знания, полученного в результате анализа исторического источника, с самим источником является показателем его истинности и достоверности.

Достоверность эмпирического знания вытекает из характера взаимодействия субъекта с объектом. Его результат не будет полностью зависеть от свойств познающего и познаваемого, но всегда представляет собой синтез особенностей одной системы с особенностями другой. То есть предметные особенности тех или иных сторон реальности преломляются сквозь призму деятельности познающего субъекта. Достоверность фактов получает свое завершение посредством включения их в систему теоретического знания, где они приобретают объективный статус и доводятся до ранга социально значимого знания, т. е. приобретают социальную актуальность и общественное звучание.

Фактическое знание составляет эмпирический уровень научного познания. Его особенность, как отмечалось, состоит в том, что возникает оно при непосредственном взаимодействии субъекта с объектом. В условиях же формирования теоретического знания достаточно иметь «чистое» знание, отделенное от объективной реальности; логическое преобразование элементов «первичного» знания позволяет получить новое знание, прямо не вытекающее из эмпирической действительности. Поэтому связь теоретического знания с объективной реальностью неоднозначная: она обусловлена рядом переходов с верхних «этажей» знания к нижним, непосредственно соотносимых с чувственно воспринимаемой действительностью. Проверка теории осуществляется опосредованно, через факты как звено, соединяющее объективную действительность с логическими конструкциями. Факты относятся к определенной области действительности, поэтому теория через них соотносится с объективной реальностью. В данном случае обнаруживается двусторонняя зависимость факта и теории. С одной стороны, факт корректирует теорию; конкретные теоретические положения строятся на определенном фактическом материале. С другой стороны, сам факт оказывается производным от операции обобщения. Теоретические схемы в значительной мере «порождают» факт, препарируя всю эмпирическую действительность системой понятий и категорий, обуславливающих определенное видение действительности. Каждая система категорий по-разному воспроизводит действительность, так как изменение понятий равносильно изменению самого предмета, ибо последний дается субъекту всегда в формах знания.



Закономерное развитие исторической науки осуществляется через переход от эмпирического уровня познания к теоретическому. Данный процесс связан с рядом обстоятельств. Во-первых, движение познания от эмпирического к теоретическому уровню наблюдается в силу того, что нет границы между явлением и сущностью. Явление и сущность — моменты объективного мира. В каждом явлении содержится момент сущности, в свою очередь, сущность дана через явления. Поскольку в явлениях обнаруживается сущность, становится возможным ее познание, а вследствие этого и само теоретическое знание.

Во-вторых, необходимость перехода от эмпирического к теоретическому уровню определяется потребностями общественно-исторической практики. Под ее непосредственным влиянием возникают новые проблемы, гипотезы, теории, призванные по-новому объяснять исторический процесс. Исследование не может ограничиться описанием отдельных явлений. Чтобы практика была успешной, необходимо познать сущность изучаемых явлений, законы общественной жизни. Развитие практики приводит, таким образом, к развитию познания — движение от эмпирии к теории.

В исторической науке переход от эмпирического к теоретическому уровню осуществляется благодаря *логическому противоречию*, возникающему в процессе познания¹. Его роль как источника развития исторического познания проявляется в следующих случаях.

Во-первых, когда возникает несоответствие между историческими фактами и объясняющей способностью некоторых законов, появляется необходимость в усовершенствовании логики и методологии научного объяснения. В частности, специфические исторические законы трактуются иногда как универсальные, вследствие чего возникает противоречие между теоретическими схемами и конкретным эмпирическим материалом. Например, закономерный характер рабовладения, предшествующего феодализму в ряде европейских государств (Рим, Греция и т. д.), стал рассматриваться историками как универсальный закон, характерный для всех народов. Последующие исследования показали, что некоторые народы при переходе от первобытнообщинного строя к феодализму миновали стадию рабовладения.

Во-вторых, логическое противоречие возникает в том случае, когда классовая позиция историка несовместима с научными фактами. В интересах определенного класса происходит объяснение и оценка событий прошлого, искусственное подведение исторических фактов под ту или иную теоретическую концепцию. Показательна в этом отношении позиция немецкого историка Леопольда фон Ранке, излагающего причины и ход крестьянской войны в Германии. «Ранке провозглашал объективизм, а сам был крайне субъективным; проповедовал надпартийность, а сам занимал крайне партийные позиции как в смысле воинствующего идеализма, так и в смысле реакционной неприязни к народной революции, — пишет А. Шафф. — В его интерпретации формула «wie es eigentlich gewesen» приобрела особое значение: она должна была служить в качестве ширмы крайнему субъективизму в отборе фактов, в качестве завесы для применяемого им идеалистического метода. «Объективизм» и «надпартийность» призваны были замаскировать вполне определенную *партийность* Ранке и его школы»².

В-третьих, переход от эмпирического уровня к теоретическому осуществляется, когда имеются скудные эмпирические сведения о том или ином периоде прошлого. Необходимость обращения к теоретическому анализу вызывается тем, что посредством ряда

¹ См.: Косолапов В.В. Указ. соч. — С. 280—285.

² Шафф А. Объективный характер законов истории. — М.: ИЛ, 1959. — С. 99.

умозаключений можно получить новое знание, недостающее при изучении разнородных фактов прошлого.

В-четвертых, когда открываются новые исторические факты, не вмещающиеся в старые теоретические концепции, возникает необходимость в создании новых теорий, более удовлетворительно объясняющих полученный материал. Например, английский исследователь Дж. Мак-Леннан, объясняя систему родства в древнем обществе материнским правом, т. е. родством только по женской линии, выделил эндогамные и экзогамные племена. Мак-Леннан знал три формы брака: многоженство, многомужество и единобрачие. Однако была обнаружена новая форма брака — групповой брак. Было замечено, что новые факты не уместятся в рамках его теории. Результатом данного противоречия явилась новая теория Л. Моргана, согласно которой эндогамия и экзогамия не составляют противоположности; экзогамия рода дополнялась эндогамией племени. Тем самым были опровергнуты искусственные построения Мак-Леннана.

Отмеченные логические противоречия являются источником процесса исторического познания; они разрешаются путем перехода от фактов к новым теоретическим концепциям, более полно объясняющим исходный эмпирический материал. Однако этим не устраняется противоречивая природа познания: в дальнейшем вновь возникает несоответствие между фактическим и теоретическим знанием, с одной стороны, и внутри теоретического знания — с другой (противоречие между новой и старой теорией). Таким путем движется мышление от незнания к знанию, от неизвестного к известному.

Переход от эмпирического к теоретическому знанию осуществляется по следующей логической схеме¹.

1. Первым этапом рассматривается наблюдение, понимаемое в широком смысле, как заместитель всех операций по непосредственному получению первичной информации. Его результатом будут фиксированные в предложениях чувственные данные (описания, таблицы, чертежи и т. д.). В историческом познании данной операции соответствует анализ источника, результатом которого является исторический факт. В гносеологическом смысле исторический факт есть протокольное предложение (или их совокупность) о тех или иных сторонах прошлой действительности, полученное при непосредственном анализе исторического источника. Исторический факт — это элемент знания о конкретных сторонах исторической действительности, выраженный в знаковой форме.

2. Следующий этап — анализ протоколов наблюдения и установление эмпирических зависимостей. На данном этапе устанавливается порядок чередования явлений, зависимость между определенными параметрами (количественными, временными и т. д.). Историк, оперируя фактами, производит их отбор, дает определенную классификацию, находит причинную зависимость между ними, отделяет наиболее важные и существенные от второстепенных и т. д.

3. Предсказание поведения исследуемого объекта на основе первоначального анализа и эмпирических зависимостей есть дальнейшая ступень предложенной схемы. Исследователь описывает свойства доступных ему объектов, после чего делает вывод, что найденная эмпирическая схема может быть использована для тех объектов, которые не вошли в сферу его наблюдения. То есть полученные исходные данные позволяют предсказать поведение объекта, по одним его характеристикам находить другие.

4. Нахождение теоретических законов на базе эмпирического знания и построение научной теории свидетельствует о качественно новой ступени познания. Если первые три этапа относились к эмпирическому уровню познания и характеризовались описа-

¹ См.: Хаан Э. Указ. соч. — С. 172–174.



нием непосредственных опытных данных, то сейчас, на теоретическом уровне, основными способами воспроизведения объекта становятся идеализация, абстрагирование и гипотеза. Познание идет не от описания отдельных явлений, но к установлению отношений между ними. Причем явления рассматриваются в чистом виде, когда их свойства не изменяются привходящими обстоятельствами. Найденные законы приводятся в связь на основе общей идеи, в результате чего формируется новая теория с большей объясняющей силой.

5. Последующее развитие теории осуществляется на основе дедуцирования законов. Материалистическое понимание истории впервые было сформулировано в «Тезисах о Фейербахе» и «Немецкой идеологии». В этих ранних произведениях основные принципы материализма изложены в дедуктивной форме. Спустя сорок лет после их написания Ф. Энгельс отмечал, что в «Немецкой идеологии» «готовую часть составляет изложение материалистического понимания истории; это изложение показывает только, как еще недостаточны были наши тогдашние познания в области экономической истории»¹. В дальнейшем в процессе развития марксистской философии были сформулированы законы об определяющей роли общественного бытия по отношению к общественному сознанию, о зависимости производственных отношений от степени развития производительных сил, об общественной природе труда, об исторической необходимости социальных революций, о классовой борьбе и диктатуре пролетариата и т. д.

6. Объяснение научных фактов на основе теории есть следующий этап при переходе от эмпирического к теоретическому. Его особенность в том, что в зависимости от логических моделей объяснения движение познания может быть как от эмпирии к теории, так и от теории к эмпирии. Объяснение — одна из важнейших функций теории. Объяснить явление — значит раскрыть его существенные стороны, показать те законы, которые лежат в основе его функционирования и развития, выяснить причины его возникновения, исследовать структуру. Объяснение есть способ получения нового знания на основе логического вывода. Он следует из взаимодействия двух типов высказываний, одно из которых эмпирического характера (описание исходных данных объясняемого факта), другое — теоретического, в котором сформулированы общие принципы, объясняющие исследуемый факт.

7. Нахождение новых фактов и эмпирических зависимостей с помощью теории — заключительная стадия в движении познания. Она свидетельствует, что познавательная деятельность не сводится к простой индукции. Процедуре «наблюдение — обобщение» в такой же мере соответствует процедура «обобщение — наблюдение». Исследование часто осуществляется в дедуктивной форме. Сбор эмпирического материала, построение фактов и установление связи между ними происходит с помощью теории.

Таким образом, в историческом познании существуют два уровня исследования — эмпирический и теоретический. Их связь между собой объясняется единым процессом познания, где эмпирическое и теоретическое есть его составные моменты.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 21. — С. 371.

§ 2. Факт в теории исторического познания

История – это изложение фактов, приведенных в качестве истинных, в противоположность басне, которая является изложением фактов ложных.

Факт. Этот термин трудно определить: сказать, что он употребляется при всех известных обстоятельствах, когда что-либо вообще перешло из состояния возможности в состояние бытия, – отнюдь не значит сделать его яснее.

Дидро и Д'Аламбер



Эмпирический и теоретический уровни исследования дают возможность выяснить виды исторических объектов. Объекты бывают эмпирическими и теоретическими в зависимости от той познавательной деятельности, в которой они формируются. Эмпирические и теоретические объекты, в свою очередь, можно разделить на подвиды, если классификацию строить с учетом функций, выполняемых ими в научном исследовании. Так, например, в исторической науке к эмпирическим объектам следует отнести исторический источник и исторический факт. Источник выполняет функцию объекта исследования и средства познания прошлой исторической действительности. Результатом анализа и обработки источника является факт, функция которого состоит в том, чтобы дать необходимые сведения о событиях прошлого и служить средством установления связи, необходимых и закономерных отношений между различными сторонами общественной жизни. Факт поэтому представляет конкретную форму проявления объекта. Действительность, включенная в процесс познания субъекта, становится объектом. Будучи элементом знания или его системой, объект может рассматриваться в качестве факта.

Факту принадлежит одно из центральных мест в теории исторического познания: он определяет содержание и характер исследования, является элементом знания, составляющего эмпирический базис теоретических построений. Посредством фактов можно установить причинные связи в истории, проследить генезис того или иного социального явления, выявить необходимые отношения между событиями. Без фактических данных любая теория окажется умозрительным построением, лишенным объективного содержания. Поэтому поиск необходимых фактов есть неперемное условие научной деятельности исследователя.

Проблема факта имеет актуальное значение и в связи с методологическими вопросами исторической науки. При исследовании диалектики субъекта и объекта в теории исторического познания необходимо встает вопрос об отношении факта к действитель-



ности, с одной стороны, и к логико-гносеологическим средствам историка — с другой. Историческое познание далеко не всегда сводится к простой фиксации информации, извлекаемой из источника. Реконструкция фактов в исторической науке осуществляется не в условиях пассивного созерцания и не только за счет установления новых источников, но предполагает ряд конструктивных действий исследователя, с помощью которых из источников вычлняются лишь такие информативные характеристики, которые имеют смысл и значение в строго определенной системе отношений познающего субъекта к познаваемому объекту (новое прочтение старого документа).

Одним из сложных является вопрос об установлении объективного критерия, позволяющего из всего многообразия исторической действительности выделить социально значимые факты. Понятие «исторический факт» отражает сложную ситуацию, включающую как объективную деятельность людей, оказавшую влияние на последующую историю, так и идейно-методологические установки историка, которые тем или иным социальным действиям придают необходимое общественное звучание. Объясняя исторический процесс, исследователь руководствуется в своей оценке событий определенной «точкой зрения», т. е. рассматривает историческую действительность сквозь призму классовых интересов. Что историк отнесет к рангу имеющего историческое значение, во многом обуславливается мировоззренческими, философскими, политическими и др. его позициями.

Факты, являясь элементом знания, лежат в фундаменте всех исторических построений. Однако само выделение фактов может осуществляться на разных теоретических уровнях, и это обстоятельство порождает вопрос о его структуре. «Атомарные» факты в рамках одной концепции могут оказаться «сложными» в составе другой теоретической схемы. Поэтому вопрос о факте тесно связан с проблемой типов научного объяснения, эмпирическим и теоретическим уровнями научного познания и т. д.

Отмеченный комплекс проблем свидетельствует, что существует необходимость в исследовании природы исторического факта как формы исторического объекта. При этом необходимо учитывать, что современное понимание сущности и роли факта во многом определяется постановкой и решением данных вопросов в историографии, отражавшей в своем развитии объективные потребности практики исторического исследования. На каждом конкретном этапе своего развития историческое познание выдвигало в целях более адекватного отражения действительности такие проблемы, как соотношение факта и источника, факта и исторической действительности, роль исследователя в отборе и конструировании фактов, соотношение фактического знания с теорией и интерпретацией и т. д. Постановка и современное состояние вопроса, отражая в первую очередь практику сегодняшнего историографического исследования, включает, таким образом, в «снятом» виде те задачи, которые существовали в прошлом. Без их уяснения невозможно понять проблему факта сегодня и пытаться решить те дискуссионные вопросы, которые имели место еще до настоящего времени.

Историческая наука, изучая общественную жизнь, имеет дело с фактами человеческой деятельности. В большей степени факты относятся к прошлой деятельности людей; история ставит целью понять события, некогда имевшие место. Вместе с тем граница между прошлым и настоящим подвижна: прошлое существует в настоящем, а настоящее переходит в прошлое.

Обращение к прошлому, желание понять культуру, общественные отношения, причины каких-либо действий людей не вытекают из самого прошлого. Ретроспективный взгляд всецело определяется настоящим, стремлением полнее раскрыть динамику общественной жизни, наметить контуры будущего состояния. Современность врывается в

прошлое через постановку проблем, решить которые, порой, возможно через разгадку тайн этого прошлого. Поэтому предметом исторической науки являются факты прошлой и настоящей деятельности людей, позволяющие раскрыть законы общественной жизни.

Этимология латинского слова *factum* («действие», «работа», «происшествие», «поступок» и т. д.) дает возможность широкого подведения действительности под это понятие. Причем последняя может быть самого различного порядка. Например, битва при Тразименском озере — «факт», восстание на Сенатской площади — «факт», принятие Декларации независимости — «факт», наше знание об этих событиях — «факт». Природа этих фактов различна, но все они являются результатом человеческой деятельности — материальной или духовной.

Из различий человеческой деятельности можно вывести несколько значений понятия «факт»¹. Материальная деятельность может быть причиной факта, рассматриваемого как явление объективной действительности. В данном случае термин «факт» употребляется для обозначения, констатации события, совершающегося в пространственных и временных границах.

В свою очередь, факты действительности могут быть фактами сознания, духовной жизни и фактами материальной действительности — природы и общества. Это связано с тем, что деятельность, как причина фактов, может быть духовной и материальной. Акты психической деятельности порождают результаты, называемые фактами сознания (это ощущения, восприятия, представления, понятия, гипотезы, теории и т. д.; они являются результатом и средством познания), материальные действия людей лежат в основе фактов исторического процесса.

Факты материальной действительности могут быть представлены отдельными явлениями, событиями, состояниями, образующими исторический процесс, а также закономерными отношениями, устанавливающимися между этими явлениями, событиями и состояниями. Факты-события, как правило, совершаются в четких пространственно-временных границах, они могут быть сравнительно легко обнаружены посредством исторических источников. Факты-процессы осуществляются в широких пространственно-временных границах; они включают в себя множество «фактов-событий» и потому закономерные отношения между ними проявляются как законы-тенденции.

В «Диалектике природы» Ф. Энгельс отмечает, что «в любой научной области — как в области природы, так и в области истории — надо исходить из данных нам фактов, стало быть, в естествознании — из различных предметных форм и различных форм движения материи и что, следовательно, также и в теоретическом естествознании нельзя конструировать связей и вносить их в факты, а надо извлекать их из фактов...»². Здесь подчеркивается объективность фактов, их независимое существование от познающего субъекта (онтологический аспект проблемы). Это положение имеет важное методологическое значение для исторической науки. В основу ее предмета следует класть факты человеческой деятельности — явления, события, закономерные отношения, процессы, взятые как объективная реальность. При исследовании прошлого историк вносит смысл в рассматриваемые события, рационально объясняет поступки тех или иных личностей, дает интерпретацию прошедшим событиям. Однако как бы ни зависело прочтение источников от интеллектуальных способностей историка, представ-

¹ См.: Ирибаджаков Николай. Клио перед судом буржуазной философии. — М.: Прогресс, 1972. — С. 261—268.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 370.



ление об истории в конечном счете определяется самими фактами социальной действительности. Историю невозможно изменить в смысле прошедших фактов, а мера объективности исторического познания зависит от объективности самого прошлого.

Материалистический взгляд на данную проблему обнаруживают и некоторые трезво мыслящие историки и философы в буржуазной методологии истории. Известный западногерманский историк Т. Шидер пишет, что при интерпретации прошлого исследователь должен исходить из того, что «прошлое не может быть реконструировано как реальность. Тот факт, что процесс завершен, — важнейшая предпосылка, которая должна учитываться при всяком научно-историческом исследовании; реконструкция прошлого из имеющихся в распоряжении остатков предшествует любому проникновению в проблематику исторического факта»¹. Западногерманский философ К.-Г. Фабер факт понимает как объективную реальность, независимую от субъекта познания. «В термине «исторического факта» кроется указание на действительное. Кроме того, он хорошо показывает, что историк имеет дело с *прошедшим* событием, т. е. с тем, которое действительно произошло»².

Таким образом, непреложным требованием понятия «факт» является признание объективной действительности, которая реально существует.

Второе значение понятия «факт» связано с познавательной деятельностью (гносеологический аспект). Познавательная деятельность формирует многообразные факты, относящиеся к различным областям действительности и отражающие разнообразные запросы исследовательской практики. Факт в данном случае выступает исходным или начальным элементом знания, который используется в различных целях. Это знание можно употреблять в качестве подтверждения или опровержения какого-либо положения, констатации случившегося, либо как средство получения нового знания. Поэтому элемент знания, называемый фактом, может относиться к эмпирическому уровню научного познания («атомарный» факт), если он получен непосредственным обращением к действительности, и к теоретическому уровню, если опосредованное и преобразованное знание (закон, теория и т. д.) включается на правах его единицы для получения более обобщенных положений, имеющих еще более широкую объясняющую способность. В принципе любое знание можно рассматривать фактом, что обусловлено его функциональной ролью, которую он выполняет в системе научного исследования.

В буржуазной методологии истории существует точка зрения, абсолютизирующая гносеологическую природу факта, в результате чего происходит отождествление объективных фактов истории с научными фактами, получаемыми в системе исторического исследования. Историк Спейт говорит: «Факты таковы, какими они кажутся»³.

Действительно, факты таковы, какими они предстают после обработки источников. Вся объективная реальность не может быть дана иначе, как только в формах человеческого опыта, — в ощущениях, восприятиях, представлениях, понятиях, суждениях, умозаключениях, законах, гипотезах, теориях и т. д., т. е. в формах познавательной деятельности. Однако наши представления и объективная действительность не могут быть абсолютно тождественными хотя бы потому, что последняя является источником наших субъективных представлений о ней.

¹ Шидер Теодор. Различия между историческим методом и методом социальных наук. XIII Международный конгресс исторических наук. Москва, 16–23 августа 1970. — М.: Наука 1970. — С. 4.

² Faber Karl-Georg. Op. cit. — S. 63.

³ Цит по кн.: Toynbee Arnold I. A Study of History, vol. XII; Reconsiderations. — N.Y.: Oxford University Press, 1961. — P. 147.

Против подобного субъективизма в гносеологии восстают даже представители буржуазной философской мысли. Так, Моррис Р. Коэн отмечает, что идеалисты — неокантианцы и прагматисты — требуют априорной системы ценностей, дающей направление историческому исследованию. Надо знать теорию ценностей, чтобы понимать поведение человека. «Но признание этого, — пишет М. Р. Коэн, — вовсе не означает, что система ценностей, сложившаяся у историка, должна быть точно такой же, как у людей, о которых он пишет... По отношению к экономическим причинам и к духовным ценностям историк может рассматривать эти события в таком свете, в каком они не рассматривались современниками... Ощущение ценности, которым обладает историк, формирует его интерпретацию прошедших событий, но не создает сами события»¹. Новая интерпретация характера Вашингтона или Джефферсона не может изменить факты прошлого. Убедиться в том, что Вашингтон действительно существовал независимо от наших современных знаний о нем, говорит М. Р. Коэн, мы можем при помощи определенных непреложных фактов. Наши суждения о Вашингтоне и его делах истинны только потому, что им предшествовали эти дела во времени, заключает М. Р. Коэн.

В историческом познании понятие «факт» употребляется в двух значениях. Во-первых, под фактом понимают сведения, знания о каком-либо единичном событии, которое имело место в прошлом. Такого рода факты относятся к эмпирическому познанию, и к ним предъявляется требование быть достоверным знанием. Достоверность факта заключается в том, что это не вымышленное, а полученное на базе источников знание, и потому оно может быть проверенным. Верификация исторического знания осуществляется посредством практики как критерия истины. Кроме того, истинность факта определяется и научным аппаратом исследования: методологией, теоретической концепцией и техникой исследования.

Описание единичных событий чаще всего рассматривается в качестве средства для построения теоретических концепций. Факты в данном случае являются эмпирическим базисом теории. В. И. Ленин, например, писал, что «Капитал» — это не что иное, как «несколько обобщающих, теснейшим образом между собою связанных идей, венчающих целый Монблан фактического материала»².

Во-вторых, понятие «факт» может употребляться для обозначения общего. Факты, полученные в результате обработки источников, преобразуются в обобщающее знание на основе сложных логических операций, таких, как анализ, синтез, сравнение, умозаключение, типизация и т. д. Факты этого рода формируются на теоретическом уровне; они не могут быть непосредственно соотнесены с объективной действительностью. Для их построения требуется совокупность «простых» фактов, и тогда они называются статистическими фактами.

Таким образом, многозначность термина «факт» (онтологический и гносеологический аспект) объясняется тем, что в марксистской философии объект понимается в двух значениях: как предмет материальной деятельности людей и как предмет познания. Факт является конкретной формой проявления объекта и может быть либо фактом-действительностью, либо фактом-знанием. Основой, позволяющей привести все значения понятия «факт» к некоторому единству и выяснить их субординацию, является представление о факте как о некой объективной реальности. «Марксист, — указывал В. И. Ленин, — должен учитывать живую жизнь, точные факты действитель-

¹ Коэн Моррис. Американская мысль. — М.: ИЛ, 1958. — С. 68.

² Ленин В.И. ПСС. Т. 1. — С. 139.



ности»¹. Гносеологический факт (факт-знание) есть отражение факта как объективной реальности (факт-действительность). Между ними существует единство по содержанию и различие по форме.

Социальная деятельность лежит не только в основе классификации исторических фактов, но и раскрывает их сущность. Факт как реальное событие, вплетающееся в живую ткань истории, есть продукт *деятельности* людей. В этом смысле исторический факт имеет деятельную природу и отличается от фактов природы. Это обстоятельство было замечено уже в позитивистской методологии истории. В частности, у Ш. Сеньбоса имеется попытка классификации человеческих действий, на базе которой им строится классификация исторических фактов. Чтобы явление можно было назвать социальным, указывал Сеньбос, необходимо, чтобы оно было действием. Однако историки-позитивисты оставались в рамках идеалистического понимания истории, поскольку материальную деятельность не рассматривали в качестве определяющей.

В современной буржуазной литературе по методологии истории встречается деятельностный подход к исследованию человеческой истории, а следовательно, и к историческому факту. Это характерно для воззрений английского историка А. Тойнби², западногерманского философа К.-Г. Фабера. Ими подчеркивается различие фактов истории и фактов природы, которое усматривается в том, что исторические факты имеют социальное происхождение. К.-Г. Фабер говорит: «Исторические факты отличаются от других фактов своим отношением к человеческой деятельности в прошлом»³.

Однако это положение, правильное само по себе, требует дальнейшего объяснения. Быть социальным то или иное явление может тогда, когда оно оказывается прямым результатом деятельности людей, в которой главным видом является деятельность производственно-материальная. Признание этого положения характерно для материалистического понимания истории.

Факт как гносеологическое понятие также формируется в результате *деятельности* познающего субъекта. Особенно наглядно связь факта с познавательной деятельностью прослеживается при его конструировании (построении), последующем отборе, объяснении и оценке. Исследователь создает научный исторический факт в процессе работы над источником. Понимаемый в гносеологическом аспекте исторический факт — это элемент знания, содержащий в «снятом» виде определенные черты источника, необходимые для получения информации об исторической действительности. Научный исторический факт возникает тогда, когда из источника извлекается определенная сумма информации, необходимая для получения знания о прошлой действительности. Создать научный факт — это значит сконструировать в сознании образ исторической действительности, которая в той или иной мере представлена историческим источником.

Понимаемый таким образом исторический факт следует отличать, с одной стороны, от исторического источника, с другой — от исторического события. Различие факта и источника было замечено Г. Риккертом, который по этому поводу писал, что «объект наблюдения и объект исторического изложения, стало быть, источник и факт, не совпадают»⁴. Однако эти правильные положения не получили у Риккерта необходимого освещения. В исторической науке исторический источник можно рассматривать как объект и средство познания («объект оперирования»), а исторический факт — как

¹ Ленин В.И. ПСС. Т. 31. — С. 134.

² См.: Toynbee Arnold I. Op. cit. — P. 115—230.

³ Faber Karl-Georg. Op. cit. — S. 64.

⁴ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. — СПб., 1903. — С. 279.

объект исследования, создаваемый в ходе изучения конкретных источников. Под историческим источником следует понимать любой остаток прошлого, который вовлекается в процесс исследования и несет определенную информацию о прошлом. Взгляд на источник как на объект познания и средство построения объектов другого уровня абстрагирования позволяет более всесторонне раскрыть природу этого сложного социального явления. С одной стороны, источник, являясь продуктом прошлой деятельности людей, непосредственно отражает эту деятельность, а также те общественные отношения, в которых он возник и выполнял определенные функции. Например, такой источник, как «Русская правда» непосредственно отражает социально-экономические отношения Руси XII – XIII веков. Все это позволяет рассматривать источник в качестве непосредственного объекта изучения и содержащуюся в нем информацию — как вполне достаточную для построения того или иного представления о прошлом.

Но источник — не только объект познания, но и средство построения новых объектов. Как объект оперирования никогда не может совпадать с объектом исследования, так и исторический источник не является собственно предметом изучения исторической науки. Это объясняется тем, что источник не тождествен самим историческим событиям, а всегда лишь с большей или меньшей степенью полноты отражает какие-либо их черты. Знание, извлекаемое историком из источника, оказывается в таком случае первичным и само служит средством для построения объектов другого уровня. Исследователь, изучая тот или иной памятник, всегда стремится воспроизвести действия и отношения между людьми, которые скрываются за ним, и, таким образом, создает более полную картину исчезнувшей действительности.

Несовпадение знания, извлекаемого из источника, и знания теоретического уровня вызвано, во-первых, различием той практики, в рамках которой возник, а затем исследовался памятник прошлого. Последний мог возникнуть в конкретной области производства, но содержащаяся в нем информация позволяет создавать объекты, относящиеся, например, к области духовной культуры. Во-вторых, исследователь, изучая социально-экономические отношения, не может найти памятника, который бы давал исчерпывающую информацию о такого рода объектах. Чтобы реконструировать данный объект, необходимо изучить большую совокупность разных источников, причем извлечь из них в качестве актуальных только те черты, которые относятся к классу социально-экономических связей.

Если индивидуальное событие порой может найти отражение в отдельном источнике, а следовательно, в «простом» факте, то событие-процесс, совершающееся в широких пространственно-временных границах, не находит отражения в одном или даже нескольких исторических источниках, поскольку в каждом из них представлены лишь отдельные моменты исторического процесса. Историк должен использовать операцию обобщения, чтобы построить факт. Между обобщением и фактом устанавливается такого рода зависимость, что, с одной стороны, обобщение не может существовать без фактов, а с другой — сам факт оказывается производным от операции обобщения. На уровне широких генерализаций как бы теряется та определенность, которая свойственна фактам «микроистории», и создается представление об их полном превращении в продукт деятельности историка.

Наряду с различием факта и источника между ними существует и определенное сходство. Поскольку факт создается на базе источников, то всякий источник в той мере, в какой его информация вошла в содержание факта, может рассматриваться как вполне адекватный научному историческому факту.



От события прошлого научный факт отличается тем, что является его отображением в сознании историка. Факт возникает на пересечении деятельности субъекта с объектом, когда из источника извлекается определенная сумма информации, необходимая для получения знания об исчезнувшей действительности. Исторический факт не тождествен исторической действительности еще и потому, что не все события прошлого оказываются историческими. В своей работе с историческими фактами современный исследователь поставлен в довольно трудные условия: с одной стороны, количество фактов чрезвычайно возросло, что делает невозможным их полное включение в историографическую исследовательскую практику, с другой — необходимо установить объективные критерии, позволяющие все факты разделить на «исторические» и «неисторические».

В XIX веке, когда задача заключалась в том, чтобы собрать и накопить факты, лозунг позитивизма «собирайте факты» был в определенной степени справедливым. Вера Ранке в то, что «все факты являются одинаково важными», отражала положение дел, которое существовало в исторической науке. Однако культ факта привел впоследствии к тому, что историография позитивизма превратилась в фактографию.

В настоящее время, когда накоплено огромное количество фактов о человеческой деятельности, все попытки дальнейшего применения позитивистской эмпирической методологии оказываются несостоятельными. А. Тойнби с нескрываемой тревогой пишет о сложившейся ситуации в исторической науке: «Количество того, что можно знать о человеческой деятельности, возросло в социальной области едва ли не в таком же масштабе, как в области физики — благодаря тому вкладу, который внесли в общий запас знаний человечества ориенталисты, американисты, антропологи и археологи. И, словно этого недостаточно, вдруг в огромной степени улучшилось умение составлять и сохранять документы...»¹

Тойнби считает, что количество знаний увеличивается, наряду с прочими причинами, благодаря археологическим исследованиям. С их помощью удалось познакомиться с древнеегипетской, шумеро-аккадской цивилизациями, с культурой доколумбовой Америки, северозападной Индии, северного Китая и т. д. Эти «мертвые» цивилизации пребывали в полном забвении века и тысячелетия, пока современные археологические экспедиции не открыли их миру. «К настоящему времени, — говорит А. Тойнби, — количество сохранившейся документации колоссально»². Эта масса документов продолжает увеличиваться. «Мы не утверждаем, что ее надо уменьшить, — заключает Тойнби. — В то же самое время нам неизвестно, как с ней справиться»³.

В такой ситуации перед историком встает вопрос: каким образом из всей совокупности фактов выбрать необходимые, с помощью которых можно объяснить исторический процесс. Исследователь, таким образом, постоянно сталкивается с проблемой выбора самых важных, существенных фактов, которые приобретают статус «исторических». Проблема выбора, в свою очередь, упирается в вопрос критериев, на основании которых происходит «селекция» фактов.

Одним из таких критериев является социальная значимость фактов. Как уже отмечалось, предметом исторической науки являются такие факты о деятельности людей, которые имеют социальную значимость. Эта значимость во многом определяется запросами современности, теми задачами, которые предстоит решить в сегодняшнем об-

¹ Toynbee Arnold I. Op. cit. — P. 113.

² Ibid. — P. 113.

³ Ibid. — P. 114.

ественном развитии. Естественно, что такой критерий сразу же позволяет сконцентрировать внимание на тех сторонах жизни людей, которые в состоянии как-то помочь разрешить вставшие проблемы и оставить остальные факты как несущественные.

Вместе с тем данного критерия далеко не достаточно, чтобы решить вопрос об «исторических фактах». Социальная значимость одних и тех же фактов будет иная у исследователей, руководствующихся различным мировоззрением, различной политической идеологией. Буржуазная революция во Франции конца XVIII века в одном случае может рассматриваться как обычная смута, в другом — как событие всемирно-исторического значения. Помимо этого социальные запросы современности постоянно меняются, обществу приходится решать все новые и новые задачи, поэтому ценность фактов будет определяться меняющейся перспективой общественной жизни.

Чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо критерии искать в самом объективном историческом процессе. Выбор фактов, их оценка и интерпретация не могут целиком вытекать из субъективной деятельности исследователя. Значение факта определяется его местом в системе других фактов, его влиянием на последующее состояние общественной жизни. Чем более значителен тот или иной факт, тем заметнее будет его роль в последующем развертывании событий. Причем значение факта определяется такими последствиями, которые способствуют движению общества по пути прогресса и развития. Правда, это требование порой не может быть обнаружено сразу, влияние на последующие состояния общественной жизни может быть не прямым, не непосредственным, но через промежуточные звенья, косвенным; истинные результаты определяются в будущем. Этим и объясняется, почему историческое познание чаще всего бывает ретроспективным, ибо в следствии более зримо видна социальная значимость породивших его причин. Поэтому-то переход Цезарем Рубикона, Ганнибалом — Альп, победа Фемистокла при Саламине и т. д. рассматриваются нами как важные исторические события, которые оказали заметное влияние на последующую историю.

В литературе по методологии истории вопросу о критериях отбора фактов и наделяния их историческим смыслом уделяется внимание, однако существуют различные точки зрения на этот счет. Так, А. Ф. Килунов, предлагая оценку значимости исторических фактов, пишет: «Не все есть исторический факт» — историческими следует считать только те явления, события, процессы, «в которых отражается действие законов общественного развития» или которые «оказали влияние на ход общественного развития»¹.

Историк О. Л. Вайнштейн такое определение расценивает как порочный круг, поскольку критерий отбора — «законы общественного развития» — устанавливается на основании фактов, историчность которых выводится из упомянутых «законов». В свою очередь, он предлагает критерии следующего порядка: «На наш взгляд, все доступные нам факты общественной жизни являются потенциально историческими, но потенция превращается в действительность только при наличии определенных условий, если тот или иной факт может быть включен в систему однородных или как-нибудь иначе связанных между собою фактов, которые характеризуют важнейшие стороны, процессы, состояния, относительно широкие явления общественной жизни»².

Действительно, все факты потенциально являются историческими. Таковыми они становятся, когда исследователь найдет им место в своей концепции, выяснит их связь

¹ Цит по: Вайнштейн О.Л. Марксизм-ленинизм об историческом факте // В.И. Ленин и проблемы истории. — Л.: Наука, 1970. — С. 15.

² Там же. — С. 15.



с другими фактами и сумеет с их помощью объяснить исторический процесс. Однако такого требования к фактам, «которые характеризуют важнейшие стороны, процессы, состояния, относительно широкие явления общественной жизни», будет недостаточно, чтобы выяснить, при каких условиях факты становятся «историческими». Дело в том, что понятия «широкий», «важный» и т. д. нуждаются в уточнении; они не могут рассматриваться как инвариантные в различных научных системах. Поэтому историки, не придерживающиеся материалистического понимания истории, формально могут признавать данные критерии.

На наш взгляд, такой критерий, как «влияние на ход общественного развития», попытка в единичном видеть «действие законов общественного развития», о чем говорит А. Ф. Килунов, является более конкретным и точным. Создать представление о целостном историческом процессе из многообразия, хаоса общественной жизни возможно в том случае, когда будет найден объективный критерий, позволяющий отделить главное от второстепенного. В. И. Ленин, давая оценку учению К. Маркса об общественно-экономической формации, писал: «Анализ материальных общественных отношений... сразу дал возможность подметить повторяемость и правильность и обобщить порядки разных стран в одно основное понятие *общественной формации*. Только такое обобщение и дало возможность перейти от описания (и оценки с точки зрения идеала) общественных явлений к строго научному анализу их, выделяющему, скажем для примера, то, что отличает одну капиталистическую страну от другой, и исследующему то, что обще всем им»¹. В. И. Ленин отмечает, что «общество рассматривается как живой, находящийся в постоянном развитии организм (а не как нечто механически сцепленное и допускающее поэтому всякие произвольные комбинации отдельных общественных элементов), для изучения которого необходим объективный анализ производственных отношений, образующих данную общественную формацию, исследование законов ее функционирования и развития»².

Таким образом, идея развития должна в конечном счете определять историческое исследование, выбор и интерпретацию фактов. Совершенно правильно считает Н. Ирибаджаков, что «дать интерпретацию и оценку данному событию в социально-исторической жизни — значит определить место данного факта или события в реальной структуре общества, открыть его объективные связи с другими социально-историческими фактами и событиями, вскрыть его зависимость, его генезис и роль, которую он играет в историческом процессе как *процессе развития человеческого общества*. Отсюда следует, что историческими являются те социальные факты и события, которые играют роль условий или факторов процесса развития общества и его компонентов, то есть которые содействуют осуществлению этого развития или же его тормозят»³.

Говоря об основных требованиях отбора, анализа и обобщения исторического материала, историк Н. М. Дружинин выдвигает ряд методологических требований, среди которых принципу развития отводится важное место. Изучая то или иное явление, историк должен: а) рассмотреть его в процессе непрерывного движения, развития и изменения; б) раскрыть его экономические корни; в) показать его место в диалектике взаимодействия базиса и надстройки; г) объяснить его, взяв классовую борьбу за источник социального процесса; д) найти и раскрыть присущие ему внутренние противоречия⁴.

¹ Ленин В.И. ПСС. Т. 1. — С. 137.

² Там же. — С. 165.

³ Ирибаджаков Николай. Указ. соч. — С. 292—293.

⁴ См.: Дружинин Н.М. Воспоминания и мысли историка — М.: Наука, 1967. — С. 105—106.

История как реальность складывается из бесконечного числа связей, однако история как наука выделяет лишь некоторые из них. Операция выделения социально значимых связей во многом зависит от мировоззрения, политических взглядов, методологии и оценок историка. События интересны не сами по себе, а в том случае, когда с их помощью удастся объяснить исторический процесс, руководствуясь при этом определенными теоретическими предпосылками.

Однако существует мнение, что факт, взятый сам по себе, вне учета интерпретации, представляет цель исследования. Так, В. П. Красавин пишет: «Следует отметить, что использование факта в историческом исследовании имеет свои особенности: факт для историка — не только средство, но и цель»¹. Аналогичную мысль высказывает и В. Ф. Кузьмин. «Особо следует сказать о понятии социального факта, — подчеркивает он, — которое относится к числу фундаментальных категорий социологии. Сам исторический факт — не просто материал для обобщения, как это имеет место в естественных науках, он ценен сам по себе, будучи правильно установлен, ибо история изучает законы общественного развития в их конкретных проявлениях»².

Факт не может иметь ценности сам по себе. Это остается справедливым и по отношению к исторической науке, где значение эмпирического уровня исследования слишком велико. В научном исследовании факты выполняют *функциональную роль*; с их помощью выясняется причинная зависимость между явлениями, закономерные отношения внутри целого, каковым является общество, и т. д. Факт, взятый вне контекста, лишится своего содержания и окажется бессмысленным. Исследователь должен найти факт и указать ему место в своей теоретической системе; лишь в таком случае он получит социальное звучание и с его помощью можно будет объяснить исторический процесс. Поэтому объяснение или интерпретация входит в той или иной степени в факт, составляя его содержание. Разным теоретическим системам будут соответствовать и разные факты; мнение Гёте, что всякий факт — это уже теория, не лишено основания. Простая идентификация события еще не является познанием в полном смысле слова. Исследователь должен руководствоваться *значением* фактов, поэтому его основная задача состоит в отборе одних фактов и отбрасывании других. Без момента значимости факта вопрос об объяснении истории будет лишен всякого смысла.

В то же время следует отметить, что вопрос о значимости факта не может рассматриваться только в рамках логико-гносеологических средств историка. Критериями, определяющими выбор его средств и ценностей, в конечном счете оказываются объективные процессы истории — последующее влияние тех или иных событий на дальнейшее общественное развитие.

¹ Красавин В.П. От факта к историческому описанию // Философские науки. — 1971. — № 2. — С. 100.

² Кузьмин В.Ф. Объективное и субъективное в научном мышлении // Философские науки. — 1971. — № 2. — С. 84–85.

§ 3. Историческая теория и ее структура

Сколько бы пренебрежения ни высказывать к всякому теоретическому мышлению, все же без последнего невозможно связать между собой хотя бы два факта природы или уразуметь существующую между ними связь.

Ф.Энгельс



Теория в исторической науке (как и в познании в целом) есть высшая форма знания и наиболее полное выражение исследуемого объекта. Процесс научного познания может считаться логически завершенным лишь в том случае, когда от эмпирического описания фактов сделан переход к общим выводам, установлению необходимых и закономерных связей между отдельными явлениями. Историческая теория дает исчерпывающее и целостное знание не об отдельных сторонах жизни людей, но объясняет широкий круг явлений, организует знание о разрозненных фактах прошлого в стройную систему на основе определенных принципов.

Систематизируя знания, историческая теория поднимается над отдельными фактами, в значительной степени схематизирует действительность. В этом проявляется ее простота по сравнению с эмпирическим материалом, более громоздким и трудно усваиваемым.

В литературе, посвященной вопросам теории, отмечаются признаки, отличающие ее от остальных видов научного знания. Во-первых, теория есть *систематическое* знание о некотором классе объектов. Во-вторых, это *упорядоченное* знание о фактах, выявленных на эмпирическом уровне. В-третьих, все положения научной теории строятся на принципах *выводимости*. В-четвертых, с помощью теории достигается знание о *сущности* изучаемых явлений, формулируются основные *законы* существования и развития явлений природы и общества. В-пятых, теория *предсказывает* явления, относящиеся к данной предметной области. В-шестых, теория характеризуется центральной *идеей*, сводящей все основные положения к единому началу. В-седьмых, научная теория *объясняет* явления на основе сформулированных законов и положений¹.

¹ См.: Лингарт Йозеф. Процесс и структура человеческого учения. — М.: Прогресс, 1970. — С. 488; Ракитов А.И. Анатомия научного знания. — М.: Политиздат, 1969. — С. 122; Мостепаненко М.В. Философия и методы научного познания. — Л.: Лениздат, 1972. — С. 194—195; Зотов А.Ф. Указ. соч. — С. 152—163; Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания... — С. 206; Коршунов А.М. Теория отражения и творчество. — М.: Политиздат 1971. — С. 220.

Эти признаки теоретического знания позволяют сделать вывод, что научная теория есть обобщенное и систематизированное знание о классе однородных фактов, выраженное в форме законов.

Многие из перечисленных свойств научной теории присущи также теории в исторической науке. Историческая теория есть наиболее полное и концентрированное выражение знания в исторической науке; она обобщает и систематизирует факты, полученные историком на эмпирическом уровне исследования; посредством исторической теории происходит объяснение и предсказание явлений исторической действительности, отражаются закономерные отношения внутри целостной социальной организации. Историческая теория уплотняет полученное знание, синтезируя его до формы логического вывода. В научном познании она выполняет функцию метода исторического исследования. Поскольку в исторической науке объект исследования и последующего объяснения требует своего первоначального реконструирования, то теории принадлежит и эта важная роль.

В литературе по философским проблемам исторической науки подчеркиваются именно эти признаки теории. «*Историческая теория, — пишет А. И. Уваров, — такая форма научного мышления, которая позволяет объяснять и воспроизводить социальные события прошлого на уровне объективной истины*»¹.

«Историческая теория конкретно-социального процесса, — отмечает В. В. Косолапов, — это форма систематизации достоверного исторического знания, опирающаяся на некоторую совокупность описанных и научно объясненных исторических фактов и отражающая закономерности ряда исторических ситуаций»².

При формулировании сущности исторической теории и ее структуры за основание выделения искомым признаком возьмем *абстрактность* теоретического знания, как его существенное свойство. Научная теория отличается от эмпирического уровня (фактов) тем, что в процессе мышления посредством отвлечения и обобщения выделяются существенные свойства объектов в целях создания концептуальной модели объективной реальности. Исходя из этого, дадим следующее определение исторической теории. *Теория в исторической науке есть обобщенное и систематизированное знание о совокупности фактов прошлого, объективно отражающее историческую действительность в форме исторических законов.* Такое знание характеризуется абстрактной природой, а представленная в нем действительность дана* в *концептуальной модели*. Под концептуальной моделью следует понимать идеализированную схему действительности, полученную с помощью абстрагирования.

Теоретическому мышлению в гуманитарных, в том числе исторических, науках принадлежит важная роль. Посредством абстрактного мышления достигается общенаучная картина исторической действительности. Опираясь на материалистическое понимание истории — теорию исторического процесса, — историки создают общую картину исторической действительности, исследуют закономерности развития общества в ту или иную историческую эпоху, объясняют внутреннюю структуру социальных процессов, выясняют роль и значение отдельных фактов на фоне общих закономерностей и т. д.

Материалистическое понимание истории наряду с тем, что оно есть «онтологическая» картина социальной жизни, является одновременно *методом* познания исторической реальности. То есть оно включает в свое содержание общенаучные исторические

¹ Уваров А.И. Указ. соч. — С. 205.

² Косолапов В.В. Указ. соч. — С. 340.



понятия, принципы партийности, историзма, объективности; в нем содержатся основные идеи исторической науки, выраженные в духе материализма.

До создания исторической теории — материалистического понимания истории — в науках об обществе господствовал идеализм, фактографическое описание отдельных явлений с помощью «индивидуализирующего метода», концентрация внимания на фактах политической истории и т. д. В. И. Ленин, подчеркивая значение материалистического понимания истории для наук об обществе, писал: «Открытие материалистического понимания истории, или, вернее, последовательное продолжение, распространение материализма на область общественных явлений устранило два главных недостатка прежних исторических теорий. Во-1-х, они в лучшем случае рассматривали лишь идейные мотивы исторической деятельности людей, не исследуя того, чем вызываются эти мотивы, не улавливая объективной закономерности в развитии системы общественных отношений, не усматривая корней этих отношений в степени развития материального производства; во-2-х, прежние теории не охватывали как раз действия *масс* населения, тогда как исторический материализм впервые дал возможность с естественной-исторической точностью исследовать общественные условия жизни масс и изменения этих условий»¹.

«Теоретическая» история выходит за пределы простого описания и классификации фактов прошлого; она вскрывает посредством абстрактных понятий внутреннюю логику исторического процесса, его развитие и направленность, исследует механизм связи отдельных явлений и событий на основе принципа причинности. То, что дано в исследовании как исторический факт, на самом деле есть результат абстрактных мыслительных операций; это не готовый продукт эмпирического описания, но следствие теоретического конструирования. Научное познание, следовательно, не может ограничиваться простой фиксацией фактов прошлого, подобно тому, как это делалось нарративной историей. Оно должно постоянно выходить за пределы эмпирического созерцания действительности и вскрывать внутреннюю связь и зависимость в социальных структурах.

Теоретические построения в исторической науке есть показатель творческой способности субъекта исследования, его активной роли в научном поиске. Разлагая материал на составные части, преломляя его через категориальный аппарат теоретических построений, историк находит такие связи и зависимости между фактами, которые невозможно увидеть при простом описании. Поэтому выход за пределы фактографического знания есть не произвольная спекуляция абстрактной мысли, но необходимый компонент научного творчества, помогающий воспроизвести скрытые механизмы социальной действительности.

Изучение объектов на основе теории предполагает движение познания от теоретических абстракций к «эмпирически конкретному», однако последнее предстает не в своем первоначальном виде, но как «духовно конкретное», как действительность, преломленная через мысль. Историческая действительность не может быть объектом эмпирического способа изучения. Для ее воспроизведения требуется синтетическая деятельность мышления, система логических операций, способная отобразить причинные и закономерные ряды, не наблюдаемые в «простых» фактах истории.

К. Маркс, характеризуя примененный им научный метод при написании «Капитала», отмечает особую роль «абстрактного мышления» при исследовании в общественных науках. Он подчеркивает, что «при анализе экономических форм нельзя пользо-

¹ Ленин В.И. ПСС. Т. 26. — С. 57.

ваться ни микроскопом, ни химическими реактивами. То и другое должна заменить сила абстракции»¹.

Исследованию буржуазного общества К. Маркс предваряет теоретические положения, с помощью которых можно понять многообразную действительность капиталистического способа производства. В этом заключается сущность метода восхождения от абстрактного и конкретному. По этому поводу он пишет: «Кажется правильным начинать с реального и конкретного, с действительных предпосылок, следовательно, например, в политической экономии, с населения, которое есть основа и субъект всего общественного процесса производства. Между тем при ближайшем рассмотрении это оказывается ошибочным. Население — это абстракция, если я оставлю в стороне, например, классы, из которых оно состоит. Эти классы опять-таки пустой звук, если я не знаю основ, на которых они покоятся, например, наемного труда, капитала и т. д. Эти последние предполагают обмен, разделение труда, цены и т. д. Капитал, например, — ничто без наемного труда, без стоимости, денег, цены и т. д. Таким образом, если бы я начал с населения, то это было бы хаотическое представление о целом...»²

Метод восхождения от абстрактного к конкретному сокращает процесс исследования. Первый путь, по которому политическая экономия исторически следовала в период своего возникновения, предполагал движение познания от конкретной эмпирической действительности «ко все более и более тощим абстракциям». «Отсюда пришлось бы пуститься в обратный путь, — говорит К. Маркс, — пока я не пришел бы, наконец, снова к населению, но на этот раз не как к хаотическому представлению о целом, а как к богатой совокупности, с многочисленными определениями и отношениями»³.

Таким образом, способом построения научной теории является метод восхождения от абстрактного к конкретному. Теория не может возникнуть при анализе конкретного; она должна начинать с абстрактного с тем, чтобы от него идти к конкретному. «Конкретное в созерцании (множество эмпирически данных ситуаций) образует не исходный пункт построения теорий, а постановку задачи, — пишет Л. Б. Баженов. — Опираясь на многообразие эмпирического материала, надо уметь вычленивать (а вернее, сконструировать) такие исходные абстракции, которые дадут возможность воспроизвести это многообразие в расчлененном, систематизированном, упорядоченном виде. Логического пути, который вел бы от опытного материала к построению теории, просто не существует»⁴. В процессе построения научной теории находят такие исходные абстракции (исходные понятия), двигаясь от которых получают совокупность высказываний, необходимых для объяснения эмпирически конкретного.

Структура исторической теории в своем генезисе определяется структурой предметной практики. В философии науки до некоторых пор существовал взгляд, согласно которому теоретические построения берут свое начало из фактов, обобщенных индуктивным способом. Предполагалось, что объективность научных представлений заключается в их эмпирической выводимости. Такая позиция была характерна для созерцательного метафизического материализма, длительное время оказывающего влияние на природу научного познания. Что касается позитивизма, то его позиция сводилась к доказательству конвенциональной природы теоретического знания. В реальном факте не-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 23. — С. 6.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. — С. 726

³ Там же. — С. 726.

⁴ Баженов Л.Б. Структура и функции естественнонаучных теорий // Синтез современного научного знания. — М.: Наука, 1973. — С. 403.



выводимости теоретических положений из эмпирических наблюдений он усматривал подтверждение своих субъективно-идеалистических установок.

Анализ созерцательно-материалистической и позитивистской интерпретации процесса познания показывает, что вопрос о способах построения научной теории должен решаться иначе. Методологической основой создания теории является тезис марксизма о практической природе сознания. Отличие марксистской гносеологии от других эпистемологических теорий заключается в том, что в основу познания кладется практика: предметная деятельность вводится «внутри» познавательного процесса, вследствие чего само познание рассматривается как функциональная сторона общественно-исторической практики. Внутренний механизм и все изменения, связанные с развитием познания, в конечном счете определяются превращениями в социальной практике. Причина перехода от одних форм теоретического знания к другим лежит в изменении и развитии практической деятельности общества. «И в самом деле, — пишет К. Маркс, — низвержение метафизики XVII века может быть объяснено влиянием материалистической теорий XVIII века лишь постольку, поскольку само это теоретическое движение находит себе объяснение в практическом характере французской жизни. Жизнь эта была направлена на непосредственную действительность, на мирское наслаждение и мирские интересы, на *земной* мир. Ее антитеологической, антиметафизической, материалистической практике должны были соответствовать антитеологические, антиметафизические, материалистические теории. Метафизика *практически* потеряла всякое доверие»¹.

Выводы о практической природе познания имеют непосредственное отношение к вопросу об образовании научных теорий. Теоретические концепции строятся как отражение *структуры практики*. Теория всегда является аккумуляцией практики, а «приемы и операции создания теории воспроизводят характерные черты практической деятельности. Именно в этой способности теоретического знания концентрированно изображать существенные черты практики заключена гарантия его объективной ценности»². Все научные теории выступают как идеальное воспроизведение общих условий производственной деятельности.

Всеобщность теоретического знания покоится на всеобщности и универсальности общественно-исторической практики. Целостный взгляд на природу и общество достигается за счет тотальности и родовой сущности человеческой деятельности. Теория — это такая замкнутая и целостная форма абстрактного знания, которая отражает всеобщие и существенные черты социальной практики.

Если справедливо положение о практической природе естественнонаучных теорий, то еще в большей степени это характерно для наук об обществе. Все теории социальных наук непосредственно отражают практику. В «Капитале» Маркса дана теория капитализма, вскрывающая всеобщие условия существования и функционирования капиталистического способа производства. В работе «Империализм, как высшая стадия капитализма» В. И. Ленин, опираясь на практику развития современного ему буржуазного общества, разработал теорию империализма, показал неизбежность пролетарской революции.

В исторической науке те или иные теории строятся как отражение практики соответствующей эпохи. В теории государства-полиса воспроизводится экономическая и

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 2. — С. 140—141.

² Степин В.С., Томильчик Л.М. Практическая природа познания и методологические проблемы современной физики. — Минск, 1970. — С. 16. (См. также: Абдильдин Ж.М., Нысанбаев А.Н. Диалектико-логические принципы построения теории. — Алма-Ата, 1973. — С. 52.)

социально-политическая жизнь античного общества, в теории средневекового города показываются наиболее типичные черты, свойственные обществу эпохи феодализма: развитие ремесленного производства, отделение капитала от земельной собственности, борьба бюргеров с лендлордами и т. д. Данные процессы, выраженные в абстрактной и закономерной форме, являются отдельными сторонами общественно-исторической практики общества эпохи рабовладения и феодализма.

Поскольку через практическое изменение объекта могут быть выявлены основные его характеристики (закономерная связь, существенные свойства, процесс развития и т. д.), то моделирование практики равносильно получению знания о нем (его структуре и функциях). Из этого положения следуют важные методологические выводы: «процесс создания моделей теоретического объяснения должен быть рассмотрен как процесс моделирования той практики, в системе которой определен исследуемый объект»¹.

Структура практики, которая «снимается» в теоретических моделях исторической науки, представляет собой единство двух компонентов: 1) определенных взаимодействий между объектами социальной действительности; 2) целей и задач исторического исследования. В первом компоненте практики отражается прошлая деятельность людей; определенные взаимодействия между объектами социальной действительности — продукт деятельности людей прошлых поколений. Во втором компоненте отражается деятельность современного общества. Постановка целей и задач в историческом исследовании отражает те практические запросы общества, которые ему необходимо решить через обращение к прошлому. Структура исторической практики, воспроизводимая в теории, включает, таким образом, два уровня социальной деятельности — прошлую и настоящую. В этом существенное отличие исторической теории от естественнонаучной, «снимающей» лишь один уровень социальной деятельности.

Без учета второго компонента невозможно выделить какие-либо связи в объективном мире (общественной жизни); они существуют как «безразличные» по отношению друг к другу. Лишь выделение их в исследуемом объекте из совокупности остальных превращает тот или иной фрагмент действительности в основной, актуально важный для целей познания. Когда исследуется общественная жизнь, то историк сталкивается с огромным количеством разнообразных явлений; одни из них относятся к области экономической жизни, другие — к сфере политики, третьи характеризуют состояние науки и искусства и т. д. В историческом процессе, взятом в онтологическом аспекте, все они важны и в совокупности составляют его содержание.

Чтобы ограничить обширную область социальной жизни конкретными рамками исследуемого объекта, необходимо определить цели и задачи познания, а также выбрать соответствующие методы изучения. В таком случае выделенные фрагменты исторической действительности оказываются функционально неотделимыми от познавательной деятельности субъекта; они берутся в определенном «срезе» социальной жизни — той ее части, которая вошла в процесс познания.

Например, при исследовании земельных отношений и социального расслоения в Древнем Риме после второй войны с Карфагеном историк выделяет следующие объективные связи²:

1. Конфискацию земли союзников (гирпинов, луканов, бруттийцев, апулийцев, города Тарент и Фурии), отправших во время войны с Ганнибалом в пользу Рима.

¹ Степин В.С., Томильчик Л.М. Указ. соч. — С. 18.

² См.: Виппер Р.Ю. Очерки истории римской империи. — Берлин, 1923. — С. 25–34.



2. Ее раздачу тем, кто был в состоянии ежегодно вносить казне десятину с посевов, пятину с посадок и сбор с числа голов скота, выгоняемого на пастбища.

3. Получение земли старыми гражданами Рима и их верными союзниками, перенесшими все тяготы войны: нобилиями и всадниками. Представление больших аренд (солеварен, дегтярных заводов, лесов и т. д.) лицам торговых профессий, негодантам, менялам, факторам. Полную невозможность получения надела мелкими арендаторами (пользователями).

4. Появление большого отряда безземельных, состоявшего из тех союзников, у которых конфисковали землю. Превращение их в сельскохозяйственный пролетариат, представлявший дешевую рабочую силу для вновь организованных имений.

5. Наступление эпохи рационального хозяйства, превращение раздробленных крестьянских дворов в большие фермы посредством их скупки крупными латифундистами.

6. Появление в самом Риме большого класса пролетариев из мелких ремесленников, разносчиков, людей, занятых в извозе и переносе тяжестей, в торговой службе, которые не могли участвовать в эксплуатации Италии и ее угодий. Образование пролетариата, подобно римскому, в деревне из безземельных, пострадавших от конфискации земли, а также из «лишних» детей крестьян, не получивших земельные наделы.

7. Процесс объединения Италии с помощью римского капитала. Увеличение территории римского владения, рост новых крепостей, дорог, возрастание влияния центральной общины.

8. Появление оппозиции Риму, состоявшей из обиженных экспроприированных союзников и обделенных землей римских граждан (плебеев). Возникновение аграрного вопроса с объединением недовольных.

Отмеченные процессы социальной дифференциации в Древнем Риме (определенные взаимодействия между объектами социальной действительности) выделяются на передний план в акте познания (цели и задачи исторического исследования); они составляют тот теоретический объект, который построен по строго выделенной системе отношений. Эта система отношений («сетка отношений»), функционально заданная в процессе познания исторических процессов, является той объективной структурой практики, которая воспроизводится («снимается») в теоретических моделях.

В том случае, когда в римском обществе исследуется политический строй, форма государственного устройства или законы классовой борьбы, на передний план выдвигаются иные связи и отношения. Говоря о классовой борьбе в период возникновения римской демократии, историк повествует о следующих процессах¹.

1. Сосредоточение политико-административной и финансовой власти в руках господствующего класса римских нобилей.

2. Дальнейшее увеличение земельных наделов в руках немногих аристократов.

3. Рост недовольства римских и союзнических крестьян, связанный с прекращением получения наделов, потерей заработков, повышением цен на хлеб и т. д.

4. Обнищание городского населения (римских пролетариев).

5. Появление оппозиции в среде господствующего класса, вызванной невозможностью получения всеми доли в общем дележе колониальных поступлений, а также отсутствием для всех административных должностей (консульских, преторских, квесторских).

6. Объединение всех оппозиционных слоев в единый лагерь, несмотря на разнь и противоречие интересов (нобили, откупщики, городские ремесленники).

¹ См.: Виппер Р.Ю. Указ. соч. — С. 35–84.

7. Демократическая направленность революционного движения: борьба за земельную и финансовую реформу, реорганизация административной власти в метрополии и колониях, усиление роли народных собраний (передача народному собранию власти распоряжения государственной казной и землей («общественным полем»)).

8. Слабость римской демократии: отсутствие политических партий и союзов, четкой программы действий; принадлежность вождей демократического движения («популяр»)¹ к господствующему классу.

Новая «сетка отношений» задана другой практической структурой: характером классовых взаимоотношений в римском обществе, в середине II века до н. э. и задачами исторического исследования — изучением причин народных выступлений на фоне социальной неоднородности рабовладельческого общества. Как показывают примеры, одно и то же общество может быть представлено различным образом, в зависимости от тех или иных «практических структур». Те объекты, которые выделены в рамках какой-либо практической структуры и вошли в содержание исторической теории, предстают как объекты с *функционально выделенными свойствами*.

Первый компонент структуры практики — определенные взаимодействия между объектами социальной действительности — в теоретическом мышлении выступает в функции *объекта исследования*¹. Это та действительность, которая подлежит изучению с целью нахождения объективных законов в историческом процессе. Однако если объект исследования в естественнонаучном познании может быть представлен непосредственно в экспериментальной ситуации (пусть даже не отдельной вещью, а всей структурой отношений, участвующих в эксперименте природных фрагментов), то в историческом познании складывается иная картина.

Прошлая история не существует в виде чувственно воспринимаемой действительности. Прошлое живет в настоящем как социальный опыт предшествующих поколений; оно оставляет о себе многочисленные материальные памятники, которые становятся историческими источниками в процессе их последующего изучения. Поэтому в структуру объектной практики включается не сама историческая действительность (ее уже нет), а те исторические источники, которые остались от нее². В историческом познании они выполняют роль *объектов оперирования*. Ставя их в различные познавательные ситуации, историк посредством ряда мыслительных операций извлекает из них информацию, необходимую для построения объекта исследования (в нашем примере такими источниками являются сочинения Катона Старшего, Полибия, Аппиана, Цицерона, Плутарха).

Следует подчеркнуть, что объект исследования и объект оперирования не совпадают друг с другом по своему содержанию. Объект исследования — это те связи и отношения в исторической действительности, знание которых есть цель теоретического уровня познания, а объект оперирования — средство получения этого знания. Историк изучает не источник как таковой, а те действия людей, которые скрываются за ним.

Моделирование практики в целях получения теоретических концепций показывает, что они создаются не в результате индуктивного обобщения фактов опыта. В основе формирования научных теорий лежит дедукция, с помощью которой происходит схе-

¹ Термины «объект исследования» и «объект оперирования» взяты из указанной работы В. С. Стёпина и Л. М. Томильчика и применяются нами с учетом специфики исторического познания.

² «Сколь бы примитивным ни было общество, «когти событий» всегда оставляют на нем свои следы. Не было общества, следы истории которого были бы полностью потеряны». (Бродель Фернан. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. — М.: Прогресс, 1977. — С. 130.)



матизация и идеализация структуры практической деятельности. Научные теории накладываются на эмпирическую действительность в виде определенной схемы, которая «просеивает» факты, беря одни и отбрасывая другие.

В то же время следует предостеречь от чрезмерного преувеличения дедуктивного характера исторических теорий. Таковыми в большей степени оказываются социологические теории, которые не являются историческими в узком смысле слова. Что касается собственно исторических теорий, то в них дедуктивный способ построения выражен менее отчетливо. Они скорее относятся к классу генетических эмпирических теорий, построенных на обобщениях огромного материала опытных данных (фактов). Эта обработка предполагает широкое использование индуктивных обобщений, выводов по аналогии и т. д. В данном случае исследуется множество фактов определенной предметной области, выделяются необходимые и существенные связи (законы общественной жизни). Однако генетические (недедуктивные) теории не могут полностью исключить дедукцию; в любой исторической теории дедукция оказывается важным способом познавательной деятельности. Индуктивный метод, «безусловно, необходим и хорош, когда речь идет о накоплении материала, — говорит С. Руденко. — Но он оказывается бессильным при создании обобщенной исторической картины, особенно тогда, когда имеющиеся в распоряжении науки источники немногочисленны и разрозненны. В таких случаях индуктивным путем просто невозможно решить задачу»¹. В исторических исследованиях теоретического характера становится необходим метод исторической дедукции. Применяя его к накопленному материалу, можно получить новое знание, далеко выходящее за границы установленных эмпирических фактов.

В способности теоретического знания концентрированно отображать практику заключается его объективность. В этом состоит одно из важнейших свойств научной теории. В. И. Ленин отмечает, что К. Маркс «единственным критерием теории признавал верность ее с действительностью»². В практике происходит изменение окружающей действительности, причем процесс преобразования осуществляется в соответствии с природой самих материальных объектов. Выявленные на основе деятельности закономерные связи между явлениями природной и социальной жизни воспроизводятся затем в формах теоретического знания. Объект познания (теории) всегда определен практическими операциями и существует как операторная система. В научную теорию через абстрактные понятия вводятся как исходные идеальные объекты, так и допустимые в ее рамках действия над ними (операторы).

Практическая природа исторической теории объясняет ее генезис только в самом общем виде. Если же обратиться к конкретному процессу ее формирования, то он связан прежде всего с выбором предметной области. Это достигается, с одной стороны, посредством практического отношения к действительности, а с другой — подготовлено всем ходом развития предшествующей мысли в данной области. «Человечество ставит себе только такие задачи, — подчеркивает К. Маркс, — которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления»³.

Историческая действительность, включаясь в практику, становится объектом познания, который постигается, исходя из запросов современности. В основе теории, таким

¹ Предисловие к книге Гумилёва Л. Н. Поиски вымышленного царства. — М.: Наука, 1970. — С. 6.

² Ленин В. И. ПСС. Т. 1. — С. 163.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 13. — С. 7.

образом, лежит *проблема*, определяющая границы предметной области. Чтобы понять тот или иной предмет, составить о нем правильное представление, необходимо сформулировать вопрос, поставить задачу, подвергнуть его теоретическому анализу. Историческая теория возникает в результате постановки *вопросов* и ответов на них. Научная проблема поэтому является той «клеточкой», анализ которой позволяет раскрыть содержание теории. Социальная теория К. Маркса, например, возникает как ответ на вопрос: «Каковы наиболее общие условия существования всякого общества?» Сформулировав таким образом проблему, К. Маркс приходит к выводу, что условием существования общества любого типа является производство материальных средств к жизни.

Теория направляет процесс познания; она показывает, какие факты следует искать, а какие не брать во внимание. Если исследователь не выработает для себя общей идеи, не сформулирует проблему, научного поиска в полном смысле слова не произойдет. В то же время теория не дает ответов до начала исследования. Необходимость эмпирического исследования сохраняется, поскольку установление фактов не может дедуцироваться механическим путем из общей теории. Конкретно-исторические явления следует объяснять конкретными методами, опираясь при этом на научную теорию. Возможно, что историк допускает ошибки (пропускает факты, принимает одни события за другие, не находит действительных причин и т. д.), однако обращение к теории помогает найти ему правильный путь.

Как система знания, историческая теория характеризуется определенной структурой. Структура исторической теории — это совокупность всех ее элементов, образующих замкнутую сферу данного вида знания. Она может быть построена на разных логических основаниях: содержательно-гносеологическом и формально-логическом. В формально-логическом плане любая научная теория представляет совокупность исходных понятий и положений, из которых выводятся все производные термины и высказывания¹. Правила вывода определяются с помощью законов логики, которые вместе с правилами математики (в случае использования математического аппарата) выступают средством развертывания теории.

В содержательно-гносеологическом плане в структуре научных теорий (в частности, физических) выделяют элементы: идеализированный объект, исходные понятия, фундаментальные законы, производные от них понятия и законы². К отмеченным элементам иногда добавляют научные принципы³, идеи и факты⁴.

Структура теории в исторической науке в литературе по методологии истории представлена в следующем виде: 1) фактическая часть; 2) объяснительная; 3) методологическая; 4) реконструирующая; 5) вспомогательная; 6) знаковая система⁵. Некоторые авторы возражают против включения понятийного аппарата (знаковой части) в структуру исторической теории, оставляя первые пять элементов⁶.

Следует сказать, о какого рода фактах может идти речь в том случае, когда они включаются в структуру научной теории. Единичные факты не могут войти в содержание теории. Допущение о их включении было бы равнозначно устранению качественного различия между эмпирическим и теоретическим уровнями исследования. Теория в

¹ См.: Методологические основы научного познания. — М.: Высш. школа, 1972. — С. 158.

² См.: Кузнецов И.В. Структура физической теории // Вопросы философии. — 1967. — № 11.

³ См.: Зотов А.Ф. Структура научного мышления. — М.: Политиздат, 1973. — С. 144–157.

⁴ См.: Логика научного исследования / Под ред. П.В.Копнина и М.В.Поповича. — М.: Наука, 1965. — С. 99–143.

⁵ См. Уваров А.И. Гносеологический анализ теории в исторической науке. — Калинин, 1973. — С. 204–220.

⁶ См. Петряев К.Д. Вопросы методологии исторической науки. — Киев, 1976. — С. 102.



таком случае превратилась бы в набор фактов, а ее объясняющая функция была бы утрачена: объяснять одни факты посредством других не представляется возможным.

В действительности теория создается в результате *преобразования* фактических данных, а полученное *новое* знание позволяет объяснять и предсказывать *все* факты, относящиеся к одному классу. Поэтому нет надобности исследовать всю область явлений, достаточно изучить лишь такой их круг, который позволяет сформулировать общие положения, применимые к аналогичным ситуациям. В этом проявляется синтезирующая роль теоретического знания, более «емкого» и уплотненного по сравнению с эмпирическим. В том случае, когда факты включаются в структуру теории, остаются неясными критерии их отбора: какие из них следует взять и в каком объеме. Даже при простом описании историк не может использовать всех фактов; он берет одни и отбрасывает другие (принцип «селекции»).

Теория опирается на факты; последние составляют ее эмпирический базис. Однако полагать, что факты входят в структуру теории, было бы не совсем правильным. Научный факт является лишь промежуточным звеном, связывающим теорию с объективным миром. О фактах теоретической системы можно говорить не как о единичных, отдельно взятых явлениях, но в смысле *абстрактных, обобщенных* данных. Эмпирический базис теории, относящийся к определенной предметной области, схематизируется до отвлеченного понятия; в абстрактном факте отображаются лишь характерные черты, присущие многим явлениям этого рода. Например, когда историк исследует генезис средневековой вотчины (сеньории), то он многочисленные факты из области социально-экономических отношений феодального общества схематизирует до обобщенного факта, выражающего сущность этого явления. Средневековая сеньория предстает как: 1) хозяйственная организация крупного землевладения, при которой господский домен обрабатывается руками держателей зависимых наделов; 2) наличие в ней не только экономической зависимости определенной категории лиц (поземельной зависимости держателей), но и внеэкономического их принуждения (зависимость от «господина земли»); 3) наличие в руках сеньора «государственных» функций по отношению к тем жителям сеньории, которые не являются его держателями (зависимыми от него).

В этой связи представляется правильным положение, согласно которому «в фактической части исторической теории в качестве исходного элемента, точнее, даже структурного элемента, лежит, следовательно, не просто факт, а группа, узел фактов, сведенных в частную систему и относящихся к тому или иному событию или стороне его, т. е. за эмпирический или фактический структурный элемент исторической теории следует признать *обобщенный факт*»¹.

Поскольку в структуре исторической теории присутствует не просто факт, а его обобщенный, абстрактный аналог, то он по своей сути является идеализированным объектом. «Идеализированным объектом теории в этом случае служит сам научный факт, — говорит А. Ф. Зотов, — определенным образом «анатомированный» и собранный затем согласно своей «принципиальной схеме»².

Совпадение таких элементов исторической теории, как факт и идеализированный объект, позволяет упростить ее структуру, оставив лишь идеализированный объект. Что касается научных принципов и идей, то они также могут быть сведены к имеющимся элементам — фундаментальным законам и абстрактным идеализированным объектам (законы выполняют роль научных принципов, а идеализированный объект

¹ Уваров А.И. Указ. соч. — С. 32.

² Зотов А.Ф. Указ. соч. — С. 82.

представляет центральную идею теории). Такие части, как объяснительная, методологическая и реконструирующая, рассматриваются нами не в виде элементов исторической теории, а как ее функции в историческом исследовании.

Сказанное позволяет представить структуру теории в исторической науке в следующем виде: 1) идеализированный объект; 2) законы; 3) понятия; 4) производные от них законы и понятия.

Идеализированный объект исторической теории — это ее предметная область, сконструированная исследователем в «чистом» виде. В нем выражаются главные, существенные свойства исследуемых явлений. К. Маркс иллюстрирует это положение следующим образом: «Предметом моего исследования в настоящей работе является капиталистический способ производства и соответствующие ему отношения производства и обмена. Классической страной этого способа производства является до сих пор Англия. В этом причина, почему она служит главной иллюстрацией для моих теоретических выводов»¹.

Необходимость идеализации в теоретическом мышлении объясняется сложностью той действительности, с которой приходится иметь дело исследователю. Зависимость явлений от многих переменных, которые невозможно учесть полностью, заставляет ученого огрублять и упрощать изучаемую область. «Поэтому вместо конкретных объектов действительности он вводит идеализированные, абстрактные объекты, — отмечает Г. И. Рузавин, — взаимоотношения между которыми приблизительно верно отображают некоторые существенные связи между реальными предметами и явлениями»². Научная теория, будучи системой абстрактных понятий, представляет собой *идеализированное* отображение объективной действительности. Ее понятия и утверждения описывают в строгом смысле слова не сами явления и процессы материального мира, а те свойства, которые получены искусственным путем, т. е. в процессе идеализации.

Несмотря на то, что идеализированный объект не существует в эмпирической действительности, знание, полученное на его основе, имеет первостепенное значение для освоения объективной реальности. Идеализация — это особая форма мыслительной деятельности, при которой свойства и признаки объекта исследования доводятся до своего предела с целью более полного и глубокого проникновения в сущность изучаемых процессов и явлений. В письме А. Н. Потресову от 27 апреля 1899 г. В. И. Ленин отмечает: «Конкретно невозможна не только представленная Марксом реализация, но и представленная им поземельная рента, и представленная им средняя прибыль, и равенство заработной платы стоимости рабочей силы, и многое другое. Но невозможность осуществления в *чистом* виде вовсе не есть возражение»³.

Эту же мысль В. И. Ленин высказывает в связи с критикой точки зрения «легальных марксистов», согласно которой «совершенная реализация есть идеал капиталистического производства, но отнюдь не его действительность». Полемизируя с ними, В. И. Ленин подчеркивал, что не только данный закон, но и «все другие законы капитализма, открытые Марксом, точно так же изображают лишь идеал капитализма, но отнюдь не его действительность. «Мы имеем целью, — писал Маркс, — представить внутреннюю организацию капиталистического способа производства лишь в его, так сказать, идеально среднем типе»... Теория капитала предполагает, что рабочий получает полную стоимость своей рабочей силы. Это — идеал капитализма, но отнюдь не

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 23. — С. 6.

² Рузавин Г.И. Научная теория. Логико-методологический анализ. — М.: Мысль, 1978. — С. 46.

³ Ленин В.И. ПСС. Т. 46. — С. 25.



его действительность. Теория ренты предполагает, что все земледельческое население вполне расколосось на земледельцев, капиталистов и наемных рабочих. Это — идеал капитализма, но отнюдь не его действительность. Теория реализации предполагает пропорциональное распределение производства. Это — идеал капитализма, но отнюдь не его действительность»¹. Законы общественной жизни были сформулированы К. Марксом благодаря исследованию явлений «в чистом» виде, т. е. посредством создания абстрактных идеализированных объектов.

В исторической науке широко используются идеализированные объекты. Наиболее распространенным понятием этого рода является категория общественно-экономической формации. В целях изучения социально-экономического уклада в том или ином регионе (например, франкский, византийский, скандинавский феодализм) историк опирается на основные закономерности, сформулированные в «чистом» виде. Ни одна из отмеченных разновидностей формации не совпадает полностью со своей логической моделью; конкретно-исторический процесс представляет собой модифицированный вариант этой модели. В то же время законы, выявленные на уровне идеализации, помогают понять сущность, скрытую за внешним многообразием форм исторической жизни.

Научные законы составляют важнейший элемент исторической теории. Чтобы ответить на вопрос, какие законы используются в историческом познании, необходимо раскрыть задачи истории как науки.

В историческом исследовании процесс общественной жизни воспроизводится в единстве общего и индивидуального, закономерного и случайного. Историческая действительность рисуется во всем многообразии конкретных форм и общих закономерностей, управляющих ими. *«Задача истории как науки, — подчеркивает Н. Ирибаджаков, — состоит в том, чтобы воспроизвести и представить нам реальный процесс исторического развития человеческого общества, или данного общества, или отдельных сторон и процессов общественной жизни — экономики, социальной структуры, искусства, науки, философии, политики, религии и т. д. — как взаимосвязанный, причинно-детерминированный и закономерный процесс в его конкретном многообразии»*².

Действительная роль исторической науки заключается не в том, чтобы иллюстрировать общие выводы социологии и других наук об обществе, а в том, чтобы с помощью этих законов, сформулированных теоретическими науками (социологией, политической экономией и т. д.), дать целостное воспроизведение процесса истории — диалектику необходимого и случайного, закономерного и индивидуального, общего и конкретного. Историческая наука, описывая индивидуальные и неповторимые события, не может обойтись без теоретических суждений, общих выводов, дополняющих процесс хронологического повествования.

Объясняется это тем, во-первых, что не существует таких понятий, которые бы отображали только неповторимые черты прошедших событий и явлений без элементов общего. Во-вторых, в самой реальной действительности нет абсолютно индивидуальных явлений, что обуславливало бы существование «идиографических» наук. В-третьих, теоретические науки не могут полностью игнорировать отдельные исторические процессы; уникальность явлений становится, порой, предметом рассмотрения теоретических дисциплин. В-четвертых, невозможно написать историю абсолютно непо-

¹ Ленин В.И. ПСС. Т. 4. — С. 80.

² Ирибаджаков Николай. Указ. соч. — С. 204.

вторимых событий, исключив из нее явления общего порядка. В противном случае она утратит тот связующий стержень, каким оказываются повторяющиеся процессы материального производства.

Учитывая специфику исторического познания и особое место истории в системе наук, следует отметить, что в структуре ее теории используются законы различной степени общности, относящиеся к разнообразной предметной области. В естественных же науках фундаментальные законы составляют ядро теории и относятся к одной предметной области. Как логические принципы, они определяют границы сферы допустимых теоретических высказываний.

Историческая наука, ставя целью воспроизведение прошлой деятельности людей во всей ее полноте и разнообразии, опирается на законы других наук — исторического материализма, политической экономии, социальной психологии и т. д. С их помощью она научно объясняет реальный процесс общественной жизни и его различные стороны — экономическую, политическую, религиозную и т. д. В структуру ее теории входят всеобщие законы (закон об определяющей роли общественного бытия по отношению к общественному сознанию, закон о соответствии производственных отношений уровню развития производительных сил, о материальном производстве как определяющей сфере общественной жизни и т. д. — «общесоциологические законы»).

Второй тип законов в познании истории по степени универсальности несколько уже предыдущих и охватывает ряд общественно-экономических формаций (закон классовой борьбы как движущей силы общества в антагонистических общественно-экономических формациях, необходимость социальной революции и др.).

Поскольку историческую науку интересуют не общие законы, как таковые, а их действие в конкретных условиях социальной среды, общее в единстве с индивидуальным, причем под углом зрения развития, изменения и смены форм общественной жизни, то главным ее методом оказывается метод не логического, а исторического подхода к анализу явлений. Метод же логического изучения предмета играет в ней подчиненную роль.

В историческом познании в связи с этим возникает необходимость формулирования законов иного уровня абстрагирования, относящихся к функционированию отдельных общественно-экономических формаций («исторические законы»). В. И. Ленин писал: «Более глубокий анализ показывает, что социальные организмы также глубоко разнятся друг от друга, как и организмы животных и растений. Ставя своей задачей с этой точки зрения исследовать капиталистическую экономическую организацию, Маркс этим самым строго научно формулирует ту цель, которую должно преследовать всякое точное исследование экономической жизни. Научное значение такого исследования состоит в выяснении тех особых (исторических) законов, которые регулируют возникновение, существование, развитие и смерть данного общественного организма и замену его другим, высшим организмом»¹.

В структуру исторической теории наряду с общесоциологическими законами входят, таким образом, исторические законы. Их действие распространяется только на отдельную общественно-экономическую формацию и не имеет силы за ее пределами.

Необходимость типологии социальных законов связана с тем, что полного объяснения того или иного явления можно достигнуть только посредством привлечения ряда законов. Отдельное событие сложно и многопланово: оно является результатом действия многих причин, пересекающихся в данном месте. Причем природа причинных ря-

¹ Ленин В.И. ПСС. Т. 1. — С. 167.



дов различна: она включает как экономическую и политическую сферы, так и цели и намерения отдельных личностей. «Конкретные, следовательно, уникальные объекты, такие, например, как исторические события, — подчеркивает М. Бунге, — могут рассматриваться как *пересечения* большого (возможно, бесконечного) числа законов»¹.

В последнее время в литературе по методологии истории была предпринята попытка доказать существование так называемых «специфических исторических законов», отличных от общесоциологических законов любого уровня абстрагирования. В этой связи А. Я. Гуревич полагает, что конкретный закон истории возникает на пересечении ряда общественных законов. Он пишет: «Историческая закономерность... вырастает из взаимодействия многих закономерностей, управляющих различными системами: она складывается на основе действия не одних лишь социологических законов, но также и закономерностей чисто хозяйственных, демографических, закономерностей биологической и психической жизни человека, духовной жизни общества, законов природы, во взаимодействие с которой вступают люди. Только совокупность действия всех этих закономерностей (которые и сами по себе не изолированы одни от других) порождает историческое движение. Конкретная историческая закономерность есть результат пересечения, сочетания закономерностей разных систем. Это пересечение происходит на основе ведущей закономерности, каковой для общества неизбежно является социологический закон»².

В данном определении имеются недостатки следующего порядка. Во-первых, автор отождествляет исторический закон с конкретным историческим событием, где пересекается множество законов: экономических, социально-политических, демографических, духовных и т. д. Во-вторых, существо специфического закона истории в конечном счете сводится к конкретной форме проявления социологического закона, несмотря на все попытки их противопоставления. Конкретная историческая закономерность «проявляется на протяжении ограниченных отрезков времени, в конкретной обстановке, и формируется она на основе совокупности всех причинных и иных связей общественного развития в данном обществе и в данный момент»³. Любой закон социальной действительности — «исторический» в том смысле, что на каждом этапе своего функционирования он имеет специфическую форму проявления, вызванную действием конкретных условий: экономических, социально-классовых, демографических, биологических, природных. Законы истории не тождественны себе в разные периоды общественно-экономической формации в силу преломления их через меняющиеся условия социальной среды.

Аналогичные недостатки встречаются и в других работах. Называя исторические законы «законами исторических ситуаций», Л. Е. Кертман говорит, что они «есть специфические законы исторической науки, выражающие механизм действия общих законов и устанавливающие зависимость между типом ситуаций и возможностью следствия из этой ситуации»⁴.

Подчеркивая различие общесоциологических и исторических закономерностей, Е. М. Жуков пишет: «Исторические законы вскрывают механизм действия общесоциоло-

¹ Бунге. Причинность. — М., 1962. — С. 309.

² Гуревич А.Я. Об исторической закономерности // Философские проблемы исторической науки. — М.: Наука, 1969. — С. 63.

³ Там же. — С. 55.

⁴ Кертман Л.Е. Законы исторических ситуаций // Вопросы истории. — 1971. — № 1. — С. 66.

логических законов в определенных конкретно-исторических условиях. В этом отношении они подчинены общесоциологическим законам»¹.

Приведенные формулировки сущности исторического закона опять-таки сводятся к конкретной форме проявления общесоциологического закона, его, так сказать, персонализации, ибо выявление механизма его функционирования есть не что иное, как показ проявления общего закона в условиях определенной среды, в конкретном времени и пространстве.

Введение в историческую науку нового категориального аппарата («конкретный исторический закон», «закон исторических ситуаций» и т. д.) связано с определенными трудностями. Во-первых, любой научный закон формулирует определенное отношение в границах той или иной человеческой деятельности (например, экономический закон — отношения в экономической деятельности, социально-политический закон — отношения в классовой деятельности и т. д.). Деятельности исторической, как деятельности отдельного вида, не существует; любая человеческая деятельность является исторической.

Историческая деятельность — это специфическая социальная деятельность, состоящая из таких конкретных видов, как экономическая, общественно-политическая, духовная. Каждая из них подчиняется как общим, так и специфическим законам. Из этого следует, что не может быть особых исторических законов, поскольку нет той предметной области, на базе которой они могли бы возникнуть. Эта мысль высказывается болгарским ученым С. Поповым следующим образом: «...объективно не существует какой-нибудь «специфической исторической деятельности». Вся деятельность людей носит исторический характер в том смысле, что возникает на определенном этапе общественного развития, изменяется и развивается. И коль скоро не существует такой «специфической исторической деятельности», то не существует и «специфических исторических законов»². Этот аргумент является весьма убедительным, и до тех пор, пока он не опровергнут, все попытки конструирования «исторических законов» останутся проблематичными.

Во-вторых, с введением категории «исторический закон» подрывается правомерность проблемы различения исторического и логического методов исследования. Смысл этого вопроса заключается в том, что один и тот же объект (общество) можно изучать двумя способами: формулировать законы в «чистом» виде на уровне логического анализа и излагать их, исходя из конкретных условий, т. е. в форме последовательного развития самого объекта на уровне исторического анализа. Если допустить существование научных законов (логических конструкций), открываемых на уровне исторического метода исследования, то делается ненужным логический способ рассмотрения объекта. Поскольку это противоречит законам мышления, мы вправе полагать, что в исторической науке нет особых «исторических законов». «Не следует увеличивать сущности сверх необходимого».

Попытка отрицания специфических законов истории может создать представление, что тем самым подрываются основы науки. Коль скоро нет законов, значит, все случайно, произвольно и, следовательно, не поддается объяснению. В действительности этого не происходит в силу ряда обстоятельств. Историческая наука изучает законы,

¹ Жуков Е.М. О соотношении общесоциологических и исторических закономерностей // Вопросы философии. — 1977. — № 4. — С. 51.

² Попов Стойко. Существуют ли «специфические исторические законы»? // Философские науки. — 1971. — № 6. — С. 150–151.



как и все другие науки. Однако ее законы не особого рода, а те же самые, с которыми имеет дело исторический материализм. Исследуя единый объект (общество), исторический материализм и историческая наука открывают одни и те же законы.

В то же время процесс их формулирования отличается в той и другой системе знания, что создает представление о якобы различном характере этих законов. Если исторический материализм формулирует их в логически завершенном виде, то история делает это иными средствами — методом исторического исследования, особым категориальным аппаратом. «Мертвые» логические схемы она наполняет «живым» содержанием — деятельностью конкретных личностей, борьбой противостоящих социальных сил.

Из этого следует, что как исторический материализм (социология, философия истории), так и историческая наука открывают и изучают законы общественной жизни. Действительность, преломленная через аппарат логического мышления, предстает в виде *теории* исторического процесса в социологии, будучи же вовлеченной в аппарат исторического мышления — *историей* общественной жизни. Противопоставление науки, открывающей законы общества, и науки, лишь описывающей факты прошлого, оказывается бессмысленным. Преимущества логического метода исследования дополняются достоинствами исторического метода, а их совместное использование приводит к достижению более глубокого и всестороннего знания о законах общественной жизни.

«История не открывает и не формулирует никаких специфических исторических законов, — пишет Н. Ирибаджаков. — Поэтому не случайно, что как буржуазные авторы, так и авторы, стоящие на позициях марксизма, подчеркивают тот факт, что до сих пор история не открыла никаких законов, а авторы, утверждающие обратное, не могут доказать ни одного действительно специфического исторического закона, который не являлся бы предметом какой-то другой общественной науки. Мы, однако, не согласны с утверждением, что историки не могут открывать и не открывают никаких законов общественного развития. Как известно, закон классовой борьбы был открыт задолго до Маркса и Энгельса французскими историками эпохи Реставрации. Историк может открывать те или иные законы общественно-исторической жизни. Вопрос, однако, не в том, кто открывает данный закон, а в том, каков характер этого закона — существуют ли специфические исторические законы, которые являются предметом исторической науки и не входят в предмет других общественных наук? Закон классовой борьбы был найден историками, но это социологический закон. Если бы действительно существовали специфические исторические законы, мы с удовольствием включили бы их в предмет истории. Но до сих пор нам не известно, чтобы кто-либо открыл хотя бы один такой закон. А поскольку историки открывают или могли бы открывать какие-то законы, эти законы оказываются или социологическими, или экономическими, или социально-политическими и другими, и в таком случае историк выходит из сферы своей науки и работает на другие науки»¹.

В структуру исторической теории входят понятия — тот языковой аппарат, посредством которого описывается ее предметная область. Научные понятия являются инструментом, который позволяет историку проникнуть в тайны прошлого, раскрыть и объяснить смысл прошедших событий. С их помощью устанавливаются причины исторических событий, связь фактов друг с другом, место отдельного явления в системе других и т. д. Историк не может совершить никакой исследовательской работы, если он не вооружен определенным аппаратом научных понятий.

¹ Ирибаджаков Николай. Указ. соч. — С. 202—203.

По степени обобщения все научные понятия исторических теорий можно разделить на ряд видов. К первому относятся те из них, которые описывают предметную область идеализированного объекта теории. Например, исследуя генезис средневековой вотчины, историк использует такие понятия, как «сеньория», «вотчина», «домен», «мансы», «клиентела» и т. д.

Второй вид понятий отражает отношения, складывающиеся между социальными институтами в обществе, а также между людьми и социальными классами, т. е. между теми элементами, из которых состоит идеализированный объект. Сюда относятся «причина», «следствие», «необходимость», «случайность», «связь», «отношение», «закон» и т. д. Степень их обобщения иная по сравнению с предыдущими терминами. Они возникают в системе философского знания в результате дальнейшего преобразования первичных эмпирических понятий.

Третий вид понятий характеризуется наивысшей степенью обобщения. Посредством понятий этого рода достигается представление об обществе в целом, его структуре и функциях. Таковы «нация», «народ», «класс», «государство», «общество» и т. д. Историки берут их из философии в качестве таких научных предпосылок, с помощью которых объясняют конкретные состояния того или иного общества. «Производство вообще — это абстракция, но абстракция разумная, — подчеркивает К. Маркс, — поскольку она действительно выделяет общее, фиксируя его, и потому избавляет нас от повторений»¹.

Между выделенными понятиями не существует генетической зависимости. Подходя к исследованию средневекового общества, историк знает, что такое общество вообще. Создавая абстрактное понятие об обществе, социолог представляет различные его состояния. Абстракции «низшего» и «высшего» уровней не могут быть оторваны друг от друга: процесс образования одних предполагает создание других. Это итог внутреннего развития общественности, совершающегося как на основе индуктивного сбора материала, так и посредством теоретического обобщения всей суммы знаний об обществе.

В содержательно-гносеологическом плане научная теория характеризуется следующими признаками: а) предметностью; б) адекватностью и полнотой описания объективной реальности; в) интерпретируемостью; г) проверяемостью; д) истинностью и достоверностью². Исторической теории в полной мере присущи отмеченные черты, которые одновременно рассматриваются и как требования, предъявляемые к построению теоретического знания.

Предметность исторической теории означает, что все ее понятия и утверждения относятся к одной и той же предметной области, т. е. объясняют объекты, имеющие одинаковую сущность. Теория государства-полиса объясняет явления социально-экономической и социально-политической жизни греческого общества эпохи рабовладения, теория средневекового города показывает процессы общественного разделения труда, социальной дифференциации общества в эпоху феодальных отношений.

В то же время признак предметности допускает несколько конкурирующих теорий, служащих для объяснения одних и тех же явлений. Так, в историографии существовали две теории о происхождении древней земельной общины³. Представители одной из них (Ганнсен, Гакстгаузен, сланянофилы, народники) полагали, что община есть начальная форма владения свободных людей, которая разрушилась с развитием неравен-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. — С. 711.

² См.: Методологические основы научного познания... — С. 154.

³ См.: Виппер Р. Очерки теории исторического познания. — М., 1911. — С. 20.



ства. Представители другой теории (Фюстель де Куланж, Сибом, Чичерин) видели в общине средство против неравенства, своего рода круговую поруку крепостных крестьян.

В 30-е годы XX столетия в буржуазной историографии существовали три основных концепции по вопросу о происхождении сеньориального строя в Западной Европе: «Во-первых, классическая вотчинная теория (сочетавшая истолкование генезиса вотчины с марковой теорией); во-вторых, новая вотчинная теория (исключавшая полностью марковую теорию) и, наконец, допшианство, стремившееся «уравновесить крайности» последней.

Сложившаяся в эти годы концепция Блока должна была, по замыслу ее создателя, преодолеть односторонность всех ранее существовавших концепций. Отсюда и универсализм, и известный эклектизм его воззрений»¹.

Конкурирующие теории, как правило, отличаются друг от друга системой понятий, объясняющих одну и ту же предметную область. Однако для исторических теорий это может быть не характерным; каждая из них оперирует не своими терминами, а особыми фактами.

Признак адекватности и полноты описания объективной реальности включает в себе требование отображения предложениями теории максимально большого числа всех ситуаций, относящихся к определенной предметной области. Выраженные в языке теории, ее понятиях, идеализациях и принципах, они предстают как факты науки, составляющие эмпирический базис теоретических построений.

Необходимость интерпретируемости теории объясняется особенностями развития этого вида знаний. Теория объясняет такие объекты, которые могут непосредственно не наблюдаться (ввиду их малой величины, большой скорости движения, ограниченного времени существования и т. д.). Все объекты исторической теории не наблюдаемы по той причине, что они существовали в прошлом и их нет в настоящем. Истинность теоретических положений доказывается путем логического вывода из них таких следствий, которые можно проверить в наблюдении или эксперименте (например, сравнить полученные следствия с источником в процессе его анализа).

Французский историк Анри Делеаж под влиянием идей М. Блока предпринял попытку создания теории происхождения средневековой сеньории. Вслед за Блоком Делеаж усматривал в сеньории институт, характерный только для Средневековья с его определенными условиями. «Обоснование этой концепции Делеаж усмотрел в наличии в Бургундии исторических следов двух типов сельского поселения: северо-восточного (компактные большие деревни) и юго-западного (малые деревни, приближающиеся по типу к хуторскому поселению). Каждому из этих типов соответствовала своя система полей: в первом случае — система открытых полей, с узкими, длинными полосами отдельных владельцев, разбросанных по конам, в другом — огороженные компактные, короткие и приближающиеся по конфигурации к квадратам поля»². Сеньория, полагал Делеаж, вотчинного происхождения, ибо сложилась на основе совместного пользования угодьями и пахотными наделами.

Различают эмпирическую и семантическую интерпретацию. Посредством эмпирической интерпретации достигается связь между теоретическим языком и терминами непосредственного наблюдения. Например, когда историк оперирует понятием «социальный класс», характеризуя структуру рабовладельческого общества, то он соотносит его

¹ Барг М. А. Проблемы социальной истории. — М.: Наука, 1973. — С. 72—73.

² Барг М. А. Указ. соч. — С. 78.

с терминами «патриций», «всадник», «плебей», полученными при анализе исторических источников.

При эмпирической интерпретации некоторые базовые термины остаются непосредственно неинтерпретируемыми. Это связано с тем, что в научные теории вводятся такие понятия, относительно которых невозможно сказать, какие реальные объекты они обозначают. «Разве феодализм когда-либо соответствовал своему понятию? — говорит Ф. Энгельс. — Возникший в Западно-франкском королевстве, развитый дальше в Нормандии норвежскими завоевателями, усовершенствованный французскими норманнами в Англии и Южной Италии, он больше всего приблизился к своему понятию в эфемерном Иерусалимском королевстве, которое оставило после себя в «Иерусалимских ассизах» наиболее классическое выражение феодального порядка. Неужели же этот порядок был фикцией, оттого что лишь в Палестине он достиг на короткое время вполне классического выражения, да и то в значительной мере лишь на бумаге?»¹

В таком случае возникает необходимость семантической интерпретации терминов. С ее помощью выясняется, какие реальные объекты обозначаются терминами теории, т. е. решается вопрос о их существовании в системе теоретического знания.

Все научные теории подвергаются проверке. Признак проверяемости истинности теоретических обобщений является критерием их научности. Теория может считаться научной лишь в том случае, когда она проверена на опыте. Причем проверка сводится к тому, что в одном случае достигается подтверждение ее эмпирическими данными, в другом — ее опровергаемость ими (принцип фальсификации К. Поппера). Лишь совместное применение указанных действий гарантирует истинность тех или иных теоретических положений. «Оказывается, — подчеркивает А. И. Ракилов, — что каждая научная теория, содержащая знания о внешнем мире, непременно должна иметь как поле подтверждения, так и поле опровержения. Если теория имеет только поле опровержения... или только подтверждения... то она не содержит в себе эмпирического знания. В первом случае теория вообще не содержит никакого знания, ибо, не обладая полем подтверждения, она фальсифицируется во всей своей предметной области и, значит, является тождественно-ложной, т. е. внутренне противоречивой. Во втором случае, не имея поля фальсификации, теория оказывается тождественно-истинной, т. е. не зависящей от наблюдения и экспериментов»².

Подтверждаемость фактическими данными еще не доказывает истинности теории. Во-первых, потому что в физической практике те факты, которые противоречат теории, отбрасываются. Во-вторых, сами факты и их последующая интерпретация во многом зависят от теоретических воззрений. В-третьих, большинство теоретических утверждений относится не к фактам как таковым, а к их идеализированным объектам. В-четвертых, проверяемые положения теории часто следуют не из нее самой, а вытекают из дополнительных предположений, либо содержатся в конъюнкции теории³.

В истории науки имеется немало примеров теорий, которые, несмотря на их конфликт с эмпирическими данными, оказывались проверяемыми, а следовательно, истинными («аномалии» в движении планет, измерения, «опровергающие» постоянство скорости света и т. д.). В этой связи М. Бунге предлагает четыре ступени проверки теории: *метатеоретическую* — с целью обнаружения ее внутренней непротиворечивости; *интертеоретическую* — для проверки совместимости данной теории с другими,

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 39. — С. 356.

² Ракилов А.И. Указ. соч. — С. 178.

³ См.: Бунге Марно. Философия физики. — М.: Прогресс, 1975. — С. 298.



ранее принятыми; *философскую* — для выявления гносеологических достоинств ключевых понятий и предложений теории; *эмпирическую* — для подтверждения положений теории исходным данным.

Принцип фальсифицируемости также является средством проверки истинности теории. Способность подвергаться испытанию предполагает, что она может быть опровергнута. Однако то обстоятельство, что некоторые теории не были опровергнуты, не означает, что они ненаучны. Закон сохранения энергии (первый закон термодинамики) не был опровергнут, хотя никто не ставит под сомнение его истинность. Законы общественной жизни, сформулированные К. Марксом и нашедшие подтверждение в практической деятельности людей, также неопровержимы. К. Поппер, выдвигая требование фальсифицируемости теории, рассчитывал этим путем, кроме того, опровергнуть исторический материализм. «Общая теория марксизма проверяется, когда она применяется к определенным событиям или к последовательности событий, — иронически замечает по этому поводу М. Корнфорт.» — И до сих пор эта теория не была опровергнута, а наоборот, подтверждалась... это не делает ее неопровержимой. Некоторые явления, несомненно, могли бы ее опровергнуть, однако они не наблюдаются — например, общество каменного века, управляемое парламентарным правительством и проводящее дискуссии о правах человека, или успешно управляемый капитализм»¹.

Каждая научная теория представляет собой запрещение: она показывает, какого рода явления не могут произойти. Теория исторического материализма в полной мере согласуется с этим требованием. Законы общественного развития «запрещают» случаться некоторым событиям, например, между производительными силами и производственными отношениями всегда должно быть определенное соответствие.

С точки зрения «социальной инженерии», следует различать возможные и невозможные ситуации. Если нет ситуаций, опровергающих основы данной теории, она расценивается как «усиленный догматизм». Поэтому каждый ученый, говорит Поппер, должен во что бы то ни стало добиваться опровержения своей теории, чтобы сохранить за ней статус научности. «Такой взгляд на научную работу упускает из виду тот факт, что научная позиция также требует руководства практической работой в соответствии с научными открытиями, — продолжает М. Корнфорт. — Д-р Поппер, по-видимому, считает, что научная позиция в отношении социальных открытий, сделанных Марксом, требует непрерывного испытания всех средств в надежде опровергнуть законы, сформулированные Марксом. Отсюда следует, что научно мыслящий человек должен стараться сохранить капитализм, чтобы увидеть, нельзя ли опровергнуть законы, открытые Марксом. Марксист, который, признавая законы, рекомендует уничтожение капитализма, является-де просто-напросто догматиком и лишен всякого представления о путях развития науки. Но это равносильно тому, чтобы предложить химикам заниматься алхимией в надежде опровергнуть законы химии, а инженерам — посвятить все свои силы конструированию вечных двигателей»².

Наряду с логическими способами проверяемости исторической теории существуют и другие. Один из них — сопоставление ее с исторической действительностью в процессе общественной практики. Практика как критерий истины является самым надежным средством установления достоверности исторического знания. Несмотря на его относительность, он оказывается достаточным, чтобы все знание в исторической науке разделить на два рода: истинное и ложное. Истинным считается то знание, которое соответ-

¹ Корнфорт Морис. Открытая философия и открытое общество. — М.: Прогресс, 1972. — С. 44.

² Корнфорт Морис. Указ. соч. — С. 37.

ствуется самой исторической действительности, ложным — которое противоречит ей в процессе практики.

Признак истинности и достоверности исторической теории означает, что правильность ее утверждений достоверно установлена. Этим историческая теория отличается от исторической гипотезы, в которой истина устанавливается лишь вероятностным способом.

Анализ исторического познания позволяет выделить ряд теорий, отличающихся друг от друга уровнем обобщения структуры практики, задающей объект исследования. В основе классификации теоретических концепций, таким образом, лежит разная степень абстрагирования при изучении объектов прошлого. В методологии научного познания в связи с этим выделяют теоретические модели следующих уровней: 1) эмпирические схемы; 2) первичные модели теоретического объяснения; 3) схемы, лежащие в фундаменте развитых теорий¹.

Эмпирические схемы появляются в результате замещения реальных объектов оперирования эмпирическими объектами. В историческом познании им будут соответствовать факты, полученные посредством анализа объектов оперирования — исторических источников. Это еще не собственно теория, а только ее эмпирический базис.

Теоретические концепции («первичные модели теоретического объяснения») возникают при дальнейшей переработке эмпирического базиса с целью выявления закономерных отношений между историческими фактами. Историк в данном случае средствами логического анализа устанавливает такие связи между явлениями, которые нельзя наблюдать на эмпирическом уровне познания. К этому виду теорий можно отнести «модели малого масштаба» — исследования, посвященные отдельному историческому персонажу (биография), теоретические модели, объясняющие социально-политическую жизнь общества (теория средневекового города, теория общины-марки и т. д.), или экономический уклад, развившийся в определенном регионе (франкский феодализм, византийский феодализм, скандинавский феодализм и т. д.).

Второй вид теорий — фундаментальные теории. Они строятся на базе первичных теоретических моделей. Это исследования по истории народа в рамках одной или нескольких общественно-экономических формаций, либо нескольких народов в пределах одной формации. Теории этого рода тесно соприкасаются с философско-социологическими концепциями и показывают законы развития человечества во всемирной истории.

В основу классификации исторических теорий могут быть положены и иные основания. В этом случае их делят на три класса: 1) исследования по всемирной истории; 2) труды по истории одной страны; 3) исследования по истории одной проблемы². Классы, в свою очередь, делятся на группы, проблемы, аспекты.

Степень абстрагирования в каждой теоретической модели будет различной: в одном случае теоретические объекты непосредственно отражают историческую действительность, в другом — косвенно, поскольку создаются посредством обобщения знания, извлеченного из «первичных» объектов исторического исследования. Им трудно найти конкретный аналог в действительности; содержание их терминов лишено образности, ибо прямое назначение этих теоретических моделей состоит в выяснении отношений между явлениями определенного порядка (генезис феодализма, религиозные движения, государство-полис и т. д.).

¹ См.: Стёпин В.С., Томильчик Л.М. Указ. соч. — С. 31.

² См.: Петряев К.Д. Указ. соч. — С. 106.



На эту сторону обратил внимание немецкий историк и философ М. Вебер, считавший, что «идеально-типические» понятия, формируемые в историческом исследовании, призваны обобщить разнообразный эмпирический материал в единую синтетическую целостность. Однако, признавая положительную роль данных абстракций, М. Вебер тем не менее называл их «утопиями» ввиду отсутствия сходства с исторической действительностью. Абсолютизация неадекватности отражения, обнаруженная в процессе абстрагирования на теоретическом уровне, привела его к заявлению, что «идеально-типические» понятия вообще нельзя сравнивать с исторической действительностью, и вопрос об их истинности или ложности остается открытым. Отрицая возможность создания объективного представления посредством общих понятий в истории, М. Вебер вместе с тем придавал большое значение «идеально-типическим» понятиям, рассматривая их как орудия, инструмент познания и оценки фактов прошлого. В зависимости от целей исследования и различных точек зрения могут быть созданы определенные абстракции, которые призваны дать представление об исторической действительности.

Все научные теории разделяются на дедуктивные (а — аксиоматические, б — генетические, в — гипотетико-дедуктивные) и недедуктивные (в зависимости от взаимоотношения опыта и дедукции при их построении), количественные и качественные, формализуемые и неформализуемые (в зависимости от используемого языка), открытые и закрытые (в зависимости от числа исходных терминов и высказываний)¹.

По другой классификации теории делят на: 1) математические (а — логико-математические, б — аксиоматические) и 2) эмпирические в широком смысле (а — эмпирические в узком смысле, б — математизированные, в — гипотетико-дедуктивные (дедуктивизированные))².

Исходя из первой классификации, историческая теория относится к числу недедуктивных, качественных, неформализованных теорий. Она строится на базе большого фактического материала с помощью индуктивных обобщений, выводов по аналогии и т. д. В ее создании главную роль играет качественный язык.

Теории исторического материализма, имеющие важную методологическую роль в исследованиях по истории, будут дедуктивными, качественными, неформализованными. Они создаются на базе исходных опытных данных, однако процесс их построения определяется заданными понятиями и суждениями («производительные силы», «производственные отношения», «способ производства», «классы», «социальная революция» и т. д.).

По второй классификации историческая теория будет эмпирической в узком смысле слова, т. е. описательной. Ее основные признаки полностью совпадают с признаками недедуктивной теории.

Что касается социологических теорий (теорий исторического материализма), то они относятся к разряду гипотетико-дедуктивных. Как все фактуальные теории, они включают эмпирическую интерпретацию, но строятся на принципах логической реконструкции («дедуктивизации»).

¹ См.: Методологические основы научного познания... — С. 160—166.

² См.: Баженов Л. Б. Указ. соч. — С. 396.

§ 4. Диалектика факта и теории в историческом познании

Наиболее глубоким было бы понимание того, что все фактическое уже есть теория.

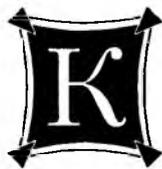
И.-В. Гете

Факт создан теорией.

Д.И. Менделеев

Для того, чтобы иметь идеи, надо... собирать факты.

Жорж Бюффон



числу наиболее сложных и вместе с тем мало изученных вопросов относится исследование диалектики факта и теории в историческом познании. Традиционное понимание процесса познания предполагает, что вначале происходит наблюдение над действительностью, результатом чего являются научные факты, затем — объяснение и выработка определенной теории. Данная логика основана на индуктивном методе и отражает представление процесса познания, идущее от Ф. Бэкона. Однако было замечено, что процесс получения фактического знания невозможен без общих предпосылок теоретического характера. Сбор необходимого материала предполагает общую идею, проблему, ради решения которой и происходит отбор одних фактов и отбрасывание других, установление той или иной зависимости между ними. Более того, само построение фактов и их дальнейшее осмысление невозможно без теоретической концепции, которая выполняет функцию способа видения и понимания действительности, подлежащей изучению. Оказалось, таким образом, что существуют как бы две линии исследования: «описание — обобщение» и «обобщение — описание», взаимоисключающие друг друга.

Антиномичность проблемы фактического и теоретического знания породила в истории философии различные представления о их взаимосвязи в научном познании, что являлось следствием абсолютизации одной из отмеченных сторон сложного отношения, существующего между фактом и теорией.

В своем дальнейшем анализе поставленной проблемы мы будем опираться в основном на исследовательскую практику в исторической науке, однако полученные выводы в этой области можно рассматривать как общие, характерные для любой другой науки, а также в целом для процесса познания. Кроме того, речь пойдет о факте-знании, поскольку проблема диалектики факта и теории всецело порождена областью гносеологии.



Факт имеет сложную, противоречивую природу. С одной стороны, он дискретен, атомарен, является исходным элементом знания, с другой — о нем нельзя говорить безотносительно к системе научного знания. Научный факт неразрывно связан с системой знания и в определенном смысле не существует помимо нее. Абсолютизация дискретности и атомарности фактов характеризует позитивистскую гносеологию, растворение факта в интерпретации, разрушение его инвариантности оценкой, контекстом, схемой — особенность философии жизни и неокантианства. Проблема факта и интерпретации продолжает обсуждаться в современной буржуазной методологии истории. Здесь, как и прежде, можно встретить две точки зрения, противоположные по своему содержанию.

Представитель первой точки зрения западногерманский философ Рудольф Гумпенберг отстаивает идею «инвариантности» исторического факта. В этой связи он полагает, что всякая интерпретация включает в себя три момента: 1) данное положение вещей; 2) изложенную автором концепцию этого положения вещей; 3) изложение и объяснение концепции автора интерпретатором¹. Эти моменты: факт — автор — интерпретатор — одновременно разъединены и объединены историчностью. «Историчность — это диссоциация и коммуникация, это излагаемость в смысле пространственно-временной дивергенции и излагаемость в смысле корреспонденции диалога. Историчность — это то, что интерпретирует самое себя в качестве истории»².

Таким образом, факт — автор — интерпретатор находятся в отношении единства и разобщенности. «Факт, автор и интерпретатор должны быть налицо в ходе интерпретации, они должны непосредственно присутствовать друг для друга в качестве структурных моментов интерпретационного диалога для того, чтобы могло состояться изложение. Впрочем, вначале факт, автор и интерпретатор исторически совершенно обособлены. Факт, т. е. какая-то историческая реальность, не имеет отношения к концепции автора, также и текст автора вначале не связан исторически с попыткой толкования интерпретатором. Это как раз подтверждает историческое разделение, что исторические носители процесса изложения, как и все историческое, разъединены друг с другом, и именно потому, что они являются исторически конкретными, они зафиксированы в пространстве и времени»³.

В научном исследовании автор тематизирует, набрасывает схему и фиксирует текстуально факт. «Этот набросок содержания и текста факта является, в свою очередь, первичным объектом исторически обусловленного толкования интерпретатора... Итак, факт, вопреки своей историчности и вместе с тем благодаря ей, является в некотором роде современным как автору, так и интерпретатору...»⁴

Р. Гумпенберг, как видно из изложения, допускает существование факта в единстве с интерпретацией в рамках научного исследования. Однако факт, взятый сам по себе, остается неизменным, т. е. инвариантным. «Историк не изменяет отдельный исторический факт. Что однажды имело место в истории, остается исторически навсегда тем же самым, в том числе и тогда, когда история движется вперед. Исторический факт является исторически неизменным, главным образом потому, что он является историческим, потому, что был и потому, что он таковым останется навсегда. Тем самым

¹ Gumpfenberg R. Sein und Auslegung — Eine Studie zur Interpretation der Ontologie und Ontologie der Interpretation. — Bonn, Bouvier, Grundmann, 1971. — S. 5.

² Ibid. — S. 6.

³ Ibid. — S. 103.

⁴ Ibid. — S. 105.

каждый исторический факт состоит из постоянных величин, образующих фиксированные точки происшедшего...»¹

Аналогичной точки зрения на проблему факта придерживается и западногерманский историк Т. Шидер. Подчеркивая различия социологического и исторического методов исследования и связанное с этим разное толкование социальных явлений, он пишет: «Признание прошлого, как некоей неизменной реальности, не позволяет историку оценивать факты, исходя из своего желания, он может руководствоваться в своей интерпретации только точным фактическим материалом»².

Представители критической философии истории (А. Марру, Э. Карр, Ст. Хьюз, А. Стерн), обращаясь к вопросу взаимосвязи факта и интерпретации, приходят к выводу о приоритете мышления над фактом и документом. В западной философии науки идея обусловленности фактов теоретическими положениями получила специальное обоснование у Т. Куна и П. Фейерабенда. Тезис Куна — Фейерабенда направлен против «инструменталистского» принципа неопозитивистской философии, согласно которому эмпирические факты остаются нейтральными по отношению к проверенным теориям. В частности, Р. Карнап считает, что термины любой теории получают свою интерпретацию посредством связи с «предшествующим» языком наблюдений. Однако в таком случае, полагает Фейерабэнд, теоретические термины не могут быть использованы для корректировки интерпретации предложений наблюдения, а это противоречит действительному положению дела в научном исследовании.

«Инструменталистской» точке зрения неопозитивистов Т. Кун и П. Фейерабэнд противопоставляют «реалистический» взгляд, согласно которому абстрактные термины теории придают определенный смысл и значение предложениям наблюдения. То есть в процессе познания обнаруживается зависимость эмпирических данных от проверяемой теории. В этой связи Т. Кун полагает, что парадигма (единица знания в виде совокупности новых научных теорий) приводит к переосмыслению фактов в период научных революций. Смена парадигм влечет за собой изменение «видения» мира, всего концептуального и перцептуального аппарата исследования. Это обстоятельство полностью исключает нейтральность опыта, инвариантность эмпирических фактов, с которыми соотносится та или иная теория. Теория соответствует фактам, считает Т. Кун, но в ином смысле — «только посредством преобразования предварительно полученной информации в факты, которые для предшествующей парадигмы не существовали вообще»³.

Теория парадигм выступает активным началом, формирующим факты своим языком. В то же время факты зависят от теории; каждой теории соответствуют свои факты. Теория не проверяется эмпирическим материалом; для ее верификации используется система теорий, конкурирующих между собой при описании одних и тех же фактов.

Таким образом, в истории философии и историографии нет единой точки зрения по вопросу о соотношении факта и теории в научном познании. Взаимоисключающие представления отражают какую-либо одну сторону диалектики факта и теории, в результате чего метафизически противопоставляется найденное отношение всем остальным, а действительная связь эмпирического и теоретического знания упрощается, превращается в безжизненную схему, не способную воспроизвести сложное, противоречивое единство субъекта и объекта в научном познании.

¹ Ibid. — S. 106.

² Шидер Теодор. Указ. соч. — С. 6.

³ Кун Т. Структура научных революций. — М.: Прогресс, 1975. — С. 180.



Следует отметить, что и в советской литературе по философии и методологии истории нет единой позиции по вопросу о взаимосвязи факта и теории. Одни авторы склонны считать, что факт остается неизменным относительно всех операций, совершаемых с ним в процессе познания; он есть некий инвариант, остающийся тождественным самому себе при любом объяснении¹. Исследователь исторического факта М. А. Варшавчик считает, будто «и факт-событие, и факт-источник, и факт-знание инвариантны: они объективны и постоянны относительно всех возможных совершаемых с ними логических операций, их содержание не зависит от тех выводов, которые на их основе делает историк, они к ним «безразличны»².

Эта мысль проводится и В. П. Красавиным, который полагает, что содержание, или информативная функция факта, определяет его ценность и для историка. «Она сохраняется нередко даже в тех случаях, когда в основе исторического описания лежат ложные концепции: объяснение может быть ошибочным, но факты остаются фактами»³.

Перечисленные точки зрения свидетельствуют, что взгляд, согласно которому факт инвариантен, получил довольно широкое распространение. В этом есть свои рациональные моменты, отражающие реальное положение вещей.

Другие авторы, признавая инвариантность факта, в то же время допускают его обусловленность интерпретацией, теоретической конструкцией⁴. Эта идея высказывается и в литературе по методологии исторического познания. Так, И. С. Кон говорит, что с развитием исторической науки усложнилось само понятие «исторический факт». Если раньше историку приходилось иметь дело с единичными событиями, то в настоящее время он все больше вынужден исследовать процессы и отношения. «Зависимость между «фактами» и «обобщениями» оказалась взаимозависимостью, выяснилось, что не только обобщения невозможны без фактов, но и, наоборот, не существует научных фактов, которые не содержали бы в себе элемент обобщения»⁵.

Всякое историческое исследование, подчеркивает А. С. Арсеньев, предполагает: «а) определенную логическую позицию... б) некую общую содержательную схему исторического процесса в целом; в) основанную — явно или неявно — на логике мышления и представлении об историческом процессе в целом гипотезу о характере исследуемого объекта (эпохи, страны, события и т. д.). В сумме эти «а», «б», «в» и представляют собой ту предварительную общую платформу, с которой мы можем исследовать и отбирать факты и критически анализировать источники»⁶.

¹ См.: Вахтомин Н.К. Генезис научного знания. — М.: Наука, 1973. — С. 190; Косолапов В.В. Методология и логика исторического исследования. — Киев: Наукова думка, 1977. — С. 294; Логика научного исследования. — М.: Наука, 1965. — С. 54–55.

² Варшавчик М.А. Вопросы логики исторического исследования и исторический источник // Вопросы истории. — 1968. — № 10. — С. 80.

³ Красавин В.П. От факта к историческому описанию // Философские науки. — 1971. — № 2. — С. 100.

⁴ См.: Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. — М.: Мысль, 1974. — С. 227–228; Коршунов А.М. Теория отражения и творчество. — М.: Политиздат, 1971. — С. 72; Стёпин В.С. К проблеме структуры и генезиса научной теории // Философия, методология, наука. — М.: Наука, 1972. — С. 168; Зотов А.Ф. Структура научного мышления. — М.: Политиздат, 1973. — С. 71; Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента. — М.: Наука, 1976. — С. 176; Чудинов Э.М. Природа научной истины. — М.: Политиздат, 1977. — С. 107 и др.

⁵ Кон И.С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. — М.: Соцэкгиз, 1959. — С. 237.

⁶ Арсеньев А.В. Историзм и логика в марксистской теории // Историческая наука и некоторые проблемы современности. — М.: Наука, 1969. — С. 343.

«Каждая историческая теория требует своих фактов, по-своему их конструирует, объясняет и интерпретирует, — пишет А. И. Уваров, — весь вопрос в мере объективности ее построений, в степени приближения их к исторической истине»¹. Исторические факты, «взятые вне исторической концепции, без интерпретации представляют собой бессмысленную фактологию, — отмечает В. И. Салов. — Именно через интерпретацию и оценочную призму автора факты получают выход на общеисторическую научную арену»².

Вопрос о связи факта с теорией, когда посредством интерпретации и оценки удастся понять социальный смысл и масштабы события, является исключительно важным; решить его представляется возможным только при правильной постановке проблемы соотношения творчества и отражения в научном исследовании. Общим методологическим положением марксистской философии является понимание познания как отражения; однако само отражение рассматривается как сложный процесс, включающий активную, преобразующую деятельность субъекта по получению знания в форме объекта. Ни один из этих моментов нельзя предавать забвению или выдвигать на передний план, ибо в таком случае неизбежно скатывание на позиции либо субъективного идеализма, либо наивного реализма.

Поскольку процесс получения знания включает в себя две стороны — активную преобразующую деятельность субъекта и отражение, постольку научный факт невозможно полностью отделить от теории и рассматривать эти единицы знания в качестве обособленных. В данном случае обнаруживается *взаимная* зависимость факта и теории. С одной стороны, научный факт невозможно выделить без теоретических предпосылок (активная деятельность субъекта), с другой — научная теория формируется в процессе описания эмпирических данных, каковыми являются факты (принцип отражения). Рассмотрим две стороны названного отношения.

Первая сторона диалектического взаимодействия сводится к тому, что наблюдается зависимость факта от теории. Это положение, взятое само по себе, кажется парадоксальным. В исторической науке, как и в любой области научного познания, можно найти такие факты, которые инвариантны по отношению к любому объяснению. Каждый историк должен знать, когда происходило то или иное событие и где оно совершалось. Однако знание таких фактов, составляя необходимое условие работы исследователя, далеко не исчерпывает ее сущности. «Атомарные» факты, строго идентифицированные в пространственно-временных координатах и соответствующие какому-либо единичному событию, мало что дают для теоретического знания. Они входят в однородный класс объектов, описание которых уже сформировало научную теорию. Поэтому историческую науку интересуют, как правило, не такого рода факты. За многообразием эмпирических явлений она стремится постичь определенную связь между ними, выявить их причинную обусловленность и представить исторический процесс в виде закономерного движения. Теоретической основой данного объяснения является материалистическое понимание истории. Задача может быть решена, когда сами факты выделены не столько на эмпирическом, сколько на теоретическом уровне.

¹ Уваров А.И. Гносеологический анализ теории в исторической науке. — Калинин, 1973. — С. 32.

² Салов В.И. Исторический факт и современная буржуазная историография // Новая и новейшая история. — 1973. — № 6. — С. 52. См. также: Сафронов Б.Г. Историческое мировоззрение Р.Ю. Виппера и его время. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1976. — С. 171–175; Бунге М. Интуиция и наука. — М.: Прогресс, 1967. — С. 127; Л. фон Бергаланфи. Общая теория систем — критический обзор // Исследования по общей теории систем. — М.: Прогресс, 1969. — С. 67.



Здравый рассудок, способный заметить факты только в виде тождественных себе сущностей, не может выйти за рамки своего ограниченного опыта и понять обусловленность фактического знания теоретической концепцией. «Но здравый человеческий рассудок, — писал в этой связи Ф. Энгельс, — весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования. Метафизический способ понимания, хотя и является правомерным и даже необходимым в известных областях, более или менее обширных, смотря по характеру предмета, рано или поздно достигает каждый раз того предела, за которым он становится односторонним, ограниченным, абстрактным и запутывается в неразрешимых противоречиях...»¹

Зависимость факта от теории обуславливается тем, что всякое познание основывается на определенных *предпосылках*. Индуктивный научный метод, суть которого заключается в наблюдении, объяснении и обобщении, иногда называют «бэконизмом», желая этим подчеркнуть его ограниченность. Для развития идей, говорит М. Коэн, нам не нужно особого гения; если мы собрали достаточно фактов, идея явится сама собой. Понимаемая таким образом индукция оказывается вполне демократической идеей. Однако, продолжает Коэн, наука развивается другим путем. Ученый приступает к исследованию, когда он получает минимум знаний и общих положений, заимствованных из опыта, предшествующего развитию науки и практики. Поэтому здравый смысл, усматривающий логику: «факт — объяснение — обобщение», есть старая схоластическая метафизика, закреплявшаяся веками. «Научный прогресс зависит от рассмотрения только относящихся к делу обстоятельств, — подчеркивает М. Коэн, — а это зависит от накопленных ранее знаний. Поэтому научные открытия делаются не теми, кто начинает с *tabula rasa*, а теми, кто приобрел полезные идеи из изучения предшествовавших достижений науки»².

Применительно к исторической науке приобретенное (готовое) знание, которое используется исследователем при изучении прошлой действительности на основе источников, называется «внеисточниковым знанием». Оно включает в себя систему ценностей, ранее полученные сведения о фактах, теоретические положения³. Внеисточниковое знание занимает ведущую роль при выяснении причинной связи, формулировании законов, синтетическом истолковании результатов исследования, т. е. в тех случаях, когда эту информацию невозможно извлечь из имеющихся источников.

Предпосылочность познания свидетельствует, с одной стороны, о его общественной природе, с другой — о невозможности противопоставления индуктивного и дедуктивного методов. Субъект-индивид всегда включен в мир социальной культуры; язык, система познавательных действий, стиль мышления и т. д., которые он использует, во многом влияют на понимание объектов, подлежащих изучению. И как бы ни казалось, что субъект самостоятельно формирует представление об объектах в процессе накопления опытных данных (индукция), на самом деле он руководствуется общей схемой, т. е. теми понятиями, сквозь призму которых постигается действительность (дедукция).

Две линии исследования: «описание материала — общие выводы» — не могут быть оторваны и противопоставлены друг другу. Уже на первом этапе исследователь не столько «собирает» факты, сколько «отбирает» их согласно своей концепции, схеме,

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 21.

² Коэн Моррис Р. Американская мысль. — М.: ИЛ, 1958. — С. 88.

³ См.: Топольский Ежи. О роли внеисточникового знания в историческом исследовании // Вопросы философии. — 1973. — № 5.

проблеме. Факты не даны непосредственному наблюдению; их следует извлечь либо из экспериментальной ситуации, либо из источников. Чтобы создать научный факт в исторической науке, надо включить те или иные стороны источника в познавательную деятельность исследователя и получить необходимую информацию о прошлой действительности. А это возможно лишь при условии, что теоретические положения пронизывают деятельность историка (как и любого исследователя) уже на первой стадии его работы. Поэтому две линии исследования можно выделить условно, в практике исторического познания они существуют в органическом единстве.

Русский историк Р. Виппер, в трудах которого данные вопросы получили наиболее полное освещение, писал: «На первый взгляд кажется, что путь исторического изучения и обобщения идет от вскрытия, накопления, описания и классификации нового материала к общим суждениям на основании этого материала. Всматриваясь глубже, мы должны признать, что идем в данном случае почти обратным путем: все равно, сознательно или нет, но мы приступаем к делу самого описания или анализу материала с определенным планом действия, который в конце концов сводится на целое мировоззрение. Под влиянием этого плана происходит невольный, но определенный подбор фактов, их постановка в известный угол зрения: одни проходят мимо нашего внимания, не отлагаются в наших представлениях как факты; другие выступают на первый план или поворачиваются своей определенной стороной. Если выражаться строже, — под влиянием такого плана происходит даже и не подбор, а *создание фактов* в нашем уме, их формировка по чертежу, по архитектурным линиям известной системы. Но мы замечаем это обстоятельство, мы схватываем систему, которой служат факты, лишь когда стоим вне ее»¹.

В этой связи Р. Виппер приводит ряд интересных примеров, говорящих о том, что разным теоретическим системам соответствуют и разные факты. Теория круговращения с ее пониманием движения от некоторого начального состояния вверх и движения вниз, вечным подъемом и падением создавала представление, что целостный исторический процесс распадается в ходе своего развития на отдельные явления, после чего вновь происходит воссоздание некоторого единства. Под влиянием такого представления рассматривались факты истории Рима, христианской церкви, европейских государств нового времени. По этой схеме Рим шел от монархии к аристократии и демократии и вновь к монархии; церковь — от католического единства веры — ереси и анархии сект — к единому мировоззрению; варварство сменяется общественной организацией, которая, утончаясь в процессе развития, вновь ведет к дикости и варварству. «Таким образом, — говорит Р. Виппер, — факты размещались, так сказать, по кривым линиям, концы которых опять встречались на известном протяжении, факты получали своеобразные метки, связанные с понятиями повышения или понижения, цельности и дробления, гармонии и анархии. Наблюдению историка, таким образом, был дан как бы основной руководящий чертеж; у него был в руках определенный тип, образец, с которого он мог копировать все свои картины: это была история Рима»².

Теория бесконечного прогресса коренным образом изменила процесс наблюдения фактов. Историки стали руководствоваться представлением о ходе истории не в виде кривой линии, концы которой сходились, а в виде непрерывно восходящей прямой. Исследователи в этих условиях стремились обнаружить те стороны общественной жизни, которые подпадали под понятие «улучшение», «усовершенствование» и т. д.

¹ Виппер Р. Две интеллигенции и другие очерки. — М., 1912. — С. 32—33.

² Там же. — С. 30.



Образцом для наблюдения теперь являлась другая историческая действительность. Рим, совершивший согласно прежней теории полный круг, как бы завершил свою историю. В качестве модели была взята история европейских государств в последние 4—6 веков. То, что раньше рассматривалось как возврат к варварству, к первобытному состоянию, теперь понималось иначе — в виде германской свободы, христианской морали, культурно-воспитательной организации церкви и т. д. Вместо падения новая теория видела движение вперед, замену отживших элементов жизнеспособным началом.

Факт «промышленной революции» в Англии в конце XVIII века в науке был отмечен сравнительно недавно. Однако отдельные стороны данного научного понятия: появление машин, путей сообщения, уход крестьян с земли, расширение колоний и торговых связей Англии, сокращение мелкого ремесла и развитие фабричного производства — были замечены гораздо раньше. Дело в том, что, поскольку не существовало теории об определяющей роли экономики в жизни общества, никто не видел связи между этими разрозненными элементами и не мог их свести к единому факту. В свою очередь, факт «влияние на Европу крестовых походов», имевший некогда широкое распространение в исторической науке, полностью утратил свое значение. Сюда включали такие разнообразные явления, как падение папства, рост городов, развитие рыцарства, и объединяли их в одно понятие. «Факты» появляются и исчезают в различных исторических представлениях и картинах, — отмечает в этой связи Р. Виппер. — Факты существуют для одного глаза и отсутствуют для другого»¹.

Приоритет теории над фактом свидетельствует, в свою очередь, что в исторической науке нет чисто описательных исследований; всякий сбор материала предполагает некоторые общие положения, выполняющие функцию схемы, концепции и т. д. В качестве примера такого приоритета Виппер берет исследование историка Мейцена о земельном строе германцев, славян, кельтов, финнов и римлян. Мейцен собрал огромный материал, снял и классифицировал планы тысяч деревень и полевых угодий, описал хозяйственные порядки, объяснил места древних поселений и т. д. В результате им были сделаны следующие выводы:

1. «Сельскохозяйственные порядки консервативны; хозяйственный строй страны все еще можно читать по межевым картам, по расположению дворов в деревнях, по размерам, конфигурации участков».

2. «Каждой народности свойствен особый тип поселения: хуторный или сплошными деревнями. Кельты склонны к первому, германцы — ко второму. Отсюда по типу поселка можно определить расу, национальность».

3. «Земледелие появляется позже скотоводства, по крайней мере, в Средней Европе. Оно вначале составляет низший, худший род занятий сравнительно со скотоводством»².

Эти выводы, по мнению Виппера, невозможно получить в конце исследования. Без сомнения, говорит он, в процессе работы новые факты могли изменить первоначальные проекты и общие выводы Мейцена, но невозможно себе представить, чтобы историк приступил к исследованию, к сбору и описанию материала без предварительных задач, схем, установок, которые предрешили его выводы. Собирать карты, чертежи, схемы со всех концов Европы без строго заданной цели — бессмысленное занятие. Необходимо было допустить консерватизм аграрных отношений, т. е. в современных границах, межах, загородах увидеть следы старых разделов и чересполосицы.

¹ Виппер Р. Две интеллигенции и другие очерки. — М., 1912. — С. 32.

² Виппер Р. Очерки теории исторического познания. — М., 1911. — С. 25.

Второй вывод также внеэмпирического характера в силу отсутствия точной этнографической карты для средней Европы нового времени, а также запутанности в спорности вопросов о границе между кельтами и германцами. Скорее, считает Виппер, Мейцен составил этнографическую карту, руководствуясь общей теорией о расово-национальных основах культуры, нежели в результате описания поселений без мысли о их национальной принадлежности.

Наконец, вывод о возникновении земледелия из социального неравенства германцев также не есть результат специального исследования древнего германского быта. К такому мнению приходят исследователи, наблюдавшие в новое время среднеазиатский хозяйственный уклад, перенося по аналогии полученный результат на экономические отношения древних германцев. «На примере сочинения Мейцена, — пишет Р. Виппер, — можно убедиться, как обманчиво представление о «чистом описании», которое буд-то бы, не предпрещая выводов, составляет лишь ряд наблюдений и опытов, накапливаемых в качестве безразличного материала. Всякое описание, напротив, предполагает систему, руководящие принципы и в значительной степени является попыткой доказать некоторые общие положения. Общая мысль является не в конце работы, а в ее начале и в ее ходе»¹.

Известный физиолог А. А. Ухтомский, выясняя вопрос о соотношении факта и теории, писал: «Факт создан теорией и зависит от теории двояко. Или он подгасован под теорию, когда глаза, так сказать, ослеплены теорией и видят все в ее свете. Или тем, что впервые на фоне данной теории данный факт отмечается и узнается во всем своем непреложном значении, противореча ожиданиям. Мы особенно ценим это второе состояние между теорией и фактом, ибо всякий раз, когда таким образом начинает выясняться факт, это знаменует собою начало нового опыта, то есть материалы и содержание расширенных знаний»². Как видно из сказанного, А. А. Ухтомский придерживается того взгляда, что научный факт является производным от теории, которая формирует эмпирический материал в целостное представление.

Очень ярко в художественной форме высказывает эту мысль Ст. Цвейг в одном из своих исторических романов. Отмечая, что изобилие документов само по себе еще не в состоянии ответить на поставленный вопрос, он пишет: «Но изображения и истолкования жизненной загадки Марии Стюарт столь же противоречивы, сколь многочисленны: вряд ли найдется женщина, которую рисовали бы так по-разному — то убийцей, то неумелой интриганкой, то святой. Однако разноречивость ее образа, как ни странно, вызвана не скудостью дошедших сведений, а их смущающим изобилием. Сохранившиеся протоколы, акты, письма и сообщения исчисляются тысячами — ведь каждый год все новые люди, обаянные новым рвением, судят ее, решая, виновна она или невиновна. Но чем внимательнее изучаешь источники, тем с большей грустью убеждаешься в сомнительности всякого исторического свидетельства вообще (а стало быть, и изображения). Ибо ни древность документа, ни тщательно удостоверенная его архивная подлинность и рука писавшего еще не гарантируют ни надежности, ни человеческой его правдивости. На примере Марии Стюарт, пожалуй, особенно видно, с какими чудовищными расхождениями попадает одно и то же событие в annales очевидцев. Каждому документально подтвержденному «да» здесь противостоит документально подтвержденное «нет», каждому обвинению — извинение. Правда так густо пересыпана

¹ Виппер Р. Очерки теории исторического познания. — М., 1911. — С. 29.

² Ухтомский А.А. О взаимоотношении фактов и теории в научном познании // Природа. — 1975. — № 9. — С. 33.



ложью, а факты — выдумкой, что можно, в сущности, обосновать любую точку зрения: если вам угодно доказать, что Мария Стюарт была причастна к убийству мужа, к вашим услугам десятки свидетельских показаний, а если вы склонны отстаивать противное, за показаниями опять-таки дело не станет; краски для любого ее портрета всегда смешиваются наперед»¹.

Обусловленность научного факта теорией вытекает из *функциональной* природы процесса познания; факт функционален по своей сущности. *Факт — это знание, определяемое функциональным назначением.* Понять его сущность, процесс образования можно в том случае, когда выяснена его *роль* в системе научного знания. Факт может использоваться как аргумент в доказательстве, как эмпирический базис теории, как иллюстративный материал, как конечный результат исследования и т. д. Предельным, частным случаем определения факта является его понимание как элемента знания о тех или иных сторонах действительности, полученного при непосредственном наблюдении. Данный элемент имеет свои особые признаки, что делает необходимым отличать его от других элементов научного знания — законов, гипотез, теорий и т. д. Поэтому, как правило, факт всегда противопоставляется закону (факт — закон), теории (факт — теория).

Однако постоянное противопоставление факта остальным элементам научного знания без указания строго заданного отношения представляется несостоятельным. Такой взгляд основан на понимании всех элементов знания как инвариантных относительно совершаемых с ними логических операций, поэтому факт всегда остается фактом, а теория — теорией. На самом деле, как отмечалось, понять сущность факта, как и любого другого элемента знания, можно только через выяснение роли, которую выполняет этот элемент в системе научного исследования. Так, научный закон противопоставляется факту, однако в иной системе знания, например, в теории, он рассматривается уже как один из ее элементов, объединенный с другими центральной идеей. Закон классовой борьбы, как определенное теоретическое знание, возникшее благодаря изучению буржуазных революций в европейских странах, выполняет функцию элемента знания, когда исследуется диалектика общественного развития, движущие силы исторического процесса, теория общественно-экономических формаций. В свою очередь, и теория может рассматриваться в качестве факта, если она включается в теорию более высокого уровня общности. В этой связи представляется правильным положение, что «ощущение, восприятие, представление, понятие, как и научная гипотеза или теория, являются фактами познания»².

Научный факт можно изолировать от остальных элементов знания лишь в воображении, абстракции; в действительности его инвариантность постоянно «разрушается» системой знания, интерпретацией, оценкой. Поэтому выделение факта в качестве исходного элемента осуществляется через его функциональную роль в пределах той или иной системы научного знания. «Научный факт, — подчеркивает В. В. Косолапов, —

¹ Цвейг Ст. Мария Стюарт. — М.: ИЛ, 1959. — С. 17—18.

² Ирибаджаков Николай. Клио перед судом буржуазной философии. — М.: Прогресс, 1972. — С. 268. Не случайно поэтому в литературе отмечается, что дать нетавтологическое определение факта невозможно. «Дать нетавтологическое определение «факта вообще» невозможно, — пишет И. С. Нарский, — ибо «фактически» все есть факты. Среди них есть факты в смысле объективно происходящих (происшедших) событий, факты-восприятия, факты-суждения и фиксирующие их факты-предложения и т. д. Объективные факты — это главная, фундаментальная область фактического, тогда как все факты иного рода — это лишь продукты отображения объективных фактов» // Современная буржуазная философия. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972. — С. 366.

это элемент знания, который выделяется по своей функциональной роли в пределах каждой системы научного знания. Он может быть L-истинным и F-истинным, единичным высказыванием и системой высказываний, связанных между собой единым принципом или аксиомой»¹.

Теоретическое знание есть своего рода схема для выделения из эмпирического материала определенного знания, которое несет на себе «печать» теоретических воззрений. «Действительно, — отмечает А. Ф. Зотов, — если научный факт есть нечто «внешнее» по отношению к теоретической конструкции, то вся совокупность его характеристик должна быть неизменной при переходе от одной теоретической системы к другой или от одного уровня развития знания к другому. Однако на деле все происходило не совсем так. Даже в том случае, когда речь в науке идет всего-навсего о первичной классификации объектов, подлежащих исследованию, на самом деле классифицировались не столько объекты во всем многообразии их признаков, сколько «заготовки» научных фактов»².

В понимании обусловленности факта научной теорией вскрывается несостоятельность неопозитивистского положения об абсолютной нейтральности данных опыта по отношению к проверяемой теории. Факт не есть некий инвариант, а представляет собой сложное познавательное явление, основанное на теоретических предпосылках. Язык теории переформулирует опытные данные в соответствии с ее центральной идеей. «Совершенно ясно, — пишет Э. М. Чудинов, — что для согласования какого-либо факта с некоторой теорией данный факт должен быть переформулирован на языке рассматриваемой теории. Причем эта переформулировка не представляет собой чисто лингвистическую процедуру, а включает в себя концептуализацию эмпирического материала в свете проверяемой теории»³.

Особенно очевидно обнаруживается зависимость факта от теории, когда исследуются явления из области социально-экономической действительности. Эти факты не лежат на поверхности общественной жизни, а само их создание требует определенных логических и теоретических операций. Дифференциацию общественных классов, первоначальное накопление, рост городов, концентрацию земельной собственности и т. д. невозможно представить в виде единичных событий; их описание требует определенных теоретических обобщений.

Методологические положения относительно связи факта с теорией, при которой теоретическим конструкциям принадлежит активная роль, имеют место в произведениях классиков марксизма-ленинизма. К. Маркс в письме к Ф. Энгельсу говорит, что лучшими разделами его книги «Капитал» являются исследования о двойственном характере труда и прибавочной стоимости. На этом, по его мнению, основывается все понимание фактов. «После того, как это было сделано, во время окончательной *обработки* посыпались одна за другой *Синие книги*, и я ликовал, видя, как факты полностью подтверждают мои теоретические выводы»⁴.

Ф. Энгельс, подвергая критике эмпирическую философию позитивизма и естествознание, основывающееся на философии опыта, писал: «Сколько бы пренебрежения ни высказывать ко всякому теоретическому мышлению, все же без последнего невозможно

¹ Логика научного исследования... — С. 47.

² Зотов А.Ф. Указ. соч. — С. 62–63.

³ Чудинов Э.М. Указ. соч. — С. 109.

⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 31. — С. 277.



связать между собой хотя бы два факта природы или уразуметь существующую между ними связь»¹.

Разным теоретическим воззрениям соответствуют и разные факты. Ф. Энгельс отмечал, что «...старое, еще не вытесненное, идеалистическое понимание истории не знало никакой классовой борьбы, основанной на материальных интересах, и вообще никаких материальных интересов; производство и все экономические отношения упоминались лишь между прочим, как второстепенные элементы «истории культуры»². Отсутствие правильных теоретических воззрений в той или иной области лишает исследовательскую практику прочной основы и порождает хаос и разброд во взглядах на действительность. Влияние теории на эмпирию велико; теория помогает сформулировать факты, выяснить их значение, установить связь и зависимость между собой. В том случае, когда теория оказывается *ложной*, она препятствует научному поиску, строит факты, не соответствующие действительности. Сади Карно, изучая паровую машину, пришел к выводу, что в ней основной процесс не выступает в чистом виде, а заслонен побочными явлениями. Он сконструировал идеальную паровую машину, которую нельзя построить на практике, но которая имеет большое значение для исследования процессов, ибо показывает их в чистом виде. «И он носом наткнулся на механический эквивалент теплоты..., которого он не мог открыть и увидеть лишь потому, — пишет Ф. Энгельс, — что верил в *теплород*. Это является также доказательством вреда ложных теорий»³. В. И. Ленин в работе «Развитие капитализма в России» отмечал, что известный экономист В. Е. Постников «...искусно собрал и тщательно обработал чрезвычайно ценные земско-статистические данные», однако, «не руководимый теорией, совершенно не сумел оценить обработанных им данных»⁴.

Научная теория, сформулированная до проверки ее соответствующими фактами, является *гипотезой*. Проверяемая теория предсказывает факты, а затем в процессе их обнаружения (конструирования) подтверждается ими. Материалистическое понимание истории, открытое К. Марксом и Ф. Энгельсом в качестве гипотезы в 40-х годах XIX века, становится теорией после написания «Капитала». Исследуя капиталистическую общественно-экономическую формацию, К. Маркс показывает развитие товарного хозяйства, его превращение в капиталистическое, зарождение антагонизма между буржуазией и пролетариатом, возникновение противоречия между трудом и капиталом внутри капиталистической системы хозяйства. «Теперь — со времени появления «Капитала», — пишет В. И. Ленин, — материалистическое понимание истории уже не гипотеза, а научно-доказанное положение...»⁵

Материалистическое понимание истории не является теорией, подобной теориям *ad hoc*. Подтверждаемость исторического материализма фактами из истории развития капитализма не носит фиктивного, искусственного характера. Наоборот, сами эти факты вытекают из теории материалистического понимания истории в качестве эмпирических следствий.

Таким образом, диалектика «факт — теория», рассмотренная нами со стороны зависимости факта от теории, позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, научное познание не сводится к «чистому описанию», основанному на голой индукции. Невоз-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 382.

² Там же. — С. 25.

³ Там же. — С. 544.

⁴ Ленин В.И. ПСС. Т. 3. — С. 75.

⁵ Ленин В.И. ПСС. Т. 1. — С. 139.

можно без поставленной задачи пытаться оперировать эмпирическим материалом. Познание всегда исходит из предпосылок общего характера, которые ставятся в начале исследования и определяют весь его дальнейший процесс.

Во-вторых, в зависимости факта от теории прослеживается активная деятельность субъекта в построении фактов и наделении их социальным смыслом. Факты не лежат на поверхности изучаемой действительности, их необходимо обнаружить, установить взаимную связь, выяснить зависимость между ними и т. д. Это возможно лишь при условии руководства со стороны общей идеи, теории, которая предопределяет отбор и соединение элементов знания в некую целостность, являющуюся научным фактом.

Чтобы понять, как теория детерминирует факт, рассмотрим основные логико-гносеологические действия субъекта, необходимые для реконструкции факта прошлого в исторической науке. Взятый в гносеологическом аспекте исторический факт есть объект научного познания, создаваемый посредством ряда мыслительных действий, совершаемых исследователем. В этом смысле факт имеет *деятельную* природу, что характерно для человеческого познания в целом. Поскольку познание есть особого рода деятельность, то деятельность познания является тем основанием, которое позволяет выделить ряд этапов в формировании исторического факта.

1. Постановка вопроса к прошлому, подлежащему изучению. Проблема, выдвинутая в форме вопроса, позволяет исследователю установить первый и основной канал связи настоящего с прошлым. Этим предварительным шагом достигается понимание самого прошлого и дальнейший успех в научном поиске. Искусство постановки вопросов непосредственно определяет богатство и многогранность исторического познания, а также является тем ключом, с помощью которого можно «приоткрыть» завесу над таинственным прошлым. Правильно поставленный вопрос ориентирует и на правильный ответ, в то время как неверно сформулированный вопрос таит в себе опасность движения мысли, далекой от истины.

Постановка проблемы связана с творческим воображением, интеллектуальным усилием исследователя, который пытается создать первоначальный образ прошлого. Последний является своего рода перспективой, в которой формируется определенное видение объекта; исследователь препарирует весь материал сквозь призму основных теоретических положений. Посредством творческого воображения историк пытается также понять мысли, чувства и поступки людей прошлых эпох, увидеть рациональный смысл в последовательной смене событий.

2. Выделение необходимого фрагмента изучения на основе предварительно сформулированной проблемы. На данном этапе происходит отбор материала, его систематизация и классификация. Посредством описания, внутренней и внешней критики, установления точности документа и т. д. исследователь создает научный факт. Основная задача описания — получение максимально адекватного сходства научного факта с прошлой действительностью. В то же время посредством систематизации и классификации материала на основе описания осуществляется его сокращение. Отбираются лишь те сведения, которые заслуживают внимания, оказываются существенными в глазах историка.

3. Полученный фактический материал исследователь подвергает интерпретации или объяснению. Объяснение — это необходимый компонент научного познания, составляющий его важную часть. Научное объяснение связано со стремлением субъекта внести смысл в полученное знание, выяснить значение изучаемых явлений. Факты, взятые сами по себе, будут мертвыми, ничего не значащими явлениями; это еще не история. Но те же факты, преломленные через мысль историка, будут полны драматизма,



оценок, типизации, т. е. будут нести в себе жизнь исторического процесса. Объяснение — это система действий субъекта, направленных на привнесение определенного толкования полученных фактов, выяснение их смысла и значения. Объяснение отличается от описания, где происходит точная фиксация явлений в пространстве и времени. Посредством описания достигается максимум объективности содержания знания путем элиминации всего субъективного, вносящего помехи в процесс научного познания. В объяснении в результате дальнейшей переработки «первичного» знания устанавливаются связи и отношения, которые не даны в чувственном опыте. Субъект, как отмечалось, вносит в полученное знание свое понимание, дает оценку тем или иным явлениям с помощью шкалы ценностей, сравнивает их с аналогичными, уже известными фактами и превращает новое знание в систему, общественную по своей сущности. «Ощущение ценностей, которым обладает историк, формирует его интерпретацию прошедших событий...»¹. Таким образом, внесение оценки в познание — это и есть объяснение.

4. В процессе работы над фактом исследователь стремится установить его место в системе других фактов, выясняет связь с теми или иными сторонами общественной жизни. Находя причинные, необходимые и др. связи, историк создает условия для формулирования законов общественной жизни на основе *обобщения*. Типизация и обобщение занимают одно из главных мест в историческом познании. За всем многообразием общественной жизни: политическими событиями, явлениями экономической жизни, религиозными, культурными течениями, войнами, реформами, революциями — историк стремится выделить общее, закономерное, возводя единичное в ранг всеобщего. Умение в единичном явлении увидеть черты общего — характерная особенность исследовательской практики выдающихся историков. Стоит взять «Римскую историю» Моммзена, «Происхождение современной Франции» Тэна, «Историю революции» Жореса, «Историю общественных учреждений старинной Франции» Фюстель де Куланжа, и ясно чувствуется, говорит Р. Виппер, что в них исторический рисунок одновременно носит характер и конкретный, и типологический. Практика историографического исследования свидетельствует, что историческая действительность не препятствует обнаружению законов. Даже в единичном и неповторимом могут быть обнаружены общие моменты, составляющие основу общественных законов.

5. Процесс воспроизведения факта непосредственно связан с его *оценкой*. Созданный факт историк рассматривает как существенный или несущественный, прогрессивный или консервативный, заслуживающий или не заслуживающий внимания и т. д. На необходимость оценки фактов в исторической науке указывали классики марксизма-ленинизма. В частности, Ф. Энгельс писал, что «правильная оценка фактов является единственным руководящим принципом»². Оценочные суждения историка формируются с учетом объективной значимости факта, его влияния на последующее развитие; однако они всегда сохраняют момент условности и субъективности. Когда исследователь стремится получить максимально точные сведения о событиях прошлого, он не оказывается беспристрастным наблюдателем, но одновременно выражает свое отношение к рассматриваемым фактам. Данная позиция во многом обусловлена политическими принципами, социальными идеалами, мировоззренческими установками, этическими нормами и т. д. Поэтому оценочные суждения несут на себе определенные черты интерпретации, объяснения и во многом зависят от операции обобщения.

¹ Коэн Моррис Р. Указ. соч. — С. 67.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 2. — С. 437.

Выделенные этапы в формировании исторического факта нельзя рассматривать изолированно и строго в изложенной последовательности. Все действия субъекта тесно связаны между собой и обуславливают друг друга. Когда историк формулирует проблему, он в общих чертах уже представляет конкретный фактический материал; приступая к его отбору и описанию, он прибегает к объяснению; объясняя, дает оценку и т. д. Лишь одновременное использование многообразных действий из арсенала методики и методологии исторического исследования является успешным залогом научного, объективного воспроизведения картины прошлой исторической действительности.

Вторая сторона диалектического взаимодействия факта и теории в научном познании раскрывает зависимость теории от фактического материала. Общие выводы, принципы и законы, которые синтезируются центральной идеей в той или иной теории, есть результат анализа и обработки класса однородных объектов, дающих необходимый исходный материал в виде научных фактов. Ф. Энгельс отмечал, что «принципы — не исходный пункт исследования, а его заключительный результат; эти принципы не применяются к природе и к человеческой истории, а абстрагируются из них; не природа и человечество сообразуются с принципами, а, наоборот, принципы верны лишь постольку, поскольку они соответствуют природе и истории»¹. Обусловленность теории фактами объясняется тем, что факт, понимаемый как объективная действительность, существует независимо от сознания субъекта и его интерпретации. «В любой науке неправильные представления (если не говорить о погрешностях наблюдения) являются в конце концов неправильными представлениями о правильных фактах. Факты остаются, даже если имеющиеся о них представления оказываются ложными. Если мы и отбросили старую контактную теорию, то все еще существуют те установленные исследователями факты, объяснению которых она должна была служить»².

В. И. Ленин в полемике с Михайловским подверг резкой критике все попытки априорного построения исторических теорий. Существующие теории об обществе состояли из априорных, догматических, абстрактных рассуждений о том, что такое общество, прогресс и т. д. «Это самый наглядный признак метафизики, с которой начинала всякая наука: пока не умели приняться за изучение фактов, всегда сочиняли а priori общие теории, всегда остававшиеся бесплодными»³. Поэтому данные философско-исторической теории возникали и лопались как мыльные пузыри, не продвигая вперед понимание сути общественных отношений.

Заслуга К. Маркса состояла в том, «что он бросил все эти рассуждения об обществе и прогрессе вообще и зато дал *научный* анализ *одного* общества и *одного* прогресса — капиталистического. И г. Михайловский обвиняет его за то, что он начал с начала, а не с конца, с анализа фактов, а не с конечных выводов, с изучения частных, исторически определенных общественных отношений, а не с общих теорий о том, в чем состоят эти общественные отношения вообще!»⁴.

Новые факты, открытые посредством наблюдения, делают невозможным старый способ объяснения. «С этого момента, — отмечает Ф. Энгельс, — возникает потребность в новых способах объяснения, опирающаяся сперва только на ограниченное количество фактов и наблюдений. Дальнейший опытный материал приводит к очищению этих гипотез, устраняет одни из них, исправляет другие, пока наконец, не будет уста-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 34.

² Там же. — С. 476.

³ Ленин В.И. ПСС. Т. 1. — С. 141.

⁴ Там же. — С. 143.



новлен в чистом виде закон»¹. Новые научные теории приходят на смену старым в результате противоречия, возникающего между существующими теоретическими положениями и новыми эмпирическими данными. Факты, не укладывающиеся в рамки старых теорий, делают необходимым создание новых концепций, устанавливающих такие связи и зависимости между явлениями, которые были не известны ранее.

Иногда в той или иной области научного познания используются теоретические положения других наук. Это имеет определенное положительное значение, поскольку с их помощью удастся установить новые связи и зависимости между фактами; данные теории как бы стимулируют поиск широких генерализаций, нахождение закономерных отношений между явлениями. Теория Дарвина была сформулирована под влиянием учения Мальтуса. Конт заимствовал понятия «статики» и «динамики» из механики, Спенсеровы «интеграция» и «дифференциация» взяты из математики и т. д.

В исторической науке также можно найти примеры подобных заимствований. Полагают, что Я. Буркхарт в своей работе «Культура Возрождения в Италии» опирался на философию истории Гегеля, Фюстель де Куланж при написании гражданской общины древнего мира применил идеи Конта.

Взятые сами по себе данные теории на новой почве кажутся метафизическими, априорными, лишенными эмпирического содержания. Создается иллюзия их полной независимости от эмпирического опыта; они предстают в виде логических конструкций, когерентных по своему происхождению. Однако в действительности все теоретические положения есть результат обобщения определенного класса явлений в своей области.

Нами рассматривались лишь гносеологические вопросы диалектики факта и теории. Вместе с тем эти проблемы не могут быть полностью решены в рамках гносеологического анализа. Обусловленность факта теорией, как и теории фактами, в конечном счете проверяется на практике. Истинными будут те факты, которые соответствуют исторической действительности, и ложными — которые не соответствуют ей. Установить достоверность полученного знания возможно только с помощью общественно-исторической практики. Совершая объективные действия во внешнем мире на основе имеющегося знания, субъект узнает о достоверности или ложности фактического знания по его результатам. Только претворение в социальной жизни тех или иных научных положений способно ответить на вопрос об их истинности или фиктивности, поэтому как бы ни было велико значение логических критериев в познании, они не в состоянии решить названную проблему. Необходимость выхода за рамки теоретического знания объясняется тем, что практика имеет двойственную природу: в одном случае это материализованное знание, в другом — объективное материальное явление, подчиняющееся законам природы. Именно в ней преодолевается гносеологическая противоположность сознания и материи, что делает возможным их сопоставление.

Анализ диалектики факта и теории в научном познании объясняет существующую взаимозависимость между ними. Факт определяется теорией, но и теория есть результат обобщения совокупности фактов. Факт и теория — это противоположности, которые не могут существовать друг без друга.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 555.

§ 5. Функции теории в исторической науке



Функции теории — это те задачи, которые она решает в научном познании. Выделяют в связи с этим систематизирующую, информативную, предсказательную, описательную, объяснительную функции¹. В исторической науке теория, кроме того, выполняет методологическую и реконструирующую роль.

Не останавливаясь на всех функциях теории, рассмотрим функцию объяснения. Научное объяснение — это «раскрытие сущности объясняемого объекта»². Поскольку отношение между сущностями выражает закон, объяснение явления сводится к подведению его под некоторый закон (установление того, что объясняемый объект подчиняется определенному закону или их совокупности). Объяснение как функция теории означает включение объясняемого явления в структуру теории. «Объяснения главным образом затрагивают отнесение феномена под теорию»³.

Научное объяснение — это способ перехода от теоретического знания к эмпирическому⁴. В общих посылах (теоретическое знание) содержатся сведения о законах, моделях, абстрактных объектах, а в частных суждениях (эмпирическое знание) — сведения о некоторых свойствах, регулярностях, единичных фактах.

Объяснение в исторической науке есть процесс исследования, направленный на получение синтетического знания об объекте, в совокупности раскрывающего сущность и явление, необходимость и случайность. Это связано с тем, что историческая наука объясняет многообразный процесс общественного развития во всей его целостности и конкретности. Синтетичность истории как науки состоит в том, что она исследует объект в единстве индивидуального и общего, случайного и необходимого. Историческое обобщение предполагает воспроизведение реальной действительности не только на теоретическом уровне, но и на уровне эмпирии, — т. е. описание прошлого во всей его полноте и конкретности.

В литературе по методологии научного познания дается классификация гносеологических типов объяснения. Ее основанием является степень проникновения в сущность изучаемых явлений. Поскольку сфера сущности представляет собой целую систему

¹ См.: Лингарт И. Процесс и структура человеческого учения. — М.: Прогресс, 1970. — С. 487; Печенкин А. А. Функции научной теории // *Философия, методология, наука*. — М., 1972. — С. 202; Баженов Л. Б. Стрoение и функции естественнонаучной теории. — С. 408; Рузавин Г. И. Научная теория. Логико-методологический анализ. — М., 1978. — С. 18–27.

² Никитин Е. П. Объяснение — функция науки. — М., 1970. — С. 14.

³ Suppe F. The Search for philosophie in der Standung of scintige theories // *The Structure of Scientific Theories* / Ed. by F. Suppe. — Chicago — London, 1970. — P. 3.

⁴ См.: Лооне Э. Н. Проблема исторического объяснения // *Филос. науки*. — 1975. — № 6. — С. 30.



связей, многоступенчатость сущности (сущность «первого порядка», сущность «второго порядка» и т. д.) определяет многообразие типов научного объяснения. В соответствии с этим выделяют объяснение через закон, причинное, функциональное, генетическое, структурное объяснение¹.

В историческом познании данные гносеологические типы используются для объяснения объективной стороны исторического процесса. Что касается необходимости исследования мотивов, целей, намерений исторических личностей, т. е. субъективной стороны исторического процесса, то для этого используется мотивационное объяснение, не применяемое в других науках. Общие логические характеристики научного объяснения состоят в том, что оно: 1) двусоставно; 2) построено на отношении логического следования².

Объяснение складывается из двух частей, различающихся по своей роли. К первой части относятся предложения или их совокупность, которые описывают объясняемый объект («экспланандум»). Под экспланандумом понимается не само явление, а предложение, описывающее объясняемое явление. Например, историк, объясняя событие, имеет дело не с ним, а с его отражением в письменном источнике, принимающем словесную форму. Анализируя источник, он создает научный факт, который выражен в форме предложения или их совокупности. Реальное явление обозначается термином «объясняемое» и может быть любым историческим событием.

Вторая часть называется «экспланансом» и включает совокупность объясняющих предложений. При отсутствии одной из частей объяснение становится невозможно. В то же время ни одна из них (экспланандум или эксплананс) в отдельности не является объяснением.

Другой основной характеристикой научного объяснения является то, что оно всегда выступает в виде отношения логического следования. Это отношение связывает экспланандум и эксплананс в единое целое.

Из данных логических характеристик следует, что по форме объяснение является умозаключением. Оно не может быть выражено отдельным термином или предложением; в нем всегда содержится вывод экспланандума из эксплананса.

Объяснение через закон сводится к дедуктивному «подведению» того или иного явления под действие закона или совокупности законов, исчерпывающим образом объясняющих данное явление. Логическая схема, получившая в дальнейшем название «теории охватывающего закона», была разработана в 40-х годах английским философом К. Поппером и американским философом К. Гемпелем.

Разрабатывая логику дедуктивного объяснения, Поппер и Гемпель исходили из основных посылок «физикализма» Венского кружка, суть которого сводилась к признанию универсальной природы физической методологии и единственности эмпирического знания. Логический процесс объяснения, по мнению Поппера, одинаков как для естественных, так и для общественных наук. «Причинно объяснить» процесс, — говорит Поппер, — это значит дедуктивно вывести предложение, описывающее процесс, из законов и начальных условий³.

Например, мы можем сказать, поясняет Поппер, что причинно объяснили разрыв нити, если установили, что нить имеет прочность разрыва в один килограмм, а получила нагрузку в два килограмма. Это объяснение содержит несколько составных

¹ См.: Штофф В.А. Моделирование и философия. — М.—Л., 1966. — С. 193.

² См.: Никитин Е.П. Объяснение — функция науки. — С. 31—42.

³ Popper K. Logik der Forschung. — Wien, 1935. — S. 26.

частей. С одной стороны, перед нами гипотеза, имеющая характер универсального естественнонаучного закона: «Если нить получает определенную максимальную нагрузку, она рвется». С другой стороны, особое, действительное только для этого случая предложение (начальные условия): «Для этой нити эта величина составляет один килограмм» и «груз, подвешенный к этой нити, равен двум килограммам». Эти два различных вида суждений вместе дают полное каузальное объяснение. Из универсального закона мы можем с помощью начальных условий вывести особое суждение: «Эта нить разорвется, если к ней подвесить груз». Начальные условия называются причиной события (тот факт, что на нити, имеющей прочность на разрыв в один килограмм, подвешивается груз в два килограмма, является причиной ее разрыва), а прогноз или событие, которое мы описывали, называется следствием¹.

По мнению Гемпеля, объяснение действия людей ничем существенно не отличается от причинных объяснений в естественнонаучной области. Логическая форма мотивационного и причинного объяснения остается одной и той же. Правда, Гемпель под влиянием критики противников «теории охватывающего закона» отошел впоследствии от строго номологического объяснения, признав правомерность вероятностно-статистического способа исследования. «Однако имеется и второй, логически совершенно иной тип объяснений, — отмечает Гемпель, — который играет важную роль в различных отделах эмпирического знания и который я также хотел бы назвать «объяснением с помощью охватывающих законов». Отличительной чертой этого второго типа... является то, что некоторые из охватывающих законов в этом случае имеют вероятностно-статистическую форму»². Гемпель в связи с этим предлагает называть дедуктивно-номологические объяснения полными, а объяснения вероятностного типа — неполными.

Концепция Поппера — Гемпеля, стирающая существенные различия между естественнонаучным и историческим познанием, подвергалась критике как со стороны зарубежных логиков и философов-методологов, так и советских исследователей³. В работах П. Гардинера, И. Берлина, М. Скрайвена, Н. Решера, С. Джойнта, У. Дрея, М. Мандельбаума, С. Бира и других авторов показаны ограниченность предложенной модели объяснения, невозможность на основе простой дедукции исследования сложных исторических событий, включающих «рациональные» поступки людей⁴.

Объяснение через закон, используемое в исторической науке, является сложным познавательным действием, которое нельзя свести к простой дедукции из общих посылок особенного явления. Оно наряду с формально-логическими операциями несет новое знание, поскольку объясняемый объект вводится в класс аналогичных ему явлений посредством конструктивных, синтетических операций субъекта.

Научное знание невозможно свести к чисто логической стороне, так как объясняющие предложения (эксплананс) являются утверждениями о законах, имеющих онтологический статус. В связи с этим следует различать онтологическую основу, логическую структуру и эпистемологическое значение научного объяснения⁵.

¹ Sieh *ibid.* — S. 27.

² Гемпель К. Мотивы и «охватывающие» законы в историческом объяснении // *Философия и методология истории* / Под ред. И.С.Кона. — М.: Прогресс, 1977. — С. 73.

³ См.: Кон И.С. К спорам о логике исторического объяснения (схема Поппера — Гемпеля и ее критики) // *Философские проблемы исторической науки.* — М., 1969; Лооне Э.Н. Проблема исторического объяснения // *Филос. науки.* — 1975. — № 6.

⁴ См.: Дрей У. Еще раз к вопросу об объяснении действия людей в исторической науке // *Философия и методология истории* / Под ред. И.С.Кона. — М.: Прогресс, 1977.

⁵ См.: Бунге М. Причинность. — М., 1962. — С. 331.



Структура объяснения через закон во всех науках в принципе идентична, и в историческом познании данная логическая модель выполняет ту же функцию, что и в системе других наук. Однако в историческом исследовании имеется определенная специфика, связанная с объектом познания. Во-первых, объясняемое явление, как правило, представляет собой сложное образование, что делает необходимым использование большого количества начальных условий и общих законов. Поэтому ссылки на какой-либо один закон, как это имеет место в приведенном примере Поппера, будет далеко недостаточно для полного объяснения. Во-вторых, не всегда сохраняется строго дедуктивная форма объяснения, так как историки чаще всего ссылаются на законы, не явно сформулированные. В историческом объяснении они подразумеваются, поэтому не присутствуют в «чистом» виде, подобно тому, как в социологических теориях. В-третьих, чтобы раскрыть сущность исторического явления, необходимо применить совокупность моделей объяснения: причинного, функционального, структурного и т. д.

В то же время было бы неверно абсолютизировать специфику исторического познания и на этом основании отрицать значение объяснения через закон. Подобная абсолютизация неизбежно ведет к релятивизму, отрицанию объективности исторического знания. Объяснение в таком случае сводится к описанию единичных событий без установления логической связи между ними.

Функциональное объяснение выясняет связь между элементами внутри целостной социальной системы, а также взаимодействие элементов с самой системой. Процесс объяснения в таком случае сводится к вычленению элементов и нахождению связи между ними в рамках некоего социального целого. Функциональное объяснение позволяет понять, кроме того, иерархию тех или иных образований в обществе и вызванную этим автономию некоторых систем в процессе развития общества. Функционируя на основе общих законов экономической формации, каждая система имеет свою внутреннюю структуру и развивается по особым законам. Поэтому в историческом исследовании наряду с выяснением общей функциональной структуры конкретного общества необходим анализ иерархии систем, имеющих автономию в процессе развития (например, институт рабства в период развития капитализма в Северной Америке).

Генетическое объяснение показывает процесс развития на основе присущих ему причин и законов, превращение объектов из одного состояния в другое, раскрывает последовательность событий в пространстве и времени. «Генетическое объяснение события или положения вещей C_t , имеющего место в момент t , — пишет Е. Нагель, — показывает, что C_t является результатом ряда явлений, начальная точка которого — явление C_0 , существовавшее до C_t »¹.

Генетическое объяснение создается на основе теоретического понимания процесса развития. Необходимость теории определяется тем, что весь процесс развития наблюдать невозможно — исследователь имеет дело лишь с отдельными явлениями или процессами. Поэтому установление связи между разнородными эмпирическими данными осуществляется на основе логических умозаключений, теоретического мышления.

Теоретическое понимание процесса развития заключается, во-первых, в обособлении его от всех видов изменения. Развитие — это качественно особый процесс самодвижения, протекающий на основе присущих ему внутренних источников (причин). В ходе развития простые исходные состояния переходят в более сложные качественные состояния (процесс преемственности), являющиеся новыми элементами по отношению к предшествующим. Во-вторых, необходимо выделить ряд этапов процесса развития, с

¹ Nagel E. The Structure of Science. Problems in the Logik of Scientific Explanation. — N.Y., 1961. — P. 567.

тем чтобы определить тип преемственности между ними и найти критерии прогресса. В-третьих, для теоретического понимания процесса развития является существенным нахождение объективных причин, действие которых порождает все его качественные состояния. В-четвертых, исследователь создает теоретическую модель закона, присущую процессу развития¹.

В ходе генетического объяснения возникает необходимость нахождения и исследования «клеточки» процесса развития. Причем данный исходный пункт должен быть наиболее развитым этапом среди остальных. В структуре «клеточки» отображается («запечатлевается») вся история предшествующего развития объекта. Поэтому знание структуры помогает воспроизвести основные этапы в истории процесса, его генетическое развитие. В свою очередь, из «клеточки» вырастает целостное явление. Ее анализ, понимание связи части и целого приводит к созданию теории процесса развития.

Генетическое объяснение, таким образом, тесно связано со структурным. По этой причине исторические законы часто рассматриваются как генетически-структурные. Несмотря на то, что в исторической науке преобладает генетическая точка зрения, а в социологии структурная, говорит немецкий философ марксист П. Болльхаген, исторические законы являются генетически-структурными, так как «они не могут абстрагироваться от структурных свойств исследуемого исторического явления или процесса»². Сущность исторического закона состоит в том, что последний «определяет, по существу, единичный процесс и одновременно связан с комплексом других общих законов, содержа последние в себе в качестве моментов и представляя, таким образом, богатое, расчлененное в себе конкретно-общее. Исходя из этого можно сказать, что исторические законы являются одновременно и генетически-структурными и конкретно-общими»³.

Синтез генетически-структурного объяснения позволяет исследовать не только «вертикальные», но и «горизонтальные» связи, иначе говоря, если генетическое объяснение фиксирует события в их определенной последовательности, то структурно-функциональное объяснение устанавливает связи одновременно существующих явлений. Генетическое объяснение дает представление о временном предшествовании причинно-следственной связи, структурное — показывает характер связи в одной временной плоскости.

По вопросу о логической структуре генетического объяснения нет единой точки зрения. В. Галли, М. Скрайвен, Э. Нагель полагают, что сложные события, являющиеся результатом действия многих факторов (в биологии — явления эволюции, в истории — коллективные события, такие, как Реформация в Германии в XVI веке, Возрождение в Италии в XV веке и т. д.), невозможно объяснить с помощью охватывающего закона. «Почти не представляется возможным объяснить коллективное событие, обладающее значительной степенью сложности, — пишет Э. Нагель, — рассматривая его как отдельный случай какого-то типа событий и демонстрируя затем его зависимость от предшествующих условий в свете каких-то (молчаливых или явных) обобщений относительно событий этого типа»⁴. В генетических объяснениях, таким образом, нет

¹ См.: Герасимов И.Г. Процесс развития как предмет научного исследования // Проблемы научного метода / Под ред. Б.М.Кедрова. — М.: Наука, 1964. — С. 216–218.

² Bollhagen P. *Sociologie und Geschichte*. — Berlin, 1966. — S. 186.

³ Ibid. — S. 194.

⁴ Nagel E. *The Structure of Science*. — P. 569.



ссылки на общий закон в экспланансе и не уточняется характер связи эксплананса с экспланандумом по типу модели охватывающего закона.

Канадский философ М. Рьюз придерживается иного мнения. Он настаивает на том, что «характерное генетическое объяснение выглядит все-таки более похожим на объяснение с помощью охватывающего закона, ибо исходить из требования дедуктивной связи между экспликансом (экспланансом. — Ю. П.) и экспликандумом (экспланандумом. — Ю. П.) — значит требовать, чтобы экспликанс выражал достаточное условие экспликандума»¹. Генетическое объяснение, по мнению Рьюза, должно приближаться к полному причинному объяснению, т. е. в экспланансе должны быть отображены все достаточные условия экспланандума.

Нам представляется, что если историк, как и другой исследователь, сумеет при объяснении явления (процесса) ввести столько необходимых условий, что они могут рассматриваться как достаточные, без которых данное явление не может произойти, то в таком случае генетическое объяснение окажется дедуктивным. При этом в экспланансе выражается общий закон, определяющий необходимые и достаточные условия для объясняемого явления и указывающий, кроме того, на временную последовательность предшествующих условий по отношению к явлению, подлежащему объяснению (принцип транзитивности причинно-следственной связи).

В том случае, когда такие требования оказываются невыполнимыми, модель объяснения Э. Нагеля остается справедливой. В историческом процессе имеется множество «масштабных» событий, которые тем не менее не объясняются подведением их под номологические утверждения. Конечный результат процесса развития не следует однозначно из предшествующих условий, поэтому невозможно дедуктивно свести его к исходному началу. Например, объяснение монополистической стадии капитализма не сводится к простому логическому выводу из данных периода свободной конкуренции. Генетическое объяснение этого типа будет иметь индуктивную модель, где эксплананс следует в качестве вывода, а экспланандум оказывается одной из посылок.

Структурное объяснение ставит целью рассмотреть исторический процесс как систему, состоящую из элементов, между которыми устанавливается различная связь: причинная, необходимая, закономерная, случайная и т. д. Исследуя элементы и характер связи между ними, историк воспроизводит структуру данного процесса.

При структурном объяснении необходимо выделить исходный элемент, который формирует всю структуру конкретной социальной организации. «Какой бы сложной мы ни мыслили постройку, — говорит Поль Валери, — многократно воспроизведенная и соответственно уменьшенная в размере, она составит первоэлемент некоей системы, чьи свойства будут обусловлены свойствами этого элемента. Таким образом, мы охвачены сетью структур и среди них мы движемся»². Материалистическое понимание истории в качестве такового рассматривает производственные отношения, характеризующиеся определенной формой собственности. Данный элемент причинно обуславливает многие стороны общественной жизни: характер распределения продуктов, классовую структуру, тип государства, политическую идеологию и т. д.

В экспланансе структурного объяснения должна быть ссылка на соответствующий закон. «Законы структуры, — пишет С. И. Гончарук, — определяют способ организации систем действительности. Можно сказать, что если тот или иной вид связи элементов существен и необходим для данной системы, то он имеет характер закона ее струк-

¹ Рьюз М. Философия биологии. — М., 1977. — С. 112.

² Валери П. Введение в систему Леонардо да Винчи // Об искусстве. — М., 1976. — С. 61—62.

туры»¹. Экономическую структуру общества составляют производственные отношения, закон структуры способа производства выражает единство производительных сил и производственных отношений и т. д.

Субъективная сторона исторического процесса, связанная с индивидуальными действиями людей, исследуется посредством мотивационного объяснения. Мотивационное объяснение выясняет цели, намерения, мотивы, побуждающие историческую личность к соответствующей деятельности. Объектом объяснения в данном случае выступает субъективный фактор, оказывающий большое влияние на объективную сторону исторического процесса. Рассматривая объективные моменты истории, исследователь не может проходить мимо целей и намерений исторических деятелей. Для полного объяснения оказываются важными как глубинные, экономические причины происходящих событий, так и намерения исторических личностей, лежащие на поверхности общественной жизни.

Логическая структура мотивационного объяснения является вероятностной. Историк не может дедуктивным путем из общего закона вывести суждение, почему историческое лицо в данной ситуации ведет себя так, а не иначе. Вероятностные умозаключения свидетельствуют о том, что данный тип объяснения сталкивается с такими трудностями, преодолеть которые однозначно не представляется возможным. Прежде всего это касается подлинных намерений исторических персонажей, которых исследователь, не может знать. Он лишь с той или иной степенью вероятности может заключить об их истинности, однако всегда сохраняется возможность того, что замыслы были иными. Другая сложность состоит в том, что цели не всегда приводят к ожидаемым результатам. Иногда в процессе осуществления замыслы исторической личности испытывают такие изменения, что по последствиям становится невозможно разгадать первоначальные цели, даже если историк верно установил последствия и выяснил их связь с предшествующими событиями. Поэтому объяснения этого типа, как правило, вероятны, а их посылки (эксплананс) строятся на статистическом обобщении человеческого поведения.

Вероятность мотивационного объяснения связана с двумя условиями. Во-первых, никогда не удастся получить такие выводы, которые бы следовали с логической неизбежностью из общих посылок, т. е. невозможно точно предсказать человеческие поступки на основании информации, заключенной в предпосылках объяснения. Во-вторых, историк чаще всего указывает лишь на некоторые необходимые условия появления события, но не может установить всех достаточных условий. «Незавершенность предпосылок, если измерять их мерилom дедуктивной аргументации, и формулировка чаще всего необходимых, а не достаточных условий для совершения событий, — говорит Э. Нагель, — вот две общепризнанные особенности, которые до некоторой степени объясняют, в каком смысле исторические объяснения являются «вероятностными»².

Объяснение через мотив применяется в ограниченных масштабах. Оно пригодно для индивидуальных действий, однако не может быть использовано для событий и процессов, осуществляющихся в широких пространственных и временных границах. Для этих целей историки применяют другие гносеологические модели объяснения, позволяющие находить объективные законы в области экономических отношений.

¹ Гончарук С.И. Законы развития и функционирования общества. — М., 1977. — С. 103.

² Nagel E. The Structure of Science. — P. 561.



Таким образом, в исторической науке существуют различные гносеологические типы объяснения. Каждому из них присущи свои функции в историческом познании. Это связано с тем, какие стороны исторической действительности подлежат объяснению. Если исследуется закономерный характер исторического процесса, то требуется генетическое объяснение; если же побуждения отдельной личности — объяснение мотивационное. Историческое объяснение будет научным в том случае, если его гносеологический тип и логическая модель соответствуют явлению, подлежащему объяснению.

Заключение

Исследование проблемы субъекта и объекта показало, что она стоит в центре всех философско-исторических концепций. Ее решение в марксистской философии и методологии истории коренным образом отличается от буржуазно-идеалистических воззрений тем, что исходит из принципиально иных позиций, а именно из опоры на практику. Теория практики занимает исключительно важное место в системе марксистского мировоззрения, свидетельствующее, что самую практику нельзя рассматривать лишь в функции «критерия истины». Если общественно-историческую практику ограничить решением только гносеологических задач, то марксизм из философии практики объективно становится некой рационалистической системой, наряду с другими. Из боевого оружия, каким практика являлась для основоположников марксизма в деле преобразования мира, она превращается в «высушенную мумию», для которой весь живой мир с его страстями, кипением, борьбой предстает только в виде мертвой гносеологической копии, нуждающейся в «костылях» объективного. Однако зачем костыли тому, кто умеет бегать?

Посредством понятия «практика» приводятся в органическое единство миры, на первый взгляд казалось бы разобщенные, не связанные друг с другом; но лишь их совместный анализ позволяет научно, без метафизических воззрений и идеалистических спекуляций создать действительную теорию исторического процесса. Речь идет о природе и человеке, о мире естественном и социальном, созданном человеком в процессе своей жизнедеятельности.

Старый материализм не видел проблемы во взаимодействии человека с внешним миром и рассматривал историю человеческого общества как простое продолжение истории природы. Им стирались качественные различия между природными условиями и той средой, которую создают люди в целях своего существования и деятельности. Идеализм, возводя практику до уровня абстрактных теоретических форм, не способен был заметить роль жизненных, реальных явлений в природной и общественной действительности. Он уходил от проблем онтологии, постоянно переводя их в плоскость гносеологии. Поэтому история природы понималась им как «инобытие духа», т. е. как история разума, а человеческая история — как «самосознание», «всеобщий разум», «дух», т. е. лишалась жизни и творчества.

Принципиально иная позиция по этим вопросам стала возможной при условии, что сама практика получила рациональную интерпретацию и послужила ключом, отправной «клеточкой» последующего анализа как субъекта, так и объекта. Деятельность в виде объективного социально-исторического процесса есть необходимый источник формирования человека в качестве субъекта собственной истории. Однако история че-



ловеческого общества осуществляется в неразрывной связи с природой. Основным и единственным «каналом» связи общества с внешним миром является материальная практика, представленная в различных формах. Становление человека, его генезис осуществляются поэтому через взаимодействие с предметным миром, который дается как объект трудовой, практической деятельности. Создавая искусственную среду — систему общественных отношений со всеми необходимыми элементами надстройки, — люди преобразуют природу, включая ее в свой производственный процесс. Понимание действительности — природы и общества — как объекта трудовой, производственной деятельности людей явилось завоеванием марксизма, ознаменовавшим коренной перелом в научном мировоззрении.

Гражданская история людей предстала теперь в ином свете. Она утратила черты трансцендентности, мистицизма, потусторонности и была опущена на действительную почву. История есть процесс жизнедеятельности людей, направленный на создание необходимых культурных ценностей: материальных, в виде производительных сил, потребительных стоимостей и духовных — этических, эстетических, научных и др. продуктов. История людей — это процесс создания социальной среды, в которой живет и действует человек.

Движение истории вперед — сложный и противоречивый процесс; его нельзя уложить в узкие рамки механистического детерминизма. Между фактами исторической действительности существует сложная связь; понимание их внутреннего единства возможно посредством научного представления о закономерном характере общественного развития. Законы и направленность истории определяются объективными потребностями и общественной практикой того класса, который занимает ведущую роль в историческом процессе. Социальная деятельность есть внутренний источник и причина всех общественных изменений, тот стержень, на котором строится и продолжает жить история человеческого общества.

Марксистское понимание субъекта и объекта характеризуется многоплановостью: при анализе этих категорий выделяются социологический (онтологический) и гносеологический аспекты. В едином субъекте, каковым является конкретно-историческое общество, следует выделять субъект практической деятельности и субъект научного познания. В свою очередь, объект разделяется на объект практической деятельности и объект научного познания. Чтобы составить правильное представление о социологическом и гносеологическом субъектах, необходимо исходить из понимания практической природы истории как действительности и как знания.

Практическая обусловленность общественной жизни позволяет само общество рассматривать как органическое единство объекта и субъекта. Общество является объектом, во-первых, потому, что оно посредством практики входит в природу, а природа — в общество. Социальная жизнь немыслима без продуктов природы (минеральных запасов, лесных и водных ресурсов, земельных угодий и т. д.) и в определенной степени подчинена закономерностям природы. Общество является объектом, во-вторых, в силу того, что оно есть результат практической деятельности людей. Взаимодействуя с природой, люди создают социальную среду (производственные отношения, производительные силы, социальные институты и т. д.), свой «жизненный мир», являющийся необходимым условием их существования. Общество как объект практики в этом смысле предполагает всю совокупность прошлого и настоящего труда, овеществленного в социальной структуре.

Общество, будучи продуктом своей практической деятельности (объектом практики), оказывается одновременно и субъектом. Общество — это такой объект, который

становится субъектом вследствие революционно-преобразующей деятельности. Как субъект, оно коренным образом отличается от всей окружающей действительности; в нем заключено то качественно новое, что присуще только ему и не существует более нигде. Субъект — это общество на определенном этапе своего исторического развития, которое характеризуется конкретным уровнем становления производительных сил, типом производственных отношений и соответствующими формами общественного сознания. Историческая действительность всегда представлена реальным субъектом, т. е. человечеством, которое активно творит свою историю на основе общественно-исторической практики.

Гносеологический субъект является функциональной стороной субъекта практической деятельности, подобно тому, как социальное познание оказывается лишь моментом предметной практики. Объект научного (в том числе исторического) познания при такой интерпретации познавательного процесса будет представлять собой не что иное, как интериоризованные схемы деятельности субъекта с материальным объектом. Изучая прошлое на основе исторических источников, историк создает такое представление о нем, которое в значительной степени ассимилировано практикой современного общественного развития.

Историки-позитивисты ограничивали процесс исторического познания тем, что видели только одну сторону во взаимодействии субъекта и объекта — действие объекта на субъект. Исследовательская деятельность историка представляла в их интерпретации как такое познание, при котором всю необходимую информацию историк получает из документов. Документ есть некое хранилище фактов; стоит его обнаружить, и будет обеспечен успех в деле получения истинного знания. Игнорирование активной роли исследователя при построении научных объектов объясняет, почему вопрос о субъекте не получил в позитивистской методологии своего действительного развития. Сенсуализм и наивно-созерцательные установки в гносеологии не способны раскрыть подлинную сущность субъекта и с необходимостью переводят вопрос с субъектно-объектных отношений на объект (письменный источник, документ).

Неокантианцы, философы жизни, современные представители «критической философии истории», подвергая пересмотру позитивистский сенсуалистический и наивно-реалистический взгляд на процесс исторического познания, приходят к крайности другого порядка — абсолютизируют творческое воображение исследователя. Попытка представить историческое познание единственно как продуктивное воображение субъекта приводит их к «фетишизму мышления». В этих условиях объект исторической науки утрачивает свой суверенитет и превращается в нечто абсолютно зависимое и производное от познавательной деятельности субъекта.

Кроме того, для буржуазной философии истории характерен взгляд, согласно которому субъект и объект ограничиваются исключительно областью гносеологии. Несмотря на пафос философов жизни вокруг проблемы познания и жизни, интеллекта и орудийной деятельности, буржуазная философия истории в лице названных направлений остается «рафинированной» гносеологией, видящей во всем одни только схемы познания.

Решение вопроса в марксистской методологии истории сводится к тому, что между субъектом и объектом исторического познания усматривается органическое единство. Познание в исторической науке осуществляется как взаимодействие субъекта и объекта, при котором действию объекта на субъект сопутствует действие субъекта на объект. Процесс отражения с необходимостью дополняется активной деятельностью исследователя; получение знания — это не пассивный результат созерцания, но активная дея-



тельность познающего субъекта, предполагающая творческие моменты в воспроизведении прошлой исторической действительности.

Рассматривая историческое познание, следует наряду с общими закономерностями, характерными для познания в целом, видеть его специфику, обусловленную особенностью взаимодействия субъекта и объекта в самой исторической действительности. Специфика познания в исторической науке заключается в том, что, во-первых, объект исследования, каковым является общество, включает в себя человеческую деятельность до всякого процесса изучения. Во-вторых, как познающий субъект историк не находится вне объекта познания, не является чем-то внешним по отношению к реальному историческому процессу; он оказывается его неотъемлемой частью. В этом смысле историк представляет собой одновременно и субъект, и объект, т. е. он есть диалектическое единство настоящего и прошлого. Поэтому особенностью исторического познания является то, что оно есть самопознание общества.

Познание в исторической науке есть сложная логико-гносеологическая деятельность по реконструкции прошлого. Получить правильную картину жизни людей невозможно односторонним способом — простым накоплением источников и фактов, как думали позитивисты. Познание зависит не только от свойств объекта, но в равной степени предполагает включение исследователя в изучаемую действительность. Безусловно, достоверность исторического знания базируется на прочном фундаменте источников. Нет источников, нет и истории. Однако сама интерпретация источников, их последующий анализ предполагают субъективные моменты личности исследователя, которые нельзя элиминировать. Без них само познание будет невозможно, так как желаемое знание нельзя получить без напряженной работы мысли.

Активная роль субъекта на эмпирическом уровне исторического познания проявляется с первых шагов — когда он подходит к анализу источников. Приступая к исследованию прошлого, историк имеет предварительные знания (предварительный образ прошлого), которые получены предшествующим развитием общества. Предпосылочность познания означает, что исследователь как субъект включен в совокупную общественную культуру и постигает действительность сквозь призму имеющегося знания. Оно стоит в качестве посредника между ним и объектом его изучения, влияя на весь последующий ход и результаты исторического познания.

Познание в исторической науке не просто созерцание, но активная деятельность историка. Лишь в деятельности формируются факты и устанавливается связь между ними. Историк не извлекает готовые факты из документов, но конструирует их, исходя из заданной проблемы. Построение фактов сопровождается работой творческого воображения, помогающего создать исторический образ прошлого. Образное мышление приближает знание к самой действительности, делает его более объективным и научным. Воображение непосредственно связано с вживанием — способом познания, опирающимся на понимание прошлого, внутреннее сопереживание психических процессов по аналогии.

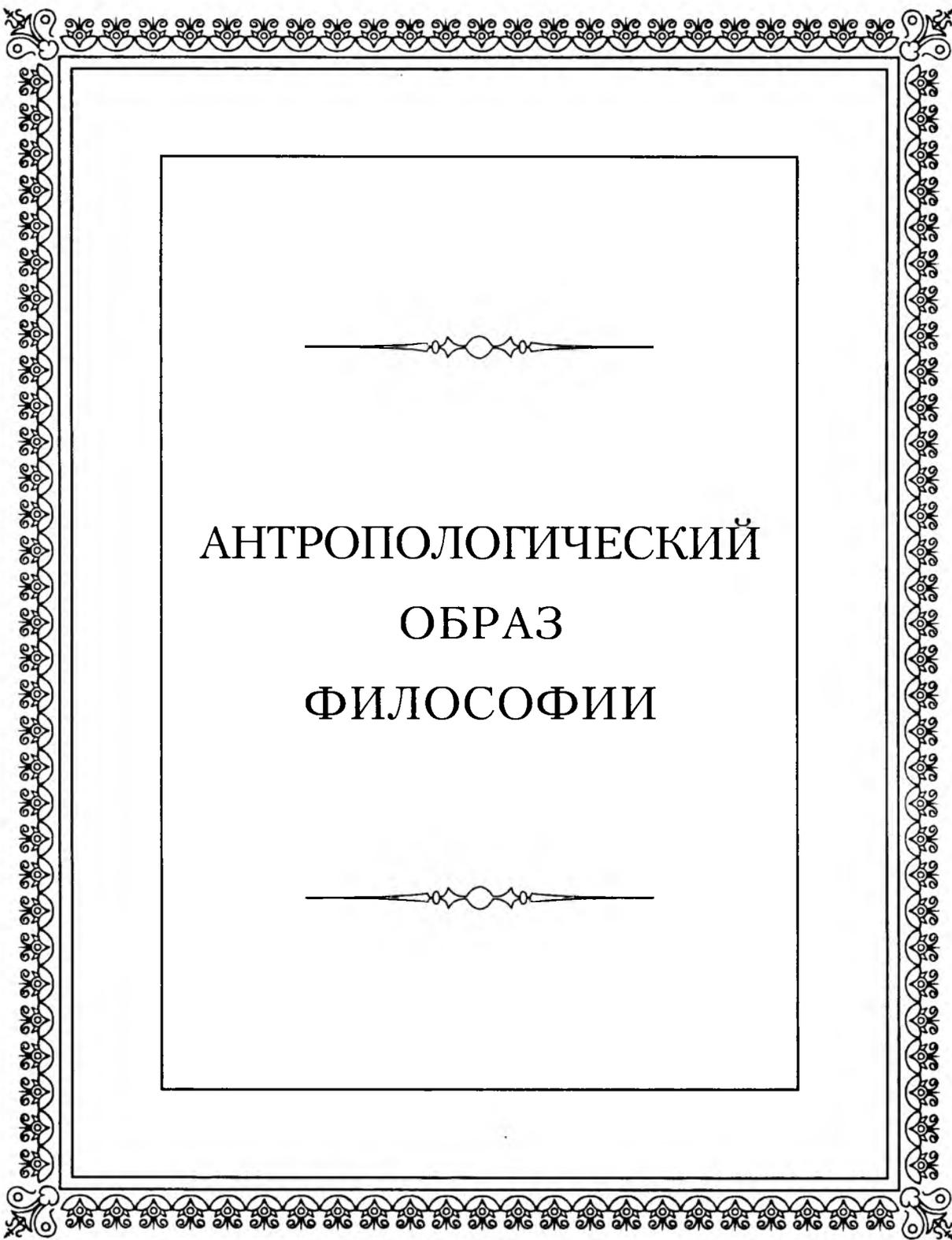
Анализ творческой активности исследователя-историка на теоретическом уровне исторического познания позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, абстрактные исторические понятия, с помощью которых осуществляется познавательный процесс в исторической науке, формируются в результате активной деятельности субъекта, направленной на преобразование социальной действительности. В понятиях отражается как сама историческая среда, так и процесс ее преобразования (принцип интериоризации). Во-вторых, новое знание теоретического характера может быть получено дедуктивным путем на основе логического вывода. В следствии заключается такая ин-

формация, которая не может быть получена эмпирическим способом. В-третьих, получение нового знания осуществляется посредством выдвижения гипотезы, когда возникает противоречие между новыми опытными данными (фактами), научными понятиями и существующими теориями. Конструирование гипотезы предполагает использование таких активных форм деятельности, как воображение, фантазия и т. д. В-четвертых, творческое воображение необходимо не только в процессе конструирования гипотезы, но и в ходе ее последующего доказательства

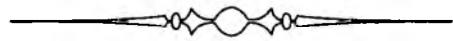
Воспроизводя прошлую историческую действительность, историк создает эмпирические и теоретические объекты. Способом объяснения теоретических объектов является историческая теория. Структура теории в исторической науке в своем генезисе определяется предметной практикой. Практика, воспроизводимая в теоретических моделях, представляет единство двух уровней социальной деятельности — прошлой (определенных взаимодействий между объектами социальной действительности) и настоящей (целей и задач исторического исследования).

Общественно-историческая практика лежит в основе формирования субъекта и объекта общественной жизни; она определяет и весь процесс исторического познания, поскольку гносеологические субъект и объект оказываются лишь сторонами субъекта и объекта практической деятельности, их функциональным отношением по преобразованию мира — природы и общества. Постановка проблемы, выбор предметной области исследования, интерпретация фактов прошлого, структура теории и т. д. во многом определяются запросами настоящего — практикой современного общественного развития. Практика — это такое социальное и гносеологическое явление, которое пронизывает историю как деятельность людей и историческую науку как познание этой деятельности.

Таков лейтмотив всего нашего исследования.



АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ
ОБРАЗ
ФИЛОСОФИИ





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



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 — представляли 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, большое 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 представи-

телям различных мировоззренческих систем с равной силой аргументации отстаивать в человеке либо природное, либо сверхприродное 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 (глутамат) 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.



Естественнонаучное 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», «необъективности», «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 естественнонаучных 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» ($\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\sigma\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\nu$ — 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 остается 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 прodelывал такой эволюции во взглядах на природу человека (как, например, в вопросах государства, диктатуры пролетариата, теории общественно-экономических формаций), которая 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 прилегающим 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 представлял 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 от-



вет 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 веков философия жизни выдвинула требование, согласно которому о внешнем мире и его познании можно говорить только при условии соотносительности 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 нико-



гда. 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 междоусобной 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 вели-



кие 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 веков 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 уточняют 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 contemplativa* и *vita activa*) — «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

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 рефлексивно 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 рефлексивную, понимающую свой мир как трансценденцию и метафизику, и наивную и нерефлексивную, 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 рефлексии». 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» рефлексивной мысли определяет мировоззрение философа и «есть *первый* вопрос теоретической философии» (В. Эрих). От него зависит степень критичности философии: что будет взято в основание фило-



софской 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 качестве 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 существ-

вует от века и является таким, каким мы его видим. Античная философия верит в реальность Космоса, природы, отдельных предметов. В основе теорий, полученных посредством созерцания, лежал язык обыденного 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 искуснее 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). Существовая 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 человека; 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).

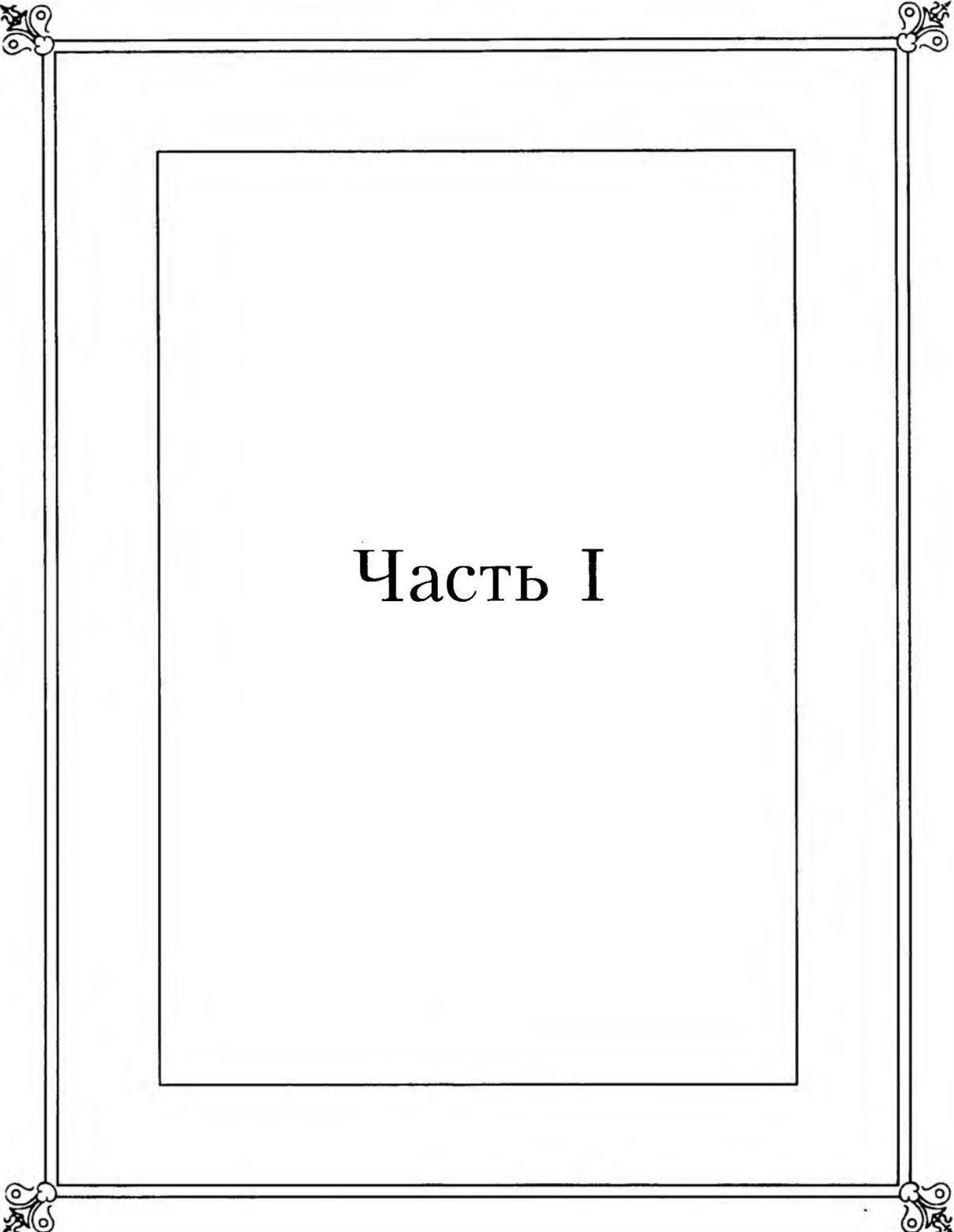
Единство мышления и бытия в жизни позволяет по-новому посмотреть на процесс познания. В рационализме субъект всегда противостоит объекту; такой взгляд на диалектику познающего и познаваемого навеян наукой, на которую ориентируется философия нового времени. Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант видели в науке 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 бытие 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 обоб-

ценного 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 рефлексивно 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 I

Понятие рефлексии и исходного «начала» в истории философской мысли

§1. Предварительное определение рефлексии и исходного «начала» в философии. Наивная и рефлексивная философия

*Δοξ 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 разрыв 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» обуславливает 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.

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 «нача-

¹ Эрн В.Ф. Соч. — М.: Правда, 1991. — С. 127.



ло» 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» — рефлексивно в том смысле, что субъектом осознается не просто сам факт наличия у него сознания, но одновременно подвергается мысленному анализу непосредственный процесс мысли. Рефлексивное 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 рефлексивном характере деятельности, когда, как было сказано, 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 рефлексивной 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

¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. — М.: Наука, 1980. — С. 5.

(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, обуславливающий 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 бы-

¹ Локк Дж. Избр. философ. произв. Т.1. — М., 1960. — С. 129.



тие» — 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 «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, *αποδεικτικοῦ* — 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». Попытаться 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 приоритета 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 века — 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 века 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 производением 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 естественнонаучном 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 общественной 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, несколько 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 рефлексивной. 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 предметами внешнего мира.

Из наивного понимания мышления впоследствии возникает конфликт между номинализмом (номен — название) и реализмом в трактовке природы абстрактных понятий. В древности Антисфен, Сильпон, 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 со-

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

держанию 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 нерелективной и релективной. Нерелективная философия вводит в сферу своих интересов естественнонаучные 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 веке; с нескрываемой гордостью авторы, «развивающие» диалектический материализм, утверждали, что они сумели подняться «выше» «метафизического материализма», ибо занесли по ведомству 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 релективного 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 релективирующий 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 эм-



пирической 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 оперирует понятием «класс» или «пролетариат», из этого вовсе не следует, что им в действительности соответствует нечто предметное; рефльтирующий 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. Нерефлексивный 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.

Рефлексивная философия ясно осознает познавательные возможности субъекта; она отделяет деятельность по получению знания от самого знания и превращает ее в предмет своего исследования. Иначе говоря, рефлексивная 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, нерефлексивной 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 видения 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 меч-

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

ты, мир грез и сновидений. В этом смысле символизм есть субъективное направление в искусстве, поскольку помещает творящего субъекта в центр творческого процесса. Объектом для 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 пользу 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 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

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



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; XX 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. Фундаментальные 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 мироощущения. Как правило, это новое мироощущение 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

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

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. Рефлексивная 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

¹ Кронер Рихард. Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юристь, 1995. — С. 257.



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 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 рефлексии на самих себя, знание, которым они располагают, оказывается предметным. Только философия направляет рефлексии 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



то 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 ис-

¹ Декарт Р. Соч. 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.) го-



ходному «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 развиваться все остальное. Оно — своего рода «зародыш», в котором в «свернутом» виде представлены элементы, могущие впоследствии развиваться 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 века 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 («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 основа-

ворится о «Cogito ergo sum» («Я мыслю, следовательно, я существую»), то в «Первоначалах философии» (опубликованных в 1641 г.) речь идёт о «Dubito ergo sum» («Я сомневаюсь, следовательно, я существую»). Однако это специальный вопрос, и он выходит за рамки нашего исследования.

нием 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, метафизическом, 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» на-

¹ Зомбарт В. Буржуа. — М.: Наука, 1994. — С. 131.



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

Несмотря на разрыв с средневековым мирозерцанием, 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.

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

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 всех вещах и предметах внешнего мира можно сказать, что их бытие неподвижно, пассивно и сами они пребывают в неизменном состоянии (*αχίνητον*). Существование мышления возможно в том случае, когда оно размышляет над самим собой, уходит в себя и становится для себя предметом. Рефлексивное 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 соотносительности 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 зависящая 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 Беркли¹. 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 законов человеческого

¹ Эрн В.Ф. Соч. — М.: Правда, 1991. — С. 144.

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 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

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



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 синтетические 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. Ощущения 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 *трансцендентальной эстетикой*», — 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 осуществляющимися 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 а 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 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

¹ Кант Иммануил. Критика чистого разума. — С. 637.

² Там же. — С. 196.

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 а 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 а 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 содержания 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..., а priori предписывают законы»².

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

¹ Кант Иммануил. Критика чистого разума. — С. 189.

² Там же. — С. 126, 128.



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»¹.

До сих пор существовало убеждение, что все наше познание должно соотноситься 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 а priori, когда такое познание могло бы кое-что сказать о предметах, прежде чем они будут нам даны»². 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, 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 эмпирического 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 идею, — 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 самую природою разума и поэтому необходимым образом относятся ко всему рассудочному применению»³.

¹ Кант Иммануил. Критика чистого разума. — С. 129.

² Там же. — С. 10.

³ Там же. — С. 264.

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 отношении 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 удастся 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.

Рефлексивный 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 а priori. Система таких понятий будет называться *трансцендентальной философией*»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 рефлексивным 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 рефлексивного 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 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.

¹ Кант Иммануил. Критика чистого разума. — С. 42.

² Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. — М.: Наука, 1980. — С. 294.



Это обстоятельство верно уловил немецкий историк философии XIX века, 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 а priori.

Поскольку субъект может соединить разнообразные представления в одном сознании, постольку становится возможным увидеть тождество сознания 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 а priori есть, следовательно, основа тождества самой апперцепции, которое а 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 а priori и разнообразие данных впечатлений подводит под единство апперцепции. И это самое высшее основоположение во всем человеческом познании»². В этих крайне отвлеченных и весьма абстракт-

¹ Виндельбанд В. Философия Канта. — СПб., 1895. — С. 85–86. Ранее В. Виндельбанда Гегель, однако, высказался очень определенно, 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.)

² Кант Иммануил. Критика чистого разума. — С. 111.

ных рассуждениях Канта немецкий историк философии XIX века 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»¹.

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 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.

¹ Фишер К. Иммануил Кант и его учение. Т. IV. Ч. 1. — СПб., 1901. — С. 419.

§ 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 мысли-

тели, порой, указывают на свои предпосылки, с которых начинается процесс мышления, они освобождают себя от необходимости теоретического 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, рефлексивного 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 субъективно-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.

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. — М.: Мысль, 1974. — С. 160.



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»¹. 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 развития 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»².

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, тожде-

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. — М.: Мысль, 1974. — С. 343.

² Там же. — С. 347.

ственной 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 следует 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*

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. — С. 403.

² Там же. — С. 357.

³ Там же. — С. 126.



прежде, чем броситься в воду»¹. 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*. 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 «*carut 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 ее².

Свою философию Гегель именуется 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 положение кажется парадоксальным и не заслуживающим доверия.

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. — С. 95, 154.

² 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.)

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 большее, 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 естественнонаучного, 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, рефлексивным 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, рефлексивную 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 преискурантах 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 развития 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 представ-

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. — С. 86.

ления 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, обдуманый 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, нерелективная 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 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*»². 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 века, он дал им следующую оценку: с одной стороны, они были «оправданием всего существующего, философским бла-

¹ Тейяр де Шарден Пьер. Феномен человека. — М.: Наука, 1987. — С. 136.

² Гегель. Энциклопедия философских наук. — С. 89.



гословением 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 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 рефлексивным 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 естественнонаучной 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; рефлектирующее философское мышление есть мышление, возве-

денное 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 рефлексивного 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 рефлексивное 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).

Рефлексивному 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 рефлексивного 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 опосредованы 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 Божиим, полагает Гегель. Исследование рефлексивной 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, рефлексивная 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 «подлин-

ный 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 рефлексивно; 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». Рефлексивное мышление противопоставляет себя самому себе; однако став другим, оно продолжает существовать в себе. Наука, воспроизводя процесс движения рефлексивной 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, возвращающаяся 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» ло-

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. — С. 103.



гикой 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 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»). Рефлексивная, т.е. гносеологическая, философия использует исходный пункт теоретической мысли для объяснения и систематизации предметной действительности, однако интерпретирует его как понятие, имеющее природу мысли. «Начало» рефлексивной 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 рефлексивную 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 различного» (§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 *бытие*. 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 мысль 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).

«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» рефлексивна: 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», «ко-

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. — С. 83.



вечного 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 рефлексивная сущность «идеи» проявляется в диалектике. Собственно, сама «идея» и есть диалектика; в этом самопревращении она «вечно отделяет и отличает тождественное с собой от различного, 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 рефлексивна, 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 устойчивыми 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 «спрессованном», 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). Рефлексивное 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», говорит 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 — рефлексивной 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 рефлексивного 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 прави-

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. — С. 241—242.



лам логического мышления: чистое количество, определенное количество, степень, мера, сущность, тождество, различие, основание и т.д., и т.д.

Процесс рефлексивного 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 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 рефлексивного 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. Рефлексивная 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 способности, до сих пор скрытые в ней. Достигнув в человеке самосознания и способности труда над собой, она вступает в новую эпоху

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

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 рефлексивной 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 существе, — 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.

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



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 рефлексивной 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 рефлексивного 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 значение, оказывается предоставленным субъекту. От его индивидуального унастроения 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 рефлексивности 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 мышлением, 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 рефлексивности 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 естественнонаучного 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 рефлексивный и натурфилософский подходы к осмыслению действительности. При рефлексивном 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). Нерефлексивная философия понимает природу как первоначальное и непосредственное, а сознание — как опосредствованное ею. В рефлексивной 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 *инобытия*» (§ 247). Природный, материальный мир понимается им гносеологически — как объект мысли, содержанием которого не является мысль, но *есть*

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. — С.578—579.

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 *præius*'ом является идея...» (§ 248). Эту мысль нельзя толковать иначе, как: природа первична по отношению к сознанию в генезисе, во времени, но «идея» является «абсолютным *præius*'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, эта 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 рефлексивной формы 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 Ге-

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. — С. 15.



геля «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 непрерывном 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 века. 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.

Эти суждения малоубедительны 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 рефлексивного мышления. Сциентистский взгляд на философию не позволил ему разгадать «секрет Гегеля» — «философию ничто»: чистое бытие, тождественное чистому ничто, в его интерпретации превращается из рефлексивного в некую метафизическую сущность. Согласившись по тактическим

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

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, губительного 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 рефлексивной природы человеческого разума. Разум рефлексивен, 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 деятельность 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 II

Образ философии в рефлексивном мышлении человека

§ 1. История предмета рефлексивной 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 значение понятия «философия» претерпело несколько изменений¹: 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 немногочисленные основные понятия.

Оформление греческой философии в VI веке 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.

¹ См.: Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. — СПб., 1904. — С. 1—16. См. также: Челпанов Г. Введение в философию. 6-е изд. — М., 1916.



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» (πρῶτη φιλοσοφία) — 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, 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

¹ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. — 1986. — № 3. — С. 104–110.

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 век) 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 обращая ни к чему эмпирическому и внешнему. «Философия» приобретает вид прежней метафизики, идет ли речь о старых греческих системах либо о новых естественнонаучных и математических концепциях.

Ввиду 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 естественнонаучного 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 ве-



щей») 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 рефлексии продолжали воспринимать в виде некой универсальной науки, синтезирующей подобно энциклопедии разрозненное знание в целостную систему. Масса не способна рассуждать об «амфиболиях рефлексивных 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

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

собой и каждая из наук в отдельности пытается взять из ее лаборатории научного познания то, что как-то пригодно в границах 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 рефлексивным — и направляют свои усилия на обоснование самого факта физики, что равнозначно сведению философии к естественнонаучному 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 рефлексивного 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 системотворчестве 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 со-



временности; окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж *слишком*, до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия, опрощения, непротivления, 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 малопригодна, чтобы реализовать свое основное назначение — заниматься поиском истины. Принцип «сначала жить, затем философствовать» слабосовместим 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, опасно 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 неестествознание «без философских выводов» не могло «обойтись ни в каком 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

Ψυχήν ἀρα ἡμᾶς κελεύει γινώσκειν ὁ ἐπιταττῶν
γινῶναι ἑαυτὸν.

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 рефлексивной 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 об-



наруживается враждебное отношение к философии и притом с самых разнообразных сторон: сверху и снизу — со стороны идеологии 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, πανος*), 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, рефлексивностью, 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 рефлексивности 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 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 отображением мира в абстрактных понятиях*, которое возможно только посредством объединения существенно тождественного в одно понятие и выделение различного в другое понятие»². 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 рефлексивна по определению: она оперирует исключительно абстрактными понятиями, имеющими рефлексивную природу. Человеческое мышление (сознание) по источнику знания предстает в виде рассудка и разума или иначе — чувственного и рационального познания. Рассудочные представления все-

¹ Соловьёв В.С. Теоретическая философия. Соч. в 2-х томах. Т. I. — М.: Мысль, 1988. — С. 766.

² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Собр. соч. в 5-ти томах. Т. 1. — М.: Московский Клуб, 1992. — С. 119—120.



гда 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 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, рефлексивное 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 рефлексивную 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 рефлексивная форма мысли делает своим предметом общественное сознание во всем его многогранном богатстве; в ней, как в зеркале, отражается 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»². 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 рефлексивной природе человеческого мышления: «...ум мыслит сам себя..., и мышление его есть мышление о мышлении»³ (νοεῖς τὸ νοεῖσθαι), 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. Рефлексивное знание существенно отличается от знания внешних объектов; последнее всегда опосредованно, тогда как первое непосредственно, 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 от-

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

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.1. — С. 105.

³ Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т.1. — М.: Мысль, 1976. — С. 316.



вечать 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 *трансцендентальной философией*»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, рефлексивного и философского знания. Достоинство рефлексивного знания заключается в том, что оно преодолевает недостатки непосредственного знания — наивность 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 рефлексивного разума — философия есть постижение действительности в форме понятия.

¹ Кант Иммануил. Критика чистого разума / Перевод М.Н. Соколова. — СПб., 1902. — С. 42.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. — М., 1974.

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 простетии 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 познания¹. 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, 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 существ-

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



вуют 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 разума, в основе которой лежит «отражение» — нечто производное от наглядного познания; данная деятельность осуществляется в своих специфических формах, отличных от форм чувственного созерцания. Рефлексивное 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 рефлексивной способности разума человек может совершать обдуманное действие, 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 рефлексивной 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». Следова-

тельно, «весь мир рефлексии коренится в наглядном мире как своей основе познания»¹.

В основе рефлексии, таким образом, лежит *разум*; можно сказать иначе и рефлексии представить как оборотную сторону разума: наличие разума у человека означает наличие у него рефлексивной способности ума. Нельзя дело представлять так, что разум есть причина рефлексии в прямом смысле. По всей видимости, правильное представление о месте рефлексии в познании 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 λόγος*). 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 λόγος, το λογικόν, το λογικόν, 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 частных; 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 рефлексивную способность. Шопенгауэр в этой связи вводит в гносеологию новое понятие «рефлекса», пытаясь точнее раскрыть природу рефлексивного знания. Для него «абстрактное знание... представляет собой рефлекс наглядного представления и основывается на нем»², 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 рассудочной деятельности, полагает Шопенгауэр. Его источником оказывается чувственный опыт, поэтому по своему характеру оно является наглядным. Только рассудок познает наглядно

¹ Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5-ти томах. — С. 84.

² Там же. — С. 100.



действие рычага, полиспада, 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. Целе-направленная, связанная 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.

Рефлексивный 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 негибимой воли исторических персонажей, сформировавшейся посредством разума, — пример, где идейными побуждениями выступают общие понятия, но не единичные представления и сиюминутные впечатления.

Рефлексивное 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 губительной 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 рефлексивным 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 удастся 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 большую 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 удастся 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 заблуждения: 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 (*αταραξία*).

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 склонности 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, от-



деляют 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 достоинствами¹.

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 нереплексивного мышления к рефлексивному. Когда мышление исследует чисто объектные отношения в реальной действительности и не задумывается над тем, как было получено это знание, такое мышление, безусловно, является нереплексивным; 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 рефлексивное 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»)². 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»³. 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 ус-

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

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. — С.72.

³ Там же. — С. 146.

матривать 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 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 рефлексивного 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.

Рефлексивное 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 нереплексивного разума в рефлексивный; последний предстает и как мышление, и как мышление о мышлении. Предварительно в интересах дела, т.е. в целях наиболее завершенного определения рефлексивного 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, создающим, 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 субъект 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*). Внеш-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. — С. 150.



ний 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 рефлексивного 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.

Рефлексивное 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 рефлексивное 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 рефлексивного 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. Ортега-и-Гассета в особую разновидность поэзии. Ортега-и-Гассет сравнивает рефлексивное 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 рефлексивного мышления, его контакт с самим собой делают его похожим «одновременно на дом и квартирному съемщика»; интимность, из которой состоит субъект самосознания, «заклучение меня внутри меня» превращает «меня в тюрьму и одновременно в узника». Одиночество — удел рефлексивного 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 рефлексивное мышление — эта «протivoестественная 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 — рефлексивным мышлением как зеркальным отражением. Рефлексия есть такая форма созерцания, когда мышление смотрит 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». Рефлексивный 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 рефлексивного 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 помещают 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 рефлексивного сознания совершенно в новом облике предстают действительность, бытие, материя; философское мышление с этих пор уже не может рассуждать о действительности относительно к субъекту познания и трактует предметный мир как онтологию (*οντοσ*), построенную в голове мыслителя. Открыв первичную реальность сознания, рефлексивная философия вполне естественно на какое-то время «отвернулась от жизни» и погрузилась в исследование самосознающего духа (*νοσ*). Но разве знакомство с «протиестественной вывернутостью», чем в действительности является рефлексивность, 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 «протиестественную теорию», с помощью которой удастся 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 рефлексивное 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 немзыкального 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» (ἀλήθεια).

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» (ψυχή) 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 утвердилось противопоставление 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 утвердилось 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 рефлексивно, 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 исключительно 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.

Рефлексивное 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 рефлексю, то в таком случае он не будет связан с внешним миром; по определению рефлексия есть мысль, обращенная на самое себя, есть мышление о мышлении (*νόησις νοεσέου*). «Размышление» (*reflexio*) предполагает критику представлений, сформировавшихся в сфере сознания под влиянием внешних воздействий. Как тождество мыслящего и мыслимого, рефлексивный 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; рефлексивный 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 рефлексивного 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: познава-

тельных, 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, рефлексивное 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 мне. Поэтому, познавая себя, мышление познает и внешний мир; в этом заключается сущность рефлексивного разума.

Глава III

Исходное «начало» рефлексивной философии как выражение «воли к философствованию»

§ 1. Проблема «начала» в мифологии и античной философии

Και ο φιλομυθος φιλοσοφος πως εστιν.
Любящий мифы есть уже в некотором смысле философ.

Аристотель

Εκ παντων εν και ες 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 рефлексивной 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 нерелективной 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 мышление; 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 ранние системы суть также наиболее абстрактные и, следовательно, вместе с тем и наиболее бедные системы»³.

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

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. — СПб.: Наука, 1993. — С. 85—86.

² Там же. — С. 92.

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. — М.: Мысль, 1974. — С. 218.



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 нерелективного 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 (Оромоздης), и отрицательное, именуемое Ариманом (Арециманιος); 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 финикийцев 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 землей создает животных, которые, в свою очередь, порождают более совершенных животных, наделенных чувствами.

Халдейцы видели «начала» в божестве 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 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 от-

влеченными «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 рефлексивного 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 посмотреть 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 рефлексивном 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 рефлексивности 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.

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — С. 21.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. — СПб: Наука, 1993. — С. 149.



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 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 рефлексивного 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 (то *υποκειμενον*); третьей — то, откуда начало движения; четвертой — причину, противоположащую 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 сохранили идею субстанциального единства при-

¹ Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение. Избр. соч. Т.1. — М., 1916. — С. 413.

² Аристотель. Метафизика. Соч. в 4-х томах. Т.1. — М.: Мысль, 1976. — С. 70 (1, 3, 25, 30).

роды 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 Парменид. Гесиод усмотрел такое «начало» в любви, Парменид — в мысли (Λογος). 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; при-

¹ Аристотель. Метафизика. — С. 71.

² Там же. — С. 72 (1, 3, 20, 25).



чем 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» (εἶδος); 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 понятие; начальной стадией является то, что вселенная положена как вода, как простое всеобщее»¹.

Рефлексивное 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 суще-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. — С. 206.

ствование 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 (φιλόσοφος) 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 рефлексивную 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 можем ничего познавать и знать истинно; мысль слышит и видит все в самой себе; другое же неподвижно и слепо»¹.

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 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 ᾧ λεφάτισμενον ἐστίν), 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.

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. — С. 231.

§ 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 рефлексивный 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 рефлексивного 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 рефлексивного 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 рефлексивного 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 остается, 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.

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



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 человека: 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

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

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 глупое 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 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 переломам, которые совершались в самом германском духе.

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 368.



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 завершить 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.

Как разрешение указанного противоречия следует рассматривать крестовые походы. Западный мир двинулся против восточного с одной целью — добыть действитель-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 404.

но 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 слышали 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 ходить 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 века 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 утраченной нравственности и освобождение духа от той материальности, которая возобладали 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 Средневековья 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. Постигание действительности сквозь призму рефлексивного разума равнозначно «великолепному восходу солнца»; Анаксагор пер-



вый сказал, что ум ($\nu\omicron\upsilon\zeta$) 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 рефлексивное 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, ...первую 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 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 обуславливает. 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»². 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

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 105.

² Там же. — С. 103.

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 настаивает 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 нерелективного 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 определенностью, — «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 частных 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 противоплагается 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.

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

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 76.

² Там же. — С. 84.

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 рефлексивным 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 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, Коллин-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. — С. 69.

² Стасюлевич М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. — С. 400.



гвуд 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 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 рефлексивного 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

¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. — М.: Наука, 1980. — С. 113.

² Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — С. 109.

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 рефлексивной 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 производением, 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 развешивать 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 со-

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



стояния стихийного сознания он превращается в самосознающий дух или рефлексивное мышление. Всемирная история и есть этот сложный и противоречивый путь, двигаясь по которому человечество 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 рефлексивный 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 посястороннее — 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 рефлексю.

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 формой которого является распадение

¹ Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5-ти томах. Т. 1. — М.: Московский Клуб, 1993. — С. 119.



на объект и субъект»¹. Никто лучше Шопенгауэра не выразил мысль, что все философы 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, исходя 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 са-

¹ Шопенгауэр А. Собр. соч. — С. 79.

мое 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 философия 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 начинается 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 выявить 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 нахо-

¹ Шопенгауэр А. Собр. соч. — С. 75–76.



дится вокруг него, понимается как мир человека; философия отличается от естественнонаучного 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»¹.

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 рефлексивного мышления. Идеализм подходит к данной проблеме с иных позиций: для него объективная действительность предстает как мысль в силу того, что он не изучает 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 (*θαυμάζειν*), на скепсис (*σχεψίς*) — 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 рефлексивном 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 не-

¹ Шопенгауэр А. Собр. соч. — С. 76.

что 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' ἐξοχήν*). 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 неперенным 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 *бесосновна*; закону основания подчинено только проявление воли, обусловленность поступка мотивом в каждый момент времени, если речь

¹ Шопенгауэр А. Собр. соч. — С. 132.



идет о человеке. «Поэтому если я скажу: сила, влекущая 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; гени- талии — 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 рефлексивного размышления субъекту удастся 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» рефлексивной 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, 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...»³

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 соответ-

¹ Шопенгауэр А. Собр. соч. — С. 136–137.

² Там же. — С. 141–142.

³ Там же. — С. 148.

вует 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 постоянное 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 непрерывно 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 са-



мое 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, естественнонаучных воззрений. Несмотря на субъективное неприятие материализма, Шопенгауэр объективно смыкается с ним, когда посредством естественнонаучных 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 рефлексивного мышления. Также и для Гольбаха «нет и не может быть ничего вне природы, объемлющей в себе все сущее»². 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»³.

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»⁴.

¹ Шопенгауэр А. Собр. соч. — С. 169.

² Гольбах Поль Анри. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного. Избр. произв. в 2-х томах. Т.1. — М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1963. — С. 59.

³ Там же. — С. 80.

⁴ Там же. — С. 143.

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 условиями 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 материи, а рефлексивная 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 естественным (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 естественнонаучный 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 обычного и научного взгляда на действительность.

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 рефлексивное 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 века мышление и познание рассматривает как модификацию материи; его идеалом является естествознание с явно выраженной ориентацией на материализм. Рефлексивная 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, рефлексивное 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» рефлексивной 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

Историико-философский экскурс, в основание которого был взят критерий рефлексивности 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 рефлексивных категорий устраняются чувственные элементы (восприятия), в результате чего остается такая чистая мысль, которая не имеет предпосылок ни в чем внешнем. Основания это-



го 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 философия 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» рефлексивной мысли и каковы его отличительные признаки как такой формы мышления, основания которой заключены в ней самой.

Под «началом» (αρχή) 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 рефлексивном 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 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 лица» — Поль Гоген). Таким первым образом чистой мысли, посредством которого выстраивается целостная картина внешней действительности

¹ Аристотель. *Метафизика*. Соч. в 4-х томах. Т.1. — М.: Мысль, 1976. — С. 145 (V, I, 15).

² Гегель Г.В.Ф. *Лекции по истории философии*. Книга первая. — СПб: Наука, 1993. — С. 143.

³ Там же. — С.64.

(онтологическая картина мира), является «начало» — понятие, говорящее о том пределе, до которого способна дойти человеческая мысль в своей отвлеченности и абстрактности. «Начало» есть такое рефлексивное 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 рефлексивного «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 мышления, признанные имеющими значение, непосредственно исходят от субъекта. Как говорит Гегель, «от его индивидуального умонстроения и индивидуальных намерений зависит, какому основанию он отдаст предпочтение»². 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»³. 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.

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

² Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. — М.: Мысль, 1974. — С. 285.

³ Булгаков Сергей. Философия хозяйства. Часть первая. Мир как хозяйство. — М., 1912. — С. 26.



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 наивный 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 рефлексивное «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 ($\nu\omicron\upsilon\zeta$) 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 ($\nu\omicron\upsilon\zeta$) 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 рефлексивная способность мышления, а с ней и проблема исходного «начала» познания. Несмотря на то, что человек 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 естественнонаучного 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 рефлексивном мышлении, находит у Гегеля свое логическое продолжение в идее государства². 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; 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.

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

² См.: Арон Р. Мнимый марксизм. — М.: Прогресс, 1993. — С. 50—51.



Революция, таким образом, разрешает те проблемы, которые поставила философия; будучи осуществлением философии, революция раскрывает загадку истории.

Второй причиной, раскрывающей истоки человеческой субъективности, рефлексивную способность разума, — является философский скептицизм¹.

В основе скептицизма лежит сомнение (σχεψιζ); древние греки (киренаики) показали иллюзорный характер познания. Греческая философия была космоцентрической, и данное обстоятельство 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», как выражается Ортега-и-Гассет), которое 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 (αλορια). 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, открывает 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* — *αυστηρια*, — деятельности прежде всего сухой, холодной, суровой. Строго говоря, нельзя даже различать догматизм и скептицизм. Сказанное выше дает нам

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

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 самую 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 разумом 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 оправдания 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 рефлексивное «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 — незыблительная 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

¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия?. — С.290.

² Соловьёв В.С. Теоретическая философия. Соч. в 2-х томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1988. — С. 761.



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 побеждает, 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 люблюсь 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, напроць 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 причин-

ности 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 рефлексивного мышления возникает сильное желание вырваться из плена действительной жизни, взглянуть 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, рефлексивного 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 прибор, 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, рефлексивного 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 себя налагается»².

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

¹ Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5-и томах. Т. 1. — М.: Московский Клуб, 1992. — С. 66.

² Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — С. 126.



иметь дело философия? Таким «остатком», выпадающим в «осадок» после операции рефлексивного 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.Августинем — 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 рефлексивного мышления снимает все трудности, ибо оно (мышление) всегда инвариантно, едино и неизменно в отношении 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 кон-

¹ Соловьёв В.С. Теоретическая философия. — С. 781.

кретных формах знания, он в границах практического и познавательного опыта не имеет статуса бытия; его существование в лучшем случае будет метафизическим, при мысливаемым 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»¹.

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

¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — С. 131.



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-doха).

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 метафизических 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 не 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

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

открыть совершенно новое состояние человека в мире — «одинокость 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 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 «носила в воздухе», зрела в течение всех средних веков и через Св. Бернара Клервосского, Викториноса, 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, рефлексивная 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, породили 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 рефлексорного «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



«Начало» рефлексивной 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 абсо-

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



лютом и всеобщем отношении. Однако такие суждения встречаются спорадически, а потому не могут расцениваться в качестве 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 рефлексивное 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 выводиться 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 метафизическое 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 внутрен-

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. — М.: Мысль, 1974. — С. 218.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. — С. 231.

ние 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 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 реф-

¹ Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1976. — С. 139.



лексивных 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, рефлексивная 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

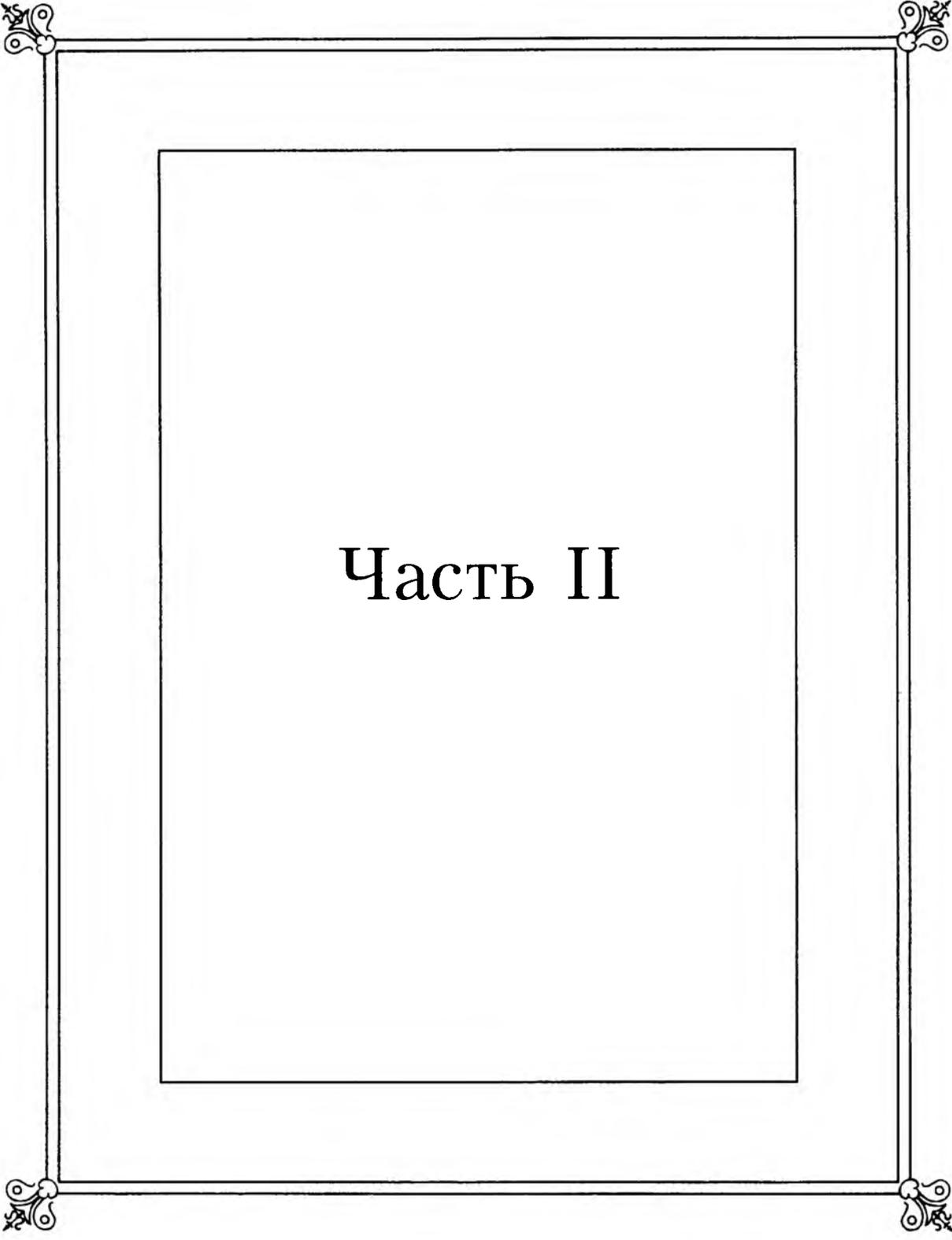
¹ Аристотель. Соч. в 4-х томах. — С. 125.

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 исторической науки, например, таким «началом» может быть «историческое событие»), в другом — в силу имманентной, внутренней логики саморазвития рефлексивной 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» рефлексивной 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 «противолежщие 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. Соч. в 4-х томах. — С. 280.



Часть II

Глава I

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 са-
мом 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 рефлексивного 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 разу-

ма, подобно гражданской истории, осуществляется в границах преемственности, существенной связи, обусловленности настоящего прошлым. Рефлексивный разум раскрывает себя как мысль, как понятие, в формах которого исключительно представлена внешняя предметная действительность; последняя необходимо обусловлена мышлением и приобретает атрибут существования только посредством 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 философия 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 рефлексивной 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 имеют 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»². 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.

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

² Nagel E. The Structure of Science. Problems in the logic Scientific Explanation. — N.Y., 1961. — P. 449.

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 мировой 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, заставляющего границы и возможности человеческого разума, распространить идеи социального прогресса в качестве тотальной идеологии, — наступил этап «демократических» режимов. Последние характеризуются массивным 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 рефлексировать 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 природа — этот «макркосм» — 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 реа-



гирует 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, лишённого 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 дегуманизованном 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 умалывается 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 денеж-

ное 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 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

¹ Зиммель Георг. Избранное. Том 1. Философия культуры. — М.: Юрист, 1996. — С. 13.



язык философии не способен объяснить жизнь, он уводит человека от действительности, заслоняя его сознание абстрактными, 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 интеллигентности, 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 пережить». 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 трансгрессии 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, соеди-

¹ Фуко Мишель. Воля к истине. — М.: Касталь, 1996. — С. 408.

няясь 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 философы 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. «Ich-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



рорыв» 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 философия¹. «Я всегда говорил и снова повторяю, — подчеркивает Фихте, — что моя система не что иное, как система Канта: это значит, что она включает 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

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.)

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 отношении 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 идеализм¹. Кант отрицает такое интеллектуальное познание, для которого 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

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 познания, 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.)



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 замедляется 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 созидаящая сущность (на языке мыслителей, думающих в парадигме германского духа, мыслящих 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 ут-

¹ Фихте. Факты сознания. — СПб., 1914. — С. 70–71.

верждал, 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 — *ййность* (Ichheit), субъект-объект и больше ничего, утверждение субъективного и его объективного, сознания и сознанного им, как единого; и абсолютно ничего больше, кроме этого тождества»¹. Наукоучение исходит из «чистого» субъекта, из «созерцания в его высшем отвлечении». Оно, — поясняет 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 абсолютным»². В полемике с натурфилософией Шеллинга Фихте говорит: «Или Я, или природы, третьего не может быть, рассуждают, по-видимому, они; естественно потому, что только эти два предмета попадают в поле их зрения. Они возмущаются собственно тем,

¹ Фихте. Ясное, как солнце, сообщение... — С. 41.

² Фихте. Факты сознания. — С. 92.



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 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 самую 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 рефлексивную 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 заданной цели, субъект с необходимостью должен обладать определенным знанием о структуре объекта, его особенностях и свойствах. В этом факте обнаруживается детерминация процесса познания

¹ Фихте. Ясное, как солнце, сообщение... — С. 11–12.

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 дела-действия...» (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 веков, 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. 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!»² 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

¹ Фихте. Избр. соч. — С. 443—444.

² Фихте. О назначении ученого. — М, 1935. — С. 132.



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 исключают друг друга: обращенная внутрь любовь к спекуляции и пламенная жажда деятельности на мирском поприще»¹. 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»². Благодаря интеллектуальной интуиции, абсолютное Я познается не как бытие, а как рефлексивная 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 деятельности 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»³. Абсолютное Я предстает не как совершившийся факт, а как совершающееся действие. Последнее, в свою очередь, предстает в двух формах: «полагании и противопологании». Поскольку Я абсолютно и вне него ничего не существует, то в первом случае полагается самое Я, во втором — Я противопоставляет 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 бессмыслицей⁴. Этим и объясняется, почему второе основоположение наукоучения более всего подверглось критике.

¹ Фишер К. История новой философии. Т. VI — СПб., 1909. — С. 131.

² Фихте. Избр. соч. Т. I. — М., 1916. — С. 452.

³ Фишер К. История новой философии. Т. VII — СПб., 1905. — С. 546.

⁴ «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

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 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 го-

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. философ. произв. в 5-ти томах. Т. II. — М.: Госполитиздат, 1956. — С. 431.)

¹ Фихте. Ясное, как солнце, сообщение... — С. 32.

² Там же. — С. 23.



ворить, — подчеркивает Фихте, — лишь о реальности *для тебя* и нигде не буду ставить на ее место реальность *без отношения к тебе*, абсолютно ничего 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 воспринимает 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 обуславливают друг друга. Поэтому третье основоположение наукоучения сформулировано следующим образом: «Я противопоставляет 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 отдельно, 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 классического типа рациональности. Концепция жизни существует как предпосылка, на почве которой значительно позже вырастает новое мировоззрение; благодаря другому языку — метафизическим категориям, ориентированным на посястороннюю 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 перереженный 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 рефлексивного 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 действительного. Однако действительность Я остается чисто идеалистической, 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 увь! полевое измерения»¹. Субъективные намерения Фихте преодолеть дуализм субъекта и объекта остаются не до конца осуществленными в его интеллектуальной системе *Ich-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 в Я»². 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 то же, 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»³. 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 реф-

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

² Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. — Л., 1936. — С. 5.

³ Булгаков Сергей. Философия хозяйства. — С. 61.



лексии» 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 естественнонаучном 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, 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 «единст-

¹ Булгаков Сергей. Философия хозяйства. — С. 64.

² Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. — С. 32—33.

венная 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 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 естественнонаучный и философско-метафизический аспекты 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 рефлексировать 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 рефлексивной 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 метафизического 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 естественнонаучное 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 существуя никого, кто стал бы ее представлять. Задача наша, следовательно, может быть сформулирована 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 другим. «Этого мы никогда бы не постигли, 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 Органом философии и заключительным аккордом во всей ее архитектонике оказывается философия искусства» (там же, с. 24). Дея-

¹ Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. — С. 12.

тельность 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 несколько 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 приобретает 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, рассматриваемое 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 невозможно 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 (до-сознательный, дохозяйственный) 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 («действие». — Ю.П.) частью объективного мира, и в силу всего этого в такой интеллигенции происходит разделение на сво-

¹ Булгаков Сергей. Философия хозяйства. — С. 107—108 (*natura naturans* — природа творящая; *natura naturata* — природа сотворенная).

бодное и необходимое»¹. 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 высокое, нежели понятие вещи, а именно понятие действия 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 по-прежнему остается тождественной себе в данном смысле. О новых качествах ее можно говорить только в функциональном, но не в субстанциальном значении: природа едина в субстанциальном 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»².

Учением о деятельной природе субъекта и объекта Шеллинг преодолел созерцательный кантовский априоризм. Философия Канта не была философией действия по

¹ Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. — С. 355.

² Там же. — 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 много желать со стороны дидактической ясности, Шеллинг сам, стремясь достигнуть ясности, 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, вещь 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.)



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», рефлексивного разума; в границах такой философской ментальности предметная действительность оказывается равной мысли о ней. Невольно «философия сознания» Канта становилась исключительно философией «квизетистического 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 рефлексивной 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 рефлексивном 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 отчуждение 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 гнущность и неустрашимость 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 действием Я, если бы действие и созерцание искони не были чем-то единым. Мое действие, в то время как, например, я формирую объект, должно быть одновременно и созерцанием, и обратно, мое созерцание в этом случае должно быть одновременно и действием» (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 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 действию. Мы действуем свободно, и мир становится независимым 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»². 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;

¹ Булгаков Сергей. Философия хозяйства. — С. 93.

² 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.)



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 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 действию (ибо я абсолютно свободен), но вследствие определенности моего действия 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 созидającego 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 (рефлексивная) философия исчерпывается тремя основными актами деятельности субъекта. «В первом, еще бессознательном акте самосознания, Я выступило в качестве «субъект-объекта», не будучи еще таковым для самого себя. Во втором — акте ощущения — объектом для него становилась лишь его объективная деятель-

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.)

ность. В третьем акте — в созидающем 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 распрямляющей 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 самосозерцания 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 рефлексивной 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 пространств 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 рас-

предмечивания 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 действительность, как таковую, начнет обособлять от всего, что в этом действовании возникает, иными словами, от создаваемого» (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. Рефлексивная 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 размеров, 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 револю-



цию, 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 возникает, согласно Шеллингу, в первой эпохе во втором акте созерцания. Субъект, превращая ощущение в предмет своего мышления, противопоставляет 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 разворачивается 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 познавать, 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 улечивается 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 отражениями 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

¹ Плеханов Г.В. Основные вопросы марксизма. Избр. философ. произв. в 5-ти томах. Т. III. — М.: Госполитиздат, 1957. — С. 142–143.



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 мирозерцания*».

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»¹.

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 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 изначальны 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 тождествен природе, достигается субъектом посредством распремечивания или «снятия» отчуждения в сфере его познавательной дея-

¹ Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. — С. 85 — 86.

тельности. 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 противопоставляет 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, более того, сознательная деятельность людей возможна в силу того, что их действия в другом отношении необходимы. «Свобода должна стать необходимостью, необходимость свободой»².

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

¹ Шеллинг Ф.В.И. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. Соч. в 2-х томах. Т. 2 — М.: Мысль, 1989. — С. 130–131.

² Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. — С. 344.



объективного, что объясняется поиском такого достоверного «начала», которое может быть положено в основание всего философствования. Мир рефлексии, по мнению критиков, 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 мышления, — 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 рефлексивный 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 веке она влачит «темное и неизвестное существование» 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 разнообразности 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: философы 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 произвольно 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 преодолеть 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, *quod 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 посястороннего 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 Ортега-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 является не мое существование с миром, не то, что я существую, а мое сосуществование с миром»².

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.

¹ Мыслящая вещь, которая не нуждается ни в чем другом, чтобы существовать (лат.).

² Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — М.: Наука, 1991. — С. 160.



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 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 философы — 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. — застаёт 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 века, не может более отвечать духу нового времени, тоскующему по философии 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 Аппеллесом 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 априори 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 нами 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

¹ Булгаков Сергей. Философия хозяйства. Ч. 1. Мир как хозяйство. — М.: Путь, 1912. — С. 54—55.



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 удастся 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 понимать 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» удастся 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».

«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

¹ Штирнер Макс. Единственный и его собственность. — Харьков: Основа, 1994. — С. 10.

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 характере философствования в 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 сло-

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. ПСС. Т. 9. — М., 1910. — С. 225.

³ Ортега-и Гассет. Что такое философия? — С. 163.



вами, «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 века 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 философствовать без помощи других понятий, и такая философия должна будет непосредственно переживаться»².

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»³. 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 фи-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Ч. 1. — Ленинград: Эго, 1991. — С. 14.

² Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени. — Пг., 1922. — С. 12.

³ Дильтей В. Типы мировоззрения... — С. 136.

лософов 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»¹. 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, неизмеримая глубина... Она есть то первоначало, в которое упирается как в свой предел философствующее самосознание»². Окрашенность бытия жизнью говорит о том, что не может быть бытия *in abstracto*; всякое бытие конкретно (*in concreto*), 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 породил 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 объясняется способность людей еще в древние времена выполнять сложную хозяй-

¹ Дильтей В. Сущность философии // Философия в систематическом изложении В. Дильтея, А. Рилья, В. Оствальда, В. Вундта, Г. Эббингаузена, Р. Эйкена, Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса. — СПб., 1909. — С. 12.

² Булгаков Сергей. Философия хозяйства. — С. 10.



ственную 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 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 рефлексивному разуму данность такова, что ею становится невозможно пренебречь; всякая попытка устранения ее неизбежно влечет за собой разрушение самого мышления» — сознание без жизни существовать не может. Нельзя философствовать вне точ-

¹ Шеллинг. *Ideen zur Philosophie der Natur* // Булгаков Сергей. *Философия хозяйства*. — С. 61–62

ки 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 — естественнонаучной 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 галлюцинаций 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 индифферентна. Она рождает мысль, она мыслит и имеет свое самосознание, она рефлексивирует 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 европейской 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,

¹ Булгаков Сергей. Философия хозяйства. — С. 12.



если говорить о Марбургской школе. Для нее действительностью, своего рода *οὐτως οὖν*, 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.

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,

¹ Бергсон Анри. Творческая эволюция. — СПб., 1913. — С. 169.

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 удастся 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 взаимоположение Я и предме-



та. 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 мироощущения 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 потребуются 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 незначительных 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» — «бесперывное открытие, которое мы совершаем относительно себя и окружающего мира» (Ортега-и-Гассет). Открытие себя отличает 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

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.



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 представляет 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 сего-

дняшней 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 основе науки, имеет давние традиции, зародившиеся в XVII-XVIII веках 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 разворачивается 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 приро-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. — М.: Мысль, 1993. — С. 131.



ды, 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 некоей 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 историей, 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, произвольно 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 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

¹ Бердяев Николай. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — С. 15.

— 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 (*ἐπιστήμη*) — 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 действиях, 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 пол-



ной 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» потребление 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 кото-

¹ Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5-ти томах. Т. 1. — М.: Московский Клуб, 1992. — С. 297.

рой 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 понимаю 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 человека 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 бывшего 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 обитатели нищеты, в которых она прячется от взоров холодного любопытст-

¹ Валери П. Об искусстве. — М., 1976. — С. 250.



ва, 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 соотношенности 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 соотношении 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, мѐон действительности ($\mu\eta\ \sigma\upsilon$) 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, $\sigma\upsilon\kappa\ \sigma\upsilon$ не имеет собственного бытия, наподобие действительного бытия или даже бытия неопределенного ($\mu\eta\ \sigma\upsilon$); оно есть лишь «тень» бытия или его «зеркальное отображение». Абсолютное ничто относится к рангу метафизических понятий и свидетельствует о том пределе, до которого может прийти рефлектирующее сознание. Оно отсутствует в действительности (а если и существует, мы его не знаем), но 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,

¹ Булгаков Сергей. Философия хозяйства. — С. 39.

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 рефлексировать 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, посредством 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 изначально 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

¹ Шеллинг Ф.В.И. Соч. в 2-х томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1987. — С. 233–234.



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*»¹. Хозяйство есть выражение борьбы двух метафизических начал — жизни и смерти, свободы и необходимости, 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,

¹ Булгаков Сергей. Философия хозяйства. — С. 43.

отличающаяся от естественнонаучного познания. Здесь уместны только гипотезы, снимающие упреки, неизбежные в силу принципиальной невозможности естественнонаучной 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 переходящими 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 смерти².

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 рефлексивного разума, но и

¹ Шеллинг Ф.В.И. Соч. в 2-х томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1989. — С. 51.

² См.: Булгаков Сергей. Философия хозяйства. — С. 79.



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 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, по-прежнему 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 индивидуе 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 $\mu\eta\tau\eta\rho\ \zeta\omega\eta\zeta$ — «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 перво-жизни два начала: мужское и женское, активное и пассивное — «Эрос жизни рождается от Пороса и Пеннии». 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 рефлексировать 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 соз-



нательному, «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 рефлексивной 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 всеисильно 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 φως εν τη σκοτια φαίνει», так и логическая сторона мысли обязательно предполагает алогическую, иррациональную мыс-

лимость. 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» рефлексивной 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 продолжается вплоть до XX века — вещи и их сочетания обладают изначальной реальностью; человек есть лишь вещь среди вещей, частица предметного мира. Как рефлексивное знание, философия жизни не может принять такую трактовку мира и вещи, целиком основывающуюся на здоровом

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.



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 pragmat'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» рефлексивной 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 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 рефлексивной 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»². 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 каче-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. — С. 269.

² Бердяев Н.А. О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — С. 25.



ство 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.

§ 4. Человек как исходное «начало» (прафеномен) в философии. Понятие философской антропологии

Πολλά τα δεινά κούδεν ανθρωπου δεινότερον τελεει.
*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, уни-
версальный и высший предмет философии, превра-
щая, 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 (*αιρησις*) понимать произвольное избрание чего-то одного, какой-либо части 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 искренен 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 рефлексивного разума. Классический рационализм понима-

¹ Булгаков С.Н. Трагедия философии. Соч. в 2-х томах. Т. 1. — М.: Наука, 1993. — С. 314.



ет 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». — Кант¹). 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 рефлексивного 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 — неклассический 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»². 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

¹ Кант Иммануил. Критика способности суждения. — СПб.: Наука, 1995. — С. 78.

² Дильтей Вильгельм. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юристъ, 1995. — С. 216.

«самосознание человека должно достигнуть высшего и окончательного напряжения. И наша эпоха стоит под знаком исключительного антропологизма. Мы накануне антропологического откровения»¹. 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 дегуманизованная 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»². 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-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»³.

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.

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — С. 325.

² Бубер Мартин. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — С. 158.

³ Шелер Макс. Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994. С. 133—134.



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 природа, 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

¹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 246.



иными предметами и явлениями, после чего он начинает ориентироваться во внешнем мире, ставшем для него знаковым и символическим. Социальная среда есть сфера языка, художественных образов, мифологических символов, религиозных ритуалов; физическая реальность отдалается 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 разработке 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 одном 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 владем методом, позволяющим упорядочить эмпирический материал. «Но богатство фактов — еще не богатство мыслей. Не найдя аriadниной нити, ведущей нас из этого ла-



биринта, 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 рефлексивным разумом, следовательно, 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 величественнее земных повелителей, и наряд их прекраснее, чем одежды царей времен их славы; произрастая в неведомой борозде, они есть чудесный «глаз», глядящий на нас

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры//Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 26.

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 непреходимая граница между познающим и познаваемым, произвольно 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

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — С. 298.



(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, 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 (εκστασις), 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» рефлексивной мысли есть «не только как сверхчувственное, но и как сверхмыслимое, неопределяемое для разума и невыразимое для слова, неизреченное (αρητηον)»². Откуда мы знаем о таком «начале» рефлексивной 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 (ελεκεινα) 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 умопостижаемому.

Рефлексивное мышление с его обращенностью на себя, при котором ему открываются 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 рефлексивном «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, отделяющая философа от всех других людей. «Высшее, что может достичь человек, есть изумление, и, если первофеномен приводит его в изумле-

¹ Рикёр Поль. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. — М.: Медиум, 1995. — С. 37.

² Соловьев В.С. Энциклопедические статьи о Плотине // Плотин. Соч. — СПб: Алетейя, 1995. — С. 6.

ние, 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 подлечит 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, рефлексивный 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 сторон 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 вечности 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 рефлексивной 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

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. — М.: Мысль, 1993. — С. 263.



император не может иметь друзей, так как все они ниже его рангом; один из его титулов звучит: «одиноким человек». «Идеалистическое Я — это китайский император Европы» (Ортега-и-Гассет).

Философская антропология, в отличие от рационализма Декарта и Канта, расширяет границы рефлексивного 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 естественнонаучного познания; в ней полностью исчезает скептицизм, без которого невозможна постановка собственных проблем. Философия желает быть объективным знанием о мире и перестает быть системой рефлексивного 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 экстерииоризованной деятельности нет понятия о Я. В свою очередь, субъект в парадигме другого мышления оказывается принадлежащим к иному миру — миру природы, субстанциальности, вещиности. 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 нахо-

дился 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, какими в теории отражения оказываются субъект 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 соприкоснуться 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 рефлексивной 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 те-



лесного 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 физиологов», остается незабываемым правило: «Я исследовал самого себя» (ἐδίζησα μὲν ἐμᾶτοθ). 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 нерелективной; 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 сенсуализм 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

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — С. 294.

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 теперь». 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»². 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 очевид-

¹ Аристотель. О душе // Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1976. — С. 439.

² Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — С. 448.



нее 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 βίος θεωρητικός»¹. Философское знание по своей сути *скептически*; в этом его коренное отличие от всех существующих видов знания. Однако философский скептицизм есть лишь обратная 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»². На ранних стадиях человеческой 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 рефлексивным 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 здоровой естественнонаучной 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, ко-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — М.: Наука, 1991. — С. 183.

² Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 3.

торые 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 Аквинский. 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 оставался 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 «одиноким 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, горный 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 беспроblemного человека едва ли проснется когда-нибудь желание очной ставки с самим собой, не так-то легко утोलемое 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 «несо-

¹ Бубер Мартин. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — С. 167.



размерность 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 маленькая 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 попытается взглянуть в одно из мельчайших существ; пусть он взглянет 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 представляются неисчислимы 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 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

¹ Паскаль Блез. Мысль. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. — С. 132.

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 положения во Вселенной. Как микрокосм, обладающий высшим самосознанием, он по-прежнему остается точкой пересечения всех миров. Подобное положение человека в мире означает, что он *«pretendует 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

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. — С. 310.



рассуждения иной, чем в науке, стиль ее мышления особенный, у нее свой понятийный (категориальный) аппарат; предмет ее осмысления — человек, взятый не в естествен-нонаучном, 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 человека. 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 посторонний, 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 рефлексивное 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 «ουσία» («сущность», «бытие») — трактуется в философии как *абсолютное* знание. Гегель подобное знание называл «окнами в абсолютное»; оно есть некий прафеномен

¹ Мунье Э. Персонализм. — М.: Искусство, 1992. — С. 23.

² Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 232–233.



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 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 век, 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 «*Innerlichkeit*» (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. Материалистическое 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).

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.

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 а 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 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 (Geistesphilosophie). 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 сло-

¹ Тиллих Пауль. Избранное: Теология культуры. — М.: Юристь, 1995. — С. 299.



вами, 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 «крупички соли» — без *cum grano salis*. Попытки обратить внимание на то, что в марксистской 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 рефлексивного 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 «марксистская 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 *трансубъективному*, 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 экстериоризируется, а интериоризируется»¹. Человек как личность реализует себя только на этом пути. Здесь формируется его внутренний мир: происходит встреча с прошлым и

¹ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. — М.: Республика, 1995. — С. 18.

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.

Глава II

Рефлексия в рефлексии: трансцензус за пределы исходного «начала» человека

§ 1. Т.Карлейль: «трудиться и не унывать»

Тайна существования человека на земле по сегоднешний 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 рефлексивный 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 удастся 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 является 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 религию. 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 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.

¹ Карлейль Т. Теперь и прежде. — М.: Республика, 1994. — С. 88.

§ 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 некоей 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, — вечно

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность. — М.: Мысль, 1993. — С. 580.

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 апологоническим 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» — *архэ* 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 мироощущения, 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 об-



ласти 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 поюсторонняя 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 есть 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 Южной 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 представленными в бесконечное — «этот взгляд репрезентирует *пνεῦμα*» 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» — человеку 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, «вождедеющая 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 некоей 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 мироощущением 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 — беззавет-



но 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 сокровенное, 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 intellectu* («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 мироощущение 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 природы. «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» (там же, с. 496). Деятельность, таким образом, есть *прафенамен* фаустовского человека; это понятие формируется сложным путем, когда в рефлексивном 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 неопишемое, нечто такое, что выделяет фаустовскую культуру среди прочих культур.

Существует нечто общее между «характером» и «волей»: характер в картине 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 понимающимися, 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 bestия, 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» рефлексивной 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 не-

¹ Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. — М.: Радуга, 1991. — С. 274.

обходимо обязана содержать в себе все реальности, 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 социальном 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» — рефлексии 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 воз-



буждения 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 рефлексиию. 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 рефлексиию 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 рефлексиию 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 существовать 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 рефлексиию по-новому высвечивает некоторые стороны процесса познания. Человек не отражает явлений природы, подобно зеркалу, на которое падает солнечный луч: 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 неумолимой 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 создания» (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 «создание». Величие этого «создания» 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 осуществления 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: рефлексивная 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 рефлексивном 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, практикос). 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 адекватно 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 заглушается. «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 вос-

стает 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 конкретных 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 ли-

¹ Зиммель Георг. Избранное. Т. 1. Философия культуры — М.: Юрист, 1996. — С. 9.



цо: 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 антропологию 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 рефлексивном понятии «человек» открывается другое рефлексивное 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.

¹ Шелер М. Избр. произв. — М.: Гнозис, 1994. — С. 70.



История *самосознания* показывает, что в разные исторические эпохи человек представлял себя в принципиально иных образах. В мифологических, 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 взглянуть 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 (λογος, 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 (ποιεiv), практически действует (πραττειν) 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 λογος, νους; 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 λογος 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 рефлексивное 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 рефлексивное, 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 *λογος*, 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*» отчается 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 осно-



ве 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 философы Бэкон, Юм, Милль, Конт, 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 десяти тысячелетней 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 развиваться 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 Бергсон 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 Людвиг 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 созидającego 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? И так, 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 выте-



кают 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 соотносительности с человеком. Последнее основание не может быть взято из эмпирической действительности, его образование есть сложный процесс, уходящий своими корнями в рефлексивное мышление. Поскольку «человек» есть категория рефлексивной 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 предмет-

¹ Целлер Эдуард. Очерки истории греческой философии. — СПб.: Алетейя, 1996. — С. 20.

ной 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!»¹

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», «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 Шелера 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 естественнонаучной 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 «всемыслеящий» 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

¹ Шелер М. Избр. произв. — С. 105.



для себя происходит «Богостановление», 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 умялять 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 вождлений, 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 показыва-

ют своеобразие «сознания»: «сознание мира» не есть витальные 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 «самообожение» 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 — это «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 познание, таким образом, можно, конечно, провозгласить некоторой игрой любви с самой собой; однако эта идея опускается до назидательности 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,

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1992. — С. 9.



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 таком 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, следовательно, 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 рефлексивного акта». Иначе сказать, человек как дух обладает «самосознанием», в то время как все живот-



ные 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 го-

ворит 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*, а priori по своему происхождению.

Благодаря такому разделению сущности и существования в акте идеации и использованию техники в практической деятельности, человек «устраняет» самую 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 противопоставляет 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 «дереализована» 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 подавлению 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 gegum povagum* (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 мирозерцание 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» мирозерцания, 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 соответствуют 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 низкой и осуществляется не собственными силами, а силами низкой 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 отношении 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». Пропась 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 познавателью «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 нау-

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — С. 24.

ки: последняя познает внешнюю действительность как бы вне человека, «отрешенно от человека». Достоинством научного познания признается элиминирование всего субъективного, что идет от 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, измеримый 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, ко-



гда 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) естественнонаучному, 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 натуралистическую 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 должествование. 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 противо-

положностей: 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 Фрейдю, 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 переходящее явление природы, усовершенствованное 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 ($\mu\eta\ \sigma\upsilon\nu$), 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 слы-



шен 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 небытию, 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 социальные заказы общества.

¹ Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 242.

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 рефлексивного 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 рефлексивной способности мышления. Дискурсивные понятия разума имеют ту особенность, что формируются на почве рассудочного знания и лишь косвенно связаны с предметной действительностью. Рефлексивные 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 не-объективируемость 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 преобразованного множества» (там же, с. 266).



Философию нельзя начинать и с объекта, ибо философское мышление скептически 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, индивидуально 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 пронизано *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 универса-



лизма 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, представление 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 похоже 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 предметной действительности, оно есть «чис-

тое 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 «метапсихофизическое 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 века, 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 некоей 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 номинализмом. 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 противопоставляется 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 профессиональной, 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, принадлежащей 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 порядок 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 удастся 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 стихиями»¹. Культура поднимает человека из состояния варварства, но в культуре неизбежно объективирование его

¹ Бердяев Николай. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — С. 166.

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...»¹ Категория духа есть результат дальнейшего развития рефлектирующего разума в направлении познания человека в антропологической философии и по сути дела является третьей ступенью рефлексии: первоначально 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 объективирования, 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 такое 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 *pous*), говорит Бердяев, 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 — *pneuma* 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 ог-

¹ Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. — С. 302.



ню, 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 *pous*. Слово *pneuma* стало употребляться в поэтическом и народном языке, греческая философия использует с этого времени термин *pous*. 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 *pneuma* до божественной силы, оставляя за *nous* философский смысл. Греческая философия понимала дух главным образом как разум, интеллект, логос; *nous* 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 *pneuma* 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 *pneuma*, 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 «*nous*», нежели «*pneuma*». *Nous* 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, некоей «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 (φωτισμός) 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 творчества» — 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 *kaïros* 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 возможным только через самосознание или рефлексии. 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. Неко-

торые 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 Швейднитского форта и дать возможность австрийскому аррьергарду 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 естественнонаучного 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 III

Философская антропология как основание новой онтологии

§ 1. Философия и наука: специфика философского дискурса

Μαλα γαρ φιλοσοφον τουτο το παθος, τοθαυμαζειν ου γαρ αλλη αρκη φιλοσοφιαζει 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 чистой наукой 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



о 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 τὸ θαυμάζειν οἱ ἀνθρώποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρὸ τῆς ἡρζαντο φιλοσοφεῖν*»). Для Платона удивление (*θαυμάζειν*) есть «весьма философское чувство» («*μᾶλα φιλοσοφικὸν πάθος*»). 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 выполненную свою задачу, если подводят объясняемое явление под эксплананс — 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 глубоком и обстоятельном обосновании. Существование реальной вещи философу ни о чем не говорит; он не может предложить вещь в качестве исходного «начала» или некой первоэссенции 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

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. Т. 1. — М.: Московский Клуб, 1992. — С. 119.

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 приблизительно 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

¹ Бердяев Николай Александрович. Самопознание (Опыт философской автобиографии). — М.: Книга, 1991. — С. 97.



обратит на это никакого внимания. Данное обстоятельство объясняется тем, что действительность, т. е. факт сознания состоит из двух частей: внешнего опыта, не зависимо-го по своему содержанию от субъекта, и внутреннего опыта, полностью зависимо-го 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 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 столь же сознательно элиминируется с целью получения достоверного знания, что имеет место в случае научного по-

¹ Шопенгауэр Артур. Афоризмы житейской мудрости. — М.: Интербук, 1990. — С. 20.

² Лебон Г. Психология социализма. — СПб.: Макет, 1996. — С. 17.

знания. «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 скептически, 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 рефлекссию по поводу своих познавательных возможностей; ограниченный человек эпохи Возрождения дерзнул познавать бесконечные миры. Согласно антропологической философии, «необходимо помнить, что человек всегда был единственным органом, через который откровение доходило до человека. Говорили Моисей и пророки, говорил Богочеловек Иисус Христос, говорили апостолы, святые, мистики, учителя Церкви, богословы и христианские философы. Других голосов мы не слышали, и когда мы слышали голос Божий в себе, то мы этот голос слышали через себя, т.е. через человека»². 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 дорефлексивном мышлении является одним из сложных вопросов философии. Философия может осуществить эту задачу — нари-

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — С. 25.

² Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 6.



совать 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 естественнонаучных данных) рассматриваются формы чувственного (ощущение, 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 (*γνωσις σεαυτου*), 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

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. — С. 27.

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 самую реальность (таковы «субстанция», «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 противопоставлением. 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 входжение 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. Драммы 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 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 челове-

¹ Карлейль Т. Теперь и прежде. — М.: Республика, 1994. — С. 89.

ческий 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 коронации 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, 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*»².

Здесь мы подходим к одному из труднейших вопросов философии. Рассудочное, разумное и рефлексивное мышление с точки зрения механизма его образования явля-

¹ Мережковский Д. Жанна Д'Арк. — М.: Международный Центр Рерихов, 1995. — С. 67, 71, 74.

² Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 253.



ется 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 рационализованном бытии как «начале» философской мысли фактически есть «вторичное сознание»¹. 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 дорефлексивное мышление. Следует отметить, что дорефлексивное и неререфлексивное мышление — не одно и то же; здравый человеческий рассудок неререфлексивен в силу своей неразвитости, в то время как первичное философское мышление, присущее высшим ступеням человеческого разума, дорефлексивно.

Дорефлексивное мышление («первосознание») предполагает тождество 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». Дорефлексивное 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;

¹ См.: Бердяев Николай Александрович. Самопознание... — С. 100.

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.

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* (*meta ta physika*), 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 поюсторонней действительности и не хочет, в отличие от Св.Тересы, «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 самую 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, сотканые из золота»². Философские истины достаточны, но

¹ Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. — С. 254.

² Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — М.: Наука, 1991. — С. 81.



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 объективным 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 дорефлексивном 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 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

¹ Бердяев Николай Александрович. Самопознание... — С. 47.

² Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. — С. 28.

объективной причины; отношения здесь другие, более сложные и определяются внутренними процессами дорефлексивной 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, находящееся 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 рефлексивного 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).

¹ Шелер М. Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994. — С. 4.



Проблемы метафизики, исследование природы метафизического мышления, т.е. выявление искомым 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, нумены) 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 су-

ществует 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 *имманентное* 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 рефлексивный 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 естественнонаучных 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 рефлексивного 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 конст-

¹ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М.: Республика, 1995. — С.7.



рукты лишены предметного содержания и оказываются плодом воображения рефлектирующего разума. Объекты подобного рода не находятся в сфере объективной реальности, но пребывают в «пространстве» сознания. Философия 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 военноморской 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

¹ Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории. Автобиография*. — М.: Наука, 1980. — С. 355.

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. Результаты эксперимента или наблюдения будут тем более достоверными, чем меньше в них будет доли субъективного; в естественнонаучном 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 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»². Особенность любого мировоззрения

¹ Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. — С. 241.

² Дильтей Вильгельм. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах// Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 225.

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 рефлексивной 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 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, Бозций 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 (*επιστήμη*). 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,

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — С. 421.



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. 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 всемогущ 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 *ελεῖνα νοῦ νοσηεωζ*, 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:

¹ Шестов Лев. *Memento mori*// Гуссерль Эдмунд. Философия как строгая наука. — Новочеркасск: САГУНА, 1994. — С. 48.

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, совершенствуют инструментарию 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»¹. Это не значит, что философия отмежевывается от науки — отнюдь нет; это значит, что философская мысль имеет свои критерии знания, которые позволяют ей четко отделить предметные истины от истин метафизических, представляющих собой «де-реализованное» 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 несколько 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 нерелективного разума к разуму рефлективному, когда человеческое мышление от

¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — М.: Наука, 1991. — С. 101.



внешнего бытия — «периферии человеческого существования» (древние греки) переходит к бытию внутреннему — становится мышлением мышления (*poesis poeseos*), 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 рефлексивное мышление выясняет, насколько адекватно полученное знание; теория отражения при решении данного вопроса вынуждена обращаться к внешнему и искать гарантии истины 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 дорефлексивны, 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 самосознующая 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.

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 — произвольное 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

¹ Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. — С. 36.



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



Н огласно 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, стремя-



щесся 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 рефлексивности. Через эту внутреннюю рефлексивность, 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 высывались 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 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 ($\chi\iota\nu\omicron\upsilon\nu$, $\alpha\chi\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$). 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 гносеологиче-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — С. 132.



скими средствами. Тем временем выросшие естественные науки взбунтовались и «с истине 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 рефлексивным 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). Существовая 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 состоянием; 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 рефлексивная 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 идеализма². 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. Следо-

¹ См.: Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Избранное. — М.: Прометей, 1993. — С. 237.

² См.: Моруа А. Надежды и воспоминания: худож. публицистика. — М.: Прогресс, 1983. — С. 24.



вательно, подлинное существование человека в мире не сводится только к его индивидуальному существованию, — оно есть «мое существование с миром»¹.

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 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 естественно-го 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 познаваемого, переживания и его содержания — коротко говоря, есть... сама себе открывающаяся, сама себя сознающая реальность...»*². 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

¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — С. 160.

² Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. — М.: Правда, 1990. — С. 288—289.

бытию, то в таком случае невозможно 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 бытия, 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 рефлексивном 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 обуславливает 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 организацию 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

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 13. — С. 7.



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 «обуславливать»; 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 Маркса¹.

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 экономист, 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 естественнонаучное 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 беслично, 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

¹ См.: Кунов Генрих. Марксова теория исторического процесса, общества и государства. Т. II. — М.—Л.: Гос. изд-во, 1930. — С. 126—127.

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.Граммши, 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 мирозерцании, 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

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.: ИЛ, 1959. — С. 83.

малосильным владеть». Такого не должно быть, так как по своей сущности 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 непрерывно, 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, материальное 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 «русском марксизме» как особом варианте, отличающемся 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

¹ Бухарин Н. Теория исторического материализма. — М. — Пг.: Гос. изд-во, 1923. — С. 6.

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 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... Массы давят все непохожее, особое, личностное, избранное»*². 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

¹ Бухарин Н.И. Экономика переходного периода. Часть первая: общая теория трансформационного процесса. — М.: Гос. изд-во, 1920. — С.131.

² Ортега-и-Гассет Хосе. Восстание масс // Вопросы философии. — 1989. — №3. — С. 122—123.



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 Богданова. 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 действует 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 коррелят, 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 без-

условное. 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. Рассматривать 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-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т.3. — С.1.



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 естественнонаучная 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 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 века 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 про-

¹ Плеханов Г.В. Избр. произведения в 5-ти томах. Т. I. — М., 1957. — С. 673.

блемах (в том числе и «гносеологических», проблемах «самосознания») отталкиваться от материи как предпосылки, как некоего постулата в целях положительного решения 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 области науки в область «фантазии». Оно ничего не прибавляет к научному познанию, «ибо если мы не способны заниматься вещами, то они для нас не существуют»².

В учении о материи сосредоточены два плана. Естественнонаучный — когда допускаются предпосылки, согласно которым внешний мир существует сам по себе и является тем фоном, на котором разворачивается 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 ссылаясь 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 вытекает положение об объективности знания, которое по содержанию «не зависит ни от человека, ни от человечества»

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 2. — С. 51.

² Энгельс Фридрих. Диалектика природы. — М.: Политиздат, 1975. — С. 208.



(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 мирозерцания.

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 равносильен 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» (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, приобретает 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 Аппеллесом 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 противопо-

речие с позицией, берущей за отправную «точку отсчета» человека как субъекта познания и практики. Создается иллюзия перевертывания 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 действительности как фантомов чистой мысли.

Под влиянием исторических, культурных, политических и иных условий в нашей стране произошло существенное изменение содержания марксизма. Кризисные явления обнаружались 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 удастся 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,

¹ Ортега-и-Гассет Хосе. Восстание масс // Вопросы философии. — 1989. — №4. — С. 131



что помимо него невозможно открыть смысл бытия. Бытие осмысленно, 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» (εἶναι). 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* — подлежащее, 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 срывывания с чего-то пред-стоящего, но есть сложный процесс «возникающего» и «самораскрывающегося» сущего. «Пред-ставить означает тут: поместить перед собой наличное как нечто против-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 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 челове-

¹ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 30—31.

скую 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



, 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 *мета та физика* 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 (*мета*) 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 транс *мета та физика*»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.

¹ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. — М.: Республика, 1994. — С. 119–120.

Действительная философия — философия как метафизика — совершает выход (мета) за пределы всего мира, в котором мы существуем; она совершает 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, *мета та физика*. 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, удастся 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 вещью 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, воцарствуется; 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 quomodo?*» (Тертуллиан).

Бытие, о котором говорит философия, соответствует уровням трансцендирования. Первый вид бытия связан с феноменологической редукцией — трансцендированием, выходом или мета 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 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 пред-

¹ Цит. по: Мережковский Д. Собр. соч. Иисус Неизвестный. — М.: Республика, 1996. — С. 64.



ставляется 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» (εἶδος), 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 его — 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» удастся 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 самосознания. Вместе с этим невозможно и снять, преодолеть в некоем 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*»². 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 посясторонней действительности; благодаря сложным операциям ума, субъекту удастся осуществить редукцию — поднять низшее, вещное до уровня рефлексивных идей. Вышеславцев полагает, что посредством транс можно выйти за пределы сознания, а также самого субъекта; мышление, якобы, может выходить за пределы мира «эйдосов» Платона, «умных сущностей» Плотина (τοποζ, νοητοζ, νουζ), трансцендентальной сферы Канта, идеальных смыслов Гуссерля. Согласно Вышеславцеву,

¹ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. — С. 121.

² Там же. — С. 128.

мышление совершает прорыв в мире метафизики и входит в сферу Абсолютного — осуществляет редукцию к самому высшему. Последнее трансцендирование есть *ελεκεῖναι τῆς οὐσίας, ελεκεῖναι νοῦς καὶ νοῦσεως* (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, *νοῦς*), 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, переходящего 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 гово-



рит: «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 по-прежнему 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 разум 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,

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.

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. Религия возникла раньше философии; ее рассматривают в качестве причины зарождения философии в целом, а в христианстве с его трансцендентным миром следует видеть реальный источник рефлексивной 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 слове, 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 плameni 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

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.



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 объединят-ся 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 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*»⁴. 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»⁵. 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, удвояющий 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 наи-

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.

⁴ Там же. — С. 223.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. — С. 150.

высшее 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»¹. 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 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 осознали 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»². 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 пас-

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — С. 457—458.

² Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. — С. 231.



сивное 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 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 Вышеславец, 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 пер-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. — С. 127.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. — СПб.: Наука, 1994. — С. 114.

воначала, мышление рефлектирует на себя, затем мысль движется внутри рефлексии (рефлексия в рефлексии) и может быть дана себе в третьей рефлексии. Но вся эта диалектика мысли есть развитие мысли внутри метафизического 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 соотносительности 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 трансцендентное, 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

ся 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, Деррида, 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 этого 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. Философию не интересует эмпирическая, чувственно осязаемая действительность; за постоюсторонним 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»². Философ достигает этого мира посредством вообра-

¹ Зиммель Георг. Избранное. Том 1. Философия культуры. — М.: Юрист, 1996. — С. 485.

² Бердяев Николай Александрович. Самопознание (опыт философской автобиографии). — М.: Книга, 1991. — С. 15.



жения; в творчестве 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 целью 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 определен-

ном 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 веке, 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, завершённому 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.

¹ Виндельбанд Вильгельм. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юристъ, 1995. — С. 66.



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.

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 нерелективной и релективной 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, улечучиваются. 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 нерелективное 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, но она

¹ Кассирер Эрнст. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 164.

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, что 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 связано 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 часто, сколь безрезультатно пытались отождествить методы истории и даже методы образования идеалов»² 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 замечая 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 поли-

¹ Кассирер Эрнст. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы... — С.166.

² Трёльч Эрнст. Историзм и его проблемы. — М.: Юрист, 1994. — С.157.



тического 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 ...»¹ 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.

¹ Трёльч Эрнст. Историзм и его проблемы. — М.: Юристъ, 1994. — С.13 — 14.

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 трансцендирования 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 воспроизводит 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 исторические периоды быстро изменяется и по-новому осознает самое себя и внешний мир. Воспроиз-

¹ Трёльч Эрнст. Историзм и его проблемы. — С.168.

водя 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 отвечаю 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.



АПОЛОГИЯ
МЕТАФИЗИКИ





Тот, кто пал, не изменив своему мужеству, даже поверженный наземь, продолжает сражаться, тот, кто перед лицом грозящей ему смерти не утрачивает способности владеть собой, тот, кто, испуская последнее дыхание, смотрит на своего врага твердым и презрительным взглядом, — тот сражен, но не побежден. Самые доблестные бывают порой и самыми несчастливymi. Бывают поражения, слава которых вызывает зависть победителей.

М. Монтень



Введение

«Если книга, которую автор представляет своим читателям, содержит пусть не им первым изобретенные (много ли изобретешь в наши дни нового, по-настоящему нового!), но по крайней мере им обретенные и усвоенные идеи, с которыми он на протяжении долгих лет сжился словно с неким сокровищем души и сердца, то, будь книга хорошей или дурной, автор в руки читателей отдает частицу своей души. Он не просто открывает, чем занят был дух его в известные периоды времени, при известных жизненных обстоятельствах, что за сомнения обуревали его в жизни и как он их разрешал, что его подавляло и что ободряло, но он рассчитывает также (иначе что за прелесть заделываться в сочинители и неукротимую чернь одаривать заботами своей души?), он рассчитывает на немногих, быть может, даже очень немногих, чьи сердца бьются в такт с его сердцем, кому в странствии по лабиринту лет стали дороги такие же или похожие представления. С ними незримо ведет он беседу, им сообщает свои чувства и переживания, а если собеседники пошли дальше его, то и ждет от них урока, наставления, новых мыслей. Незримое общение умов, сердец — это единственное величайшее благодеяние книгопечатания, изобретения, которое пишущим нациям принесло много пользы и вреда. И автор представлял себе, что он — в кругу тех, для кого писал, что у каждого он выманит сочувствие и куда более совершенные рассуждения. Вот прекрасная награда писательства: благонамеренный человек больше порадуется тому, что пробудил в душе читателей, чем тому, что сказал сам. Кто вспомнит, как кстати бывала ему в жизни та или иная книга, как кстати бывала даже какая-нибудь отдельная мысль, высказанная в книге, как радовала встреча с живущим далеко, но притом близким по кругу своей деятельности человеком, идущим по тому же следу, по которому идешь и ты сам, или нашедшим еще лучший путь, как нередко даже одна такая встреченная в книге мысль занимает годами ум, развивает и ведет его вперед, — кто вспомнит все это, тот взглянет на писателя не как на поденщика, а как на друга,веряющего ему всю свою душу, доверительно высказывающего даже и не додуманные до конца мысли, чтобы читатель, куда более опытный, думал вместе с ним, завершая и совершенствуя все несовершенное» (И.Г.Гердер).

Жизненный опыт автора научил его тому, что невозможно рассчитывать на понимание и принятие всеми читателями тех или иных идей, высказанных в конкретной работе. К одним положениям читающая публика отнесется безразлично, другие не заметит, третьи не примет, четвертые исказит; в практике чаще всего складывается такая ситуация, когда автор и публика говорят на разных языках и рассуждают в принципиально иных мысленных парадигмах. Объясняется это тем, что не существует единой философии для всех. Пока общество представляет собой целостное единство, силой

власти можно декретировать одно мировоззрение у многих; как только оно распадается на различные социальные классы и группы, противостоящие друг другу, возникает множество философий как идеологем, выражающих образ мыслей соответствующих социальных образований (социальная база философии). Более того, внутри философского сообщества никогда не бывает теоретического единства: философия всегда есть философия Платона, Аристотеля, Декарта, Канта, Гегеля, Маркса, Ницше, Гуссерля, Хайдеггера, Бердяева, Делеза. Философия необходимо персоналистична, но не социальна (безлична); каждое метафизическое учение предполагает преломление вечных проблем, рожденных разумом, через личную судьбу мыслителя. Не существует метафизических учений в отрыве от личности философа; даже интерпретация философии Платона или Кьеркегора означает, что интерпретатор частично идентифицирует себя с личностью интерпретируемого; в принципе невозможны чистые повествования. «Чтобы критиковать философию «с засученными рукавами», такую, как у Маркса, вы сами должны быть в достаточной мере философом «с засученными рукавами» и считать философию этого типа по крайней мере законной» (Р. Дж. Коллингвуд). Отсюда следует, что принятие той или иной философии, как и тех или иных метафизических идей возможно не вообще, но в сообществе близких по духу людей. Философские школы, существующие с глубокой древности до наших дней, возможны только в кругу единомышленников; никакая логика и убедительность аргументации не заставят чуждых по духу людей разделить идеи автора, принадлежащего к иному сообществу. Самое лучшее, на что можно рассчитывать в обстановке противостояния и конкуренции идей, — быть незамеченным. Отсутствие, с одной стороны, похвалы, а с другой — критики позволило автору «любить свое дело только ради его самого, бескорыстно продолжать и совершенствовать его, держась в стороне от всяких внешних влияний...» (А. Шопенгауэр).

Автор прекрасно сознает, что располагать на благосклонность всех современников невозможно, ибо читающая публика слишком велика; самое большее, на что можно надеяться, — это на «немногих, быть может, даже очень немногих». Их мнение, свидетельствующее о понимании, — пусть и не во всем совпадающее с суждениями автора, — является твердым основанием веры автора в самого себя.

Выносимый на суд читателя труд остается незавершенным. Вместе с тем автор счел возможным его опубликовать, имея на то веские основания. Во-первых, задуманное исследование мыслится достаточно обширным по объему, включающим большое количество проблем и требующих от автора многих лет напряженного труда. Работа в вузе оставляет на творческую деятельность только вечерние часы. Беря во внимание, что автор достиг такого возраста, когда необходимо «остановиться и оглянуться» — подвести итог сделанному в жизни, откладывать «в долгий ящик» незавершенное было бы неправильно; интуиция подсказывает автору, что труд останется незаконченным... Главы, посвященные Платону и Великому Инквизитору, представляют самостоятельный интерес и могут быть прочитаны вне контекста единого плана. Во-вторых, современная экономическая и политическая ситуация в нашей стране просто не оставляет места перспективе: жизнь идет со дня на день. Рассчитывать, что труд после его завершения можно опубликовать, равнозначно наивному ребячеству. Приходится воспользоваться тем, что есть. Автору остается надеяться на дар небес, когда отпущенные ему дни в земной жизни позволят завершить труд, а социально-экономическая действительность из «отталкивающего безобразия во всех его отношениях и формах» благодаря разумной деятельности трудящихся войдет в нормальное русло.



Всматриваясь в прошлое, автор собственную эволюцию идей связывает с ощущением жизни, с мироощущением определенных ее периодов. Время написания «Причинности в исторической науке» (1969 г.) предстает в образе ничем не омраченной действительности; все выглядит рационально-чистым, ясным и умиротворенным, перед взором открывается вполне определенная перспектива жизни.

I

Слышишь, сани мчатся в ряд,
Мчатся в ряд!
Колокольчики звенят,
Серебристым легким звоном слух наш сладостно томят,
Этим пеньем и гуденьем о забвеньи говорят.
О, как звонко, звонко, звонко,
Точно звучный смех ребенка,
В ясном воздухе ночном
Говорят они о том,
Что за днями заблужденья
Наступает возрожденье,
Что волшебно наслажденье — наслажденье нежным сном.

Время написания книг «Практика и историческая наука. Проблема субъекта и объекта в исторической науке» и «Методологические проблемы исторического познания» (в соавторстве) (1981 г.) может быть представлено, как обретение автором прочного социального положения на основе достаточно богатого жизненного опыта. Это время больших возможностей и еще большей ответственности. Происходит органическое прорастание философии с действительностью: философия для него становится не только *ratio*, но философией жизни, жизнь наполняется философским смыслом.

II

Слышишь к свадьбе звон святой,
Золотой!
Сколько нежного блаженства в этой песне молодой?
Сквозь спокойный воздух ночи
Словно смотрят чьи-то очи
И блестят,
Из волны певучих звуков на луну они глядят.
Из призывных дивных келий,
Полны сказочных веселий,
Нарастая, упадая, брызги светлые летят.
Вновь потухнут, вновь блестят,
И роняют светлый взгляд
На грядущее, где дремлет безмятежность нежных снов,
Возвещаемых согласьем золотых колоколов!

О периоде жизни, когда автор опубликовал свой труд «Антропологический образ философии» (1998 г.) и подготовил к публикации рукопись «Апология метафизики» в ее настоящем виде (2000 г.), можно сказать как о времени «воющего набата». Ценно-

сти, скреплявшие общество и делавшие возможной коллективную жизнь, разрушены, и общество вступило в стадию затяжного глобального кризиса, погрузившись в анархию. Социальный катаклизм совпал с третьим периодом жизни автора. Для него нет другого мнения, как: философия, желающая хоть как-то приблизиться к постижению непостижимой жизни, уже не может рассчитывать на возможности чистого разума; она необходимо приобретает образ философской антропологии, постигая жизнь через прорыв в мир трансценденции.

III

Слышишь, воющий набат,
Точно стонет медный ад!
Эти звуки, в дикой муке, сказку ужасов твердят.
Точно молят им помочь,
Крик кидают прямо в ночь,
Прямо в уши темной ночи
Каждый звук,
То длиннее, то короче,
Выкликает свой испуг, —
И испуг их так велик,
Так безумен каждый крик,
Что разорванные звоны, неспособные звучать,
Могут только биться, виться, и кричать, кричать, кричать!

(Э. По)

Приходит время четвертого периода жизни, который в своем завершении оказывается по ту сторону слов...

Томск, 19 ноября 2000 г.

Глава I

Философия как философская проблема

§ 1. Философское противоречие: несомненное излишество и абсолютная необходимость

Поистине трагично положение философа. Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищенная сторона культуры. Постоянно подвергается сомнению самая возможность философии, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее возможности и плодотворности.

Н.А. Бердяев

Войну нужно вести со всеми могильщиками философии, будь то позитивисты, идеалисты, философы, находящиеся под гипнозом имманентного, или исторические релятивисты.

Дитрих фон Гильдебранд



С глубокой древности до настоящего времени сохраняется мнение, что философия является частью культуры, поскольку представляет собой важнейшую форму человеческого мышления. Цицерон говорил: «Культура ума есть философия» («cultura animi autem philosophia est»). Известны слова молодого Маркса, что философия есть живая душа культуры. Но философия принадлежит *прошлой* культуре; сегодня она существует лишь в той мере, в какой современная культура не может обойтись без исторического познания предшествующих форм мышления — без истории философской мысли. Собственно философия представляет собой маленький остров в безбрежном океане современной культуры — науки, искусства, литературы, политики, религии, хозяйства; ее статус сохраняется не столько значимостью в настоящей жизни, сколько силой инерции: традицией, шаблонностью действий и мыслей, непоследовательностью и нерешительностью государственных чиновников в принятии административных решений (по-

следнее касается сохранения философии в качестве общественной дисциплины в вузовских учебных планах). Современная философия постепенно увядает, коченеет и умирает; в таком виде — «иссохшего гигантского дерева в девственном лесу» — «может она ... столетиями и тысячелетиями топорщить свои гнилые сучья», подобно погибшей культуре, о которой говорит Шпенглер. Что-то грустное и тоскливое появляется в душе от взгляда на современную философию, место и роль философов в общественной жизни: они предоставлены сами себе, и нет таких сфер в государственных и гражданских структурах, где бы философия и философ могли органично занять прочное положение. Еще недавно положение было принципиально иным: отечественная философия была возведена в ранг государственной идеологии, философ был поставлен на уровень партийного функционера; он имел прочную опору в лице партийных учреждений и кроме гарантированного места и заработка в учебном или академическом учреждении получал дополнительный заказ от властных структур на разработку тех или иных политических, культурных, социальных программ, а также заказ на пропаганду общественно-политических знаний. Философия рассматривалась в этих искусственно созданных условиях как действенный инструмент управления социальными процессами и мощное орудие преобразования всей действительности. Пройдя хорошую выучку на примере опыта классиков марксизма-ленинизма, а также практики построения социализма в нашей стране, философы ни на минуту не сомневались, что их философия есть такая же практическая наука, как физика, химия, биология и другие отрасли знания; они не рефлексировали по поводу своей дальнейшей судьбы, когда вместе с остальной интеллигенцией добровольно отказались от государственного социализма в пользу торгово-ростовщического и спекулятивного капитализма. Отсутствие свободы, но устойчивое положение философа в обществе сменилось полной свободой, но ненужностью его в общественной жизни. Это объясняется тем, что буржуазная культура насквозь материалистична; она не нуждается в существовании духовной субстанции, ее главная забота — экономическое могущество и наслаждение жизнью. Мещанский дух способен понять только сиюминутное, преходящее, телесное; он мало интересуется вечным, потусторонним, трансцендентным. Философия как форма мышления может существовать только при том условии, когда у общества есть потребность в духовном — знании такой реальности, которая открывается при выходе за эмпирическую и чувственную действительность в виде инобытия. Капиталистическая общественно-экономическая система является показателем не только могущественного экономического развития, но «явлением истребления духовности. Индустриальный капитализм цивилизации был истребителем духа вечности, истребителем святых. Капиталистическая цивилизация новейших времен убивала Бога, она была самой безбожной цивилизацией. Ответственность за преступление богоубийства лежит на ней...»¹ В эпоху господства империализма уже невозможны ни Гете, ни великие идеалисты, ни великие романтики, ни великое искусство и философия; современный мир видит цель в развитии техники и подчинении техническому прогрессу всех сфер общественной жизни.

В настоящий момент философия медленно увядает; «нежными, почти ломкими, исполненными щемящей сладости последних октябрьских дней» (Шпенглер) предстают работы философов 60—70-х годов. Ничто явно не предвещало приближения катастрофы. Но мировая философия задолго до этих событий стала менять свой образ. Ко вто-

¹ Бердяев Николай Александрович. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — С. 170.



рой половине двадцатого века оказались невостребованными классические метафизические системы, составлявшие ядро философской мысли; определяющими тенденциями стали центробежные процессы, уводящие прежнюю философскую проблематику из центрального положения на периферию знания. Разбегание «большой метафизики» по краям приводит к тому, что она соединяется с конкретными отраслями знания. Возникает другая ментальность, резко отрицательно относящаяся к трансцендентному и метафизическому миру; на передний план философствования выступают идеи смерти трансценденции и деконструкции метафизики. Современная философия вырабатывает неклассический тип рациональности, когда на смену чистой метафизике, снимающей предметность знания, приходит новая метафизика предметных сущностей конкретных наук.

Следует отметить, что на протяжении двух тысячелетий философия не однажды переживала кризисы, которые побуждали ее осознавать себя в новом образе и новом предназначении в обществе, что было следствием общего культурного развития человечества. Так, в Новое время после полуторатысячелетнего безраздельного господства религии и церкви, при котором и философия, как Богопознание, как наука о счастье и добродетельной жизни, как некий свод религиозных убеждений занимала привилегированное положение («царица наук»), она вновь делает попытку стать «метафизикой» — общим знанием о мире и его познании. На короткое время философия находит в идеалах Греции «чистое знание ради него самого»; ей кажется, что она в состоянии осуществить задачу построения единой картины мира и нахождения последних оснований бытия, исходя из своих внутренних познавательных возможностей. Одним только «естественным» разумом и «светским знанием» надеется она охватить всю Вселенную и проникнуть в последние основы вещей. Но на этом пути философию ожидают разочарования: сама наука Нового времени стала другой, процесс дифференциации научного знания зашел настолько глубоко, она настолько разрослась вширь, охватив собой различные области природной действительности, что объединить все это энциклопедическое знание в одной голове стало решительно невозможно. Очевидно, что механически соединять разрозненное знание не означает заниматься научной деятельностью; из прилежного сшивания лоскутьев предметного знания конкретных наук не получится целостного представления о Вселенной, метафизического по своему содержанию. Конкретные науки, видя неосуществимость поставленной задачи философией, вообще отказывают ей в том, что у нее как метафизики может быть собственный объект. Метафизике нет места — таков вывод, который сделал просвещенный восемнадцатый век, вошедший в историю человеческой культуры под лозунгом прославления научного разума. Философия подобно королю Лиру, раздавшему дочерям свое имущество и оказавшемуся выброшенным на улицу, осталась без определенного предмета. Об этой драматической ситуации и повествует Кант: «Было время, когда ее (метафизику. — Ю.П.) называли царицей всех наук, и, если признавать намерение за дело, она, конечно, заслуживала этого почетного титула ввиду исключительной серьезности своего предмета. Но теперь модный тон века заставляет оказывать ей всякое презрение и матрона, изгнанная и покинутая, жалуется, как Гекуба...»¹

Философия смогла возродиться к жизни, существенно изменив свой образ и назначение в человеческой культуре. С этого времени она больше не мировоззрение и миропознание; ее интерес сосредоточивается на исследовании науки как таковой. Рядом с

¹ Кант Иммануил. Критика чистого разума. — СПб., 1902. — С. 591—592.

совокупностью конкретных наук появляется новая дисциплина — теория науки. «Если она и не есть миропознание, объемлющее все остальные знания, то она есть самопознание науки, центральная дисциплина, в которой все остальные науки находят свое обоснование. На это «наукоучение» («Wissenschaftslehre») переносится название философии, потерявшей свой предмет; философия не есть более учение о Вселенной или о человеческой жизни — она есть учение о знании, она — не «метафизика вещей», а «метафизика знания»¹.

Подобные блуждания философии свидетельствуют о том, что метафизическое знание есть нечто принципиально иное по сравнению с научным, а потому человеческая культура на всем протяжении своего существования пытается либо вытеснить ее совсем, либо адаптировать к уровню восприятия здравого рассудка. Вся история философии есть борьба за существование метафизического способа мышления, хотя в различные исторические эпохи она приобретает своеобразные формы. Если посмотреть на современное состояние общественного настроения по отношению к философии, то можно видеть явное, ничем не скрываемое негативное отношение к ней. «В современном же мышлении, — пишет французский философ М. Гурина, — философии якобы нет места, и сегодня многие соглашались с тем, что если она еще не окончательно преодолена, то, во всяком случае, скоро совсем исчезнет. Мысль о конце или преодолении философии господствует в современной рефлексии...»² Подобные умонастроения вызваны эмпиризмом мышления, с одной стороны, и технократическим взглядом — с другой; все, что не наблюдаемо и не может быть объективировано в орудийной деятельности, согласно этому воззрению, — не существует.

В обыденном сознании сохраняется твердое убеждение, что философия не является необходимой наукой, как, например, все остальные: физика, химия, математика, инженерные области знаний. Более того, если конкретные науки для общества оказываются необходимыми и полезными, то философия выглядит знанием бесполезным, пугающим обывателя своей необычностью и чуждостью земным потребностям и интересам. Ничто не заставит сегодня поверить в то, что говорил Аристотель о философии: «... все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной»³. Утешением философу будет сознание, что он свободен, ибо «живет ради самого себя, а не другого»; свою философию он рассматривает также свободной, поскольку «она одна существует ради самой себя» (там же, 982в 25).

Свобода от общества и людей делает философа самодостаточной личностью: он целиком находится во власти своих мыслей и поступков, ничто внешнее не отвлекает его. Он смотрит на мир из глубины собственного Я — субъективной стороны сознания, которая возникает в нем свободно, независимо от внешней действительности. Для него мир равен его собственным представлениям; он смотрит на него с *удивлением*, поскольку истинно философское мышление неотмирно, парадоксально и не укладывается в схемы здравого рассудка. «Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном... Но недоумевающий и удивляющийся считает себя

¹ Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи // Виндельбанд Вильгельм. Избранное: Дух и история. — М.: Юристъ, 1995. — С. 34.

² Гурина Мишель. Философия. — М.: Республика, 1998. — С. 108—109.

³ Аристотель. Метафизика. 983а 10 // Соч. в 4-х томах. Т.1. — М.: Мысль, 1976. — С. 70.



незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы» (там же, 982в 10—20).

Отстраненность философа от действительности — природной — во имя знания самого по себе, но вовсе не ради какой-либо пользы и социальной — во имя собственной свободы и духовной независимости — приводит его к полному одиночеству. Жизнь ради незаинтересованной рефлексии оборачивается для мыслителя либо бродяжничеством и тунейдством, распространенным в древности («оборванный философ-бродяга» — Иешуа Га-Ноцри), либо отшельническим образом жизни в современном культурном мире. Одиноким философ вовсе и не помышляет, что сказанное и написанное им будет понято и принято обществом; заурядных, средних людей соединяет *однородность*, в то время как *разнородность* отделяет от них все талантливое, творческое, необыкновенное. «Я иногда говорю с людьми так, как ребенок со своей куклой: дитя, правда, знает, что кукла не поймет его речей, но все-таки создает себе путем приятного сознательного самообмана радость общения»¹.

В глазах обывателя занятие философией выглядит делом несерьезным — в жизни есть вещи поважнее. Безусловно, имеется своя прелесть и у философии, говорит некто Калликл Сократу, но заниматься ей следует только до определенного возраста и весьма умеренно. Но стоит только задержаться на ней дольше, чем следует, и она становится «погибелью для человека». Даже если человек даровит и способен, но посвящает философии свои зрелые годы, он неизбежно остается без того опыта, «какой нужен, чтобы стать человеком достойным и уважаемым». Он останется «несведущ в законах своего города, в том, как вести с людьми деловые беседы — частные ли или государственного значения, безразлично, — в радостях и желаниях — одним словом, совершенно несведущ в человеческих нравах»². Такой человек, какому бы делу ни посвятил он себя — государственному или частному, — будет обязательно выглядеть смешным. Знакомство с философией прекрасно в той мере, в какой с ней знакомятся в юношеском возрасте ради образования. Но если юноша продолжает свои занятия возмужав, то это уже смешно, продолжает Калликл. Глядя на таких философов, нельзя не испытывать того же чувства, что при виде взрослых людей, «которые по-детски лепечут или резвятся».

Калликл не отрицает общекультурного значения философии. Она необходима ради образования, поскольку формирует мировоззрение и расширяет кругозор человека через умение мыслить отвлеченными сущностями. «Видя увлечение ею у безусого юноши, я очень доволен, мне это представляется уместным, я считаю это признаком благородного образа мыслей; того же, кто совсем чужд философии, считаю человеком низменным, который сам никогда не сочтет себя пригодным ни на что прекрасное и благородное» (там же, 485d). Однако, если страсть к философствованию слишком затянется и взрослый мужчина «не думает с ней расставаться», то это приведет к печальным последствиям. Такой человек утрачивает интерес к активной социальной деятельности, становится пассивным, не чувствует потребности в широком межличностном общении, оказывается замкнутым и ограниченным; ничто его не волнует, ему достаточно узкого жизненного пространства. «Как бы ни был ... даровит такой человек, он

¹ Шопенгауэр А. Об интересном. — М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1997. — С. 388.

² Платон. Горгий. 484d // Соч. В 4-х томах. Т.1. — М.: Мысль, 1990. — С. 524.

наверняка теряет мужественность, держась вдали от середины города, его площадей и собраний, где прославляются мужи, по слову поэта; он прозябает до конца жизни в неизвестности, шепчась по углам с тремя или четырьмя мальчишками, и никогда не слетит с его губ свободное, громкое и дерзновенное слово» (там же, 485 d e).

Бестолковость, тупоумие и крайняя ограниченность во всем, что не относится к философии, отличает все поведение и рассуждения этого человека о довольно простых вещах. Он «невнимателен к тому, что требует внимания», не имеет «разумного мнения», не умеет сказать «веского слова»; ему никогда не возвыситься «дерзким замыслом над другими»; имея благородную душу, он прославил себя «ребячеством». «А между тем, Сократ, — обращается к нему Калликл, — ... разве ты сам не видишь, как постыдно положение, в котором, на мой взгляд, находишься и ты, и все остальные безудержные философы? Ведь если бы сегодня тебя схватили — тебя или кого-нибудь из таких же, как ты, — и бросили в тюрьму, обвиняя в преступлении, которого ты никогда не совершал, ты же знаешь — ты оказался бы совершенно беззащитен, голова у тебя пошла бы кругом, и ты бы так и застыл с открытым ртом, не в силах ничего вымолвить, а потом предстал бы перед судом, лицом к лицу с обвинителем, отъявленным мерзавцем и негодяем, и умер бы, если бы тому вздумалось потребовать для тебя смертного приговора» (там же, 486 в). Слова Калликла оказались пророческими, и смерть Сократа подтвердила социальное бессилие философа. В действительности философ вовсе не мудр, вся его так называемая *софия* есть блуждание в эмпириях, не имеющая никакого практического значения. Он постоянно подвергает свою жизнь риску, не может себя защитить, поскольку абсолютно не сведущ в жизни, не представляет системы жизненных ценностей и приоритетов. «Но какая же в этом мудрость, Сократ, если «приняв в ученье мужа даровитого, его искусство портит», делает неспособным ни помочь самому себе, ни вызволить из самой страшной опасности себя или другого, мешая сопротивляться врагам, которые грабят его до нитки, обрекают на полное бесчестье в родном городе? ... Послушайся меня, дорогой мой Сократ, «прекрати свои изобличения, обратись к благозвучию дел», обратись к тому, что принесет тебе славу здравомыслия, «оставь другим уловки эти тонкие» — не знаю, как их называть, вздором или пустословием, — поверь, «они твой дом опустошат вконец». Не с тех бери пример, кто копается в мелочах, опровергая друг друга, но с тех, кто владеет богатством, славою и многими иными благами» (там же, 486 c-d).

Философ как человек выглядит странным и чужаковатым в глазах других людей по той причине, что он не приобретает практического опыта в течение своей жизни: все невзгоды, удары судьбы, предательства близких не сохраняются надолго в его памяти, а нанесенные ему обиды не западают глубоко в сердце. А потому главной его заботой остается та, «чтобы душа моя (Сократа. — Ю.П.) предстала перед судьбою как можно более здоровой. Равнодушный к тому, что ценит большинство людей, — к почестям и наградам, — я ищу только истину и стараюсь действительно стать как можно лучше, чтобы так жить, а когда придет смерть, так умереть» (там же, 526 e). Философ не представляет, что можно жить как-то иначе; он твердо убежден, что всегда необходимо быть справедливым и в частных, и в общественных делах. Будучи доверчив и отзывчив, как ребенок, не имея в своей душе иных помыслов, кроме чистых и ясных устремлений, такой человек называет *всех* людей «добрыми». «*Прокуратор дернул щекой и сказал тихо:*

— *Приведите обвиняемого.*



И сейчас же с площадки сада под колонны на балкон двое легионеров ввели и поставили перед креслом прокуратора человека лет двадцати семи. Этот человек был одет в старенький и разорванный грубый хитон. Голова его была прикрыта белой повязкой с ремешком вокруг лба, а руки связаны за спиной. Под левым глазом у человека был большой синяк, в углу рта — ссадина с запекшейся кровью. Приведенный с тревожным любопытством глядел на прокуратора.

Тот помолчал, потом тихо спросил по-арамейски:

— Так это ты подговаривал народ разрушить ершалаимский храм?

Прокуратор при этом сидел как каменный, и только губы его шевелились чуть-чуть при произнесении слов. Прокуратор был как каменный, потому что боялся качнуть пылающей адской болью головой.

Человек со связанными руками несколько подался вперед и начал говорить:

— Добрый человек! Поверь мне...

Но прокуратор, по-прежнему не шевелясь и ничуть не повышая голоса, тут же перебил его:

— Это меня ты называешь добрым человеком? Ты ошибаешься. В Ершалаиме все шепчут про меня, что я свирепое чудовище, и это совершенно верно, — и так же монотонно прибавил: — кентуриона Крысобоя ко мне.

Всем показалось, что на балконе потемнело, когда кентурион, командующий особой кентурией, Марк, прозванный Крысобоем, предстал перед прокуратором.

Крысобой был на голову выше самого высокого из солдат легиона и настолько широк в плечах, что совершенно заслонил еще невысокое солнце.

Прокуратор обратился к кентуриону по-латыни:

— Преступник называет меня «добрый человек». Выведите его отсюда на минуту, объясните ему, как надо разговаривать со мной. Но не колечить.

И все, кроме неподвижного прокуратора, проводили взглядом Марка Крысобоя, который махнул рукой арестованному, показывая, что тот должен следовать за ним.

Крысобоя вообще все провожали взглядами, где бы он не появлялся, из-за его роста, а те, кто видел его впервые, из-за того еще, что лицо кентуриона было изуродовано: нос его некогда был разбит ударом германской палицы. ...

Выведа арестованного из-под колонн в сад, Крысобой вынул из рук у легионера, стоящего у подножия бронзовой статуи, бич и, несильно размахнувшись, ударил арестованного по плечам. Движение кентуриона было небрежно и легко, но связанный мгновенно рухнул наземь, как будто ему подрубили ноги, захлебнулся воздухом, краска сбежала с его лица и глаза обесмыслились. Марк одною левой рукой, легко, как пустой мешок, вздернул на воздух упавшего, поставил его на ноги и заговорил гнусаво, плохо выговаривая арамейские слова:

— Римского прокуратора называть — игемон. Других слов не говорить. Смирно стоять. Ты понял меня или ударить тебя?

Арестованный пошатнулся, но совладал с собою, краска вернулась, он перевел дыхание и ответил хрипло:

— Я понял тебя. Не бей меня.

Через минуту он вновь стоял перед прокуратором».

Философия, возникнув в глубокой древности, сохранялась во все века благодаря передаче знаний между близкими по духу людьми; философия никогда не существовала в виде единого знания, разделяемого всеми, — то или иное метафизическое учение признавалось авторитетным только в кругу единомышленников; философия — это когда «каждый идет своей собственной дорогой» (Ж. Маритен). Философские «секты» всегда были немногочисленными, философы составляли небольшую группу людей. Это и понятно: метафизическое мышление неотмирно, парадоксально, не укладывается в стандарты и стереотипы обыденного сознания, есть некое «тайное знание», эзотеризм. Философия «противоестественна» и, так сказать, в корне парадоксальна. «Доха» — это стихийное обыденное мнение; более того, это «естественное» мнение. Философия обязана отмежеваться от него, идти дальше или спуститься ниже, чтобы найти другое мнение, другое «доха», более надежное, чем мнение стихийное. Поэтому она и состоит из пара-доха»¹. Двигаясь «против течения обыденной жизни» — мысля противоестественным способом, философия всегда оказывается теорией «посвященных», неким «тайным знанием». Оно доступно немногим, способным увидеть мир «наизнанку». Но вот, что удивительно: это небольшое сообщество воспринимается остальной частью общества весьма недружелюбно. «Философию и философов не любят люди религии, теологи, иерархи церкви и простые верующие, не любят ученые и представители разных специальностей, не любят политики и социальные деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, не любят инженеры и техники, не любят артисты, не любят простые люди, обыватели. Казалось бы, философы — люди самые безвластные, они не играют никакой роли в жизни государственной и хозяйственной. Но люди, уже власть имеющие или к власти стремящиеся, уже играющие роль в жизни государственной или хозяйственной или стремящиеся ее играть, чего-то не могут простить философам»².

Неприятное отношение к философу объясняется многими причинами. Одна из них вырастает из страха и беспокойства, которые испытывает каждый человек — в особенности с высоким положением — от необычности поведения и мышления философа. Философ говорит на своем языке, весь «технический аппарат» философии совершенно непонятен для большинства людей; этот мыслитель не считается ни с какими авторитетами и высказывает такие идеи, которые обыкновенного человека повергают в смятение и ужас. Только философу может прийти «странная» мысль, что «пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благодарно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, ...до тех пор... государствам не избавиться от зол...»³

Будучи представлен сам себе, находясь в полном отъединении от общественной жизни и в этом смысле напоминая узника в тесной камере тюрьмы, однако не теряя бодрости духа и сохраняя оптимизм («сизу на нарах, как король на именинах»), философ воспринимает мир, руководствуясь собственными ощущениями, представлениями и движениями воли. Для него не подлежит сомнению, что «мир, в котором живет человек, зависит прежде всего от того, как его данный человек понимает...»; внешняя действительность — все существующее и происходящее — «существует и происходит

¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — М.: Наука, 1991. — С. 120.

² Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 238.

³ Платон. Государство. V. 473 d-e.



непосредственно лишь в *сознании* человека...»¹ Происходит же в его сознании очень многое: философ может вообразить себе, что между ним и тираном нет существенного различия. Философ и тиран похожи друг на друга, и если философ не стал тираном, то это вследствие скоротечности человеческой жизни — невозможно в одной мимолетной жизни быть и тем и другим. Тиран есть такой государственный деятель, который пытается воплотить философскую идею в действительность; философу не пристало упрекать тирана за террор во имя осуществления идеи, что имеет место во всех современных тираниях. Своими спекулятивными рассуждениями философ выдает себя в желании властвовать, подобно тирану; в этом факте обнаруживается сообщничество, которое существует между философом и тираном².

Философу приходит в голову бредовая идея, что кроме его Я в мире ничего не существует — так по крайней мере публика может понять его учение. «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?»³

Образ философа стал нарицательным; когда говорят «философ» — имеют в виду смехотворную фигуру, которая в действительности часто бывает комической. Вместе с тем каждый человек — стихийный философ и часто решает «метафизические» вопросы. Проблемы конкретных наук: математики, физики, химии, биологии — бывают людям совершенно неизвестны; философские вопросы затрагивают абсолютно каждого. Но из этого следует, что наряду с профессиональной философией существует философия стихийная, философия обывательская. Отрицая философию, тот или иной человек пользуется своей «домашней философией», обывательской по своей сущности. Отсюда рождается презрительное отношение к философии, складывается представление, что философия не нужна. «Естествоиспытатели воображают, что они освобождаются от философии, когда игнорируют или бранят ее. Но так как они без мышления не могут двинуться ни на шаг, для мышления же необходимы логические категории, а эти категории они некритически заимствуют либо из обыденного общего сознания так называемых образованных людей, над которым господствуют остатки давно умерших философских систем, либо из крох прослушанных в обязательном порядке университетских курсов по философии (которые представляют собой не только отрывочные взгляды, но и мешанину из воззрений людей, принадлежащих к самым различным и по большей части к самым скверным школам), либо из некритического и несистематического чтения всякого рода философских произведений, — то в итоге они все-таки оказываются в подчинении у философии, но, к сожалению, по большей части самой скверной, и те, кто больше всех ругает философию, являются рабами как раз наихудших вульгаризованных остатков наихудших философских учений»⁴.

Философия асоциальна в том смысле, что не выполняет социальный заказ; философия есть «дух времени как мыслящий себя дух», она «совершенно тождественна со своей эпохой» (Гегель). Это значит, что философия социальна и современна: истори-

¹ Шопенгауэр Артур. Афоризмы житейской мудрости. — М.: Интербук, 1990. — С. 19.

² См.: Декомб В. Современная французская философия. — М.: Изд-во «Весь мир», 2000. — С. 20.

³ Гейне Г. Соч. Т. VII. — С. 118.

⁴ Энгельс Фридрих. Диалектика природы. — М.: Политиздат, 1975. — С. 179.

ческий процесс необходимо осмысливается в философской идее. Существует единство исторической действительности и философского мышления, о чем в свое время поведал Гегель; вечные категории метафизики конкретизируются в сменяющихся эпохах и культурных формах. Действительно, великая философия (диалектика) «пропитана кровью века, дух которого подталкивал историческую мысль»¹. Асоциальность философии лежит в другой плоскости: философу невозможно поручить заказ на разработку частной темы, как, например, социологу — на эмпирические исследования вроде экспресс-опроса относительно того или иного общественного настроения. Философ может выразить «дух времени», когда событие уже свершилось и будут видны его последствия. Философия, как говорит Бердяев, не социальна, но «персональна»; философ видит свое призвание в том, чтобы не быть погруженным в обыденность и повседневность, но подняться выше ограниченных социальных заказов, его профессиональное предназначение — давать долгосрочный прогноз.

На пути философии встают религия и наука; трагедия философа вырастает из того, что у всех них имеются совпадения: философия и религия размышляют о Боге и трансценденции, философия и наука в своих исканиях обращаются к предметной действительности. Это обстоятельство дает повод религии и науке «утеснять» философию, растворять специфику философского мышления либо в явлении откровения, либо в методах и способах научного познания. Однако бог философии не есть христианский Бог, а способ постижения действительности не является откровением; философу не открываются готовые истины, чтобы получить их, он затрачивает волю, силу, сердечные эмоции, мобилизует интеллектуальные способности — проживает жизнь. Моисею заповеди Божьи открылись не горе Синай; философ должен погрузиться в человеческое существование и, встав перед самим собой в свободной интуиции, постигнуть действительность как бытие, полное противоречий человеческой экзистенции.

Что же касается «научной» философии, то она, по словам Бердяева, «есть философия лишенных философского дара и призвания. Она и выдумана для тех, кому философски нечего сказать. Она есть продукт демократизации, порождение демократического века, в котором философия утеснена»². Притязания науки на философскую проблематику заканчиваются тем, что философия, потеряв свою специфику, устраняется совсем. В этом явлении и обнаруживается подлинная сущность сциентизма. М. Шелер называет борьбу науки с философией восстанием рабов — «восстанием низшего против высшего». Маскирующиеся под философию логический позитивизм, семантика, структурализм, бихевиоризм и другие науки — это, по мнению Дитриха фон Гильдебранда, «не какие-то ложные философии, это вообще не философия»³. Свой метод они заимствуют у естественных наук, а процедуру верификации механически распространяют на такую область, которая в принципе не подлежит проверке. Существуют радикально различные способы познания: наука способна изучить только «осязаемые» явления природы, она обнаруживает лишь телесную сторону действительности через наблюдение и констатацию голых фактов. Что же касается философии, то она обращена к такой реальности — и далеко не маловажной для человека, — которая требует абсолютно других способностей разума. Метафизика приводит в действие иные духовные силы, с помощью которых человеку открыва-

¹ Кроче Бенедетто. Антология сочинений по философии. — СПб.: Пневма, 1999. — С. 4.

² Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа... — С.236.

³ Гильдебранд Дитрих дон. Что такое философия? — СПб.: «Алетейя», ТО «Ступени», 1997. — С. 7.



ются миры трансценденции — сущности ненаблюдаемой реальности, такие, как «ценности», «смыслы», «значения», «свобода», «любовь», «начала» и т.д. Философы-позитивисты намеренно проводят границы между тем, что наблюдаемо, и тем, что мыслится, после чего объявляют умопостигаемые вещи несуществующими. Позитивисты путают примитивную («осязаемую») верификацию с метафизической очевидностью. Очевидность есть более сложное явление, чем «осязаемость»; осязаемость говорит о посюсторонности, тогда как очевидность распространяется на ненаблюдаемые объекты, выходящие за границы эмпирии. Их принципиальная неverifiedируемость при метафизической очевидности говорит об иных способностях разума, могущего вырваться из плена чувственной обыденности. Эти рассуждения вовсе не говорят о бунте против науки; они ставят целью сохранить своеобразие и неповторимость философского дискурса и показать, что философские проблемы должны решаться только философскими методами.

Между реальной действительностью и философией существует разрыв: посредником, заполняющим пробел между ними, оказывается рефлексия. Наличие рефлексии говорит о том, что действительность в своем существовании суверенна и автономна по отношению к философии и что сама философия является вторичной формой знания действительности — философствовать по поводу действительности можно в том случае, когда она себя изжила и уступает место новым социальным образованиям. «Что касается *поучения* насчет того, каким должен быть мир, то философия всегда приходит слишком поздно. Как мировая *мысль*, она является лишь после того, как действительность закончила процесс своего образования и приняла уже законченный вид... Когда, философия начинает рисовать своей серой краской по серому, это показывает, что некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому философия может не омолодить, а лишь понять ее; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек»¹.

Философия в форме философии истории всегда есть неудача общественной жизни. Когда общество вошло в состояние кризиса — исчерпало возможности своего поступательного развития, когда оно необходимо должно отказаться от прежних форм жизни: системы общественных и экономических отношений, политического режима, организации публичной власти, — приходит философия. Философия на фоне исторических преобразований есть *знак* того, что люди, раскрыв тайну своего бытия, — сделав на определенном историческом отрезке своей жизни социальные отношения прозрачными, адекватными их уровню самосознания, — решительно порывают со своим прошлым. Изживающая себя реальность уже не может удовлетворить человеческое сознание. Когда народ видит, что старая власть не способна управлять обществом — наладить производство и распределение продуктов, озабочена обогащением государственного чиновничьего аппарата за счет народной собственности и распродажи государственного имущества; когда государственные служащие всех уровней в своей деятельности срастаются с криминальными элементами в силу общности интересов, порождая коррупцию в системе государственной власти; когда осуществляется вывоз капитала за границу, поскольку буржуазия не чувствует себя дома в собственной стране; когда преступная антинародная деятельность прикрывается развязыванием локальных войн, имеющих целью отвлечь внимание народа от главных социальных вопросов и расчленив целостное государство на множество нежизнеспособных княжеств; когда поощряется иностранная

¹ Гегель. Философия права // Гегель. Соч. Т.VII. — М., 1934. — С. 17–18.

интервенция в области культуры и образования и разрушаются основы национальной самобытности культуры и языка в угоду «открытости» современного мира; когда политика и экономика становятся уделом посредственных личностей, не подозревающих о своей ограниченности («выходят на арену силачи, не ведая, что в жизни есть печаль // они подковы гнут, как калачи и цепи рвут движение плеча»); когда в науке процветает бездарность в силу ее клановой организации («Профессора философии говорят с большим уважением о таких людях и книгах, которые этого явно не заслуживают, потому что они очень нуждаются во взаимности такой эвфемии» — Шопенгауэр); когда разрушены вооруженные силы, дискредитирована идея службы в армии и полностью утрачена боеспособность великой страны; когда единая нация искусственно разбивается на части, благодаря чему утрачивается чувство национального самосознания, — тогда наиболее активная и работоспособная часть населения, истинно честолюбивые и взыскательные личности сознательно отстраняются от власти и участия в общественной жизни и уходят в себя — они не хотят иметь ничего общего с современниками от политики, экономики и других сфер общественной жизни. С этого момента сова Минервы начинает свой полет в сумерках; она отряхивает со своих крыльев прах прошлой жизни.

В период разложения афинского общества Сократ призывал своих сограждан не заниматься индивидуальной и общественной деятельностью; выход для них он видел в самопознании. Также эпикурейцы и стоики в условиях упадка античного мира открывали свое собственное Я в чувстве удовольствия, либо в осознании достоинства разума. Философия, таким образом, всякий раз заявляет о себе, когда люди отворачиваются от неудовлетворяющей их действительности; метафизическое мышление *post festum*, т.е. задним числом постигает реальность, которая фактически умерла. Рефлексия есть удел философа, имеющего дело с отжившими формами жизни.

Неотмирность философии, ее парадоксальность постижения действительности состоит в том, что все, о чем она говорит, есть идеальная конструкция, которую сознание противопоставляет реальной действительности. Как уже отмечалось, в метафизическом знании вся предметность снята; рефлексия по поводу внешней действительности осуществляется в области чистой мысли. Согласно легенде, на Каталаунских полях появлялись души павших воинов, чтобы вновь вступить в сражение. Так и философия, согласно Марксу, в царстве теней истины продолжает свои сражения, проигранные ею в живой действительности. Например, Германия в конце XVII — начале XIX века, отставая от Англии в экономическом развитии и уступая Франции в военном и политическом деле, одержала блестящую победу в области мышления — классическая немецкая философия была вершиной теоретического разума своей исторической эпохи. Именно в Германии в преддверии революции 1848 года сформировался «тот великий интерес к теории, который составлял славу Германии в эпоху ее глубочайшего политического унижения, — интерес к чисто научному исследованию, независимо от того, будет ли полученный результат практически выгоден или нет, противоречит он полицейским представлениям или нет»¹.

Итак, задача философии заключается в том, чтобы постигать действительность; само постижение осуществляется «задним числом» — мысленном отображении в рефлексивном разуме философа исторического процесса, получившего свое полное заверше-

¹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — М.: Политиздат, 1974. — С. 54.



ние. Философия не может непосредственно влиять на действительность, изменять ее прямо, либо диктовать то, что должно быть. Ее удел — осмысливать наличное бытие, «постичь то, что есть»¹. Философия в силу метафизической природы мышления не может войти в содержание практической деятельности, управлять ею, однако способствуя развитию мышления, она косвенным путем усовершенствует и самое деятельность. Вот почему требование Г.В. Плеханова, предъявляемое философии, представляется трудно осуществимым. По его мнению, далеко не достаточно лишь констатировать факт свершения того или иного исторического явления; философия обязана делать прогноз относительно будущего состояния общественной жизни. «Совершенно соглашаясь с тем, что «философия» не может оживить одряхлевший, отживший общественный порядок, — пишет он, — можно спросить Гегеля, что же, однако, мешает ей указать нам — разумеется, лишь в общих чертах — характер *нового* общественного порядка, идущего на смену старому? «Философия» рассматривает явления в процессе их становления. А в процессе становления есть две стороны: возникновение и уничтожение. Эти две стороны можно рассматривать как отдельные во времени. Но как в природе, так и в особенности в истории процесс становления есть, в каждое данное время, *двойной процесс*: уничтожается старое и в то же время возникает из его развалин *новое*. Неужели для «философии» навсегда должен остаться закрытым этот процесс возникновения нового? «Философия» познает то, что *есть*, а не то, что должно было бы быть, по мнению того или другого. Но что же есть в каждое данное время? Есть именно *отживание старого* и зарождение нового. Если философия познает только отживающее старое, то познание *односторонне*, она не способна выполнить свою задачу познания сущего. Но это противоречит уверенности Гегеля во всемогуществе познающего разума»².

Фактически ни один философ, если он занимается общественно-политической деятельностью, не исходит из чистых теоретических предпосылок. Наглядным примером может быть деятельность Ленина. Пример Ленина является бесспорным доказательством того, что как человек-деятель он исходил не из теоретических положений Маркса, а из тех реальных обстоятельств, которые ни в одной философской системе учесть невозможно. Это противоречие между теорией и практикой хорошо показал французский философ М. Гурина. В частности, он пишет: «Если в деле преобразования действительности Ленин не был верен Марксу, то в мышлении он следовал марксистской интерпретации социальной реальности»³. Так же и теоретическая деятельность Маркса не идет ни в какое сравнение с его политической деятельностью; политическое соперничество с Бакуниным за руководство рабочим Интернационалом отнюдь не вытекает из открытого им материалистического понимания истории.

Все сказанное вовсе не означает, что философия абсолютна чужда практической деятельности. Ее социальная направленность обнаруживается не в узко утилитарном смысле, — не в смысле того, что можно предсказать на основании астрономических наблюдений богатый урожай оливок и до истечения зимы дешево законтрактовать маслособойни с тем, чтобы осенью отдать их на откуп на выгодных условиях и заработать много денег, — но в длительной перспективе; причем философские концепции тем бо-

¹ Гегель. Философия права... — С. 55.

² Плеханов Г.В. К шестидесятой годовщине смерти Гегеля // Избранные философские произведения в 5-ти томах. Т. I. — М.: Госполитиздат, 1956. — С. 441.

³ Гурина М. Философия... — С. 128.

лее эффективны, чем менее были озабочены их авторы непосредственным практическим применением своих философем. В относительно спокойные периоды общественной жизни философии фактически не видно; в это время не возникает оригинальных учений, поражающих воображение людей; но как только социальная жизнь начинает круто изменяться, она ставит перед философией такие сложные задачи, ответы на которые требуют мобилизации всех духовных и интеллектуальных способностей «духа времени», говорящего языком конкретного мыслителя.

Глава II

Платон: открытие горизонта новой метафизики и границ философского дискурса посредством «второй навигации» (δευτεροζ πλοϋζ)

§ 1. Духовные упражнения (ασκησιζ, μελεταν) и философский образ жизни

... толпе не присуще быть философом.

Платон

В том-то и состоит ошибка нашего времени и потому-то недооценивают философию, что за нее берутся не так, как она того заслуживает... Не подлым надо бы людям за нее братья, а благородным.

Платон



о Платона — от Фалеса, Гераклита, Парменида — в греческой философии не существовало подлинной метафизики. Мыслители занимались либо нахождением «начал» всех вещей — тех первопричин (αρχή, αίτια), из которых происходят все вещи (вода — Фалес, άηρ — Анаксимен, σπερματα — Анаксагор, άλειρον — Анаксимандр, το άτομον — Левкипп и Демокрит), либо постижением действительности в форме бытия (το ον, είναι, τό πᾶν — Парменид). И хотя такие сущности, как, например, вода, не есть в понимании античных философов обыкновенный жидкий минерал, который мы пьем, но нечто иное — φύσιζ или принцип «первого движения всякого живого существа», принцип «первой и фундаментальной реальности», а космология приобретает концептуальный характер и трансформируется в онтологию (учение о бытии), — все философы-ионийцы с полным основанием причисляются к «физикам» или «натуралистам». Их мысль вращается вокруг «физиса» и весь духовный горизонт ограничивается вопросами происхождения вещей; они не столько философы, сколько ученые, пытающиеся естественнонаучные проблемы объяснять философским способом. Об отсутствии метафизики в греческом мышлении свидетельствует такой факт: Сократ в беседе с Главконом ссылается на распространенное мнение той эпохи, что знание «само по себе соотносится с самим изу-

чаемым предметом, знание какого бы предмета мы ни взяли: оно таково потому, что оно относится к такому-то и такому-то предмету. ... — Какие качества имеет предмет знания, таким становится и само знание»¹.

Отсутствие метафизики в раннем греческом мышлении объясняется особенностями самого человеческого сознания — по своей природе, содержанию и функционированию оно бесконечно сложнее и неуловимее, чем все другие объекты и явления окружающего мира. Сложность предмета определяется не им самим как таковым, а теми связями и отношениями, через посредство которых он обнаруживает себя при взаимодействии с другими предметами, — чем богаче и сложнее связи, тем труднее постигнуть этот предмет. Своеобразие сознания состоит в том, что оно присутствует буквально во всем, что приходит во взаимодействие с ним. Сознания нет в чистом виде — сознания как такового; во всем, что окружает человека и входит в поле его разума, присутствует сознание. То, что мы видим, слышим, осязаем, существует не само по себе, но с долей сознания; оно (сознание) есть нечто «всеобщее, неуничтожимое и вездесущее, что сопутствует всякому явлению...»² Как бы ни отличались друг от друга предметы, они обладают одним общим свойством — являются предметами нашей мысли, объектами для субъекта. Ясно, что такой феномен, который не существует отдельно от предметной стороны действительности, но дан в качестве «добавки», одного из элементов духовного опыта, феномен, который входит во все «неотторжимо, неизбежно и непременно», познать чрезвычайно трудно. Прямой путь изучения этого неуловимого явления в данном случае не подходит — требуется иной способ постижения, когда бы можно было описать, определить и почувствовать этот неуловимый фантом.

Греки избрали тактику обходного маневра подобно евреям при взятии Иерихона, когда на примере другой — более простой и доступной — формы связи можно постичь это бесконечно сложное явление. Такое сравнительное изучение достигается посредством *метафоры*. Метафора есть некий познавательный прием, когда при изучении нового явления, требующего соответствующего понятия, находится имя, близкое к изобретенному понятию, однако имеющее привычный, традиционный смысл. Будучи эквивалентом нового понятия, старое слово получает новый смысл; такая форма мышления и есть метафора. Метафора основана на переносе имени; замещая неизвестное содержание известным, выраженным в привычном имени, можно схватить «отделенное и недосыгаемое» и удлинить «радиус действия мысли».

Древним грекам процесс познания мыслился подобно взаимодействию двух физических тел, которые оставляют друг на друге следы после столкновения. Если реальность мышления постоянно ускользает и прячется, то философы античности попытались понять его на примере более простой и понятной формы связи, встречающейся в повседневной жизни: воощенной дощечки, на которой писец процарапывал стилем очертания букв. Метафора печати прочно вошла в сознание эллинов и на многие века — если не тысячелетия! — определила образ мышления; этот образ «пережил средние века, и в Париже и Оксфорде, Саламанке и Падуе преподаватели столетиями вбивали его в тысячи юношеских голов» (Х. Ортега-и-Гассет). Сократ говорит Теэтету: «Так вот, чтобы понять меня, вообрази, что в наших душах есть восковая дощечка; у кого-то она побольше, у кого-то поменьше, у одного — из более чистого воска, у другого —

¹ Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т.3 — М.: Мысль, 1994. — 438 с-д.

² Ортега-и-Гассет Хосе. Две главные метафоры // Ортега-и-Гассет Хосе. Эстетика. Философия культуры. — М.: Искусство, 1991. — С. 213.



из более грязного или у некоторых он более жесткий, а у других помягче, но есть у кого и в меру. ... Скажем теперь, что это дар матери Муз, Мнемосины, и, подкладывая его под наши ощущения и мысли, мы делает в нем оттиск того, что хотим запомнить из виденного, слышанного или самими нами придуманного, как бы оставляя на нем отпечатки перстней. И то, что застывает в этом воске, мы помним и знаем, пока сохраняется изображение этого, когда же оно стирается или нет уже места для новых отпечатков, тогда мы забываем и больше уже не знаем»¹.

Такие слова, как «воск» (κηρός), «печать» употребляются здесь не в собственном значении, но в переносном или метафорическом смысле. Из этой метафоры следует: субъект и объект в рамках взаимодействия ничем не отличаются от обычных физических тел — оба существуют независимо друг от друга и тех отношений, в которые иногда могут вступать. Как прирожденные реалисты, греки полагали, что предмет восприятия существует до всякого восприятия (например, зрения) и продолжает оставаться таковым, не будучи воспринятым субъектом; разум остается разумом даже в тот момент, когда не мыслит и ничего не сознает. Субъект и объект существуют независимо друг от друга, а в момент встречи объект оставляет отпечаток на субъекте. Античная философия из всех форм мышления выделила только *восприятие* как самое главное: посредством него процесс познания более всего представлялся в том виде, что предметы, якобы, приходят к субъекту извне и оставляют на нем свои оттиски. Реализм и натурализм античного мировоззрения особенно сильно проявляется в понимании субъекта и объекта как двух абсолютно равнозначных сущностей; но эта равнозначность лишь кажущаяся и на деле оборачивается принижением субъекта. Греческие мыслители не видят принципиальной разницы между материальным объектом и субъектом, которого невозможно полностью редуцировать к предметной, материальной стороне действительности. Человек как субъект рассматривается в виде материального предмета наряду с другими. Как следствие подобного понимания человека складывается и античный образ бытия; «великое море бытия» есть лишь простая совокупность предметов, именуемая Космосом (κόσμος) в силу своих гигантских размеров.

Образ вощенной дощечки несмотря на его подкупающую простоту и ясность, когда бесконечно сложный процесс познания трактуется как механическое взаимодействие двух физических предметов — печати и воска, в итоге оказывается неадекватным. Эта неадекватность просматривается в двух моментах. Во-первых, не всегда возможно сравнить оттиск на воске с самим предметом — оригиналом. Действительно, в ряде случаев такое сравнение возможно; если мы возьмем перстень-печатку и вдавим его в воск (κηρός), то у нас будет возможность сравнить отражаемый предмет с отражением. Но в том случае, когда в нашем сознании присутствует образ гигантского предмета (например, горы Джомолунгмы), его уже будет невозможно сравнить с самим оригиналом — обзреть всю гору с одной позиции не представляется возможным. По этой причине «заявлять, будто предметы существуют вне и помимо нашего сознания, весьма рискованно. У нас нет о них других авторитетных свидетельств, кроме собственного разумения, когда мы их видим, воображаем, обдумываем. Скажем иначе: факт, что предметы каким-то образом находятся в нас, неоспорим. А вот существование их вне нас, напротив, всегда сомнительно и проблематично» (Х. Ортега-и-Гассет, там же, с. 216).

¹ Платон. *Тезет* // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 2 — М.: Мысль, 1993. — 191 с-е.

Во-вторых, мышление невозможно свести только к восприятию или другим формам чувственного познания. Помимо этого уровня мышления представлено разумом или рефлексивной способностью ума делать предметом мысли формы чувственного созерцания. Разум (φρόνησις) есть мышление о мышлении, и он не имеет дело с предметами эмпирической действительности. Античность знала только одну сторону сознания — его направленность на объект; для этого потребовалась такая метафора, которая представляла процесс познания как *отражение*. Отражение не знает метафизики, ибо образование понятий и представлений трактуется исключительно принципом причинной связи: предметы внешнего мира действуют на органы чувств человека, результатом чего оказываются образы его мышления. Между предметами и образами существует строгая корреляция: содержание образов однозначно соответствует содержанию предметов. «Какие качества имеет предмет знания, таким становится и само знание».

Метафизическое мышление, напротив, связано не с восприятием, но с *воображением*. Мышление свободно, и его свобода проявляется в том, что оно может из себя творить образы воображения. Не случайно в тот период, когда в философию прочно вошла идея воображения (Новое время), метафора воощенной дощечки уступила место новой метафоре — сосуду, в котором содержатся идеи и образы еще до того, как сознание вступает во взаимодействие с внешним миром. Субъект метафизического мышления является замкнутым в себе образованием: ничто внешнее не может проникнуть в него извне; все, с чем имеет дело субъект метафизики, сосредоточено внутри него. Находя внутри себя знание, полученное эмпирическим способом («наглядные представления»), разум посредством рефлексии извлекает из него новое знание, никак не связанное с внешней действительностью («представления о представлениях»). С помощью творческого воображения субъект может «творить и рушить» предметы, «делить и перетасовывать» их; в пространстве метафизического мышления вполне допустимы образы «юных кентавров» и «белокожих нимф», «крылатых ликов ангелов без тела» и «летающих крылатых колесниц» (душ).

Итак, греческая философия доплатоновской эпохи понимает познание как отражение действительности; существует строгое соответствие между отражаемым субъектом и отражением — представлением и его объектом. В том случае, когда древние мыслители осознают необходимость постановки вопросов о бытии, по своему содержанию выходящих за границы физики, их метафизика фактически остается научным, натуралистическим знанием, так как все духовное объявляется особым родом материальной действительности.

Только с Платона начинается открытие горизонта метафизики; он различает *два мира*: мир изменчивой действительности, вечно меняющихся единичных предметов, постигаемых чувствами (αἰσθησις), и мир постоянных сущностей, подлинного бытия, отсутствующего в посясторонней действительности, а потому доступный только разуму (νόησις). Эти миры абсолютно обособлены (χωρίς), не соприкасаются друг с другом; телам, познаваемым чувствами, противостоит подлинное бытие (τὸ ὄντως ὄν = существенно сущее), выразителем которого являются идеи. Последние есть бестелесные формы (ἄσώματα εἶδη); они существуют сами по себе (εἰλικρινέζ) и будучи дематериализованными, лишенными какого-либо предметного содержания, познаются только разумом. Этот умопостигаемый мир, открытый Платоном и являющийся



предметом его рационалистической теории познания, «*требует имматериалистической метафизики*»¹.

Для нас будет важен и другой смысл понятия «метафизика», который стал постепенно выкристаллизовываться в греческом мышлении. Этот другой смысл также уходит в глубокую древность, когда знание VII—VI вв. до н.э. лишь с известной долей условности можно отнести к философскому в современном смысле слова — «философия существовала до философии». Этот древний смысл, как полагают специалисты в области истории философии, свидетельствует, что еще нет слова φιλοσοφία; ни Пифагор, ни Гераклит не знали прилагательного philosophos и глагола philosophhein («философствовать»). Русский философ С.Л. Франк² и французский историк философии П. Адо³ считают, что слово «философия» и все производные от него понятия появляются лишь в V в. — в блистательную «эпоху Перикла», когда Афины достигают наивысшего подъема в политическом и духовном развитии. Впервые слово «философия» встречается у историка Геродота (V в. до н.э.), родом из Малой Азии. Геродот рассказывает о встрече афинского законодателя Солона (VII—VI вв. до н.э.), одного из тех, кого причисляют к Семи мудрецам, с лидийским царем Крезом. Гордый своим могуществом и богатством, Крез обращается к мудрецу Солону: «Я слышал, что ты, философствуя, ради приобретения знания исходил много стран»⁴. Из разговора двух персонажей становится понятным, что имели в виду под словом «философствовать» в древности: «философствовать» означало «любить знание, стремиться к мудрости» (σοφία). У всех досократиков еще нет мысли о дифференциации знания и его специфики: все знание, которым владеет человек, есть «философия». Его можно получить только опытным путем — путешествуя, наблюдая, встречаясь с мудрыми и знающими людьми. Знание многих вещей, энциклопедическая ученость достигается активной интеллектуальной деятельностью, которая понимается как «исследование» или historia. Человек, сумевший подобно Солону приобрести энциклопедическую ученость, становится в глазах окружающих «мудрецом» — справедливым судьей в делах людей, ибо хорошо разбирается в вопросах человеческой жизни.

Итак, рассказ Геродота указывает на существование слова, которое или уже было известно, или появилось в Афинах к V веку. Со времен Гомера, говорит П. Адо, «слова с корнем philo обозначали какую-либо склонность — когда человек находит интерес, удовольствие или даже смысл своей жизни в определенной деятельности» (П. Адо, там же, с.31). Например, philo-posia — пристрастие к пьянству, philo-timia — жажда к стяжанию почестей, philo-sophia — влечение к мудрости. Афиняне V века высоко ценили интеллектуальную деятельность, науку и культуру. В надгробной речи над павшими в бою афинянами Перикл говорит: «Мы любим красоту без прихотливости и мудрость без изнеженности»⁵. В этих словах просматривается тот смысл, что для греков внутренней потребностью было предаваться умственной культуре, развивать образование. «Философия до философии» видела свою непосредственную задачу в разработке целостной системы воспитания (παιδεία), когда бы молодые люди в равной степени формировали как тело, так и душу. «... Кто наилучшим образом чередует

¹ Виндельбанд В. История древней философии. — Киев: Тандем, 1995. — С. 166.

² Франк С.Л. Введение в философию в сжатом изложении. — Пг., 1922. — С. 3—7.

³ Адо П. Что такое античная философия? — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. — С. 30.

⁴ Геродот. История. — М.: «Лодомир», ООО «АСТ», 1999. — I, 30.

⁵ Фукидид. История. — СПб.: София, 1994. — Том I. II. 40, 1.

гимнастические упражнения с мусическим искусством и в надлежащей мере преподносит их душе, того мы вправе были бы считать достигшим совершенства ...»¹ Будущим воинам одинаково необходима физическая сила, мужество и чувство долга, высокое понятие о чести. Под влиянием философии высокое достоинство (ἀρετή) могут обрести не только люди благородного происхождения, но и простые граждане, если они понимают прекрасное и стремятся к мудрости (σοφία).

Античная философия досократовской и доплатоновской эпохи (VII—VI вв. до н.э.) — «философия до философии» включала в себя всю духовную культуру: зарождающуюся науку, систему воспитания, педагогику, искусство риторики, собственно философские знания («метафизику»). В это время еще не существует четкого определения понятия σοφία; мыслители понимают философию то как знание, то как мудрость. Еще не ясно, кто философ: тот ли, кто много знает, или тот, кто мудр. Со временем Гомера слова σοφία и σοφοῦ употреблялись в самых различных контекстах: «мудрым» может быть корабельный «зодчий», бог Гермес, придумав свирель, «изобрел искусство премудрости (σοφία) новой»; мудрость может быть присуща поэтическому творчеству — хотя поэт достигает своего искусства длительными упражнениями, он вдохновляется Музами; существует параллель между мудростью поэта и мудростью правителя; мудрость может обозначать и умение обращаться с людьми — в ходу должны быть хитрость, ловкость, притворство. Мудрецами в древней Греции называли ученых (Фалес Милетский), политических и государственных деятелей (Питтак из Митилены, афинянин Солон), законодателей, юристов и ораторов (спартанец Хилон, Периандр из Коринфа, Биант из Приены), поэтов (Клеобул из Линда). Начиная с VI в. до н.э., в содержание понятия σοφία входят астрономия, арифметика, геометрия, медицина, физика. «Многоопытные» (sophoi) и мудрые люди существуют везде: в искусстве, политике, науке².

Итак, содержание понятия σοφία богато и многообразно: все, что греки смогли накопить к VII—VI вв. до н.э. в плане знания — от φύσις — «первого движения всякого живого существа» до «ловкости в политических делах» или «осведомленности в науках», есть в их представлении «мудрость». Еще нет рефлексии по поводу метафизики (τά μετά τά φυσικά); из всей совокупности синкретического знания философия не выделена в качестве особого дискурса. Лишь значительно позже приходит осознание того, что наряду с опытным знанием, приобрести которое можно не иначе как «в странствиях, объездив много стран и повидав свет», имеется еще внеопытное, сверхчувственное знание, которое никакими странствиями получить невозможно, — оно отсутствует в посясторонней действительности, ибо целиком заключено в самом человеческом разуме. С позиции научного и здравого смысла это даже не знание — в нем нет ни грана содержания предметной стороны внешнего мира; его невозможно использовать в житейском опыте и практической деятельности по причине того, что оно относится к сверхчувственному, трансцендентному миру.

В «Апологии Сократа» Платон излагает речь Сократа перед судьями во время процесса, на котором он был приговорен к смерти. Узнав от Херефонты, что дельфийский оракул назвал его самым мудрым (σοφός) на свете человеком, Сократ стал присматриваться к людям, которые, согласно представлениям древних греков, обладали мудро-

¹ Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т.3 — М.: Мысль, 1994. — С. 412.

² См.: Адо П. Что такое античная философия? ... — С.32—37.



стью или умением: ремесленникам, поэтам, государственным мужам. Сократ обнаружил, что все мудрецы полагают, что они все знают, хотя в действительности не знают ничего. Из этого факта Сократ заключил, что если он более мудр, чем они, то лишь потому, что не мнит о себе, будто знает то, чего не знает. Дельфийский оракул, — сделал вывод на основании этого Сократ, — подразумевал, что мудрейший из людей «тот, кто знает, что знание его ничего не стоит»¹. Вот многовековая мудрость (μῆτις) философии! Она не есть знание об объектах и разговор на языке объектов, — с таким знанием нечего делать ни сапожнику, ни портному, ни политическому деятелю; истины, открывающиеся философу, получены не обращением к предметной стороне действительности, но исключительно способом сомнения — сомнения в самом себе, когда человек чувствует себя не тем, чем ему надлежит быть.

«Я знаю, что ничего не знаю» — есть такая заповедь, за которую, как думал Сократ, Пифия провозгласили его мудрейшим из эллинов. «Первое условие истинной философии есть *нищета духовная*»². В ней — этой заповеди, — говорит Соловьев, — обнаруживается предвосхищение первой евангельской заповеди, удивительное совпадение дельфийского оракула с нагорной проповедью. В действительности провозглашение своей духовной нищеты в окружении мнимого богатства знания есть «духовный подвиг». Если бы Сократ остановился только на этом — на констатации факта своего незнания, как поступают скептики, его подвиг потерял бы всякое гражданское значение. Однако истинная духовная нищета не останавливается на незнании — не превращается в противоположность — гордость и самодовольство; в действительности она есть не радость, но *скорбь* и *страдание* о своем состоянии: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся». Мужественное признание о своем незнании для Сократа было лишь «первым началом его *искания*, духовная нищета вызывала в нем духовный голод и жажду. «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» — новое согласие истинной философии и истинной религии ...» (там же, с.251 — 252).

В утверждении Сократа, что мудрость есть знание о собственном незнании можно видеть рождение новой идеи философии: метафизика с этого времени мыслится не как сбор и упорядочивание разрозненного знания, представленного различными науками, в единой голове, а качественно иначе — как умение мыслителя подвергать рефлексии само знание. Философия не возникнет от того, что субъект сможет овладеть всей суммой знания — в противном случае энциклопедии, словари и справочники относились бы к ее ведомству. В понимании Сократом мудрости мы видим не просто отказ от традиционного представления о знании; в данном случае речь идет о разведении знания на два вида: в одном случае знание приобретается посредством сбора эмпирического материала (наука), в другом — посредством рефлексии об этом знании (метафизика). В первом случае процесс познания основан на *сообщении* некоторого знания, на *ответах*, которые дает учитель своим ученикам на их вопросы, во втором случае — на *вопросании* учителем самих учеников, поскольку ему самому нечего сказать в плане приращения нового содержательного знания. Отсюда и возникает знаменитая сократовская ирония — мыслитель делает вид, что ничего не знает относительно обсуждаемого предмета и постоянно спрашивает своего собеседника, но в действительности все

¹ Платон. Апология Сократа. 23в.

² Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. — М.: Современник, 1991. — С. 251.

складывается наоборот — собеседник начинает понимать, что он ничего не знает о том, о чем мнил себя сведующим.

Критика знания, предложенная Сократом, оказывается *негативной* и имеет двойное значение. В одном случае она показывает, что знания не бывает в готовом виде — оно должно быть получено самим человеком. Когда Сократ приходит в дом к Агафону с некоторым запозданием, хозяин дома просит его располагаться рядом с ним: «чтобы и мне, — говорит он, — досталась доля той мудрости, которая осенила тебя». — «Хорошо было бы, Агафон, — отвечает Сократ, садясь, — если бы мудрость имела свойство перетекать, как только мы прикоснемся друг к другу, из того, кто полон ею, к тому, кто пуст, как перетекает вода по шерстяной нитке из полного сосуда в пустой» (Пир, 175 с-d).

В другом случае — и это ясно из вышесказанного — Сократ убежден, что философская мудрость-знание находится в душе человека. Истинный философ не тот, кто обращает внимание вовне и озабочен поисками знания в чем-то внешнем; ему достаточно открыть свою душу, чтобы оттуда извлекать необходимую сумму знания. Для Сократа важно «не то, о чем говорят, а тот, кто говорит» (П. Адо, с.43). Другими словами, в философствующем субъекте осуществляется переход от знания к самому себе, от внешнего к внутреннему, когда человек занимает раздваивающую позицию — может смотреть на себя как бы со стороны, глазами Сократа, и обнаруживает, что кроме рефлексии он ничем не располагает.

Платон, первый из учеников Сократа, обратил внимание на то, что образ жизни и философский дискурс в философе органически связаны между собой. От Платона идет убеждение, что философия, мыслимая «как определенный дискурс», связана «с некоторым образом жизни», как «некоторый образ жизни» связан «с определенным дискурсом». Новый смысл, который придал слову «философия» Платон, состоял в том, что философ как человек приближает своим способом существования себя и других «к тому трансцендентному онтологическому состоянию, каким является мудрость» (П.Адо, там же, с.67). С тех пор — от философских учений античности до различных школ и философских направлений современности — никому не удалось изменить образ философии: она остается метафизикой, имеющей дело с миром трансценденции.

Раскрыть природу философского знания можно при том условии, что нам известен философский образ жизни; образ жизни философа непосредственно влияет на философский дискурс — последний отражает парадоксальное существование философа среди прочих людей. Поэтому следует уделять особое внимание жизни мыслителя, его неповторимой и однократной судьбе, запечатлевающейся на всем строе его мыслей. Всякая философия всегда есть *персоналистическая* метафизика, в которой общемировые и вечные вопросы преломляются во внутреннем мире философа-мыслителя, в его личном опыте. Философия как «интеллектуальное выражение судьбы философа» не может рассматриваться сама по себе, объективированно в виде некоторого текста, существующего вне времени и пространства; идеи Сократа, Платона, Гегеля, Кьеркегора могут быть поняты при одном условии — философия есть «бытийственно жизненная» метафизика, в которой постижение действительности происходит «из человека и через человека», когда в человеке видится «разгадка смысла»¹.

Вместе с тем следует констатировать, что до недавнего времени в философии не существовало понятия «философия как образ жизни». Причем в этом случае речь

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — С. 24.



должна идти не просто о понятии, но о концепции, выступающей в качестве предпосылки постижения своеобразия философского дискурса. Образ жизни личности философа не является второстепенным придатком, случайным фактором ко всему строю его мыслей; необычность, парадоксальность мудрости, ведущей в мир трансцендентных онтологических состояний, есть следствие неотмирности существования философа, его бытия, отличного от способа жизни обыкновенных людей. Данное обстоятельство — философия как образ жизни — ускользает от внимания и выдающихся историков философии XIX века, ориентирующихся при концептуальном постижении философских идей прошлого исключительно на теоретическую область. Так, Виндельбанд в своем фундаментальном труде, посвященном Платону, предваряет основному исследованию экскурс в область истории, культуры и экономики Греции той эпохи, однако об интересующем нас вопросе он говорит немного. Все то, что касается образа жизни философа, сводится к нескольким строкам: «Душа — это лучшая часть человека, и потому ее должен он холить, а не тело. Поэтому для философа теряют значение все блага земли; он не заботится о деньгах и богатстве, о власти и почестях. Поэтому философ — так говорится в «Феэтете» — и не умеет устроиться в суете людской жизни. Он бредет в ней ощупью, подобно слепцу, ибо его взор обращен внутрь и кверху, к высшей истине. Для него не имеет и смысла заниматься вещами этого мира, в котором все дурно и несовершенно. Ему следует, наоборот, замкнуться в себе, чтобы, не считаясь с ощущениями и чувствами тела, искать знания»¹. Вот практически и все, что можно найти у выдающегося историка античной философии относительно тесной связи философского дискурса и философского образа жизни. Философия, видящая идеал в науке, проблему образа жизни вообще не ставит; там, где речь идет о знании, дающем *объективную истину* («Какие качества имеет предмет знания, таким становится и само знание»), не может быть места ничему субъективному, будь то внутренний мир человека или его образ жизни — мышление подчиняется только логике объективного, которая присутствует в предметном мире до всякого познания.

Образ жизни, продолжающейся в философском дискусе, в свою очередь, может быть выражен через образ философа. «Философ» — это не просто зарисовка, художественный портрет, дополняющий картину исторической и культурной эпохи; напротив, это понятие необходимо становится важнейшей *категорией*, раскрывающей всю парадоксальность метафизического мышления. Чтобы постигнуть процесс познания в философии, следует разобратся в том, что из себя представляет «философ». Истинный философ — об этом говорит уже древняя история — отличается от всех людей своей необычностью, доходящей до парадоксальности в жизни и общении с другими людьми. В таком поведении и мышлении ему открываются новые структуры бытия, находящиеся в мире трансценденции; никому из простых смертных не дан в их опыте потусторонний мир. Наиболее полно и адекватно образ философа представлен в Сократе; Платон как один из представителей первого поколения последователей в «Пире» и других диалогах воспроизвел его образ жизни, а вместе с этим утвердил такую идею философии, которая существует с некоторыми вариациями и по сегодняшний день, изумляя без малого тридцать поколений людей своей непреходящей художественностью, возвышенностью и глубиной мысли.

В «сократических» диалогах Платона существует два плана повествования: первый строится на отношении автора с произведением, второй — на отношении автора с Со-

¹ Виндельбанд Вильгельм. Платон. — Киев: Зовнішторгвидав України, 1993. — С. 134.

кратом. Весь строй изложения говорит о том, что автора как бы не существует, либо он отстраненно наблюдает со стороны за тем, как идет полемика между участниками диалога. О себе Платон не упоминает; читатель не подозревает, что сам диалог принадлежит Платону и он важнейшее действующее лицо. В диалогах мы не найдем границы, отделяющей идеи Сократа от идей Платона. Так, Сократ вскоре после своей смерти «становится мифологической фигурой», замечает П. Адо, и этот миф о Сократе «наложил неизгладимый отпечаток на всю историю философии» (см.: П. Адо, с.38—40). Сократ, изображенный в большинстве диалогов, есть своеобразный литературный прием, «псевдоним Платона». Этот псевдоним иногда неудачный, — когда Платон приписывает Сократу те речи, которые он никогда не произносил: например, рассуждения о метафизических и космологических вопросах, являющихся исключительно достоянием самого Платона. Очевидно, что мифологизированный Сократ «может быть принят как средоточие Платоновых творений не сам по себе и не в событиях своей жизни, а лишь через то место, которое он занял в жизни и мысли Платона...»¹. Место это, — при всей его важности, — не может быть всеобъемлющим; для Платона философия не есть только деятельность чистого разума, голый познавательный интерес, но несравненно более важное — «жизненная задача». Жизнь не сводится только к познанию, умственной деятельности, строгому распорядку личной жизни, вытекающему из распорядка природы; жизнь есть глубокая и всеохватывающая драма, со всеми ее стихиями, страстями, борениями и надеждами.

Философ внешне может быть ничем не примечательным и не выделяться из окружающих людей; Сократ в беседе с Теэтетом (θεαίτητος) рисует себя как человека «курносого и с глазами навывкате»².

Философ принимает образ жизни, присущий большинству нормальных людей; Сократ женат на Ксантиппе, которая известна сварливым характером. Федон, рассказывая Эхекрату о последних часах жизни Сократа, вспоминает: «Приходим мы к тюрьме, появляется привратник, который всегда нам отворял, и велит подождать и не входить, пока он сам не позовет.

— Одиннадцать (архонтов. — Ю.П.), — сказал он, — снимают оковы с Сократа и отдают распоряжения насчет казни. Казнить будут сегодня.

Спустя немного, он появляется снова и велит нам войти.

Войдя, мы увидели Сократа, которого только что расковали, рядом сидела Ксантиппа — ты ведь ее знаешь — с ребенком на руках.

Увидев нас, Ксантиппа заголосила, запричитала, по женской привычке, и промолвила так:

¹ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона... — С.239.

² Платон Теэтет // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т.2. — М.: Мысль, 1993. — 209с. Бывают философы другого обличья: «Богослов (Халява. — Ю.П.) был рослый, плечистый мужчина и имел чрезвычайно странный нрав: все, что ни лежало, бывало, возле него, он непременно украдет. В другом случае характер его был чрезвычайно мрачен, и когда напивался он пьян, то прятался в бурьяне, и семинарии стоило большого труда его сыскать там.

Философ Хома Брут был нрава веселого. Любил очень лежать и курить люльку. Если же пил, то непременно нанимал музыкантов и отплясывал трепака. Он часто пробовал *крупного гороху*, но совершенно с философическим равнодушием, — говоря, что чему быть, того не миновать.

Ритор Тиберий Горобець еще не имел права носить усов, пить горелки и курить люльки. Он носил только оселедец, и потому характер его в то время еще мало развился; но, судя по большим шишкам на лбу, с которыми он часто появлялся в классе, можно было предположить, что из него будет хороший воин»



— Ох, Сократ, нынче в последний раз беседуешь ты с друзьями, а друзья — с тобою.

Тогда Сократ взглянул на Критона и сказал:

— Критон, пусть кто-нибудь уведет ее домой.

И люди Критона повели ее, а она кричала и била себя в грудь»¹.

У Сократа большая семья: трое сыновей, и все маленькие. Федон рассказывает: «Когда Сократ помылся, к нему привели сыновей — у него было двое маленьких и один побольше; пришли и родственницы, и Сократ сказал женщинам несколько слов в присутствии Критона и о чем-то распорядился, а потом велел женщинам с детьми возвращаться домой, а сам снова вышел к нам» (там же, 116в).

Философу не чужды и житейские радости; в праздничные или торжественные дни он старается выглядеть красиво — умытым, причесанным, в новых сандалиях и одеждах. Апполодор из Фалера рассказывает по просьбе Главкона о пире в доме Агафона, о котором он сам слышал от некоего Аристодема из Кидафин, лично присутствовавшего на этом пире: «Итак, он (Аристодем. — Ю.П.) встретил Сократа — умытого и в сандалиях, что с тем редко случалось, и спросил его, куда это он так вырядился. Тот ответил:

— На ужин к Агафону. Вчера я сбежал с победного торжества, испугавшись многолюдного сборища, но пообещал прийти сегодня. Вот я и принарядился, чтобы явиться к красавцу красивым»².

Философ во многих других привычках похож на обыкновенных людей — ничто человеческое ему не чуждо. Правда, это привычное поведение у великих людей лишь отдаленно, только по форме напоминает поступки простых смертных — для гения они лишь повод, лишь пролог для свершения чего-то большего и важного (например, употребление вина в беседе на важную философскую тему, когда происходит открытие новой истины), в то время как для заурядного человека этот повод или начало есть по сути дела тот же конец. Алкивиад на пиру у Агафона, наполнив чашу вином, выпил сначала сам, а потом велел налить Сократу, сказав при этом:

«— Сократу, друзья, затея моя нипочем. Он выпьет, сколько ему ни прикажешь, и не опьянеет ничуть». И действительно, когда под утро беседа закончилась и все гости произнесли речи об Эроте, а Алкивиад сказал похвальное слово Сократу, Аристодем увидел такую сцену: «одни спят, другие разошлись по домам, а бодрствуют только Агафон, Аристофан и Сократ, которые пьют из большой чаши, передавая ее по кругу слева направо, причем Сократ ведет с ними беседу. Всех его речей Аристодем не запомнил, потому что не слышал их начала и к тому же подремывал. Суть же беседы, сказал он, состояла в том, что Сократ вынудил их признать, что один и тот же человек должен уметь сочинить и комедию и трагедию и что искусный трагический поэт является также и поэтом комическим. Оба по необходимости признали это, уже не очень

¹ Платон. Федон. 59е, 60 «... философ скоро сыскался, как поправить своему горю: он прошел, посвящая, ряда три по рынку, перемигнулся на самом конце с какою-то молодою вдовою в желтом очипке, продававшею ленты, ружейную дробь и колеса, — и был того же дня накормлен пшеничными варениками, курицею... и, словом, перечесть нельзя, что у него было за столом, накрытым в маленьком глиняном домике среди вишневого садика... После обеда философ был совершенно в духе. Он успел обходить все селение, перезнакомиться почти со всеми; из двух хат его даже выгнали; одна смазливая молодка хватила его порядочно лопатой по спине, когда он вздумал было ошупать и полюбопытствовать, из какой материи у нее была сорочка и плахта».

² Платон. Пир. 174 в. («Философы и богословы отправлялись на кондиции, то есть брались учить или готовить детей людей зажиточных, и получали за то в год новые сапоги, а иногда и на шютрук».)

следя за его рассуждениями: их клонило ко сну, и сперва уснул Аристофан, а потом, когда уже совсем рассвело, Агафон.

Сократ же, оставив их спящими, встал и ушел, а он, Аристодем, по своему обыкновению, за ним последовал. Придя в Ликей и умывшись, Сократ провел остальную часть дня обычным образом, а к вечеру отправился домой отдохнуть¹.

Сократу присуще еще одно замечательное качество, вызывающее чувство уважения и восхищения этим великим человеком. Будучи призванным на войну, он проявлял удивительную выдержку и выносливость. Алкивиад в речи, посвященной Сократу, рассказывает: в походе на Потидею «выносливостью он превосходил не только меня, но и вообще всех. Когда мы оказались отрезаны и поневоле, как это бывает в походах, голодали, никто не мог сравниться с ним выдержкой. Зато когда всего бывало вдоль, он один бывал способен насладиться ... Точно так же и зимний холод — а зимы там жестокие — он переносил удивительно стойко, и однажды, когда стояла страшная стужа и другие либо вообще не выходили наружу, либо выходили, напялив на себя невесть сколько одежды и обуви, обмотав ноги войлоком и овчинами, он выходил в такую погоду в обычном своем плаще и босиком шагал по льду легче, чем другие обувшись. И воины косо глядели на него, думая, что он глумится над ними...»²

В бою Сократ держался отважно, как подобает истинному солдату. В одной из битв он спас жизнь Алкивиаду, вынеся его раненого с поля боя вместе с оружием. Не меньше героизма он проявлял и при отступлении: в то время как войско обратилось в бегство при Делии, он не утратил самообладания, шагая, спокойно смотрел и на друзей, и на врагов, так что последние не решались напасть на него, ибо в случае чего он «сумеет постоять за себя»³.

Но не этими чертами характера, не этим строем поведения и рациональными действиями определяется образ жизни философа; «философ» есть такое понятие, которое раскрывает существование парадоксальное, не от мира сего, благодаря чему странность жизни создает такие структуры бытия, в которых открывается мир по ту сторону опыта. Это вытекает из идеи, что факты мышления входят стороной, моментом в более широкое явление, каковым оказывается жизнь. Жизнь пронизывает мышление, наполняет его своим содержанием и в этом смысле оказывается имманентной познанию. По-

¹ Платон. Пир. 223 с-d.

«... оба приятеля, севши под сараем, вытянули немного не полведра, так что философ, вдруг поднявшись на ноги, закричал: «Музыкантов! непременно музыкантов!» — и, не дождавшись музыкантов, пустился среди двора на расчищенном месте отплясывать трепака. Он танцевал до тех пор, пока не наступило время полдника, и дворня, обступившая его, как водится в таких случаях, в кружок, наконец плюнула и пошла прочь, сказавши: «Вот это как долго танцует человек!» Наконец философ тут же лег спать, и добрый ушат холодной воды мог только пробудить его к ужину».

² Платон. Пир. 220 в.

³ Там же, 220 с-е, 221 в-е. « — Ты слышал, что случилось с Хоמוю? — сказал, подошедший к нему (Халяве. — Ю.П.) Тиберий Горобець, который в то время был уже философ и носил свежие усы.

— Так ему Бог дал, — сказал звонарь Халява. — Пойдем в шинок да помянем его душу!

Молодой философ, который с жаром энтузиаста начал пользоваться своими правами, так что на нем «шаровары, и сюртук, и даже шанка отзывались спиртом и табачными корешками, в ту же минуту изъявил готовность.

— Славный был человек Хома! — сказал звонарь, когда хромой шинкарь поставил перед ним третью кружку. — Знатный был человек! А пропал ни за что.

— А я знаю, почему пропал он: оттого, что побоялся. А если бы не боялся, то бы ведьма ничего не могла с ним сделать. Нужно только, перекрестившись, плюнуть на самый хвост ей, то и ничего не будет. Я знаю уже все это. Ведь у нас в Киеве все бабы, которые сидят на базаре, — все ведьмы».



скольку в границах жизненного опыта субъекта внешняя действительность трансформируется в бытие человека — о предметном мире можно говорить только в связи с соотнесенностью с «моей жизнью», — постольку можно предположить в этом парадоксальном бытии-жизни, неотмирном существовании наличие таких структур, которые уводят человека в трансцендентную область знания. Философия как метафизика есть учение о сверхчувственном.

Философ, пребывая в посястороннем мире, имея с ним реальное взаимодействие, отчего подобно всем смертным его переживает — любит, страдает, ненавидит, действует, надеется, отчаивается, учит, отвечает, — совершает «бегство от действительности» и ограничивает свое бытие и жизнь только «возвышенными помыслами» — областью мышления; философ пребывает исключительно в сфере своего разума и не испытывает потребности войти в мир чувственных и осязаемых предметов, без которых жизнь человека будет неполной. Философ способен не замечать материальной действительности, пренебрегать благами жизни — положением, богатством, деньгами; он всецело существует в мире духа, в сфере абстрактных и отвлеченных сущностей, чистых форм мысли. Душе философа, согласно Сократу, «предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности». Философу «свойственны возвышенные помыслы и охват мыслимым взором целокупного времени и бытия ...»¹. Философы есть такой народ, которых ничто земное не может увлечь, кроме одного — их «страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие ...» (там же, 485 в).

Люди, не ведающие философии с ее возвышенными целями и ориентацией на трансцендентное, потустороннее, находятся в плену животных инстинктов; у них нет «опыта в рассудительности», отсутствует чувство «добродетели», — а кто «вечно проводит время в пирушках и других подобных увеселениях, того, естественно, относит вниз, а потом опять к середине, и вот так они блуждают всю жизнь. Им не выйти за эти пределы, ведь они никогда не взирали на подлинно возвышенное и не возносились к нему, не наполнялись в действительности действительным, не вкушали надежного и чистого удовольствия; подобно скоту, они всегда смотрят вниз, склонив голову к земле ... и к столам: они пасутся, обжираясь и совокупляясь, и из-за жадности ко всему этому лягают друг друга, бодаясь железными рогами, забывая друг друга насмерть копытами, — все из-за ненасытности, так как они не заполняют ничем действительным ни своего действительного начала, ни своей утробы» (там же, 586, 586 в).

Сократ объясняет Кебету, говоря, что подлинные мыслители «воздержаны и мужественны», ибо «стремятся к познанию». Душа философа постоянно пребывает в разуме, в нем она созерцает «истинное, божественное и непреложное»; в разуме душа философа находит все для жизни, — «в нем обретая для себя пищу». «Благодаря такой пище и в завершение такой жизни, Симмий и Кебет, ей незачем бояться ничего дурного, незачем тревожиться ...»² Образ жизни философа строится таким образом, что главным для него оказывается забота о самом себе. «Думайте и пекитесь о себе самих», — наставляет Сократ Симмия и Кебета, — «и тогда, что бы вы ни делали, это будет доброю службою и мне, и моим близким, и вам самим...» (там же, 115, 115 в). Забота о себе в понимании Сократа не означает этики эгоизма и себялюбия, но есть нечто принципиально иное — пренебрежение всеми телесными удовольствиями, в ча-

¹ Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1994. — 486, 486 в.

² Платон. Федон. 84, 84 в.

стности «украшениями и нарядами», как чуждыми истинного мыслителя. Подлинный мыслитель должен гнаться в жизни за иными радостями — «радостями познания, и, украсив душу не чужими, но доподлинно ее украшениями — воздержанностью, справедливостью, мужеством, свободой, истиной», не страшиться любых превратностей судьбы, даже смерти (там же, 114 е).

С далекой древности и до сегодняшнего дня можно видеть, что образ жизни философа очень не похож на жизнь других людей. В беседе с Феодором Сократ обращает внимание на данное обстоятельство: юноши, «что толкаются в судах и тому подобных местах», являют собой пример рабского и порочного воспитания. Эти чиновники не свободны в выборе темы для разговора, зависят в своих суждениях от мнения господина (начальника), им не хватает времени («их подгоняют водяные часы»), чтобы спокойно решать социальные вопросы. От того все эти люди становятся «ожесточенными и хитрыми», они знают, «как польстить господину речью и угодить делом», душа у них «мелкая и кривая». Добровольное рабство отняло у них «величие, прямоту, независимость» и принудило их к «коварству»; отказавшись от служения истине и обратившись ко лжи и «взаимным обидам», они «совершенно согнулись и сломились» и, став взрослыми, «совсем не имеют разума», однако почитают себя «искусными и мудрыми». Иное дело философы: они получают свободное воспитание, имеют достаточно времени, чтобы «в тишине и на свободе» предаваться своим рассуждениям. Над ними «нет ни судьи, ни зрителя со своими оценками и поучениями».

Однако оборотной стороной этой свободы и независимости оказывается полное одиночество и социальная незащищенность философа — в этом заключается его трагедия. «Поистине трагично положение философа, — пишет через две с половиной тысячи лет после Сократа русский философ Н. Бердяев. — Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищенная сторона культуры. Постоянно подвергается сомнению самая возможность философии, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее возможности и плодотворности»¹. Философия испытывает притеснения со стороны религии — последняя считает, что область трансцендентного мышления и все проблемы, связанные с метафизикой, принадлежат религиозному сознанию; религия есть вечная потребность человеческого духа. Существует определенная неприязнь между наукой и философией; наука претендует на достоверность и объективность знания, заставляя философию теоретически обосновывать методологию научного познания как единственно возможную.

Одиночество есть удел философа; философ предоставлен сам себе; за ним не стоят никакие социальные группы и партии. В беседе с тем же Феодором Сократ рисует положение, которое занимают философы в обществе: они «не знают дороги ни на агору, не в суд, ни в Совет, ни в любое другое общественное собрание, Законов и постановлений, устных и письменных, они в глаза не видали и слухом не слышали. Они не стремятся вступить в товарищества для получения должностей, сходки и пиры и ночные шествия с флейтистками даже и во сне им не могут присниться. Хорошего ли рода кто из граждан или дурного, у кого какие неприятности из-за родителей, от мужей или от жен — все это более скрыто от такого человека, чем сколько, по пословице, мер воды в море. Ему не известно даже, что он этого не знает. Ибо воздерживается он от этого вовсе не ради почета, но дело обстоит так, что одно лишь тело его пребывает и

¹ Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 230.



обитает в городе, разум же, пренебрегши всем этим как пустым и ничтожным, парит надо всем, как у Пиндара, меря просторы земли, спускаясь под землю и воспаряя выше небесных светил, всюду испытывая природу любой вещи в целом и не опускаясь до того, что находится близко»¹.

Философ, погруженный в себя, не опускается «до того, что находится близко», выглядит смешным и слывет «придурковатым» в глазах окружающих. В погоне за возвышенным и далеким, озабоченный поисками «сущностей» в то время как вокруг него находятся одни явления и осязаемые предметы, он обнаруживает крайнюю степень непрактичности в жизни. Зрение его всецело подчинено разуму, и такой человек ясным днем ходит как бы наощупь, путаясь и запинаясь о предметы, которые другой человек, не озабоченный развитием метафизической способности своего мышления, легко перешагивает. И когда такому человеку приходится общаться с людьми или выступать на людях в собрании — в суде или где-нибудь еще, да притом рассуждать о земных вещах («толковать о том, что у него под ногами и перед газами»), то это «вызывает смех не только у фракиянок (по поводу падения Фалеса в колодез. — Ю.П.), но и у прочего сброда... Когда дело доходит до грубой ругани, он не умеет никого уязвить, задев за живое, потому что по своей беспечности не знает ни за кем ничего дурного, и в растерянности своей кажется смешным». Если при философе иные начинают хвалить себя или превозносить другого, то он искренне и не притворно потешается над этим и производит впечатление круглого «дурака». Восхваления царям или тиранам он воспринимает так, как если бы славил пастухов, которые «пасут свиней, овец или коров за богатый удой»; разницу он видит в том, что «людской скот» пасти и доить труднее; при этом он считает, что пастух, окруживший свое пастбище прочной стеной, за неимением досуга неизбежно «бывает ничуть не менее дик и необразован, чем те пастухи». Когда наш философ слышит, что кто-то купил обширные земли или приобрел огромные сокровища, то для него, привыкшего созерцать бескрайние миры, это — «самая малость». Если воспевают знатный род и в нем насчитывают «семь колен богатых предков», либо возводят свой род «к Гераклу и Амфитриону», то для философа все это выглядит «сомнительной похвалой недалеких людей», либо «нелепым и пустяшным»: в своей ограниченности люди не могут охватить все страны и все времена и понять, что в их роду были и бедные и богатые, и цари и рабы, и эллины и варвары — в двадцать пятом или пятидесятом колене предок был таков, «какая выпала ему участь». Для философа смешна и неприемлема вся эта людская напыщенность и суета, но за это неразумное большинство платит ему тем, что также высмеивает его; большинству «кажется, что он слишком много на себя берет, хотя не знает простых вещей и теряет в любых обстоятельствах» (там же, 174, 174 в-е, 175, 175 в).

Погруженность в сознание, уход в себя — это осуществленное «бегство от действительности» (φυγή), не есть некая странность, возникающая произвольно и спонтанно. Философ не просто чудак, отстраненное от мира существо, лишь по рассеянности внимания совершающий неадекватные поступки. Все обстоит намного сложнее. Потусторонне мыслящим он становится благодаря особому образу жизни — тем духовным «упражнениям» (ασκησις, μελέτην), которым постоянно предается. Понятия «образ жизни», «духовные упражнения» не есть простые сопутствующие термины, помогающие полнее раскрыть содержание других понятий; в своем действительном смысле они

¹ Платон. Теэтет. 173 d-e, 174.

наиважнейшие категории, позволяющие раскрыть сущность и своеобразие философского дискурса.

Духовные упражнения существовали в Греции с архаических времен как особые философские практики, в которых философу-мудрецу мир открывался в необычном виде. Греческая философская традиция, присущая всем философским школам, знала упражнение памяти, практикуемое Пифагором, владела техникой управления дыханием, когда киники Диоген и Метрокл положили конец своей жизни, задержав дыхание. В духовных упражнениях следует видеть «добровольную индивидуальную практику, направленную на преобразование личности. Упражнения эти неотделимы от философского образа жизни»¹. Атлет постоянными физическими упражнениями придает своему телу дополнительную силу и новый вид; философ посредством духовных упражнений развивает свои духовные способности и преобразует себя. Духовные упражнения берут свое начало в атлетизме и в последующем — в системе античного воспитания (*παιδεία*) существуют в гармоническом единстве.

В своих духовных упражнениях философ достигает состояния *транса* — способности воздействовать на себя и сообщаться с потусторонней (сречувственной) действительностью. Состояние транса объясняет причудливость и странность поведения философа: находясь в мире, он его не замечает, целиком находится в себе — отрешается от окружающей действительности. Его душа пребывает где-то в другом месте, в то время как тело, оставаясь «здесь», находится в беспомощном состоянии². Из разговора

¹ Адо П. Что такое античная философия? ... — С.196.

² Дядя — Илья Федосеевич, богатый московский купец, «солидный мужчина», который «при всех встречах всегда хлеб-соль подает... всегда впереди прочих стоит с блюдом и образом... и у генерал-губернатора с митрополитом принят...» после разгула в ресторане «Яр», «не хочу сказать безобразного, — но дикого, неистового, такого, что и передать не умею», когда «ни одной драпировки, ни одного целого зеркала, даже потолочная люстра — и та лежала на полу вся в кусках, и хрустальные призмы ее ломились под ногами еле бродившей, утомленной прислуги», после особых процедур в бане, от которых «ревел он сдержанным ревом медведя», решил в вечеру «пасть перед Всепетой и о грехах поплакать». В сумраке, при свете одной лампы перед самою Всепетою «дядя не упал, а рухнул на колени, потом ударил лбом об пол ниц, всхлипнул и точно замер». «Шла долгая пауза. Дядя все лежал, не подавая ни гласа, ни послушания. Мне казалось, что он будто уснул, и я даже сообщил об этом монахиням». Опытная сестра подумала, зажгла тоненькую свечку, обошла на цыпочках Илью Федосеевича и объявила: « — Действует... и с оборотом». «Всматриваюсь и действительно замечаю какое-то движение: дядя благоговейно лежит в молитвенном положении, а в ногах у него словно два кога дерутся — то один, то другой друг друга бьют, и так частенько, так и прыгают.

— Матушка, — говорю, — откуда же эти коты?

— Это, — отвечает, — вам только показываются коты, а это не коты, а искушение: видите, он духом к небу горит, а ножками-то еще к аду перебирает».

«А он, словно в ответ на это, вдруг как вздохнет да как крикнет:

— Не поднимусь, пока не простишь меня! Ты бо один свят, а мы все черти окаянные! — и зарыдал.

Да ведь-таки так зарыдал, что все мы трое с ним навзрыд плакать начали: Господи, сотвори ему по его молению.

И не заметили, как он уже стоит рядом с нами и тихим, благочестивым голосом говорит мне:

— Пойдем — справимся.

Монахини спрашивают:

— Сподобилось ли, батюшка, отблеск видеть?

— Нет, — отвечает, — отблеска не сподобился, а вот... этак вот было.

Он сжал кулак и поднял, как поднимают за вихор мальчишек.

— Подняло?

— Да.

Монахини стали креститься, и я тоже, а дядя пояснил:

— Теперь мне, — говорит, — прощено! Прямо с самого сверху, из-под кумпола, разверстой десницей сжало мне все волосы вкупе и прямо на ноги поставило...»



Сократа с Феодором мы узнаем, что Фалес, «наблюдая небесные светила и заглядевшись навверх, упал в колодец». Проходившая мимо фракиянка, «миловидная и бойкая служанка, посмеялась над ним, что-де он стремится знать, что на небе, того же, что рядом и под ногами, не замечает. Эта насмешка относится ко всем, кто проводит свой век в занятиях философией»¹. От такого человека, продолжает Сократ, скрыто все постороннее — он не ведает, чем занят его ближайший сосед, и вообще человек он или «какая-то тварь»; его взору открыта лишь метафизическая сторона действительности — «он доискивается, что же такое человек и что подобает творить или испытывать его природе в отличие от других, и крайне этим озабочен».

Аналогичным образом ведет себя в жизни Сократ. Он часто впадает в состояние транса, когда посредством духовных упражнений (*ασκησις*) может управлять собой: аскеза предполагает раздвоение, при котором Я отказывается отождествлять себя со своими желаниями и влечениями. Я достигает такой степени духовности, когда собственную телесность полагает за чуждую и способно отрешиться от чувственных стремлений и побуждений, исходящих из своего тела. Это состояние есть свобода человека от своего тела². По дороге к Агафону Сократ отставал от Аристодема, поскольку предавался своим мыслям; когда тот останавливался, чтобы его подождать, Сократ просил его идти вперед. В дом к Агафону Аристодем пришел один. На вопрос хозяина дома, где же Сократ, Аристодем не смог ответить. Посланный на поиски Сократа слуга вскоре вернулся и доложил: «Сократ, мол, повернул назад и теперь стоит в сенях соседнего дома, а на зов идти отказывается»³. Затем, когда все начали ужинать, появился Сократ, «проmeshкав, против обыкновения, не так уж долго».

Во время похода на Потидею, вспоминает Алкивиад, «как-то утром он о чем-то задумался и, погрузившись в свои мысли, застыл на месте, и, так как дело у него не шло на лад, он не прекращал своих поисков и все стоял и стоял. Наступил уже полдень, и люди, которым это бросалось в глаза, удивленно говорили друг другу, что Сократ с самого утра стоит на одном месте и о чем-то раздумывает. Наконец вечером, уже поужинав, некоторые ионийцы — дело было летом — вынесли свои подстилки на воздух, чтобы поспать в прохладе и заодно понаблюдать за Сократом, будет ли он стоять на том же месте и ночью. И оказалось, что он простоял там до рассвета и до восхода Солнца, а потом, помолвившись Солнцу, ушел» (там же, 220 с-д).

О состоянии транса, в котором мог пребывать Сократ с помощью духовных упражнений, — против чего возражает П. Адо, требующей в этом вопросе «соблюдать величайшую осмотрительность», — свидетельствует факт постоянной связи великого мудреца с трансцендентным миром. Это есть подтверждение того положения, что философ добивается усилием воли изменения отношения между душой и телом в границах своего жизненного опыта, когда его душа может какое-то время пребывать в потустороннем мире. «В течение жизни мне много раз являлся одни и тот же сон, — рассказывает Сократ Кебету. Правда, видел я не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: «Сократ, твори и трудись на поприще Муз». В прежние времена я считал это призывом и советом делать то, что я и делал. Как зрители подбадривают бегунов, так думал я, и это сновидение внушает мне продолжать мое дело — творить на поприще Муз, ибо высочайшее из искусств — это философия, а ею-то я и занимался. Но

¹ Платон. Теэтет. 174, 174 в.

² См.: Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Николай Онуфриевич. Избранное. — М.: Правда, 1991. — С. 535—539.

³ Платон. Пир. 174 е, 175.

теперь, после суда, когда празднество в честь бога отсрочило мой конец, я решил, что, быть может, сновидение приказывало мне заняться обычным искусством, и надо не противиться его голосу, но подчиняться: ведь надежнее будет повиноваться сну и не уходить, прежде чем не очистишься поэтическим творчеством. И вот первым делом я сочинил песнь в честь того бога, чей праздник тогда справлялся, а почтив бога, я понял, что поэт — если только он хочет быть настоящим поэтом — должен творить мифы, а не рассуждения»¹.

Лишь отдельным личностям удается прорваться в мир трансцендентности, и такими личностями оказываются гении. Философы, поэты, мистики иногда впадают в такое состояние, когда им слышатся голоса «оттуда» — из потустороннего мира, являющегося в действительности миром трансценденции; им в какие-то моменты жизни удается установить контакт со сверхчувственной сферой, открыв которую, разум как бы потрясенно замирает — в обыденном языке не находится столько слов, чтобы можно было выразить мир бесконечности в языке повседневной жизни. В минуты творческого вдохновения пророк, поэт или мыслитель обязательно достигает состояния *экстаза*, полного отрешения от окружающей действительности; свой разум он обращает на самого себя. «Духовной жаждою томим», пророк удаляется в пустыню, где ему явился «шестикрылый серафим». Серафим чудесным образом преобразил его: он коснулся перстами его зениц, ушей, и пророк внял «... горный ангелов полет».

И он к устам моим приник,
И вырвал грешный мой язык,
И празднословный и лукавый,
И жало мудрыя змеи
В уста замерзшие мои
Вложил десницею кровавой.
И он мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул.
И уголь, пылающий огнем,
Во грудь отверстую водвинул.
Как труп в пустыне я лежал,
И Бога глас ко мне воззвал:
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей.

(А.Пушкин)

Когда поэт выходит из состояния экстаза и вновь обретает себя в мире разума, он оказывается неспособным на творческое воображение и создание песен.

Гомер, живший за несколько столетий до Платона, называл в «Одиссее» рапсода певцом, вдохновленным богами или музами («Или тебя научила муза, Зевсово чадо, или тебя просветил Апполон»); Пиндар называет поэта пророком муз и посредником между музами и слушателями («Пророчествуй мне, богиня, и я возведу твои пророче-

¹ Платон. Федон. 61, 61 в.



ства людям!»). Платон, живший в обстановке античной культуры, своими корнями уходящей в глубокую архаику, прекрасно знал значение духовных упражнений, роль аскезы для творчества и сам являлся основоположником платонической аскезы, состоящей в том, чтобы разного рода ограничениями от чувственных удовольствий (режимом питания, вегетарианской пищей, голоданием) ослабить тело в пользу наибольшей активности духовной жизни.

Соприкосновение с мирами иными, что происходит только посредством духовных упражнений, не может осуществляться в сфере чистого разума. За прорыв в мир трансценденции человек платит дорогую цену: в этом состоянии собственное «я» исчезает, растворяется в другом; после того, как душа вновь опускается на низкий уровень сознания — уровень рефлексии, — она только *воспоминает* все то, что переживала на высшем уровне — уровне трансценденции — своего духовного опыта. Поэтому мыслитель, способный в своем самосознании на такой уровень высоты, как бы и не обязан в своих прозрениях самому себе: его видения есть дар свыше, его словами говорят сами боги или музы. Это состояние есть «неистовство»; обычный человек рассуждает, великий мыслитель неистовствует. «Между тем величайшие для нас блага возникают от неистовства, правда, когда оно уделяется нам как божий дар, — поясняет во второй речи Сократ Федру. Прорицательница в Дельфах и жрица в Додоне в состоянии неистовства сделали много хорошего для Эллады — и отдельным лицам и всему народу, а будучи в здравом рассудке, — мало или вовсе ничего»¹.

Сократ продолжает: «Но вот на что стоит сослаться: те из древних, кто устанавливал значения слов, не считали неистовство (*μανία*) безобразием или позором — иначе они не прозвали бы «маническим» (*μανική*) то прекраснейшее искусство, посредством которого можно судить о будущем. Считая его прекрасным, когда оно проявляется по божественному определению, они его так и прозвали... неистовство, которое у людей от бога, прекраснее рассудительности, свойства человеческого» (там же, 244 с-d). Избавление от болезней, от крайних бедствий, от тяготившего гнева богов было найдено благодаря неистовству, появившемуся откуда-то в некоторых семействах. «Неистовство разрешалось в молитвах богам и служении им, и человек, охваченный им, удостоивался очищения и посвящения в таинства, становясь неприкасаемым на все времена для окружающих зол, освобождение от которых доставалось подлинно неистовым и одержимым» (там же, 244 е).

О поэтическом творчестве Платон говорит как о божественном неистовстве (*θεία μανία*), даруемом музами и нимфами. «Третий вид одержимости и неистовства — от Муз, он охватывает нежную и непорочную душу, пробуждает ее, заставляет выражать вакхический восторг в песнопениях и других видах творчества и, украшая несчетное множество деяний предков, воспитывает потомков. Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых» (там же, 245). Итак, неистовство даруется богами; «подобное неистовство боги даруют для величайшего счастья».

Что собой представляет это неистовство, с определенностью сказать трудно, поскольку существуют разные его виды. Независимо от того, где совершается одержимость, можно полагать, что в нем присутствует «вакхический восторг в песнопениях»; оно, видимо, сопровождается элементами опыта дионисийского культа с его экстазом,

¹ Платон. Федр. 244 в.

полной потерей человеком самого себя, изменением сознания; элементами опыта шамана, когда после длительной подготовки в виде «отрешенности», строгого самоограничения, воздержания от пищи его душа может покинуть тело. Неистовство есть такое состояние, которое противоположно рассудку; человек, будучи в здравом уме, уже не способен сделать ничего из того, что он проделывал в «маническом» состоянии. «Баллийцы впадают в состояние прострации и в этом состоянии совершают разного рода импозантные действия: они могут откусить голову у живого цыпленка, колоть себя кинжалом, бросаться на землю с диким видом, показывать чудеса эквилибристики, имитировать половой акт, есть фекалии и т.д. — и проделывают все это с большей легкостью и непосредственностью, чем кто-либо из нас ляжет и заснет. Состояние транса у них — главное событие любой церемонии. Некоторые церемонии сопровождаются трансом пятидесяти-шестидесяти человек, которые бросаются на землю друг за другом (по словам одного наблюдателя, «как загораются фейерверки») и приходят в себя по прошествии от пяти минут до нескольких часов, при этом они совершенно не помнят, что делали в это время, но, несмотря на амнезию, убеждены, что пережили самое необычайное и приятное состояние, на которое только способен человек»¹. Конечно, Сократу не присуще состояние транса шамана: он не подражает животным «своим нарядом и поведением, дабы исполнить ритуал». Он не «скачет и ревет подобно самцу, который отгоняет соперников, готовясь совокупиться с самкой». П. Адо совершенно прав, отмечая, что невозможно практику шамана целиком распространить на поведение Сократа, когда бы его можно было считать «последним шаманом и первым философом»². И вместе с тем нельзя не признать, что и сам Сократ мог излагать свои великие прозрения только в состоянии неистовства и одержимости. Его одержимость не имеет ничего общего с «отрешенностью» шамана; для философа, спокойно размышляющего, «естественно пребывать в неподвижности и хранить молчание». Однако и пророки могут находиться в состоянии полного транса («Как труп в пустыне я лежал»). Сократ, находящийся под влиянием вдохновения при изложении мыслей о любви, говорит Федру: «Поэтому не дивись, если я в дальнейшей речи часто буду охвачен нимфами. И теперь уже речь моя звучит, почти как дифирамб... Или тебе не известно, что нимфы, которым ты умышленно подбросил меня, обязательно вдохновят меня?»

Платон сравнивает поэтов, подбирающих гармонию и размер своих песен, с корибантами и вакханками, охваченными неистовством и исступлением; в состоянии одержимости они предаются безумным танцам, полагая, что черпают молоко и мед из реки. «Поэт, — добавляет философ, — это нечто легкое, крылатое и священное; он может творить не ранее, чем сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка». Когда вакханка приходит в себя после глубокого экстаза, она не способна творить чудеса; так же и поэт: когда ему возвращается разум, он оказывается бессильным создать свои «чудные песни».

Философские практики, основанные на слиянии божественного просветления (*ἕκστασις*) с человеческим разумом в момент творческого экстаза, — духовный эндосмос — известны не только древним мыслителям: во все времена — вплоть до настоящего времени — гении в состоянии творческого озарения («священного исступления») пересту-

¹ Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997. — С. 117—118.

² Адо П. Что такое античная философия? ... — С.199.



пают границу платоновской «мании». Можно допустить, что поэт или философ в этом качестве становится «безответственным» за весь строй своих мыслей — он есть орудие высших сил и говорит не от себя, но является рупором тех божественных голосов, которые касаются его внутреннего слуха. «Есть ли у кого-нибудь в конце девятнадцатого столетия ясное понятие о том, что поэты сильных эпох называли *инспирацией*? — спрашивает Ницше. В противном случае я хочу это описать. — При самом малом остатке суеверия действительно трудно защититься от представления, что ты только инкарнация, только рупор, только медиум сверхмощных сил. Понятие откровения в том смысле, что ничто внезапно с несказанной уверенностью и точностью становится *видимым*, слышимым и до самой глубины потрясает и опрокидывает человека, есть просто описание фактического состояния. Слышишь без поисков; берешь, не спрашивая, кто здесь дает; как молния, вспыхивает мысль, с необходимостью, в форме, не допускающей колебаний, — у меня никогда не было выбора. Восторг, огромное напряжение которого разрешается порою в потоках слез, при котором невольно становятся то бурными, то медленными; частичная невменяемость с предельно ясным сознанием бесчисленного множества тонких дрожаний до самых пальцев ног; глубина счастья, где самое болезненное и самое жестокое действуют не как противоречие, но как нечто вытекающее из поставленных условий, как необходимая окраска внутри такого избытка света; инстинкт ритмических отношений, охватывающий далекие пространства форм — продолжительность, потребность в *далеко напряженном* режиме, есть почти мера для силы вдохновения, своего рода возмещение за его давление и напряжение... Все происходит в высшей степени произвольно, но как бы в потоке чувства свободы, безусловности, силы, божественности... Произвольность образа, символа есть самое замечательное; не имеешь больше понятия о том, что образ, что сравнение; все приходит как самое близкое, самое правильное, самое простое выражение. ... Это *мой* опыт инспирации; я не сомневаюсь, что надо вернуться на тысячелетия назад, чтобы найти кого-нибудь, кто вправе мне сказать: “это и мой опыт”»¹.

Другой «художник-титан» подсознательно и даже сознательно постоянно испытывал чувство «вины, преступности», и чувство это было связано со «святой» болезнью — эпилепсией. С юных лет страдал он этим недугом; после 1849 года, двадцати восьми лет от роду, когда он испытал потрясение смертного приговора, стоя на эшафоте и смотря смерти в глаза, — после этого события его болезнь роковым образом усилилась. «Припадки случались обычно раз в месяц, но бывали и чаще, иногда даже по два раза в неделю. Он много раз описывал их, либо от собственного имени, либо перенося свою болезнь на те персонажи своих романов, психология которых привлекала особенно пристальное его внимание — на страшного Смердякова, на героя «Идиота» — князя Мышкина, на испуганного нигилиста Кириллова из «Бесов». По его описаниям, падучей свойственны два характерные состояния: божественное чувство восторга, внутреннего просветления, гармонии, высочайшего блаженства и следующий за ним приступ конвульсий, который начинается страшным, невообразимым, ни на что не похожим воплем; вслед за приступом наступает состояние ужасающей депрессии, глубокого отупления, полнейшей душевной пустоты. Для природы эпилепсии эта реакция кажется мне (Томасу Манну. — Ю.П.) еще характернее, чем предшествующее приступу состояние восторженности. Достоевский утверждает, что это бесконечно сильное

¹ Ницше Ф. Эссе Номо. Как становятся сами собою // Ницше Ф. Соч. в 2-х томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 746–747.

и сладостное чувство; «не знаю, — говорил он, — длится ли это блаженство секунды, или часы, или месяцы, но, верьте слову, все радости, которые может дать жизнь, не взял бы я за него!» А следующее за припадком похмелье, по признанию великого эпиплептика, выражалось у него в том, что он «чувствовал себя преступником», ему казалось, будто над ним тяготеет неведомая вина, тяжкое злодейство¹. Гений Достоевского тесно связан с его болезнью; его психическое ясновидение, отчетливое представление мира преступника — того, что именуется «сатанинскими глубинами», имеет непосредственную связь с его недугом. Последний, прежде чем убить свою жертву, создает в душе художника субъективное ощущение подъема жизненных сил, способность приближения «к тем высотам страшного проникновения в сущность вещей», что доступно людям только в состоянии «божественного неистовства» (Θεία μαιψα).

Философ как человек не от мира сего напоминает собой бога Эрота; сам бог любви есть «нечто среднее между бессмертным и смертным». Занимая такое срединное положение между богами и смертными, он есть гений. Назначение гениев — «быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью»². Общение с богами есть умение входить в мир трансценденции; там — в запредельном мире — философу-гению открываются такие истины, которых никогда не открыть простым смертным в этой действительности. Кто владеет подобным знанием и «сведущ в подобных делах, тот человек божественный, а сведущий во всем прочем, будь то какое-либо искусство или ремесло, просто ремесленник».

Мантинейская жрица Диотима, разъясняя Сократу мысль о том, что гений занимает промежуточное положение между богами и людьми, рассказывает ему миф о рождении Эрота. В день рождения Афродиты боги собрались на пир, в числе которых был Пурос («Средство», «Способ», «Богатство»), сын Метиды. Только они отобедали, как явилась Пенія («Бедность», «Нужда») просить подаяние. Порос, охмелев от нектара, уснул в саду Зевса. К нему прилегла Пенія, чтобы в своей бедности родить ребенка от Пороса; так она зачала Эрота. Родословная этого гения, говорит Диотима, объясняет его природу и нрав. Зачатый в день рождения Афродиты, он любит красивое; будучи сыном Пении, он всегда беден, вечно скитается и не выходит из нужды. Как достойный сын Пороса, «он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софит. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Все, что Эрот ни приобретает, идет прахом, отчего он никогда не бывает ни богат, ни беден»³.

В этих чертах Эрота, нарисованных Диотимой, не без тонкого юмора и искусства наблюдения Платона просматриваются характерные признаки не только гения, но и Сократа, а вместе с ним — философа. «... прежде всего он всегда беден и вопреки

¹ Манн Томас. Достоевский — но в меру // Манн Томас. Собр. соч. в 10-ти томах. Т. 10. — М.: Художественная литература, 1961. — С. 332.

² Платон. Пир. 202 d-e.

³ Там же. 203 в, с, d, e.



распространенному мнению совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах...».

Философ находится посередине между мудростью и невежеством — невежество есть «первое условие истинной философии» (В. Соловьев). Боги не занимаются философией, поскольку они и так мудры; вообще всякий, кто мудр, к мудрости не стремится. Но также не стремятся к мудрости и невежды; любой невежда вполне доволен собой и не испытывает потребности в самосовершенствовании. Философией занимаются те, наставляет Диотима Сократа, кто находится посередине между мудрецами и невеждами; к ним как раз и принадлежит Эрот. Мудрость есть одно из самых прекрасных благ, а Эрот — как мы знаем — есть любовь к прекрасному; следовательно, Эрот не может не быть философом, то есть любителем мудрости. Философия есть призвание тех, кто занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой. Однако в этом случае необходимо сделать одно небольшое уточнение: невежда не подозревает о своей невежественности, философ, напротив, рефлектирует на себя и, таким образом, ясно осознает свою не-мудрость. На это обстоятельство указывает Адо, когда пишет: «Заметим теперь, что в категории не-мудрых невежды, не сознающие своей не-мудрости, составляют противоположность мудрым и с этой точки зрения, т.е. в рамках отношения *противоположности*, философы являются чем-то промежуточным между мудрыми и невеждами, поскольку они суть не-мудрые, знающие о своей не-мудрости: они ни мудрецы, ни невежды»¹. В образе философа, нарисованного Платоном, окончательно утверждается понимание философии как стремления к мудрости. Философия есть любовь к мудрости, соединяющая в себе образ жизни и способ существования со своеобразным дискурсом мыслителя. На примере Сократа отчетливо видно, как философия приобретает в истории человеческой мысли иронические и трагические черты одновременно. Иронические — «поскольку истинным философом всегда будет тот, кто знает о своем незнании, знает, что он не мудр, и кого, следовательно, нельзя назвать ни мудрым, ни несмысленным, кто не находит своего места ни среди невежд, ни среди мудрецов, не принадлежит всецело ни миру людей, ни миру богов — неприкаянный и бесприютный, как Эрот и Сократ». Трагические — «потому что странное это существо терзаемо желанием достичь недоступной, но неодолимо влекущей к себе мудрости. ... философ знает, что он не может достичь своего идеала, что ему на дано стать тем, чем он страстно желает быть. ... Философия определяется через то, чего она лишена, через недостижимую, трансцендентную норму, которая, однако же, в известном смысле является ее собственной внутренней нормой» (там же, с. 62).

Не обладающий красотой, Эрот стремится к прекрасному. Любовь к прекрасному равнозначна любви к благу — уделом Эрота является благо. Приобретая благо, он будет счастлив. Итак, «всякое желание блага и счастья — это для всякого великая и коварная любовь». Жрица Диотима наставляет Сократа: иные полагают, что любить — значит искать свою половину; в действительности ни половина, ни целое не вызовет любви, «если не представляет собой ... какого-то блага». Люди любят только благо и притом стремятся обладать им вечно. Но кто стремится вечно обладать благом, тот должен «родить в прекрасном как телесно, так и духовно». Рождение есть дело божественное и по существу означает проявление «бессмертного начала в существе смертном»; рождение — это «та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу». Итак, истинное дело Эрота заключается в том, чтобы произвести в *красо-*

¹ Адо П. Что такое античная философия? ... — С.61.

те, родить и «произвести на свет в прекрасном». Значит, любовь помимо того, что она есть стремление вечно обладать благом, есть, кроме того, и стремление к бессмертию. «Бессмертия ради сопутствует всему на свете рачительная эта любовь».

Помимо физического рождения тел («у кого разрешиться от бремени стремится тело ... обращаются больше к женщинам, ... надеясь деторождением приобрести бессмертие ...») существует духовный эрос — торжество разума или «рождение в красоте» души разумения и прочих добродетелей. Душа у таких людей, которых можно назвать творцами и изобретателями, вынашивает «рассудительность» и «справедливость» — умение управлять государством и домом. Кто пойдет по этому пути — рождения возвышенных мыслей, — тот «начнет ценить красоту души выше, чем красоту тела», будет «считать красоту тела чем-то ничтожным». Для него красота нравов и обычаев станет более ценным, чем телесная красота; затем он увидит красоту наук и повернется «к открытому морю красоты» — постигнет то единственное знание, которое позволит понять прекрасное как таковое. Кто пойдет по пути любви и будет в правильной последовательности созерцать прекрасное, тот в конце своего пути увидит нечто удивительно прекрасное — «нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и ни каких воздействий оно не испытывает. И тот, кто ... поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал постигать само прекрасное, тот, пожалуй, почти у цели.

Вот каким путем нужно идти в любви — самому или под чьем-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — прекрасное»¹.

В созерцании прекрасного самого по себе только и может жить человек. Прекрасное как таковое ни с чем не сравнимо: ни с красивыми мальчиками, ни со златотканой одеждой, ни с возлюбленными; оно чисто, беспримесно, не обременено человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором. Окруженный такой единообразной красотой, говорит мантинейка, человек не «может жить жалкой жизнью». Созерцая прекрасное, человек сумеет родить «не призраки добродетели, а добродетель истинную», ибо он постигает истину. Таково содержание гениальной речи Диотимы, «передаваемой Сократом в «Пире», но принадлежащей, конечно, не Диотиме и не Сократу, а самому Платону ...» (В. Соловьев). Великий русский мыслитель полагает, что теория любви Платона, «неслыханная в языческом мире», «глубокая и смелая», остается «недосказанною»². Неудовлетворенность Соловьева платоновской теорией любви объясняется рядом причин.

¹ Платон. Пир. 211 в, с, d.

² Соловьев В.С. Жизненная драма Платона ... — С.269–270.



Во-первых, Соловьев считает, что в образе Эроса, несмотря на четкое разведение в нем низшей и высшей деятельности — дело в «человеке-животном» и дело в «истинном, сверхживотном человеке», — преобладает материальное, соматическое начало. «При этом должно помнить, что и в высшем человеке Эрос *действует, творит, рождает*, а не мыслит и созерцает только. Значит, и здесь его прямой предмет — не умопостигаемые идеи, а *полная телесная жизнь...*» (там же, с. 270).

Во-вторых, чисто человеческий путь перерождения человека, когда бы он стал «выше себя самого» и ему открылась вечность, не может быть осуществлен в принципе. Даже христианский аскетизм (монашество) не может рассматриваться как высший путь любви для человека. Перерождение человека Соловьев видит на пути воссоздания целостного человека, когда бы было восстановлено «*духовно-телесное*» единство. А это есть дело божественное. «Но как невозможно для Божества духовно-телесно переродить человека без участия самого человека — это был бы путь химический или какой другой, но не человеческий, — точно так же невозможно, чтобы человек из самого себя создал себе сверхчеловечность — это все равно что самому поднять себя за волосы; ясно, что человек может *стать* божественным лишь действительной силой не становящегося, а вечно существующего Божества и что путь высшей любви, совершенно соединяющей мужское с женским, духовное с телесным, необходимо уже в самом начале есть соединение или взаимодействие божеского с человеческим, или есть процесс *богочеловеческий*» (там же, с.275–276). Эротическая любовь имеет своим предметом *телесность*; однако эта телесность, одухотворенная любовью и ставшая прекрасной и бессмертной, не дается сама собою — она формируется только духовно-физической и богочеловеческой деятельностью.

Сократ в глазах близких ему людей выглядит силеном, сатиром Марсием; внутри у него «изваяния богов», а своими речами он «завораживает людей». «Когда я слушаю его, — говорит Алкивиад, — сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся карибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит и со многими другими». Перикл и другие ораторы говорят хорошо; но речи Сократа не идут ни в какое сравнение — слушая его, невольно приходишь в такое состояние, когда кажется, продолжает Алкивиад, что «нельзя больше жить так, как я живу». Речи его больше похожи на «раскрывающихся силенов». На первый взгляд они кажутся смешными: в них такие слова — «ослы», «кузнецы», «сапожники», «дубильщики» — и такие выражения — «говорит он всегда одно и то же», — что недалекий человек готов «поднять его речи на смех». Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то обнаружится, что они «божественны» и содержат множество «добродетели». Сократ одержим философским неистовством, и его речи «впиваются в молодые и достаточно одаренные души сильнее, чем змея»; сила воздействия его слов на людей настолько велика, что эти слова «могут заставить делать и говорить все, что угодно». Сократа не с кем сравнить, считает Алкивиад: с Ахиллом можно сопоставить Брасида, с Периклом — Нестора и Антенора; Сократ настолько «своеобычен», что во всей истории не найдется человека, который хотя бы отдаленно напоминал Сократа.

Итак, изображение Эроса есть изображение Сократа, а портрет Сократа — это портрет философа. Согласно греческой традиции, существовавшей в античной философии, мудрость (*σοφία*) понималась не как разностороннее теоретическое знание, позитивное и предметное по своему содержанию, — знание о «чем-то», знание о реальном и посюстороннем; мудрость философа есть духовные упражнения, способ его су-

ществования в мире, особый образ жизни, который формирует философский дискурс. Философская мудрость — это такое движение мысли, которое отходит от всего предметного, вещного, посюстороннего и позволяет достичь запредельного и трансцендентного — мудростью обладают боги; трансцендентное есть такой мир разума, который согласно философской мудрости становится одновременно и особым «онтологическим состоянием». Сократ и вообще философ, говорит Адо, есть Эрот: не обладая ни мудростью, ни красотой, ни благом, он стремится к мудрости, красоте, благу. Как Эрот, он есть олицетворение «Стремления» — властного побуждения, своего рода категорического императива, заставляющего мыслителя прорываться через действительность эмпирии в мир бесконечности и вечности; на собственном примере философ показывает, что человека невозможно свести к «части», «сколку» природной или социальной реальности — в своей действительности человек есть бесконечность; в нем как в «микрокосме» представлена вечная и бесконечная природа.

§ 2. Смерть как трансцендирование в метафизику и способ получения философского знания. Философия как бегство от действительности (φύγη) и добровольное умирание

... человек, который действительно посвятил жизнь философии, перед смертью полон бодрости и надежды обрести за могилой величайшие блага. ... Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью.

Платон



За несколько часов до своей казни Сократ в беседе с Кебетом и Симмием спокойно рассказывает о непонятных и жутких вещах. Кебета он просит передать Евену слово «прощай» и скорого следования за ним, «если он человек здравомыслящий». На недоумение Симмия, что Евен человек, который никогда не наложит на себя руки по доброй воле, Сократ поясняет: «— Почему же? Разве Евен не философ?»

— По-моему, философ, — отвечал Симмий.

— Тогда он согласится со мною — и он, и всякий другой, кто относится к философии так, как она того требует и заслуживает». Налагать на себя руки недозволено, ибо, по мнению Сократа, о каждом из нас «пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, — часть божественного достояния»¹. На первый взгляд в рассуждении Сократа есть явное противоречие: с одной стороны, «философы с легкостью и с охотой согласились бы умереть», с другой — поскольку о них заботятся боги, было бы разумнее и естественнее стремиться «быть подле того, кто лучше его самого» (их самих. — Ю.П.), — т.е. не следует избавляться от стражи богов собственными силами и бежать от жизни. Это учение, полагает Сократ, «величественное» и «очень глубокое».

Концепция смерти Сократа строится на двух предпосылках: во-первых, умерший предстает перед иными богами, более мудрыми и добрыми; во-вторых, после смерти он встретится с умершими, «которые лучше живых, тех, что здесь на Земле». Это обстоятельство и придает силы философу, когда он в состоянии преодолеть естественное чувство страха. «Знайте и помните, однако же, — обращается Сократ к Кебету и Симмию, — что я надеюсь прийти к добрым людям, хотя и не могу утверждать это со всей решительностью. Но что я предстану перед богами, самым добрым из владык, — знайте и помните, это я утверждаю без колебаний, решительнее, чем что бы то ни было в подобном же роде! Так что никаких оснований для недовольства у меня нет, напротив,

¹ Платон. Федон. 61 с-е; 62 в.

я полон радостной надежды, что умерших ждет некое будущее и что оно, как гласят и старинные предания, неизмеримо лучше для добрых, чем для дурных» (там же, 63 с).

Итак, подлинных философов смерть отнюдь не страшит; они с «легкостью и с охотою согласились бы умереть» в случае необходимости. Истинные философы, — наставляет Сократ Симмия, — «много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди» (там же, 67 е). Как не испытывать радости, отходя туда, где надеешься найти то, к чему стремился всю жизнь, — любовь к разумению, — и встретить своих близких и с ними уже не разлучаться никогда.

Что означает понятие смерти в глазах философа? Есть ли это полное отрицание жизни, физическое уничтожение и тлен, абсолютное небытие сущего, мэон действительности (μή ὄν), заверченный укон (οὐκ ον), как представляют смерть на уровне обыденного и научного воззрения? Или смерть по метафизическому размышлению означает нечто другое, отличное от житейских представлений? — смерть как «неудавшиеся попытки природы рефлексировать на самое себя» (Шеллинг). Из объяснения Сократа следует, что философский смысл понятия смерти совершенно иной по сравнению с житейским представлением; обычным людям «не понятно и не ясно, в каком смысле желают умереть и заслуживают смерти истинные философы и какой именно смерти», — поэтому следует оставить мнение толпы и погрузиться в метафизические размышления.

Смерть есть отделение души от тела; «быть мертвым» означает, что тело и душа существуют сами по себе, — между ними уже нет точек соприкосновения. Весь образ жизни философа и его духовные упражнения (ἀσκήσις μελετῶν), согласно пониманию Платона, выраженному в рассуждениях Сократа, сводятся исключительно к области духовного — постижению разумом внутреннего мира, рефлексии над самим собой, что освобождает его (философа) от всего внешнего, телесного, материального в жизни. Подлинный философ, идеалом которого является Сократ, никогда не будет иметь пристрастие к таким удовольствиям, как «к питью и еде»; его несколько не прельщают «щегольские сандалии, или плащ, или другие наряды, украшающие тело»; его удел — забота о собственной душе и освобождении от тела, насколько это возможно. Но в таком случае философ уже «на полдороге к смерти, раз несколько не думает о телесных радостях!» Душа философа «решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою». Следовательно, предмет мышления философа является не внешняя действительность, не предметный мир, — что имеет место во всех других случаях познания, — но мысль сама по себе, мысль как таковая, мысль, которая в своей чистоте и абсолютности никак не связана с осязаемой предметной действительностью. В размышлении самом по себе раскрывается философу подлинное бытие. Душа «лучше всего мыслит, когда ее не тревожит ... ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, когда, распростившись с телом, она остается одна или почти одна и устремится к [подлинному] бытию, прекратив и пересекши, насколько это возможно, общение с телом» (там же, 65 с-d).

В молодые годы, наставляет Сократ Кебета, он испытывал сильную страсть к тому виду мудрости, который называется познанием природы. Ему казалось, что знать причины каждого явления — это и есть подлинное познание, определяющее призвание философа. Сократу думалось, что он ясно представляет все, что происходит «в небе и на Земле»: почему человек растет, отчего десять больше восьми, по какой причине вещь в два локтя длиннее вещи в один локоть. Сегодня Сократ понял, что совершенно непригоден к подобным исследованиям; из-за них он «окончательно ослеп» и утратил то знание, которым владел прежде. «Но однажды мне кто-то рассказал, как он вычи-



тал в книге Анаксагора, что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум; и эта причина мне пришлось по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина — Ум. Я решил, что если так, то Ум-строитель должен утраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться. ... Исходя из этого рассуждения, человеку не нужно исследовать ни в себе, ни в окружающем ничего иного, кроме самого лучшего и самого совершенного»¹.

Эмпирическое познание — познание посредством чувств — делает человека слепым душою; он настолько зависит от явлений окружающей действительности, что оказывается неспособным к деятельности разума. «Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно. Правда, я не очень согласен, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях, лучше видит его в уподоблении, чем если рассматривать его в осуществлении. Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие, которое считал самым надежным; и то, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, я принимаю за истинное ...» (там же, 99 e, 100 a). Философия — это познание бытия в понятиях; чувствами вещи постигнуть невозможно — философствовать означает для Сократа одним размышлением о понятиях пытаться проникнуть в сущность вещей. Такова необычность мышления древних греков, которая выдержала испытание временем и определила характер философствования на все последующие века. Метафизика развивает такую способность человеческого мышления, когда субъект-человек на какое-то время может отрешиться от внешней действительности, добровольно убежать от нее, чтобы погрузиться в себя, найти «отдых в самом себе», сделать предметом мышления собственный разум. Этот временный уход от природы необходим человеку, чтобы лучше себя узнать; когда же он открывает в себе что-то новое, то при возвращении в этот мир смотрит на него иным взором — видит в нем нечто такое, что до сих пор было скрыто от его внимания. Понимание природы зависит от самого человека — от его вопросов к ней. «Из глубины этого внутреннего мира он возвращается к миру внешнему. Но он возвращается в него как главное действующее лицо с той *самостью*, которой раньше не обладал, со своим планом боевых операций — не для того, чтобы подчиниться власти вещного, а самому властвовать над ним, чтобы навязать вещам свою волю в соответствии со своим замыслом, чтобы осуществить в этом внешнем мире свои идеи и сформировать облик Земли в соответствии с запросами своего внутреннего мира. Возвращаясь к миру внешнему, он далек от того, чтобы утратить самого себя; напротив, он несет свое Я в чуждый мир, властно и энергично навязывает его вещам — словом, делает так, что противостоящий ему мир мало-помалу уподобляется ему самому. Человек очеловечивает мир, напитывает, насыщает его своей идеальной сущностью, и, может статься, в какой-то день, один из многих, этот ужасный внешний мир окажется настолько преисполнен человечности, что наши потомки будут бродить по нему, как мы сейчас бродим по тропинкам нашей души, может статься, что мир, не переставая быть таковым, превратится в некое подобие материализовавшейся души и, как в шекспировской «Буре», Ариэль, этот дух из мира Идей, будет управлять ветрами»².

¹ Платон. Федон. 97 с-d.

² Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве: Сборник. — М.: Радуга, 1991. — С. 237—238.

Добровольный уход философа от действительности, по силе своего желания напоминающий скорее бегство, вызван двумя обстоятельствами. Во-первых, образ жизни мыслителя вынуждает его пребывать в вечной нужде, а также находиться в стороне от публичной жизни. Отвернувшись от интересов и благ этого мира во имя добровольно возложенной на себя аскезы, философ проповедует одну только мудрость, состоящую в удовлетворении, какое приносит ему одна только рефлексия. Во-вторых, погрузившись в себя и оградив свой внутренний мир от воздействия внешних причин, философ освобождает себя от познания всего чувственного и посюстороннего; предмет его интересов — действительность, понимаемая *in abstracto*: все многообразие мира существует для него как *понятие*. Метафизические абстракции по своей сущности внеэпирического происхождения; их философ находит на уровне трансцендентного мышления, которое и становится для него нормой, обычным состоянием. Единственная цель для философа — «как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство — это посильное уподобление богу...»¹

Аскеза как образ жизни философа и особенность философской мудрости (дискурса) полностью совпадают; это тождество вполне устраивало основоположников античной философии. Но созерцание, доходящее до мистицизма и полного индивидуализма, освобождало философа от повседневной практики и общественной жизни и делало его не нужным обществу.

Философское умирание не означает физическую (клиническую) смерть, но есть особое метафизическое состояние; философ умирает другой смертью — отказом от всего внешнего и предметного и погружением во внутреннее — в мир самосознания и рефлексии; он познает действительность средством самого разума, поэтому понятие об объекте для него равнозначно мысли об этом объекте. Умирание для философа означает умирание по отношению к чувственному миру. «Не внешняя, насильственная смерть здесь имеется в виду: самоубийство осуждается Платоном, как нарушение обязанностей относительно богов, которым человек должен служить на земле. Философия, это — внутреннее умирание. Отделение души от тела, составляющее сущность смерти, философ совершает в течение всей своей жизни, отвращая свои мысли и желания от чувственного и обращая их к невидимому»². Все внимание философа сосредоточено на невидимом — его интересует только вопрос об истине. Когда перед мыслителем ставится подобная задача, его тело оказывается бессильным в ее разрешении. Подлинный философ должен понимать: пока он не освободится от своего тела, ему не овладеть предметом своих желаний. «Предмет же этот, как мы утверждаем, — истина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание! — но вдобавок подвергается недугам, любой из которых мешает нам уловить бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по рабски служим. Вот по всем этим причинам — по вине тела — у нас и нет досуга для философии»³.

Итак, все знание разделяется на два вида: одно имеет дело с чувственным, предметным, посюсторонним, другое — с умопостигаемым, внечувственным, трансцендент-

¹ Платон. Теэтет. 176 в.

² Виндельбанд Вильгельм. Платон. — Киев: Зовнішторгвидав України, 1993. — С. 135.

³ Платон. Федон. 66 в, d.



ным. Этим последним и занята философия; ее интересуют невидимые сущности, рожденные разумом и пребывающие исключительно в мире этого разума. К ним относятся понятия истины, добра, красоты, справедливости; чтобы иметь о них представление, необходимо освободиться от зрения, слуха и других чувств, которые часто обманывают человека, дают искаженную картину действительности и не способны возвыситься до отвлеченных представлений. Но у человека существует потребность формировать чистые формы мысли — мысли как таковые, свободные от всякого предметного содержания. Выполнить эту задачу может только философ; не случайно его душа после смерти переходит «в род богов». Потому-то истинные философы гонят от себя все желания тела, «ни за что им не уступают, не боясь разорения и бедности в отличие от большинства, которое корыстолюбиво». Кто заботится о душе и пренебрегает телом, тот расстанется со всеми своими желаниями. Если же желающий познавать не хочет расстаться с телом, то его душа постигает сущее не само по себе, — как должно быть на самом деле, — но через тело, «словно бы через решетки тюрьмы» и погрязает «в глубочайшем невежестве». Когда же философия берет душу под свое покровительство, она с «тихими увещеваниями» начинает освобождать ее от всего обманчивого и недостоверного: от зрения, слуха, иных чувств. Философия советует душе «сосредоточиваться и собираться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из осязаемых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно» (там же, 82 d, e). Философская душа в течение всей жизни умышленно избегала по возможности связи с телом, остерегалась его; она постоянно «сосредотачивалась в самой себе, постоянно в этом упражнялась», а потому готовилась умереть «легко и спокойно».

Сократ без тени сомнения верит, что душа уходит в мир трансценденции — «в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделий и всех прочих человеческих зол, и — как говорят о посвященных в таинство — впрямь навеки поселяется среди богов» (там же, 81).

Необходимость отречения философской души от тела и ее бегство от действительности объясняется потребностью восхождения к абстракции безвидной и невидимой самой по себе. В эмпирической действительности существует много прекрасных вещей; но стать красивой вещь может не иначе, «как через причастность прекрасному самому по себе». Не имея понятия о прекрасном, невозможно увидеть красивое в реальной действительности. «Я держусь единственного объяснения, — говорит Сократ Кебету, — ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним, как бы она ни возникла. ... все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное [само по себе]» (там же, 100 c, d). Прекрасное само по себе не может быть дано иначе, как через разум — чувствами абстракцию постигнуть нельзя.

Противникам метафизики следует возразить, опираясь на эти рассуждения Сократа: индуктивным путем невозможно сформулировать идею прекрасного по той причине, что в эмпирической действительности мы не сможем обнаружить красивых вещей, ибо у нас нет критерия прекрасного самого по себе. Чтобы найти красивую вещь и отделить ее от безобразной, необходимо иметь идею красоты. Не в том смысле, что эта идея существует где-то, до человека и его познания, но как *условие* познания; пока у нас не будет *готовой* идеи прекрасного, познание в его эмпирических формах не в состоянии осуществиться. Прекрасное само по себе выполняет функцию условия позна-

ния — той предпосылки, без которой невозможно понимание мира, обнаружение смыслов и значений, присущих его конкретным состояниям; их человек привносит с собой, приступая к процессу познания.

Аналогичное имеет место и в отношении других метафизических абстракций: справедливости и несправедливости, хорошего и плохого, единого и множественного и т.д. В отношении этих понятий существует принципиально различное понимание: одни — «любители зрелищ, ремесел и дельцы» — способны понять только единичное, пребывающее в посюсторонней действительности; они «любят слушать и смотреть», радуются «прекрасным звукам, краскам, очертаниям и всему производному от этого», но не более того. Их разум не в состоянии дойти до осознания «красоты самой по себе и радоваться ей». Другие — «редкие люди» — способны подняться над действительностью и постигнуть мир в понятиях; они возвышаются до уровня, когда красота предстает в их разуме как красота самое по себе, красота как таковая. Кто способен от чувственного познания перейти в мир трансценденции и созерцать красоту безвидную, к которой причастно все посюстороннее, тот живет не во сне, а наяву¹.

Философ — это тот человек, который направляет свое мышление на бытие; само бытие трактуется им как «чистое бытие». Последнее в понимании философа есть нечто, что «вечно тождественно самому себе»; оно есть «вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие...» (там же, 484 в, 485 в). Природа философов такова, что их не интересует ничто из частного и единичного — из того, что может быть познано посредством чувств; предмет их «страсти» — «бытие в целом», бытие, в котором невозможно пропустить «ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной...» Характеру философа не свойственна мелочность, его удел — «вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности» (там же, 486). Истинному философу присущи такие черты характера, как «правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине». Только такие качества ума делают человека мудрым.

Философское бытие, как явствует из рассуждений Сократа, отлично от эмпирического референта; это не природа, не субстанция (материя), но исключительно результат деятельности мышления. Бытие есть мышление как тождественная себе сущность; постижение бытия равнозначно постижению того, что «тождественно самому себе»; это некая «сущность», рожденная отвлечением от всего чувственного, единичного и возведенная в ранг всеобщего. Там, где философ восходит к абстрактному и всеобщему, не выводимому из эмпирической действительности, но рожденному одними средствами разума, там он имеет дело с бытием. Вот к такому бытию и направлено познание философа; он познает не предметную действительность, но чистые формы знания. К такому бытию относится понятие прекрасного и равные ему по содержанию другие чистые формы мысли. Тот, кто понимает, что за единичными красивыми вещами скрывается «прекрасное само по себе», что за множеством прекрасных вещей стоит «некая самотождественная идея такого прекрасного», тот один только *знает* и пребывает в сфере чистого бытия. Те же — «любители зрелищ», — которые находят вокруг себя много красивого и не доходят в своем уме до идеи «единого прекрасного», не обладают подлинным знанием. Их суждения колеблются между «небытием и чистым бытием», поскольку всякой вещи принадлежат два значения: она может быть красивой и безобразной, большой и малой; поступки могут быть справедливыми и несправедливыми, благочестивыми и нечестивыми.

¹ См.: Платон. Государство. 476 в, с, d, e.



«— Следовательно, — наставляет Сократ Главкона, — о тех, кто замечает много прекрасного, но не видит прекрасного самого по себе и не может следовать за тем, кто к нему ведет, а также о тех, кто замечает много справедливых поступков, но не справедливость самое по себе и так далее, мы скажем, что обо всем этом у них имеется мнение, но они не знают ничего из того, что мнят» (там же, 479 e). Имеющие только мнение, но не обладающие знанием ничуть не лучше слепых: они лишены знания «сущности» любой вещи и нет у них в душе ясного ее образа. «Они не способны, подобно художникам, усматривать высшую истину и, не теряя ее из виду, постоянно воспроизводить ее со всевозможной тщательностью, и потому им не дано, когда это требуется, устанавливать здесь новые законы о красоте, справедливости и благе или уберечь уже существующие» (там же, 484 d). Первых следует назвать «любителями мнений», вторых же, кто ценит «существующее само по себе», — «любителями мудрости».

Люди неблагородной природы чужды подлинной философии. Лишь тот философ, чья душа может воспарять «выше небесных светил» и оттуда созерцать целостное бытие в единстве со временем. Может ли для такого человека много значить человеческая жизнь?

«— Нет, это невозможно.

— Значит, такой человек и смерть не будет считать чем-то ужасным» (там же, 486 в).

§3. Философия как трансцендирование в метафизику. Учение об идеях (ἰδέα, εἶδος)

... есть прекрасное само по себе, благо само по себе и так далее в отношении всех вещей, хотя мы и признаем, что их много. А что такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идее, одной для каждой вещи.

... вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть.

Платон



Отрешенность от всего предметного, материального, чувственного, как характерная особенность метафизического дискурса, получает свое логическое завершение в учении Платона об идеях. Умопостигаемая реальность, находящаяся по ту сторону чувственно-эмпирической действительности, мир трансценденции, с чем имеет дело философия, обозначается Платоном понятиями идея, эйдос, форма. *Идея* не есть просто понятие об объективно существующей вещи или предмете; ее природа иная и свидетельствует о том, как человеческая душа беседует сама с собою по поводу наблюдаемого — увиденного, услышанного, осязаемого. Идея — это такое состояние души, когда «она делает не что иное, как рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая. Когда же она, медленнее или живее уловив что-то, определяет это и более не колеблется, — тогда мы считаем это ее мнением. Так что ... иметь мнение — значит рассуждать, а мнение — это словесное выражение, но без участия голоса и обращенное не к кому-то другому, а к самому себе, молча»¹. Идея есть удвоенное мышление, когда мысль делает себя объектом, предварительно освободившись от всего чувственного. «Идеи — не мысли, а то, по поводу чего мысль думает, когда она свободна от чувственного, это подлинное бытие, бытие в превосходной степени. Идеи — сущность вещей, т.е. то, что каждую из них делает тем, что она есть»². Способ философского мышления основан на рефлексии — философия есть знание о знании. Его особенность состоит в том, что объектом для него выступают не другие предметы, как в случае обыкновенного знания (ἐπιστήμη), но само знание; философский дискурс есть мысль о мысли, когда внешняя действитель-

¹ Платон. Теэтет. 189с, 190.

² Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. — ТОО ТК «Петрополис», 1994. — С. 104.



ность постигается не сама по себе, но опосредованно — через вопрошание мышления самого себя. Такой поворот знания от внешнего к внутреннему, определивший характер философствования в античную эпоху, наблюдается в диалогах у Платона впервые; с этого времени требование самопознания становится непреложным правилом метафизики во все последующие века — от Средневековья до Нового времени.

Учение об идеях справедливо считается главным во всем обширном философском наследии Платона. По этому поводу Виндельбанд определенно пишет: «Центром того, что Платон создал в области науки, он сам всегда называл свое учение об идеях; поэтому изложение его философии должно быть по существу *историей учения об идеях*»¹. Вместе с тем следует отметить, что учение это во многом противоречиво и неясно; в ряде диалогов, написанных в разное время и отражающих эволюцию взглядов Платона на данную проблему, обнаруживается различное понимание идей. Переводчики и комментаторы произведений Платона справедливо отмечают, что, например, «Парменид» — одно «из самых значительных произведений не только античной, но и мировой диалектики, отличается все тем же множеством разных отклонений в сторону, ненужных для логики повествовательных элементов. ... Неясности попадают здесь на каждом шагу, и связь мыслей очень часто прерывается»². В частности, никак не связаны между собой рассуждения об изолированных идеях и диалектика одного и иного. Если посмотреть на все учение Платона, то можно видеть несколько смысловых значений, присущих понятию идея. Она может быть то родовым понятием, то формой, то просто реальным бытием.

Человеческая душа, говорит Сократ в беседе с Главконом, состоит из высшей ступени — разума; затем идет вторая ступень — рассудок; на третьем месте по направлению вниз стоит вера и, наконец, самая низшая ступень есть уподобление³. Разум и рассудок относятся Платоном к области умопостигаемого, сверхчувственного знания, вера и уподобление — к чувственному и эмпирическому знанию.

Разделение мышления на два уровня — разум и чувства — позволяет Платону решить важнейшую задачу своего времени — четко обосновать своеобразие философского дискурса и отделить его от других видов практического знания. В своем жизненном опыте человек имеет дело как с объектами посюсторонней эмпирической действительности, могущими быть воспринятыми его органами чувств, так и с сущностями потусторонней, трансцендентной действительности, постигаемых не иначе, как посредством разума. Если объекты первого мира наглядны, видимы, то объекты второго мира только мыслимы; обыкновенное мышление в своем движении останавливается на познании посредством чувств и не подозревает об умопостигаемой действительности; мышление метафизическое, напротив, не удовлетворяется знанием о единичном и постоянно осуществляет прорыв в мир трансценденции, объекты которого имеют природу разума. Разумная природа трансцендентных объектов в интерпретации Платона приобретает вид идей; наша задача сводится к тому, чтобы, опираясь на диалоги как источники, показать метафизическую природу эйдосов, а в конечном счете — своеобразие и неповторимость философского знания.

В процессе познания человек часто прибегает к помощи чувств; в одном случае этого бывает достаточно, в другом требуется дальнейшее размышление, «поскольку ощущение не дает ничего надежного». Взять, к примеру, пальцы человеческой руки, кото-

¹ Виндельбанд Вильгельм. Платон. — Киев: Зовнішторгвидав України, 1993. — С. 62.

² Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т.2. — М.: Мысль, 1993. — С. 501.

³ См.: Платон. Государство. Книга VI. 511 е.

рые можно рассматривать вблизи и, казалось бы, избежать всяких неточностей. Как только мы начнем рассматривать их посредством зрения — самого достоверного чувства, — то сразу в своей душе породим множество вопросов: какова величина пальца, средний он или крайний, толстый или тонкий, мягкий или жесткий и т.д. То же самое происходит с ощущением легкого и тяжелого: душа не в состоянии понять, легкая эта вещь или тяжелая, «если восприятие обозначает тяжелое как легкое, а легкое как тяжелое». В таком случае душа привлекает себе на помощь «рассуждение и размышление и прежде всего пытается разобраться, об одном ли предмете или о двух разных предметах сообщает ей в том или ином случае ощущение» (там же, VII, 524 в). Обратим внимание, что Сократ (Платон) говорит о помощи со стороны размышления, которое уже существует как *готовое* в арсенале познавательных средств души.

Либо возьмем другой случай. Посредством зрения можно составить представление о равных вещах: бревнах, камнях и т.д. Но такое знание не будет надежным, поскольку одному человеку они покажутся равными, другому же — нет, даже если эти бревна и камни нисколько не изменились. Следовательно, если и существует у людей представление о равенстве, то вовсе не по причине выведения его из равных предметов; «мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как впервые увидим равные предметы...»¹. Конечно, поясняет Сократ, такая мысль может и возникает благодаря зрению, осязанию или другому чувственному восприятию. Чувства приводят нас к мысли, что все воспринимаемое чувствами стремится к подлинному равенству, хотя и не достигает этой цели. Но отсюда следует, наставляет Сократ Симмия, что «прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе ... мы должны были обладать им еще до рождения» (там же, 75 с). Идеями, предшествующими познанию и делающими возможным чувственное знание, является также: «прекрасное само по себе», «доброе само по себе», «справедливое само по себе», «священное само по себе», а также «бытие само по себе» (αὐτό ὃ ἔστι).

Идеи как сверхчувственное знание, тождественное себе и существующее в готовом виде, Платон называет «сущностями» («... прекрасное, и доброе, и другие подобного рода сущности...»). Эти сущности не выводимы эмпирическим путем; знание, заключенное в них, является *всеобщим*, однако сама всеобщность имеет важную особенность: она получена посредством *транса*, *трансцензуса*, некоего *скачка*, который совершает мышление, прорываясь в мир метафизики и трансценденции, *минуя* все единичное и чувственное. Эту сторону в содержании идей подчеркивает Виндельбанд, когда говорит: «Хотя ... образование понятий сводится к тому, чтобы найти единое и общее (το κοινόν), являющееся в множественности эмпирических данных, однако это общее (содержание родового понятия) не заключено в представлениях, вызываемых восприятием, как составная часть, но только намечается и копируется в них. Идея по сравнению с восприятиями является идеалом; ее можно найти не в них, а по ним»². Процесс образования понятий в философии существенно иной: здесь мышление идет не по пути индукции и перечисления (ἐπαγωγή), но по пути синтеза и сведения (συναγωγή); философский дискурс есть особая интуиция, которая схватывает общее *помимо* образов восприятия. Бегство от действительности делает метафизику Платона принципиально другой по сравнению с метафизикой Аристотеля: все сущности платоновской метафизики трансцендентного и внеэмпирического происхождения, тогда как в аристотелевской метафизике они содержатся в воспринимаемых явлениях.

¹ Платон. Федон. 75 а.

² Виндельбанд Вильгельм. Платон ... — С. 69.



Поскольку идеи не находят себе аналогов в реальной действительности, но, напротив, все объекты реальной действительности обретают черты конкретности через приобщение к этим сверхчувственным эйдосам, постольку они не могут быть поняты через иное, отличное от них — идеи есть знание, не имеющее предпосылок. Идеи, будучи беспредпосылочным знанием, выполняют роль «начал» в познании эмпирической действительности. Понять отдельную вещь можно при условии, что в мышлении субъекта существует *готовое* знание идеи — начала. «Из начала необходимо возникает все возникающее, а само оно не из чего не возникает. Если бы начало возникло из чего-либо, оно уже не было бы началом»¹. Философия представляет такое знание о метафизических сущностях, которое не содержит предпосылок в чем-то другом; истинная философская душа в своем познании бытия восходит «от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов..., но при помощи самих идей пролагает она себе путь»². Наука пользуется предпосылками и поэтому не выходит за пределы «предполагаемого»; она оперирует «образными подобиями», пригодными для изучения «низших вещей». И хотя такие исследования обращаются к помощи рассудка, а не ощущений, тем не менее наука не может подняться до высот метафизики, когда возникает потребность оперирования «первоначалами». Рассудок еще не ум, он занимает «промежуточное положение между мнением и умом». Только философия способна подняться до вершин трансцендентного знания; этого разум достигает с помощью «диалектической способности». Всякие «предположения» для метафизического разума есть лишь некие «подступы» и «устремления» к началу всего, которое «уже не предположительно». Достигнув его и выяснив, как оно связано с чем-либо другим, метафизический разум «приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» (там же, VI, 511 в). Другими словами, философское знание возникает не из эмпирического опыта, а из опыта *воображаемого*. Реальный мир замещается миром трансценденции; человеческая душа постигает действительность настолько, насколько она может вспомнить все то, что пережила в потустороннем мире. Знание, извлекаемое посредством транса, подвергается затем сублимации, в результате чего его генетические корни исчезают бесследно и оно превращается в чистые формы мысли, лишённые конкретного содержания. Идеи Платона — это другая действительность — некий «антимир», в котором земные представления не работают; чтобы понять их смысл и значение, необходимо воображение, творческая фантазия, уводящая мыслителя в такие дали, где все иное — цвета, звуки, мелодии, где «планета дремлет, пламенея // Под четьрьмя светилами небес» (Э. По).

В уме своем я создал мир иной
И образов иных существованье;
Я цепью их связал между собой,
Я дал им вид, но не дал им названия.

(М. Лермонтов)

Идеи Платона такие неосознаваемые сущности, которые трудно постигнуть по причине того, что в распоряжении субъекта остается только разум, свободный от эмпирического опыта. Опыт, напротив, практичен, он привязывает человека к земной жизни, делает

¹ Платон. Федр. 245 d.

² Платон. Государство. Книга VI. 510 в.

его мышление предметным, наглядным и вполне проверяемым; эмпирическое мышление не свободно, поскольку жестко детерминировано явлениями чувственного мира.

Обыкновенные люди, как и животные, вполне удовлетворяются «впечатлениями», которые возникают в их сознании от взаимодействия тела ($\sigma\mu\mu\alpha$) с предметами внешнего мира. Знание об окружающей действительности через тело передается душе, и на этом процесс ее постижения для большинства людей заканчивается. Однако подлинное знание — исчерпывающее, глубокое, сущностное возникает только благодаря «размышлению» и доступно немногим, ибо требует «многих страданий» и длительного «учения». Подлинное знание присуще не впечатлениям, но умозаключениям, поскольку только разум схватывает «сущность» ($\sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\iota}\alpha$) и «истину». Впечатления люди получают через ощущения: «слух, зрение, обоняние, охлаждение, согревание»; это поверхностное знание, ибо не проникает в сущность и не схватывает истину. Следовательно, «знание и ощущение, — подчеркивает Сократ, — никогда не будут тождественны». Понятие сущности ($\sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\iota}\alpha$) возникает только в философии; этим Сократ (Платон) хочет отделить знание предметное и эмпирическое от знания чистого и метафизического. Знание и истину надо искать не в ощущении, наставляет Сократ Теэта, но «в том имени, которое душа носит тогда, когда сама по себе занимается рассмотрением существующего»¹. Итак, мышление «само по себе», т.е. свободное от всяких эмпирических предпосылок способно получить такое знание, которое в одном случае указывает на иную реальность, отличную от посюсторонней действительности, а в другом — имеет объяснительную способность только в ее границах; причем система категорий этого трансцендентного знания принципиально иная по отношению к языку обыденного мышления, как то: истина, сущность, чистое бытие и т.д. Идеи и есть такие категории, которые венчают всю совокупность «высоких понятий» — категорий, открывающихся разуму без всяких посредствующих механизмов. Источник их возникновения находится только в разумном мышлении.

Во времена Платона проблема единого и многого носила дискуссионный характер. Гераклит утверждал, что существует только изменчивый мир явлений; в вечном течении — исчезновении и возникновении — невозможно обнаружить «единого бытия». Парменид, напротив, полагал, что существует лишь одно неизменное бытие, всякое же изменение — обман чувств. Учения Гераклита и Парменида были своего рода идейными предпосылками, на которых Платон должен был строить свою концепцию. Указанное противоречие Платон смог преодолеть: видимый мир тел — Гераклитово царство возникновения и исчезновения — есть область (объект) восприятия; неизменное бытие ($\tau\acute{o} \delta\upsilon\tau\omega\varsigma \delta\upsilon\nu$ = существенно сущее) — единое и вечное — может быть постигнуто через абстрактные понятия или сверхчувственные идеи. Познание через метафизические понятия только и может дать истинное (сущностное) знание; последнее есть не что иное, как познание бытия. Это учение Платона о двух способах познания и двух планах бытия получило свою оценку в истории философии: древнему мыслителю в заслугу было поставлено открытие новой метафизики. По этому поводу Виндельбанд пишет: «Итак, гносеологическо-метафизическое основное положение платоновской философии состоит в следующем: надо различать *два мира*: мир того, что всегда есть и никогда не бывает, а другой мир того, что постоянно бывает и никогда не есть; один — предмет разумного мышления ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$), другой — чувственного познания ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$). Так как, подобно способам познания, и предметы их совершенно обособлены ($\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$) друг от друга, то телам, воспринимаемым чувствами, противостоят обособленные от тел идеи, как бесте-

¹ Платон. Теэтет. 187 а.



лесные формы (ἀσώματα εἶδη). Их нельзя найти нигде в пространстве или в телесном мире; они существуют вполне сами по себе (εἰλικρινές), постигаются не чувством, а только мышлением. Они образуют особый умопостигаемый мир в себе (τοπος νοητός = умопостигаемое место). *Рационалистическое учение о познании требует имматериалистической метафизики*¹. Древние греки, как прирожденные реалисты, духовное сводили к особому рода материальной действительности; Платон впервые открывает чисто духовный — имматериалистический — мир. Однако мы не будем останавливаться на учении о новой метафизике; на эту тему уже имеются серьезные исследования. Наша задача заключается в другом — посредством учения об идеях показать своеобразие и неповторимость философского дискурса — трансцендирование в метафизику.

Познание посредством идей строится на «приобщении»: каждая конкретная вещь обретает определенность благодаря «приобщению». Например, если какая-либо вещь «причастна» (μέθεξις) идее подобия, — она становится подобной, если «причастна» к идее неподобия, — неподобной. Другими словами, когда в разуме есть понятие об объекте, то его можно обнаружить в реальной действительности; если таковое понятие отсутствует, идентификация объекта сама по себе не произойдет. Платон стоит на той точке зрения, что разум играет первичную роль в процессе метафизического познания. Сами идеи существуют отдельно от эмпирического мира вещей; с одной стороны. «идеи сами по себе», с другой — «то, что им причастно». На вопрос Парменида Сократ уверенно отвечает: «существуют определенные идеи, названия которых получают приобщающиеся к ним другие вещи...»². Вместе с тем на другой вопрос Парменида: существует ли идея человека отдельно «от нас и всех нам подобных — идея человека сама по себе, а также идея огня, воды? — Сократ определенно сказать ничего не может. Также и относительно низших вещей, — таких, как «волос, грязь, сор» и иной дряни нельзя признать отдельно существующие идеи; эти вещи таковы, какими мы их видим. Комментируя вопрос о дуализме идей и вещей, глубокий знаток античной философии Виндельбанд замечает: «Так как идеи суть гипостазированные родовые понятия, то в первоначальном очерке системы мы находим у Платона столько идей, сколько имеется родовых понятий или общих названий для различных предметов восприятий: так, у него были идеи всего мыслимого — идеи вещей, свойств, отношений, произведений природы и искусств, идея добра, так же как и зла, высокого, равно как и низменного. В позднейших же диалогах (Пир, Федон, Тимей) речь идет частью только о таких идеях, которым присуще значение ценности, как-то: идеи добра, прекрасного; частью же о таких, которые соответствуют определенным продуктам природы (огонь, снег и пр.); наконец — частью об идеях математических отношений (большой, малый, единство, двойца). Аристотель сообщает, что (в позднейшее время) Платон не признавал больше идей произведений искусств, идей отрицания и отношений, а в общем считал идеями преимущественно естественные родовые понятия. Теперь уже трудно более точно определить объем, на который философ (в различное время своего развития) распространял или хотел распространить учение об идеях»³.

Каждая идея есть мысль и возникает она только в одном месте — в душе человека. Метафизическая мысль едина и является «мыслью о чем-либо». Идея — это мысль, тождественная для всех вещей. Тождество мышления и бытия, — на чем строится философский дискурс, — позволяет Сократу (Платону) открыть еще один смысловой от-

¹ Виндельбанд В. История древней философии. — Киев: Тандем, 1995. — С. 166.

² Платон. Парменид. 131 а.

³ Виндельбанд В. История древней философии. — Киев: Тандем, 1995. — С. 168—169.

тенок в учении об идеях: «идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им» (там же, 132 d). Все идеи существуют в отношении друг друга, но не в отношении эмпирических вещей; лишь в этом смысле они обладают *сущностью*, а вовсе не потому, что в человеческом мышлении есть представление причастности подобию, неподобию и т.д. То, что присуще нам, «не имеет никакого отношения к идеям, равно как и они — к нам ... идеи существуют сами по себе и лишь к самим себе относятся, и точно так же то, что находится в нас, относится только к самому себе» (там же, 133 e).

Идеи содержат в себе знание само по себе; это знание обладает истиной самой по себе. Но идей самих по себе человек не может иметь; они существуют в мире метафизики и трансценденции. Это особый род знания, не сравнимый ни с каким другим: «если существует какой-то род знания сам по себе, то он гораздо совершеннее нашего знания». Человек может посредством трансценденции лишь прикоснуться к такому знанию, но долго на уровне высшего духовного опыта оставаться не в силах. Из этого следует, что причастным знанию самому по себе может быть только бог, — он один обладает «совершеннейшим знанием».

Трансцендентное и имманентное не имеют точек соприкосновения: бог, обладая знанием самим по себе, не в состоянии знать, что происходит внутри нас. Сила потусторонних идей «не распространяется на то, что у нас, и, с другой стороны, сила того, что у нас, не распространяется на идеи, но то и другое довлеет самому себе» (там же, 134 d). Иначе говоря, трансцендентное знание («совершеннейшее знание бога») не от мира сего: им нельзя воспользоваться в практических целях в земной жизни; в нем нет ничего, что каким-либо образом относилось бы к нашему миру. В свою очередь, предметное, эмпирическое знание, доступное человеку в его жизненном опыте, не может распространяться на умопостигаемый мир, поскольку в своих понятиях аккумулирует знание только о наблюдаемых объектах («... мы нашей властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего божественного не познаем...»). Если и можно говорить о единстве трансцендентного и имманентного (эмпирического) знания, то только применительно к человеку: в нем пересекаются эти два способа познания, ему они принадлежат оба вместе и каждый по отдельности. Человек выступает тем основанием, в котором сходятся различные миры: мир внутренний и внешний, мир трансцендентный и имманентный, мир идей самих по себе и видимых вещей, мир умопостигаемый и зримый.

В беседе с Главконом Сократ обращается к теме: «что рождается от блага и чрезвычайно на него походит». Сократ специально оговаривается, что он не будет рассуждать, что есть благо само по себе; он готов поговорить лишь на тему: «что рождается от самого блага». Из предыдущих диалогов мы знаем, что существует много предметов (вещей) и благ, которые разграничиваются с помощью определения. Наряду с ними также существуют идеи сами по себе, например, прекрасное само по себе, благо само по себе; каждая индивидуальная вещь обозначается «соответственно единой идее, одной для каждой вещи» (εἰδῆς или μοῦνδῆς). Способность разума формировать чистые формы мысли, свободные от предметного содержания, — то, что относится к умопостигаемому миру в отличие от мира зримого и видимого, — Сократ называет благом. Для философа, имеющего дело исключительно с метафизической действительностью, разделение на мир умопостигаемый и мир видимый равнозначно разделению на подлинный и неподлинный мир: философские сущности всегда подлинны, в то время как сущности видимого мира — неподлинны. Душа, наделенная разумом, всякий раз устремляется туда, «где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает...». Напротив, душа, не способная под-



няться до уровня трансценденции и метафизики, «уклоняется в область смещения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и эдак, и кажется, что она лишилась ума»¹. Эйдическая способность разума придает познаваемым вещам истинность, самого же человека наделяет способностью познавать — это и есть идея блага. Данная идея и есть «причина знания и познаваемости истины». «Как ни прекрасно и то и другое — познание и истина, — наставляет Сократ Главкона, — но, если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав» (там же, 508 e). Благодаря благу — эйдической способности разума, — познаваемые вещи получают статус бытия и существования; философский дискурс строится на идее тождества мышления и бытия, мысли и мыслимого: то, что мыслится, становится бытием, само же бытие равнозначно мысли.

Человеческий разум идет двумя путями в процессе познания действительности: в том случае, когда он имеет дело с вещами предметного мира, то опирается при их исследовании на предпосылки, «пользуясь образами»; когда разум поднимается до высот метафизики и открывает для себя сущности, не наблюдаемые в эмпирической действительности, он «восходит от предпосылки к началу (*ἀρχή, ἀνυπόθετος*), такой предпосылки не имеющему». Во втором случае познание осуществляется без образов, какие имели место в случае эмпирического познания; здесь разумная душа «при помощи самих идей пролагает ... себе путь» (там же, 510 в). Когда человек не выходит за пределы видимых вещей — смотрит на произведения ваяния и живописи, — ему вполне достаточно наглядных образов. Эти образы есть лишь «образные подобия», выраженные в «низших вещах». Но человеческий разум способен на принципиально иное: в своей безграничной возможности к отвлечению, абстрагированию, постижению мира во всеобщих и безличных формах он поднимается до таких высот, когда его дальнейшее движение становится невозможно — разум останавливается перед последним основанием мышления, являющимся последним основанием бытия. Это основание и есть начало мысли, не имеющее предпосылок ни в чем другом, кроме самого себя. Философское мышление отвергает всякие предпосылки, ибо имеет дело не с чувственной действительностью, но с трансцендентными сущностями, аналогов которым невозможно найти в посюсторонней реальности, — они есть результат работы чистой мысли. Мысль, тождественная себе в актах самосознания, не нуждается ни в чем, кроме самой себя; ей не нужны никакие обоснования (предпосылки) в плане придания статуса существования — напротив, через начало мысли подобный статус получают все другие элементы знания, вытекающие из него в качестве логического следования и приведенные в соответствии с ним в некоторую систему. Подобный способ мышления Сократ (Платон) называет «диалектической способностью»; достигнув ее, разум строит свои предположения, которые необходимо приводят его «к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» (там же, 511 в). Все идеи или эйдосы Платона и могут рассматриваться в качестве таких начал, не имеющих предпосылок ни в чем чувственном; всякая предметность в них снята, элиминирована, остались лишь чистые формы мысли; вместе с тем за ними сохраняется одно из важных условий познания: понять чувственную действительность можно при том, что в разуме уже есть метафизические понятия; они играют роль инструмента, превращающего индивидуальный опыт субъекта во всеобщее и необходимое знание.

¹ Платон. Государство. 508 d.

Следует отметить, что проблема начала не получила необходимого обоснования у Платона при выяснении специфики философского знания. Ей посвящены в шестой главе «Государства», всего два фрагмента (пагинации 510 в-е и 511 а-е), из которых мы узнаем, что для Главкона все рассуждения Сократа о беспредпосылочности философского знания есть разговор об очень «сложных вещах». Вместе с тем последующая философия, — вплоть до нашего времени, — при исследовании вопроса о специфике философского дискурса исходит из платоновской идеи начала. Но в качестве примера возьмем не Ортегу-и-Гассета, не Ясперса и Хайдеггера, у которых данная мысль получила законченную формулировку, а русского философа В. Соловьева. По мнению отечественного мыслителя, «начало» не требует «дальнейшего объяснения», поскольку заключает «в себе самом свою истину и достоверность». Оно имеет безусловную необходимость, а потому обладает статусом абсолютности. Безусловное начало лежит вне сферы науки, которая оперирует всегда чистым знанием; «она и должна получить познание об этом начале от другой науки. Эта-то другая наука — наука о подлинном сущем, или безусловном, — и есть метафизика»¹. Мир, предстоящий перед человеком, не есть простая совокупность единичных предметов, но логическая и телеологическая целостность — космический порядок. Единичные объекты составляют лишь некоторое подлежащее (ὄλοκεῖμενον) мира; его бытие как некоего целого задано метафизическим понятием «абсолютного первоначала». Определение абсолютного первоначала, или метафизической сущности в собственном смысле, составляет «высшую задачу философии» (там же, с. 198). Во внутреннем опыте человека, складывающемся из данных самосознания, открываются ему абсолютные первоначала (эйдосы); получить их через обращение к эмпирической действительности в принципе не представляется возможным.

И последнее. В знаменитом мифе о пещере идея трансцендентной природы философского дискурса и двух планов бытия — эмпирического (чувственного) и метафизического (сверхчувственного) получает свое окончательное завершение. Этот миф наиболее полно выражает сущность философии Платона и есть своего рода визитная карточка платонизма. И только по непонятной причине миф о пещере не получил интерпретации в исследовании таких историков философии, как Виндельбанд и Целлер. Без этого анализа всякие попытки составить представление о философии, ее гносеологии и диалектике будут неполными, лишь частично отражающими своеобразие философского дискурса и духовных упражнений.

Вслед за Сократом, обращаясь к Главкону, представим себе людей, живущих в подземном жилище наподобие пещеры, «где во всю ее длину тянется широкий просвет». Представим также, что люди неподвижны, ибо закованы по рукам и ногам; их взор может быть направлен только в глубь пещеры. Вообразим, что за спиной у людей далеко в вышине горит огонь, свет от которого проникает в пещеру; между огнем и узниками проходит дорога, огражденная невысокой стеной, за которой другие люди несут различные предметы (статуи, изображения живых существ из камня и дерева), держа их так, чтобы они были видны поверх стены. При этом несущие утварь люди разговаривают, вокруг кипит жизнь, все находится в движении («Соловьи надрываются, розы раскрыты...») и отголоски речи доносятся до пещеры.

Что в таком случае выпадает на долю узников? Ничего, кроме теней проносимых мимо предметов, да эха, приписываемого этим проходящим теням, узникам восприни-

¹ Соловьев Владимир Сергеевич. Полн. собр. соч. и писем в 20-ти томах. Т. 1. — М.: Наука, 2000. — С. 180.



мать не дано. В своем существовании они крайне ограничены, ибо вынуждены довольствоваться видимой стороной вещей. «— Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов». Так и обыкновенный человек, не искушенный в тонкостях гносеологического анализа, не рефлектирует по поводу предметов своего жизненного опыта: он нисколько не сомневается, что вещи таковы, какими представляются его взору и останутся теми же самыми, если по каким-либо причинам не будут представлены в его разуме. Отражением этого здравого рассудка являются прекрасные стихи:

Настанет день — исчезну я,
А в этой комнате пустой
Все то же будет: стол, скамья
Да образ, древний и простой.

И так же будет залетать
Цветная бабочка в шелку —
Порхать, шуршать и трепетать
По голубому потолку.

И так же будет неба дно
Смотреть в открытое окно
И море ровной синевой
Манить в простор пустынный свой.

(И. Бунин)

Узники пещеры не знают, что кроме теней, отбрасываемых статуями и прочей утварью, есть другая реальность; видимость теней и отголоски эха они принимают за подлинный мир.

Теперь предположим, что с кого-то из узников сняли оковы, заставили встать и повернуться к свету — отбросив мифологему, можем сказать — сделали попытку научить философски мыслить — разве не будет для него мучительно выполнить все это — «смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше». Этот узник будет склонен полагать, что «гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь». К яркому свету нужна привычка — в нашем случае необходимо длительное научение в области метафизики, ибо мы знаем, что «толпе не присуще быть философом», — а потому начинать надо с самого легкого: «сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет». Привыкнув к свету Солнца — постигнув философскую мудрость, — «разве не сочтет он блаженством перемену своего положения и разве не пожалеет своих друзей?»

Человек в какое-то время приходит к философии через духовные упражнения; он начинает понимать, что наряду с предметным знанием существует знание метафизическое; наряду с эмпирической действительностью сосуществует трансцендентная действительность, открытая только его разуму. Если человек ограничивает себя сбором отдельных фактов, то, несмотря на свою эрудицию, он остается слепым; только выход за границы эмпирии в область умопостигаемого делает его зрячим, способным на широ-

кие генерализации, свободное мышление, игру воображения, творческие построения, целостное и универсальное знание. «— Так вот, дорогой мой Главкон, — говорит Сократ, — это уподобление следует применять ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого»¹. Если отбросить все мифологемы, то мы получим то, что требовалось доказать: философия есть такое знание, содержанием которого являются умопостигаемые сущности. Умопостигаемая область знания есть постижение объектов средствами самого разума, чистой мысли; разум, обращенный на себя, способен создавать такие объекты (сущности), которых нет в эмпирической действительности, но которые не становятся от этого менее значимыми для человека как субъекта жизни.

И еще одно замечание. Как только человек открывает тайны философской мудрости — может совершать акты трансцендирования, он бежит от действительности — политики, государственных дел, работы в суде, военных занятий и т.д. Ничто земное его не беспокоит. «— Тогда будь со мной заодно еще вот в чем, — говорит Сократ Главкону, — не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь» (там же, VII, 517 d). И это понятно: мир трансценденции настолько «своеобычен», что, открыв его для себя, человек не может оставаться в юдоле земной действительности с ее темными сторонами жизни.

Итак, философия, восходящая до эйдосов (εἶδος) или чистых форм мысли, строит представление о подлинном (истинном) бытии (ἀκίνητος) или метафизической действительности. В отличие от становления (γένεσις), истинное бытие всегда тождественно себе, неизменно, вечно и абсолютно; постичь его можно при условии, когда разум «отворачивается всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия...» (там же, VIII, 518 c). Наряду с философией есть другие формы мысли, познающие чистое бытие. Одной из таких оказывается математика как искусство счета; эта наука «ведет человека к размышлению». Ощущения человека имеют дело с единичными предметами: всякий раз они отображают свойства вечно меняющейся действительности. Но в познании возникает необходимость знать тождественное — то, что присуще как отдельному предмету, так и многим. Такой тождественной себе сущностью оказывается *число* — абстракция, в которой все чувственное снято, элиминировано. Искусство счета полезно в том смысле, что «оно усиленно влечет душу ввысь и заставляет рассуждать о числах самих по себе, ни в коем случае не допуская, чтобы кто-нибудь подменял их имеющими число видимыми и осязаемыми телами» (VII, 525 d).

За математикой идет геометрия — наука, применяемая «при устройстве лагерей, занятии местностей, при стягивании и развертывании войск и разных других военных построениях как во время сражения, так и в походах...» Как и метафизика, геометрия основана на чистом мышлении; она есть «созерцание бытия», а потому также помогает «душе человека обратиться к той области, в которой заключено величайшее блаженство бытия...». Но в геометрии как чистом знании есть противоречия языка: для нее вполне допустимы выражения «построим» четырехугольник, «проведем» линию, «произведем наложение» и т.д. В рассуждениях, имеющих дело с чистым знанием, не может быть никакого «строительства» и «наложения»; геометрией занимаются «ради познания вечно бытия, а не того, что возникает и гибнет», геометрия — это «позна-

¹ Платон. Государство, VII. 517 в.



ние вечного бытия» и своим отвлеченным знанием «воздействует на философскую мысль» (там же, VII, 527в, с).

Третьей формой знания является астрономия; хотя эта наука изучает объемные тела (στερεός), находящиеся в движении, она видит «узоры на небе» «при помощи мышления, а не глазами». Астрономия есть знание, основанное на разуме; здесь мыслят, но вовсе не смотрят. Смотреть вверх — на звезды и планеты — не значит знать; искомое знание в этой области получают благодаря мышлению. «Узоры на небе» постигаются «разумом и рассудком, но не зрением»; «узоры на небе» есть лишь «пособие для изучения подлинного бытия». Небесные светила имеют тело и перемещаются в пространстве; в их взаимодействии друг с другом происходят определенные отклонения, но задача астрономии как науки — показать неизменные отношения между космическими объектами. «Значит, мы будем изучать астрономию так же, как геометрию, с применением общих положений, а то, что на небе, оставим в стороне, раз мы хотим действительно освоить астрономию и использовать еще неиспользованное разумное по своей природе начало нашей души» (там же, VII, 530 в).

Далее идет музыка. Непросвещенным в метафизике умам кажется, что следует «ценить уши выше ума»; по этой причине они учатся бесплодно: «... измеряют и сравнивают воспринимаемые на слух созвучия и звуки». Такие люди «не дают струнам покоя и подвергают их пытке, накручивая на колки». Гораздо ближе к истине относительно природы музыки пифагорейцы; они поступают так же, как астрономы: ищут числа в воспринимаемых на слух созвучиях. Но и они не поднимаются до рассмотрения общих вопросов; им не ведомо, что область музыки также относится к метафизике, что означает: музыка рождается в душе, но не в ушах.

Итак, в структуре духовного опыта, как он представляется Сократу (Платону), существует два уровня познания: низший, основанный на чувствах, и высший, основанный на разуме. Объектами первого уровня выступают вещи предметного мира, объектами второго уровня — сущности умопостигаемого мира. Первый уровень познания присущ эмпирическим наукам, второй уровень — философии или метафизике с ее диалектическим методом. Эмпирический или здравый рассудок не в состоянии понять диалектический разум: «зрительная способность хотела бы его (умопостигаемый мир. — Ю.П.) воспроизвести, но ведь ее попытки что-либо разглядеть обращены, как мы говорим, лишь на животных как таковых, на звезды как таковые, наконец, на Солнце как таковое» (там же, VII, 532 а). Метафизическому разуму не нужна эмпирическая (предметная) действительность («... кто действительно направил свою мысль на бытие, уже недосуг смотреть вниз, на человеческую суету...»); в том случае, когда он тем не менее имеет с ней дело, то о ней он рассуждает, «минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага». Диалектическое мышление строится на умопостижении — постижении умом потусторонних объектов. «— Это будет освобождение от оков, поворотом от теней к образам и свету, подъемом из подземелья к Солнцу. Если же и тогда будет невозможно глядеть на живые существа, растения и на Солнце, все же лучше смотреть на божественные отражения в воде и на тени сущего, чем на тени образов, созданные источником света, который сам не более как тень в сравнении с Солнцем. Взятое в целом, занятие теми науками, о которых мы говорили, дает эту возможность и ведет прекраснейшее начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в существующем...» (там же, VII, 532 с).

Умение рассуждать как принадлежность метафизического мышления одно только и способно привести человека к самой истине. Все остальные способы познания «либо

имеют отношение к человеческим мнениям и вожеланиям, либо направлены на возникновение и сочетание [вещей] или же целиком на поддержание того, что растет и сочетается». Один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: «отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали». Другими словами, мир метафизики — не изменчивая действительность, всегда призрачная и иллюзорная, но неизменное бытие (αἰτό ὃ ἔστι), при всех обстоятельствах тождественное себе, а потому и абсолютное благодаря особому характеру мышления. Абсолютное бытие и метафизическое мышление тождественны, чего нет во всех остальных видах и формах знания, построенных на противоположности субъекта и объекта; тождество заключается в том, что посредством трансцендирования мышление достигает предельной степени отвлечения — доходит до «первоначала» сущего, через которое происходит объяснение предметной действительности. Начало мысли становится началом бытия, бытие, в свою очередь, имеет природу мысли.

Философом (диалектиком) может стать только тот, кому доступно постижение *сущности* каждой вещи. Точно так же обстоит дело и относительно идеи *блага*. Но прозрение относительно этих понятий достигается в упорной борьбе. «Кто не в силах с помощью доказательства определить идею блага, выделив ее из всего остального; кто не идет, словно на поле битвы, сквозь все препятствия, стремясь к опровержению, основанному не на мнении, а на понимании сущности; кто не продвигается через все это вперед с непоколебимой уверенностью, про того, раз он таков, ты скажешь, что ему неизвестно ни самое благо, ни какое бы то ни было благо вообще, а если он и прикоснется каким-то путем к призраку блага, то лишь при помощи мнения, а не знания. Такой человек проводит нынешнюю свою жизнь в спячке и сновидениях, и, прежде чем он здесь пробудится, он, придя в Аид, окончательно погрузится в сон».

Миф о пещере ставит целью показать различные онтологические представления о бытии (бытие чувственное, бытие сверхчувственное), а также о их подвигах: тени на стенах пещеры — это простая кажимость вещей; статуи и изображения живых существ из камня и дерева — чувственно воспринимаемые предметы; каменная стена — демаркационная линия, разделяющая два рода бытия; люди и предметы вне пещеры — подлинное (истинное) бытие, Солнце — символ Блага. Миф о пещере символизирует также ступени познания: мнение (вера, уподобление), мышление (познание, размышление). «Мнение относится к становлению, мышление — к сущности» (VII, 534). Подлинное мышление присуще только философии; метафизический способ мышления (диалектика) характеризуется освобождением от предметного знания, являющегося по сути искаженным представлением скрытой сущности вещей. Освободившись от всего чувственного, метафизическое мышление сохраняет абстрактные формы знания, всегда тождественные себе и потому абсолютные в силу своей неизменности. Платон жил в ту эпоху, когда подобный способ мышления считался у греков приоритетным; научиться ему могли только избранные. «— Так не кажется ли тебе, — обращается Сократ к Главкону, — что диалектика будет у нас подобной карнизу, венчающему все знания, и было бы неправильно ставить какое-либо иное знание выше нее: ведь она вершина их всех» (VII, 534 e).

На этом можно было бы и закончить изложение вопроса об идеях (ιδέα), расрывающих своеобразие и неповторимость философского дискурса. Учение об эйдосах Платона было реакцией на более раннюю философию Гераклита и элейцев. Первые



попытки исследования природы навели эллинов на мысль, что все течет (*πάντα ρέει*), а потому нельзя найти непреходящее бытие. Мир есть вечное возникновение (*γένεσις*), бытие же в нем — лишь призрак. Парменид, напротив, полагал, что существует только неизменное бытие, а всякое изменение — обман чувств. Платону учение об идеях, — комментирует гносеологическую ситуацию четвертого века Виндельбанд, — «давало возможность совершенно иным образом примирить указанные противоречия». Видимый мир тел (тени), являющийся объектом восприятий, изменчивый, как и сами восприятия, представлялся Платону царством Гераклитова свершения; познание посредством понятий невидимого мира отображает непреходящее единство, скрывающееся за изменчивой действительностью вещей, — идеям присущи признаки элейского бытия¹. Таковы гносеологические корни сверхчувственного мира идей Платона — доктрины, определившей развитие европейской философии в последующие столетия и тысячелетия. Но не только ими определяется ответ в отношении мифотворчества великого философа. Понять содержание этого учения без осознания жизненной драмы Платона невозможно, — так считает знаменитый русский мыслитель В. Соловьев. Жизненная драма философа состояла в том, что в молодые годы он потерял Сократа — своего любимого учителя. Смерть «мудрейшего из эллинов» настолько больно отозвалась в сердце ученика, что сам он был готов на самоубийство. «Смерть Сократа, когда ее переболел Платон, породила новый взгляд на мир — платонический идеализм, — рассуждает Соловьев. Первое основание, «большая посылка» этого взгляда содержалась в учении Сократа; меньшая посылка была дана его смертью; гений Платона вывел заключение, которое осталось скрытым для других учеников Сократа.

Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где *правда живет*. Вот действительное жизненное основание для Платонова убеждения в истинно-сущем идеальном космосе, отличном и противоположном призрачному миру чувственных явлений. Свой идеализм — и это вообще мало замечалось — Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь»².

Смерть Сократа открыла Платону «всю бездну мирского зла»; итогом этого явился дуалистический идеализм, противопоставляющий живую действительность идеальному бытию. Ничего подлинного нет в чувственно-телесном и практическом мире; модусом подлинности обладает только идеальная действительность, находящаяся по ту сторону жизненного мира. Между имманентным и трансцендентным нет связующей линии: человек, хотя и принадлежит двум мирам, не создает прочной основы для такого единства. У философа, — человека мудрого и праведного, — ум направлен на постижение запредельной, умопостигаемой действительности; такой человек истинно существует, когда соприкасается с миром трансцендентных идей; когда же он находится в земной действительности — призрачной и неподлинной, — то наряду с другими людьми обречен на умирание.

Он на земле был только странник,
Людьми и небом был гоним.

(М. Лермонтов)

¹ См.: Виндельбанд Вильгельм. Платон. — Киев: Зовнішторгвидав України, 1993. — С. 82.

² Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Смысл любви: Избранные произведения. — М.: Современник, 1991. — С. 260–261.

Когда «хроническое умирание» приходит к своему логическому концу, случайная связь с посюсторонней действительностью навсегда прерывается и «освобожденный из житейской тюрьмы философский ум, отряхивая прах от ног своих, всецело и без оглядки переходит в идеальный космос и вступает в общение с другими пребывающими там чистыми умами» (там же, с.267). Нет никакой прочной связи между двумя мирами — двумя планами бытия; человек лишь случайно связан с земной действительностью; его подлинное предназначение выражается в движении к потустороннему, трансцендентному миру. «Да, Симмий и Кебет, если бы я не думал, что отойду, во-первых, к иным богам, мудрым и добрым, а во-вторых, к умершим, которые лучше живых, тех, что здесь, на Земле, я был бы не прав, спокойно встречая смерть. Знайте и помните, однако же, что я надеюсь прийти к добрым людям, хотя и не могу утверждать это со всею решительностью. Но что я предстану перед богами, самыми добрыми из владык, — знайте и помните, это я утверждаю без колебаний, решительнее, чем что бы то ни было в подобном же роде! Так что никаких оснований для недовольства у меня нет, напротив, я полон радостной надежды, что умерших ждет некое будущее и что оно, как гласят и старинные предания, неизмеримо лучше для добрых, чем для дурных»¹. Земная юдоль, затопленная потоком лжи и обманов, не может сравниться с высшим и чистым миром «красоты, бессмертия и нетления».

И долго на свете томилась она,
Желанием чудным полна;
И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли.

(М. Лермонтов)

¹ Платон. Федон. 63с.

§ 4. Учение о душе. Миф о летающей крылатой колеснице

Разве ты не сознавал, что душа наша бессмертна и никогда не погибнет?

Платон

Но в убеждении, что душа бессмертна и способна переносить любое зло и любое благо, мы все — если вы мне поверите — всегда будем держаться высшего пути и всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью, чтобы пока мы здесь, быть друзьями самим себе и богам.

Платон



Был восьмой час вечера, когда доктор приложил ухо к моему сердцу, поднес мне к губам маленькое зеркало и, обратясь к моей жене, сказал торжественно и тихо:

— Все кончено.

По этим словам я догадался, что я умер ... Вокруг меня началась невообразимая суматоха. Мой большой кабинет, в который меня перенесли с начала болезни, наполнился людьми, которые все сразу зашептали, заговорили, зарыдали. Старая ключница Юдишна даже заголосила каким-то не своим голосом. Жена моя с громким воплем упала мне на грудь; она столько плакала во время моей болезни, что я удивился, откуда у нее еще берутся слезы...»

Учение Платона о душе тесно связано с мифом об идеях, открывающим путь в мир трансценденции. Душа ($\psi\upsilon\chi\eta$) сверхчувственна, в отличие от чувственного тела ($\sigma\mu\alpha$), а потому имеет точки соприкосновения с потусторонней действительностью. Между душой и телом постоянны противоречия: душа, воплощенная в тело, фактически находится в тюрьме или склепе; пока она пребывает в теле — она мертва, ее подлинная жизнь начинается со смертью тела. Смерть имеет отношение только ко всему телесному; с душой она не соприкасается, — напротив, из смерти тела рождается праведная жизнь души, когда она беспрепятственно соединяется с умопостигаемым миром.

Душа вечна и неизменна; она способна познавать вечное и неизменное наджизненное бытие. Если бы душа имела другую природу — была конечна и смертна — она не могла бы постигнуть вечность. Следовательно, душа не рождается и не умирает; она существует от века, уходя и возвращаясь в земную действительность (метемпсихоз ду-

ши). Учение о бессмертии души Сократ заимствует из каких-то ему известных древних учений. «Есть древнее учение, — говорит он в «Федоне», — что души, пришедшие отсюда, находятся там (в Аиде. — Ю.П.) и снова возвращаются сюда, возникая из умерших». Одним из таких учений, видимо, был культ Диониса, пришедший в Грецию из Фракии. Фракийцы владели такими духовными упражнениями и практиками, когда могли отделить душу от тела: душа была чем-то внешним по отношению к телу, она могла входить в тело и снова выходить из него. «Вакхи» умели впадать в божественное безумие (*μανία*), когда блуждали по лесам и горам «вне себя»; они обменивались своими душами с богами: он жил в них, они становились боговдохновенными (*ἐνθεοί*), и состояние их экстаза (*ἐκστασις*) подтверждало это обстоятельство. «Энтузиазм», «экстаз» был таким блаженным ощущением, когда происходило освобождение души от плена, в котором она находилась в обычном состоянии у тела. «В опьянении экстаза человек сам «испытал», как душа, освобожденная от тела, способна принимать участие в блаженствах и ужасах божественного бытия, — а именно она одна, душа, а не весь человек, состоящий из души и тела. В мгновения экстаза душа высоко поднимается над земною жизнью и жалким своим телом. Как блеском молнии, она озарялась ощущением своей божественности и вечности. И естественно было убеждение, что, когда душа вырвется из тесноты земной жизни, когда сбросит с себя оковы тела, то длительною станет для нее та жизнь, которую она мгновениями испытывала в состоянии экстаза. ... Эллин хотел жить вечно, потому что жить — хорошо. Фракиец хотел жить вечно, потому что... жить скверно. ... Отрицание жизни, боязнь ее — вот источник такой жажды бессмертия»¹.

Другой доктриной, оказавшей влияние на мировоззрение Платона, было учение Пифагора и Эмпедокла. Ионийские естествоиспытатели своим обращением к «природе вещей» пытались дать научное объяснение природным явлениям; познание мира они строили на наблюдении и размышлении. Греческое мышление всегда характеризовалось свободой от поэтических и мифологических умонастроений в космогонических представлениях. Однако этим мыслителям были присущи изречения, никак не согласующиеся с научными воззрениями своего времени — по своему содержанию они воспроизводили идеи орфико-дионисийского культа души. Платон соединил в одно учение культ Диониса с его орфическими мистериями и космогонические представления, в которых была отчетливо выражена идея и практика «искупительного энтузиазма» и «освобождающего восторга». Миросозерцание, к которому пришел Платон, характеризуется тем, что он сделал попытку философски обосновать учение о душе, присущее культу Диониса. В истории греческой мысли Платон, поэтому, может быть назван «первым богословом»².

С древнейших времен существует материалистический атеизм; в предсмертной беседе с Сократом Кебет ссылается на мнения людей, которые не верят в бессмертие души: «они опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый день, как человек умирает». Идея вечного существования души нуждается в веских доказательствах и не может быть принята на веру («Но что душа умершего продолжает существовать и обладает известной способностью мыслить, — это, на мой взгляд, требует веских доказательств и обстоятельных разъяснений»). В своем доказательстве бессмертия души Сократ использует четыре аргумен-

¹ Версаев В.В. Аполлон и Дионис (О Ницше) // Версаев Викентий Викентьевич. Живая жизнь: О Достоевском и Л. Толстом: Аполлон и Дионис (О Ницше). — М.: Политиздат, 1991. — С. 217—218.

² Виндельбанд Вильгельм. Платон... — С.118.



та. Аргумент первый. В природе существуют противоположности во всем, чему присуще возникновение: прекрасное и безобразное, справедливое и несправедливое, большое и малое, хорошее и плохое и т.д. Между противоположностями имеет место взаимопереход: слабое возникает из сильного, скорое из медленного, большое из малого; «противоположности возникают одна из другой, и переход этот обоюдный». Если мы возьмем жизнь, то противоположным ей будет смерть. Как и в случае любой противоположности между ними будет два перехода: живое возникает из мертвого, мертвое — из живого. Из двух переходов, связанных с этой парой противоположностей, один совершенно ясен: «умирание — вещь ясная». Уравновешивает смерть противоположный переход — «оживание»; оживание существует и является убедительным доказательством, что переход «из мертвых в живые» происходит постоянно. «— Значит, мы согласны с тобою и в том, что живые возникают из мертвых ничуть не иначе, чем мертвые — из живых, — заключает диалог Сократ, обращаясь к Кебету. — Но если так, мы уже располагаем достаточным, на мой взгляд, доказательством, что души умерших должны существовать в каком-то месте, откуда они вновь возвращаются к жизни»¹. Допущение, что возникновение идет только в одном направлении, противоречит действительности: мы имели бы либо абсолютную жизнь, либо абсолютную смерть. «Поистине существуют и оживание, и возникновение живых из мертвых. Существуют и души умерших...»

Аргумент второй. Согласно Сократу, бессмертие души доказывается тем, что знание (ἐπιστήμη) в действительности является припоминанием (ἀνάμνησις). Кебет говорит, что Сократ очень часто повторял: «то, что мы теперь припоминаем, мы должны были знать в прошлом, — вот что с необходимостью следует из этого довода. Но это было бы невозможно, если бы наша душа не существовала уже в каком-то месте, прежде чем родиться в нашем человеческом образе. Значит, опять выходит, что душа бессмертна» (там же, 73 а). Если человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв иным чувством, не только узнбет это, но еще и «примыслит нечто иное», принадлежащее другому знанию, разве не будет это доказательством, что он вспомнил то, о чем мыслит. Например, увидев «лиру, или плащ, или иное что из вещей своего любимца», влюбленный сразу вспоминает образ юноши, «которому это лира принадлежит». Припоминание — это когда «вид одной вещи вызывает у тебя мысль о другой, либо сходной с первою, либо несходной...»

«Ведь если я не умер после своей видимой смерти, то, вероятно, я никогда не умирал и жил столько же времени, сколько существует мир. То, что вчера являлось мне как смутное ощущение, превращалось теперь в уверенность. Но какие же это были роли, какие пьесы?»

Я начал искать в моей протекшей жизни какого-нибудь ключа к этой загадке. Я стал припоминать поражавшие меня в свое время сны, полные неведомых мне стран и лиц, вспоминал разные встречи, производившие на меня непонятное, почти мистическое впечатление. И вдруг я вспомнил про замок Ларош-Моден.

Это был один из самых интересных и загадочных эпизодов моей жизни. Несколько лет тому назад мы ради здоровья моей жены провели почти полгода на юге Франции. Там мы, между прочим, познакомились с очень симпатичным семейством графа Ларош-Модена, который однажды пригласил нас в свой замок.

¹ Платон. Федон. 72 а.

Помню, что в тот день и жена и я были как-то особенно веселы. Мы ехали в открытой коляске; был один из тех теплых октябрьских дней, которые особенно очаровательны в том краю. Опустелые поля, разоренные виноградники, разноцветные листья деревьев — все это под ласковыми лучами еще горячего солнца приобретало какой-то праздничный вид. Свежий, бодрящий воздух располагал невольно к веселью, и мы болтали без умолку всю дорогу. Но вот мы въехали во владения графа Модена, — и веселость моя мгновенно исчезла. Мне вдруг показалось, что это место мне знакомо, даже близко, что я когда-то жил здесь... Это ощущение, какое-то странное ощущение, неприятное и щемящее душу, росло с каждой минутой. Наконец, когда мы въехали в широкую авеню, которая вела к воротам замка, я сказал об этом жене.

— Какой вздор! — воскликнула жена. — Еще вчера ты говорил, что даже в детстве, когда ты с покойной матушкой жил в Париже, вы никогда сюда не заезжали.

Я не возражал, мне было не до возражений. Воображение, словно курьер, скакавший впереди, докладывало мне обо всем, что я увижу. Вот широкий двор ..., посыпанный красным песком, вот подъезд, увенчанный гербом графа Ларош-Моденов, вот зала в два света, вот большая гостиная, увешанная семейными портретами. Даже особенный, специфический запах этой гостиной — какой-то смешанный запах мускуса, плесени и розового дерева — поразили меня как что-то слишком знакомое.

Я впал в глубокую задумчивость, которая еще более усилилась, когда граф Ларош-Моден предложил мне сделать прогулку по парку. Здесь со всех сторон нахлынули на меня такие живучие, хотя и смутные воспоминания, что я едва слушал хозяина дома, который расточал весь запас своей любезности, чтобы заставить меня разговориться. Наконец, когда я на какой-то его вопрос ответил уже слишком невпопад, он посмотрел на меня сбоку с выражением удивленного сострадания.

— Не удивляйтесь моей рассеянности, граф, — сказал я, поймав этот взгляд, — я переживаю очень странные ощущения. Я без сомнения в первый раз в вашем замке, а между тем, мне кажется, что я здесь прожил целые годы».

Есть такие знания, которые посредством чувств получить невозможно, — напротив, чтобы видеть, слышать, вообще чувствовать необходимо иметь готовое знание, знание само по себе, чтобы с ним можно было сравнить единичные представления, полученные с помощью ощущений. Например, идея равенства эмпирическим путем возникнуть не может; мы должны каким-то образом узнать о равном самом по себе, чтобы впоследствии соотносить с ним те равенства, которые постигнуты чувствами. И если мы с момента рождения видим, слышим и вообще чувствуем, то знанием равенства самого по себе должны обладать еще раньше. «Выходит, мы должны были обладать им еще до рождения?» Следовательно, «наши души и до того, как им довелось оказаться в человеческом образе, существовали вне тела и уже тогда обладали разумом» (там же, 76 с).

Аргумент третий. Разрушению и гибели подлежит все составное и сложное; оно распадается так же, как было составлено. К таким сложным сущностям относятся люди, животные, предметы утвари и т.д.; какими бы прекрасными они ни были, всем им грозит гибель по причине их изменяемости как по отношению к самим себе, так и по отношению друг к другу. Но есть простые («несоставные») вещи, которые всегда постоянны и неизменны; к таким сущностям относятся прекрасное само по себе, равное само по себе, бытие само по себе. С ними ничего не происходит, поэтому они всегда



неизменны и одинаковы — ни при каких условиях они не подвержены «ни малейшему изменению». Подобные вещи существуют только в нашем разуме — ощутить их с помощью чувств невозможно, ибо они «безвидны и незримы». Безвидное всегда неизменно, а видимое непрерывно изменяется. Душа принадлежит к умопостигаемому миру, она безвидна, ее «нельзя видеть» (οὐχ ο'ρατόν), в то время как тело зримо, а значит, подвержено изменению. Когда душа тяготеет к телу, она «сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство»; когда же она предоставлена сама себе, она оказывается в мире, где «все чисто, вечно, бессмертно и неизменно». Соприкасаясь с постоянным и неизменным, душа сама обнаруживает эти свойства: она уподобляется «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе»; что же касается всего телесного — того, что «можно осязать, увидеть, выпить, съесть или использовать для любовной утехы» — то оно быстро «разрушается, распадается и развеивается». Душа истинного философа уже при жизни готовится к освобождению и смерти: она отрешается от всего телесного и сосредотачивается на самой себе; ничто внешнее не может ее волновать, главный ее интерес — погружение в себя, открытие внутреннего духовного мира. «Такая душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и ... впредь навеки поселяется среди богов» (там же, 81 а).

Казалось бы, этим аргументом доказано бессмертие (ἀθάνατος) души, но у оппонентов Сократа имеются два контраргумента: Симмий полагает, что душа есть *гармония* и как таковая должна разрушиться; Кебет же считает, что после того, как душа «сменит и сносит много тел», покидая последнее из них, должна сама погибнуть. Доводы Сократа в защиту своей идеи таковы: душа вовсе не гармония; гармония есть нечто составное, как, например, лира: она состоит из дерева, струн, звуков; гармония звуков действительно не вечна, ибо лиру можно разбить, порвать струны, сжечь. Душа не может быть гармонией потому, что в ней есть и добродетель, и порочность. Если называть добродетель гармонией, а порочность дисгармонией, тогда про хорошую душу можно сказать, что «она гармонична и, будучи сама гармонией, несет в себе еще одну гармонию, а про другую — что она и сама не гармонична, и другой гармонии не содержит». «Но ведь мы уже признали, — продолжал Сократ, — что ни одна душа не может быть более или менее душою, чем другая, а это означает признать, что одна гармония не может быть более, полнее или же менее, слабее гармонией, чем другая... душа всегда остается самой собою и не бывает ни более ни менее душою, чем другая душа...» (там же, 93 с-е). Что же касается возражения Кебета, — душа меняет и сменяет много тел и сама должна погибнуть, — то для его опровержения Сократу требуется пространное доказательство.

Аргумент четвертый. Причина бессмертия (ἀθάνατος) души — Сократ повторяет это много раз — в существовании особого рода идей или абстрактных понятий типа: прекрасное само по себе, благое само по себе, великое само по себе и т.д. Благодаря им вещи оказываются узнаваемыми: прекрасная вещь становится таковой благодаря причастности идеи прекрасного, большая вещь — благодаря причастности идеи великого (большого) и т.д. Существует только один путь, каким возникает любая вещь, — «это ее причастность (μέθεξις) особой сущности, которой она должна быть причастна». Вещи в силу причастности к этим идеям или сущностям «получают их имена».

Каждая идея или «гипостазированное родовое понятие» (Виндельбанд) делает вещь вполне определенной, не допуская ее переход в свою противоположность. «Малое в

нас никогда не согласится стать или же быть большим, и вообще ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет ни превращаться в другую противоположность, ни быть ею, но либо удаляется, либо при этом изменении гибнет». Из противоположностей вещи рождаются, но сама противоположность никогда не перерождается в собственную противоположность, подчеркивает Сократ. Другими словами, противоположность не может быть противоположна самой себе. Эту мысль Сократ выражает в следующем определении: «не только противоположное не принимает противоположное, но и то, что привносит нечто противоположное в другое, приближаясь к нему, никогда не примет ничего сугубо противоположного тому, что оно привносит» (там же, 105 а). Число пять никогда не примет идеи четности, а десять — идеи нечетности.

Примененная к идее бессмертия души, эта диалектическая теория дает Сократу желаемый результат. Душа и жизнь — понятия тождественные («чем бы душа ни владела, она всегда привнесет в это жизнь»). Противоположное жизни есть смерть. Как противоположное смерти, «душа никогда не примет противоположного тому, что всегда привносит сама», т.е. душа «не примет смерти» в силу своего бессмертия. Итак, душа бессмертна (ἀθάνατος), она никогда не погибает, как не гибнет ни бог, ни сама идея жизни, «ни все иное бессмертное». «— Итак, поскольку бессмертное неуничтожимо, душа, если она бессмертна, должна быть в то же время и неуничтожимой... — И когда к человеку подступает смерть, то смертная его часть, по-видимому, умирает, а бессмертная отходит целой и невредимой, сторонясь смерти» (там же, 105 d, e).

«Доктор сказал: «все кончено», обо мне плачут, сейчас меня положат в гроб и дня через два похоронят. Тело, повиновавшееся мне столько лет, теперь не мое, я несомненно умер, а между тем я продолжаю видеть, слышать и понимать. Может быть, в мозгу жизнь продолжается дольше, но ведь мозг тоже тело. Это тело было похоже на квартиру, в которой я долго жил и с которой решил съехать. Все окна и двери открыты настежь, все вещи вывезены, все домашние вышли, и только хозяин застоялся перед выходом и бросает прощальный взгляд на ряд комнат, в которых прежде кипела жизнь и которые теперь дивят его своей пустотой.

И тут в первый раз в окружавших меня потемках блеснул какой-то маленький, слабый огонек, — не то ощущение, не то воспоминание. Мне показалось, что то, что происходит со мной теперь, что это состояние мне знакомо, что я его уже переживал когда-то, но только давно, очень давно...»

Бессмертие души ставит перед человеком сложные нравственные проблемы. В случае ее вечности от человека требуется, чтобы он заботился о ней как при жизни, так и закладывал добрые основы «на все времена». Если бы смерть была абсолютным пределом человеческого существования, это было бы самым простым и легким делом для «дурных людей»: после смерти они избавились бы и от своего тела, и от собственной порочности. Но в действительности человек есть ответственное существо: он должен, постигнув идею бессмертия души, заботиться единственно о том, как «стать как можно лучше и как можно разумнее». Душа уносит после смерти в другой мир только две вещи: воспитание и образ жизни; они-то оказывают ей либо «неоценимую пользу», либо приносят «непоправимый вред».

В природе существует метемпсихоз (μετεμψύχωσις) душ: миграция души через различные тела, в том числе и нечеловеческие. «Когда человек умрет, его гений, который достался ему на долю еще при жизни, уводит умершего в особое место, где все, пройдя суд, должны собраться, чтобы отправиться в Аид с тем вожатым, которому поручено



доставить их отсюда туда. Обретя там участь, какую и должно, и пробывши срок, какой должны пробыть, они возвращаются сюда под водительством другого вожатого, и так повторяется вновь и вновь через долгие промежутки времени».

Он душу младую в объятиях нес
Для мира печали и слез;
И звук его песни в душе молодой
Остался — без слов, но живой.

(М. Лермонтов)

Если душа «умеренна и разумна», она послушно следует за вожатым; если «привязана к телу» — долго кружится около него, упорствует и страдает, пока наконец представленный к ней гений не уведет ее в положенное место. Другие души, когда она к ним присоединяется, «отворачиваются и бегут от нее»; они не хотят быть ей спутниками, зная, что она «нечиста, замарана несправедливым убийством или иным каким-либо из деяний». Блуждает такая душа в полном отъединении от воздержанных и чистых душ, терпит всяческую нужду и стеснения, пока по прошествии времени «силой необходимости» не водворяется в положенное «обиталище». «Когда умершие являются в то место, куда уводит каждого его гений, первым делом надо всеми чинится суд — и над теми, кто прожил жизнь прекрасно и благочестиво, и над теми, кто жил иначе. О ком решат, что они держались середины, те отправляются к Ахеронту — всходят на ладьи, которые их ждут, и на них приплывают на озеро. Там они обитают и, очищаясь от провинностей, какие кто совершил при жизни, несут наказания и получают освобождение от вины, а за добрые дела получают воздаяния — каждый по заслугам».

Преступников и святотатцев низвергают в Тартар, откуда им «никогда не выйти». Тех, кто совершил тяжкие, но искупимые преступления (в гневе поднял руку на отца или мать, а потом раскаивался всю жизнь), также отправляют в Тартар, но по истечении года они имеют возможность вымаливать прощения у своих жертв. «И если те склоняются на их мольбы, они выходят, и бедствиям их наступает конец, а если нет — их снова уносит в Тартар, а оттуда — в реку, и так они страдают до тех пор, пока не вымолят прощения у своих жертв: в этом состоянии их кара, назначенная судьями». Кто прожил жизнь свято, тех освобождают от заключения в земных недрах и сразу направляют «в страну высшей чистоты», расположенную над Землею — там они поселяются. Те из них, кто благодаря философии «очистился полностью», живут совершенно бестелесно и пребывают в обиталищах, еще более прекрасных. Задача человека действительно мудрого состоит в приобщении «к добродетели и разуму»: его в таком случае ожидает «прекрасная награда» и большие надежды. Человеку не надо тревожиться за свою душу, если в течение жизни он «пренебрегал всеми телесными удовольствиями, и в частности украшениями и наградами, считал их чуждыми себе и приносящими скорее вред, нежели пользу, который гнался за иными радостями, радостями познания, и, украсив душу не чужими, но подлинно ее украшениями — воздержанностью, справедливостью, мужеством, свободой, истиной, ожидает странствие в Аид, готовый пуститься в путь, как только позовет судьба» (там же, 114e).

Учению о бессмертии души — предсуществованию и послесуществованию целостной души в ее метафизическом единстве — Платон придал чисто *этический* характер; в этом состоит его заслуга по сравнению с орфиками, Пифагором и пифагорейцами, у которых этот мотив не приобретает такого нравственного звучания. Мистерии учили внешнему благочестию: демон, вселившийся в человеческое тело из невидимого мира,

должен быть искуплен, очищен и освобожден религиозным культом. Посредством одних ритуальных форм богослужения можно добиться перерождения души человека. Вероятно, такое представление получило широкое распространение в сектах, исповедовавших культ Диониса. Но философа, вышедшего из школы Сократа, это учение не могло удовлетворить. Платон «с гораздо большей убедительностью и силой поднял дионисиеву религию на такую нравственную высоту, какой она до него не достигала: в учение об участи души он ввел в полном объеме принцип нравственной ответственности и воздаяния. Таким образом философ возвратил религии то, что он у нее заимствовал; и если возможно, что его мифы о жизни после смерти частью построены на представлениях, составлявших традиционное достояние указанных сект, то, с другой стороны, он преобразовал эти представления, внося в них свой нравственный идеализм, и благодаря этому он стал религиозным реформатором»¹.

Грандиозную картину о загробной жизни души, в буквальном смысле физически *странствующей* в потустороннем мире и получающей соответствующее воздаяние, рисует Платон в десятой книге своего обширного труда «Государство». Некто Эр, сын Армения, родом из Памфилии был убит в сражении; когда через десять дней стали подбирать тела уже разложившихся мертвецов, его нашли целым, привезли домой, и когда на двенадцатый день приступили к погребению, он, лежа уже на костре, вдруг ожил и поведал удивительную историю.

Он говорил, что его душа, «чуть только вышла из тела», отправилась вместе с другими к «какому-то чудесному месту», где в земле и напротив на небе были две расселины, «одна подле другой». Между ними восседали судьи и выносили приговор: справедливым людям идти «направо, вверх на небо», а несправедливым — идти «налево, вниз». Эр видел, как души после суда над ними уходили по двум расселинам — под землю и на небо, а по двум другим возвращались (Эр по распоряжению судей остался на месте, чтобы рассказать людям об увиденном). Все, кто приходили назад, «казалось, вернулись из долгого странствия: они с радостью располагались на лугу, как это бывает при всенародных празднествах. Они приветствовали друг друга, если кто с кем был знаком, и спрашивали пришедших с земли, как там дела, а спустившихся с неба — о том, что там у них. Они, вспоминая, рассказывали друг другу — одни, со скорбью и слезами, сколько они чего натерпелись и насмотрелись в своем странствии под землей (а странствие это тысячелетнее), а другие, те, что с неба, о блаженстве и о поразительном по своей красоте зрелище»². В этой картине мы видим и ад, и чистилище, и рай; Платон использует всю силу своего воображения, чтобы в ярких красках изобразить места наказания и награды, испытания и очищения, выпавших людям; в какой мере Платон использовал культовые образы мистерий и личный опыт духовных упражнений, — это навсегда останется тайной.

Много удивительных вещей поведал Эр — «рассказывать все подробно потребовало бы ... много времени», — но об одной следует упомянуть: дочь Ананки Мойра Лахесис каждой душе дает возможность выбрать себе следующую жизнь. Жребии выпадают самые различные: от жизни животных до всех видов жизни людей, и каждая душа после всех испытаний должна взять себе образ жизни, наиболее отвечающий ее теперешнему состоянию. Но здесь возможны роковые ошибки, ибо души часто не размышляют, а действуют шаблонно, по привычке, но не по философскому размышлению. «Стоило взглянуть, рассказывал Эр, на это зрелище, как разные души выбирали

¹ Виндельбанд Вильгельм. Платон... — С. 129.

² Платон. Государство. X. 614 с-е, 615 а.



себе ту или иную жизнь. Смотреть на это было жалко, смешно и странно. Большей частью выбор соответствовал привычкам предшествовавшей жизни». Одна душа взяла себе жизнь могущественного тирана, душа Орфея выбрала жизнь лебедя («из-за ненависти к женскому полу»); душа Фамирида — жизнь соловья, душа Агамемнона сменила свою жизнь на жизнь орла и т.д. «Души разных зверей точно так же переходили в людей и друг в друга, несправедливые — в диких, а справедливые — в кротких — словом, происходили всевозможные смешения».

«Главная загадка, мучавшая меня всю жизнь, была разрешена. Смерти нет, есть одна жизнь бесконечная. Я всегда был убежден в этом и прежде, но только не мог ясно сформулировать своего убеждения. Основывалось это убеждение на том, что в противном случае вся жизнь была бы вопиющей нелепостью. Человек мыслит, чувствует, сознает все окружающее, наслаждается и страдает, — и он исчезает. Его тело разлагается и служит к образованию новых тел, — это все могут видеть ежедневно. Но куда же девается то, что создавало и себя и весь окружающий мир? Если материя бессмертна, отчего сознанию суждено исчезнуть бесследно? Если же оно исчезает, откуда оно появляется и какая цель такого эфемерного явления? Я считал это нелепостью и потому допустить не мог.

Теперь я на собственном опыте видел, что сознание не умирает, что я никогда не переставал и, вероятно, никогда не перестану жить. Но в то же время назойливо восставали передо мной новые «проклятые вопросы». Если я никогда не умирал и всегда буду вновь воплощаться на земле, то какая цель этих последовательных существования? По какому закону они происходят и к чему в конце концов приведут меня? Вероятно, я мог бы уловить этот закон и понять его, если бы вспомнил все или хотя некоторые минувшие существования, но отчего же именно этого воспоминания лишен человек? За что он осужден быть вечным невеждой, что даже понятие о бессмертии является ему только в виде догадки? А если какой-нибудь неизвестный закон требует забвения и мрака, зачем в этом мраке являются странные просветы...?

И я всей душой схватился за воспоминание, как утопающий хватается за соломинку. ... и вот с какого-то глубокого душевного дна, точно туман со дна реки, начали подниматься неясные, блеклые образы. Замелькали фигуры людей, зазвучали какие-то странные, едва понятные слова... Замок Ларош-Моден исчезает, и новая, неожиданная картина разворачивается передо мной. Я увидел большое русское село. ... В какое время жил я в этом селе? Иноземный ли разорил это гнездо или свои внутренние воры выгнали жителей в леса и степи?

Я вернулся к мостику и пошел налево в гору. И там тоже безлюдье... Около обвалившегося колодца я увидел наконец живое существо. Это была старая, страшно исхудавшая собака, вероятно, умиравшая от голода. ... Рамки моей памяти раздвигались все шире и шире. Передо мной проходили далекие, давно забытые и, как мне казалось, никогда не виданные страны, дикие леса, какие-то гигантские бои, в которых к людям примешивались и звери. ... Среди этих картин промелькнула девочка в голубом платье. Эта девочка была мне давно знакома... А между тем из всего хаоса неясных воспоминаний и отрывочных мыслей начало у меня выделяться одно странное чувство: меня потянуло опять в ту юдоль мрака и скорби, из которой я только

что вышел. Я старался заглушить в себе это ощущение, но оно росло, крепло, побеждало все доводы — и наконец перешло в страстную, неудержимую жажду жизни».

Души, как правило, не могут самостоятельно распознавать «порядочный и дурной образ жизни»; им необходим наставник, который помогал бы из представляющихся возможностей «всегда и везде выбирать лучшее». Чтобы вести добродетельную жизнь, человек обязан понимать, что такое красота; он должен знать, при каких условиях соединенная с бедностью или богатством и в сочетании с какими состояниями души эта идея красоты творит «зло или благо». Знания природных свойств души в сочетании с «благоприобретенными качествами» помогают человеку из всех возможностей сделать по размышлению верный выбор относительно своего поведения: плохим он будет считать образ жизни, который делает душу несправедливой, а хорошим, — когда она становится справедливой. При жизни и после смерти это самый важный выбор для человека. В трансцендентный мир необходимо отойти с этим «твердым, как адамант», убеждением, чтобы и там не натворить зол: не стать тираном, не обольститься богатством, не причинить страдания другому. «В жизни — как, по возможности, в здешней, так и во всей последующей — всегда надо уметь выбирать средний путь, избегая крайностей; в этом — высшее счастье для человека» (там же, X, 619 в). Таким наставником души, дающим ей знания, как поступать в этой и другой жизни, является единственно философ.

Вся философия Платона выражается идеей бегства от действительности; как «конкистадор духа» он резко отрицательно относится ко всем биологическим потребностям тела и враждебно смотрит на земной мир со всеми его материальными богатствами и благами. Без всякой пощады разоблачает он пороки будничной, мещанской действительности, не видит никакой ценности в утилитарной морали, проповедующей земные наслаждения и оправдывающей жадность и богатство; подвергает критике образ мыслей, соответствующий лживой добродетели, похожий на торговлю, где удовольствие обменивается на удовольствие, боль на боль, страх на страх, «как монеты». Добродетель отмеривают и отвешивают как товар; она распространяется только на земные блага, богатства и почести, являющиеся в действительности призрачными и иллюзорными. Но подобное негативное отношение к жизни имеет свое оправдание. «Если Платон, — греческий художник, видевший, как идеи просвечивают сквозь чувственный мир, страстный политик, грезивший о созидании людского мира по образу идеи, — если Платон мог проповедовать мораль «Федона», то это свидетельствует о глубине и силе его религиозного чувства и основанного на нем убеждения. Он выводит заключения с той прямолинейностью и с той отчужденностью от мира, которыми обыкновенно сопровождаются первые стадии образования религиозного взгляда на жизнь. И потому одним из наиболее захватывающих явлений мировой литературы навсегда останется та возвышенная художественная ясность, с которой Платон влагает именно эти учения в уста умирающего Сократа»¹.

Бессмертная (ἀθάνατος) душа имеет свою идею; будучи ей «уподоблена», душа предстает в трех видах: «крылатой парной упряжки и возничего»². Управлять такой колесницей — «дело тяжкое и докучное». Из коней один «хорош», а другой «нет»; «один из них прекрасных статей, стройный на вид, шея у него высокая, храп с горбинкой, масть белая, он черноокий, любит почет, но при этом рассудителен и совестлив; он друг истинного мнения, его не надо погонять бичом, можно направлять его од-

¹ Виндельбанд Вильгельм. Платон ... — С.133.

² Платон. Федр. 246 а, в.



ним лишь приказанием и словом. А другой — горбатый, тучный, дурно сложен, шея у него мощная, да короткая, он курносый, черной масти, а глаза светлые, полнокровный, друг наглости и похвальбы, от косм вокруг ушей он глухой и еле повинуется бичу и стрекалам».

Подобный образ души несет в себе три смысловых содержания: религиозный, метафизический (философский) и нравственный. В религиозном смысле душа управляет всем неодушевленным миром, распространяется по «всему небу» и принимает «разные образы». Будучи «совершенной и окрыленной», она «парит в вышине» и правит миром; когда же она теряет крылья, то «носится, пока не натолкнется на что-нибудь твердое» — тогда она вселяется туда и получает земное тело. Последнее становится живым от «сопряжения души и тела»; теперь оно называется «смертным» существом. Душа, поднимаясь на крыльях в занебесье, становится спутницей бога; все божественное «прекрасно, мудро, доблестно» и через приобщение к этому трансцендентному миру душа способна увидеть хотя бы «частицу истины». Это является гарантией, что она останется «благополучной и невредимой» при совершении ею следующего кругооборота по небесному своду. В случае утраты крыльев, исполнения «забвения и зла», «отяжеления» душа падает на землю; если ей удалось увидеть в небесном мире достаточно много, она «попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты... вторая за ней — в плод царя, соблюдающего законы... третья — в плод государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая — в плод человека, усердно занимающегося упражнением и врачеванием тела; пятая... будет вести жизнь прорицателя или человека, причастного таинствам; шестой пристанет подвизаться в поэзии... седьмой — быть ремесленником или земледельцем; девятая — тираном. Во всех этих призваниях тот, кто проживет, соблюдая справедливость, получит лучшую долю, а кто ее нарушит — худшую».

Но туда — в занебесную область, где пребывает «счастливый род богов», — никакая душа не возвращается в продолжении десяти тысяч лет, потому что она «не окрылится раньше этого срока». Лишь только души людей, искренне любившие мудрость или сочетавшие «любовь к ней с влюбленностью в юношей», окрыляются за три тысячелетия, и если они «три раза подряд» изберут для себя такой образ жизни, то вновь отходят туда. Остальные по окончании первой жизни подвергаются суду, а после судебного приговора отбывают наказание в «подземных темницах», другие — поднимаются в «некую область неба» и ведут жизнь соответственно той, «какую они прожили в человеческом образе». Лишь через тысячу лет те и другие являются, чтобы получить себе «новый удел» и выбрать себе новую жизнь — «кто какую захочет».

Метафизический (философский) аспект учения о душе касается природы философского мышления (о чем специально речь шла выше). Отправляясь в далекое странствие, души поднимаются к самой вершине «по краю поднебесного свода»; там их колесницы, легко управляемые, свободно совершают свой путь; остальные же двигаются с трудом, потому что «конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле и удручает своего возничего, если тот плохо его вырастил. От этого душе приходится мучиться и крайне напрягаться». Бессмертные души, достигнув вершины — предела в постижении мира трансценденции, — «выходят наружу и останавливаются на небесном хребте»; они стоят, небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, «что за пределами неба». Занебесную область — ее «не воспел никто из здешних поэтов по достоинству» — занимает «бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность»; она доступна только разуму, каковым является «кормчий души» — на нее (чистое бытие) направлен «истинный род знания». «Мысль бога питается умом и чистым знанием, как

и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самую справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание — не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином..., но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии» (там же, 247 с, d, e).

Подлинное бытие есть категория метафизического мышления; ее невозможно сформулировать средствами чувственного познания. Чтобы иметь представление о подлинном бытии, необходимо совершить *транс* из области эмпирической действительности в «занебесную область» — мир чистой мысли и там — в отъединении от земной действительности — с помощью философской интуиции открыть для себя данную смысловую сущность или эйдос. На подобное способен только разум философа: «у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог». Духовные упражнения или действия трансa обыкновенно сопровождаются состоянием неистовства (*μανία*); созерцание чувственных предметов с их «здесьней красотой» возбуждает в душе мыслителя представление об «истинной красоте»; он «окрыляется», стремится «взлететь», но не может, так как еще «не набрался сил»; он смотрит наподобие птенца только «вверх», пренебрегая тем, что «внизу», — это и есть причина «его неистового состояния».

Подняться в «занебесную область» и обзреть «блаженные зрелища» — другими словами, погрузиться в трансцендентный мир с его удивительными образами — чрезвычайно трудно; душе «не дают покоя кони, и она с трудом созерцает бытие. Другая душа то поднимается, то опускается — кони рвут так сильно, что она одно видит, а другое нет. Вслед за ними остальные души жадно стремятся кверху, но это им не под силу, и они носятся по кругу в глубине, топчут друг друга, напирая, пытаясь опередить друг друга. И вот возникает смятение, борьба, от напряжения их бросает в пот. Возникшим с ними не справиться, многие калечатся, у многих ломаются крылья. Несмотря на крайние усилия, всем им не достичь созерцания [подлинного] бытия, и, отойдя, они довольствуются мнимым пропитанием» (там же, 248 а, в, с). Душам «не под силу» познание подлинного бытия, когда они должны «довольствоваться мнимым пропитанием», — это можно интерпретировать так, что большинству людей от природы не дано постичь сущности метафизического мышления посредством трансцендирования; они способны понимать только то, что можно увидеть или услышать; их мышление ограничивается чувственной стороной действительности. Такие люди, душа которых тянет вниз, не могут стать «спутниками бога», ибо «мысль бога питается умом и чистым знанием». Только отдельные люди, в душе которых превалирует «разумность», в состоянии «узреть подлинное бытие» — преобразовать действительность в определенную форму знания, в мысль, в отвлеченное понятие.

Находиться в потустороннем мире трансценденции сколь-либо долго душе чрезвычайно трудно: она лишь в короткое время в состоянии созерцать то, что открывается там. Мало таких душ, у которых «достаточно сильна память», — остальные быстро забывают «все священное, виденное ими раньше». Такие души, если встретят в земной действительности подобное тому, что было *там*, «бывают поражены и уже не владеют собой», однако понять своего состояния не могут, потому что в нем до конца не разбираются. «В здешних подобию нет вовсе отблеска справедливости, воздержанности и всего другого, ценного для души, но, подходя к этим изображениям, кое-кому, пусть и очень немногим, все же удается, хотя и с трудом, разглядеть при помощи наших несовершенных органов, к какому роду относится то, что изображено» (там же, 250 а, в).



«Сияющую красоту» — образы трансцендентного мира — можно видеть тогда, когда вместе со счастливым «сонмом» душам открывается «блаженное зрелище» — одним при следовании за Зевсом, другим — за иными богами. Приобщаясь к таинствам, которые можно назвать «блаженными», души допускаются к видениям «непорочным, простым, неколебимым и счастливым»; они созерцают их в свете «чистом, чистые сами», еще не отягощенные той оболочкой, которую мы теперь называем телом и которую «не можем сбросить, как улитка — свой домик».

Благодаря памяти возникает тоска от увиденного в потустороннем мире; там сияла «чистая красота», постигаемая разумом, здесь — в земной действительности — существует только ее отблеск, который можно воспринимать лишь посредством зрения. Но зрению недоступен разум, иначе оно возбудило бы «необычайную любовь» от любого отчетливого образа, увиденного с помощью зрения. Только одной «чистой красоте» выпадает на долю быть наиболее зримой и привлекательной. Человек, посвященный в таинства и испытавший на себе весь трепет от пережитого в момент встречи с потусторонним миром, где ему открывается красота «сама по себе», снова страстно стремится туда; ничто земное не может заглушить в нем ярких образов умопостигаемой действительности, ничто постороннее и предметное, имея «одинаковое с нею название», не утолит в нем жажды вновь погрузиться и раствориться в мире «подлинного бытия», исполненного абсолютного божественного совершенства. Поэтому когда такой человек встретится в реальной жизни с «божественным лицом», близко напоминающим ту «чистую красоту» или некую «идею тела», он «сперва испытывает трепет, на него находит какой-то страх, вроде как было с ним и тогда; затем он смотрит на него с благоговением, как на бога, и, если бы не боялся прослыть совсем неистовым, он стал бы совершать жертвоприношения своему любимцу, словно кумиру или богу. А стоит тому на него взглянуть, как он сразу меняется, он как в лихорадке, его бросает в пот и в необычный жар» (251 а, в). От постоянного созерцания красоты у души «укрепляется природа крыла»; когда же она вдалеке от своего любимца, душа «сохнет», а вместе с ней сохнут и ее крылья.

Этический смысл учения о душе посвящен теме любви. Известно, что в древности у греков существовали такие отношения между полами, когда любовь к женщине рассматривалась как «пошлая»: мужчины «любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души»; ей противостоит «небесная» любовь: она идет от Афродиты, причастной «только к мужскому началу, но никак не к женскому, — недаром это любовь к юношам...» Одержимый такой любовью обращается к мужскому полу, «отдавая предпочтение тому, что сильнее от природы и наделено большим умом»¹. Человеческая душа представляет парную колесницу: возница — это «разумность», один из коней олицетворяет «пылкость» (τό θυμοειδές), другой — «наглость и похвальбу»; встречая «достойное любви», возничий испытывает чувство влечения, его «терзают зуд и жала возбуждения», однако благородный конь, одолеваемый стыдливостью, «сдерживает свой бег, чтобы не наскочить на любимого». Напротив, другой конь — «наглый и дурной» — несется вскачь изо всех сил, чтобы «приступит к любимцу с намеками на соблазнительность любовных утех». После упорной борьбы «рассудительности и совестливости» с «наглостью и похвальбой» происходит сближение влюбленного с любимцем. «Если победят лучшие духовные задатки человека, его склонность к порядку в жизни и к философии, то влюбленный и его любимец блаженно проводят здешнюю жизнь в единомыслии, владея собой и не нарушая скромности, поработив то, из-за че-

¹ Платон. Пир. 181 в, с.

го возникает испорченность души, и дав свободу тому, что ведет к добродетели. ... Если же они будут вести более грубую жизнь, чуждую философии и исполненную честолюбия, тогда, ... их безудержные кони, застав души врасплах ... сведут их вместе и заставят их выбрать и свершить то, что превозносится большинством как самый блаженный удел»¹. В жизни после смерти владеющие собой влюбленные обретают крылья и получают все блага, о которых можно мечтать, те же, что «свершат это», покидают тело бескрылыми, но «полные стремления окрылиться»; они также получают «немалую награду за свое любовное неистовство».

В мифе о душе и летающей крылатой колеснице Платона просматривается идея онтологической множественности миров (бытия), выстроенных различными способами мышления. Существует чувственное и сверхчувственное бытие, созданное наглядным (эмпирическим) и метафизическим мышлением. Трансцендирование в метафизику рассматривается Платоном как необходимое условие философского познания. Через транс философу открываются сущности, недоступные чувственному познанию, но которые в конечном счете и являются предметом философского дискурса. Философия, таким образом, имеет дело как с трансцендентным мышлением, так и с трансцендентными объектами. Вместе с тем следует отметить, что само понятие трансцендентного имеет несколько значений. Наряду с тем, что существует философское трансцендирование, имеет место мистическое, спиритуалистическое и религиозное трансцендирование; все они, несмотря на общность моментов, существенно отличаются друг от друга. Транс в философскую метафизику предполагает, что все эмпирии — созданные посредством творчества и воображения миры — бесконечные в пространстве и времени (или вне времени) — существуют в конечном, предельно замкнутом пространстве мозга философа. Все потустороннее, выходящее за пределы эмпирического опыта, находится в *сознании* философа. Поэтому, как полагают, он обречен на вечное одиночество — одинокое безумие творца. Факты действительности входят в сферу его мышления, трансформируясь и преображаясь до уровня, когда можно говорить о их дематериализации и снятии предметности; эти факты утрачивают свою первичность и автономность и начинают жить жизнью мышления своего уединенного автора — они отбираются, интерпретируются, выстраиваются в логике метафизического дискурса, но отнюдь не в логике объективного существования.

У Платона мир метафизики и трансценденции очень часто понимается мистически и спиритуалистически: видимо, на него большое влияние оказали древние учения, связанные с орфическими мистериями культа Диониса. Об этом можно судить на основании беседы Сократа с Кебетом в диалоге «Федон», когда он упоминает древнее учение о круговороте душ («души, пришедшие отсюда, находятся там и снова возвращаются сюда, возникая из умерших»). Отличительная особенность мистического и спиритуалистического опыта состоит в признании особой мысленной субстанции, пребывающей объективно наряду с вещами природного мира. Дух, мышление существуют точно так же, как существуют чувственные вещи предметной действительности; они имеют свое бытие, отличное от бытия материальных предметов. Нельзя утверждать, что идеи спиритуализма присущи Платону в чистом виде; однако весь контекст его диалогических рассуждений подтверждает это утверждение. Миры, открывающиеся в самосознании философа, начинают трактоваться как вполне реальные и осязаемые, подобно космическому миру; более того, они тесно связаны друг с другом, когда история космоса и история умопостигаемого мира становятся единой.

¹ Платон. Федр. 256 а, в.



Вечность не знает времени — она вневременная. Человеческие души бессмертны, следовательно, также не подвержены влиянию времени. Вместе с тем в эту вневременность вторгается время: странствуя, души подчиняются строгим временным циклам в десять тысяч, три тысячи и тысячу лет; в течение этих промежутков времени происходит их искупление и очищение, после чего они могут свободно выбрать себе новую жизнь.

Надо сказать, что чисто философское учение об эйдосах вовсе не нуждается в мифе о метемпсихозе и реинкарнации душ. Философский (метафизический) смысл учения об эйдосах ставит цель показать, что эмпирическое (чувственное) познание *производно* от разумного: если у человека нет общих понятий в арсенале познавательных средств, ему бессмысленно обращаться к самой реальной действительности — ее он не поймет и не постигнет смысл и значение конкретных единичных вещей и процессов в природе. Но на это исключительно рациональное и метафизическое учение накладывается мифологическая и мистическая концепция о душе с ее вечным скитанием по земному и вневременному мирам, когда само странствие понимается как вполне физическое путешествие (после путешествия души «с радостью располагаются на лугу, как это бывает при всенародных празднествах»), а сами души обретают осязаемую телесность (души поднимались из земли «полные грязи и пыли»; души борются друг с другом и «от напряжения их бросает в пот»; не знающие пощады судьи в загробном мире связывают преступников и злодеев «по рукам и ногам, накидывают им петли на шею, валят на землю, сдирают им кожу и волокут по бездорожью, по вонзающимся колючкам» и т.д.).

В странствии душ переплетаются мифологические, метафизические и этико-религиозные мотивы: странствие душ обусловлено отчасти мировым порядком, отчасти их собственной провинностью; и эта вина, в свою очередь, находится «то в свободном решении, которое предшествует единичной земной жизни и наперед определяет ее нравственную ценность, то в поведении в течение предшествующей земной жизни. Мировой закон и личная ответственность, — судьба и свобода, — вот от чего зависит жизнь и страдания человека. Намеченные тонкими и глубокими штрихами, проходят эти вопросы сквозь блестящий ряд мифических образов и остаются позади их, как великие загадки, которые можно смутно почувствовать в созерцании, но не выразить в форме понятий»¹.

«Так вот, когда все души выбрали себе ту или иную жизнь, они в порядке жребия стали подходить к Лакесис. Какого кто избрал себе гения, того она с ним и посылает как стража жизни и исполнителя сделанного выбора. Прежде всего этот страж ведет душу к Клото, под ее руку и под кругообороты вращающегося времени: этим он утверждает участь, какую кто себе выбрал по жребию. После прикосновения к Клото он ведет душу к пряхе Атропос, чем делает нити жизни уже неизменными.

Отсюда душа, не оборачиваясь, идет к престолу Ананки и проходит через него. Когда и другие души проходят через него, они все вместе в жару и страшный зной отправляются на равнину Леты... Уже под вечер они располагаются у реки Амелет, вода которой не может удержаться ни в каком сосуде... Когда они легли спать, то в самую полночь раздался гром и разразилось землетрясение. Внезапно их понесло оттуда вверх в разные стороны, к местам, где им суждено было родиться, и они рассыпались по небу, как звезды» (Государство, X, 621 а, в).

«О, только бы жить! Только бы видеть человеческие лица, слышать звуки человеческого голоса, войти опять в общение с людьми ... со всякими людьми: хорошими и

¹ Виндельбанд Вильгельм. Платон... — С. 132.

дурными. ... И вдруг я вскрикнул всей грудью, из всей силы крикнул. Безумная радость охватила меня при этом крике, но звук моего голоса поразил меня. Это не был мой обыкновенный голос, это был какой-то слабый, тщедушный крик. Я раскрыл глаза; яркий свет морозного, ясного утра едва не ослепил меня. Я находился в комнате Настасьи. Софья Францовна держала меня на руках. ...

— Мальчик, мальчик! ...

А меня выкупали в корыте, спеленали и уложили в люльку. Я немедленно заснул, как странник, уставший после долгого, утомительного пути, и во время этого глубокого сна забыл все, что происходило со мной до этой минуты.

Через несколько часов я проснулся существом беспомощным, бессмысленным и хилым, обреченным на непрерывное страдание.

Я вступал в новую жизнь»¹.

Всю греческую философию можно представить как: философию натуралистическую — «философию до философии» — и метафизическую, размышляющую о реальности сверхчувственного, умопостигаемого мира. Философы-досократики фактически являются еще «физиками»; их мысль вращается вокруг $\phi\tilde{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, а или нахождения тех первопричин — чаще всего понимаемых предметно, чувственно, — из которых происходят все вещи реального мира. Метафизическая философия в подлинном смысле была сформулирована Платоном; он является родоначальником такого мышления, которое со временем вошло в западную культуру как неперемненное условие всякого философствования. Его суть выражается Платоном в образе «второй навигации» ($\delta\epsilon\tilde{\upsilon}\tau\epsilon\rho\varsigma\ \pi\lambda\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$). Древние мореплаватели, когда стихал ветер и опускались паруса, брались за весла, чтобы продолжить свое плавание; это называлось второй навигацией. Первая навигация присуща натуралистической философии: чувственные, осязаемые предметы она пытается объяснить посредством чувственного познания. Благодаря «второй навигации» Платон осуществил прорыв в чувственном, эмпирическом мире и вышел в новое измерение бытия — невидимую, метафеноменальную сущность, постигаемую исключительно разумом. Бытие философии есть «истинное бытие», бытие сверхчувственное, метаэмпирическое, надфизическое, тогда как бытие натуралистической философии (первой навигации) есть чувственные, физические предметы. Платон первый открыл метафизику; с этого времени философские проблемы переформулируются на другой язык и рассматриваются в ином контексте, а философский дискурс в своем постижении действительности навсегда размежевывается со здравым человеческим рассудком и естественнонаучным познанием — философией $\phi\tilde{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, а.

¹ Алухтин А.Н. Между смертью и жизнью // Струна звенит в тумане... : Страницы русской «таинственной» прозы. — М.: Современник, 1987. — С. 462–488.

Глава III

Великий Инквизитор: борьба против абсолютной свободы и метафизики вечности

§ 1. Великий Инквизитор: отрицание трансцендентности и метафизики вечности во имя земного благополучия

Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в иных мирах. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло всё, что могло взойти, но возвращенное живёт и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром иным; если ослабеваает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращённое в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь её.

Ф.М. Достоевский



Тема Великого Инквизитора, казалось, была исчерпана во второй половине XIX и в самом начале XX века. Прошлый XIX век видел в ней нечто чрезвычайно актуальное для себя: постижение человеческой сущности и связанных с ней проблем морали, свободы и ответственности человека в мире; открытие законов всемирной истории, направленности социально-исторического процесса, т.е. всего того, что раскрывает образ истории как кипение человеческих страстей и противоречий, — что называется философией истории; в теме Инквизитора виделся метафизический план — обращенность человека к потустороннему миру, к тому, что выше всей эмпирической действительности и самого человека — трансцендентному Богу; в знаменитой легенде человечество усматривало свою судьбу, которая несмотря на известную определенность и прозрачность сохраняла в себе великую тайну. Говоря словами Бердяева, легенда «Великий Инквизитор» есть загадка и остается таковой потому, что основной смысл её от нас постоянно ускользает.

Следующий, XX век, распорядился по-своему. Представлялось, что никакой тайны в судьбах человечества не существует — история движется к своей конечной цели железной поступью, сметая всё, что не соответствует её необходимой логике. В отечественной культуре — особенно философии и литературе — идеи Достоевского оказывались не востребованными. Считалось само по себе разумеющимся, что построение социалистического общества в нашей стране перечеркивает ту антропологию, о которой повествует великий писатель в «Братьях Карамазовых» и других своих романах. Последними русскими философами, которые писали о Великом Инквизиторе, были Бердяев, Булгаков, Лосский, Розанов, Франк. В советской философской литературе нет ни одного исследования, посвященного этой теме.

Действительно, когда социализм на первом этапе успешно решал грандиозные задачи социального и экономического переустройства общества посредством соединения воли масс в единый порыв, за всеми «коренными переломами» в экономике и политике не виделось отдельной личности. Задача заключалась в том, чтобы коллективными усилиями создать адекватный экономический потенциал нового общества. Посетивший летом 1936 года Советский Союз французский писатель А. Жид замечает данное обстоятельство. По этому поводу он пишет: «В СССР решено однажды и навсегда, что по любому вопросу должно быть только одно мнение. Впрочем, сознание людей сформировано таким образом, что этот конформизм им не в тягость, он для них естествен, они его не ощущают, и не думаю, что к этому могло бы примешиваться лицемерие. Действительно ли это те самые люди, которые делали революцию? Нет, это те, кто ею воспользовался. Каждое утро «Правда» им сообщает, что следует знать, о чем думать и чему верить. И нехорошо не подчиняться общему правилу. Получается, что когда ты говоришь с каким-нибудь русским, ты говоришь словно со всеми сразу. Не то чтобы он буквально следовал каждому указанию, но в силу обстоятельств отличаться от других он просто не может»¹. Подчинение в силу известных причин индивидуального коллективному приводило к тому, что в советском обществе «всеобщее счастье достигается обезличиванием каждого. Счастье всех достигается за счет счастья каждого. Будьте как все, чтобы быть счастливым» (там же). Обратной стороной социализации всех сторон жизни, которую можно рассматривать как реакцию на эксплуатацию трудящихся собственниками средств производства, рождающую состояние объективирования и отчуждения личности, индивидуализм как образ жизни западного мира, является состояние массовизации общества. Отдельный человек настолько сливается с толпой, «так мало в нём личного, что можно было бы вообще не употреблять слово «люди», а обойтись одним понятием «масса» (там же, с. 72).

Вне всякого сомнения следует признать что опыт построения социализма в нашей стране дал множество примеров того, что нигде, ни в одной стране мира чувство общности между людьми не достигло такой глубины и силы. «Несмотря на различие языков, нигде и никогда ещё, — пишет А. Жид, — я с такой полнотой не чувствовал себя товарищем, братом. И ради этого я готов отдать самые красивые пейзажи в мире» (там же, с. 69). Но следует также подчеркнуть, что нигде и никогда не наблюдалось такого состояния, когда бы отдельная человеческая личность полностью выражалась совокупностью общественных отношений; какими бы ни были гуманными и справедливыми межличностные отношения, отдельная личность имеет свой внутренний мир, не выводимый из форм коллективной жизни. Отсутствие рефлексии по этому поводу неизбеж-

¹ Жид Андре. Возвращение из СССР // Два взгляда из-за рубежа: Переводы.- М.: Политиздат, 1990. — С. 78



но приводит к тому, что конфликт между общественным и индивидуальным даст о себе знать: социалистическая практика, особенно в её государственных формах, — что имело классическое выражение в нашей стране — необходимо обнаружила острое противоречие, доходящее до отрицания социализма, до желания повторить тот абсолютный индивидуализм, в части которого богатым опытом обладает западный мир. Внутренний мир личности, её душа скрыта от постороннего взора; в ней наряду с прозрачными и рациональными чертами, получающими выход в той или иной наблюдаемой деятельности, многое остается глубоко спрятанным, иррациональным, до конца не выразимым; в душе человека есть светлые и альтруистические помыслы, но одновременно открываются такие тёмные и мрачные её бездны, когда человек мысленно, а следовательно, потенциально, либо в действительности готов совершить самое чудовищное преступление. В человеческой душе зарождаются и оформляются вечные вопросы — в своей вечности «великие и страшные вопросы», — которые не способен разрешить ни один уклад общественной жизни, — таковы, например, вопросы о смысле жизни, о судьбе об истории — так называемые «карамазовские вопросы».

История имеет свою логику развития, которую не в состоянии сколь-либо полно выразить ни одна научная теория. Скорее всего, в общественной жизни речь идет не с научных предсказаниях, но о метафизической концепции, — той философии истории которая соотносится с действительностью принципиально иначе, нежели научные конструкции с фактами природы. Причинная связь, законы истории, социальный прогресс — все эти сущности открываются не в реальной жизни, но в самосознании мыслителя. сумевшего вырваться из плена эмпирической данности; живую жизнь невозможно выразить безжизненными понятиями рационального разума — требуется иная система представлений, больше напоминающая образы художественного воображения, чем строгие понятия науки. «Современные историки гордятся своей объективностью, но этим они выдают, сколь мало осознаются ими собственные их предрассудки»¹. К внешней действительности можно подходить двояким образом: либо во всем многообразии чувственных форм фиксировать внимание на статическом, неподвижном, застывшем — и тогда мы будем иметь естественнонаучное знание с его понятием закона. либо в том же самом мире стремиться отыскать движение, развитие, индивидуальные формы, исключаяющие всякую безличность, — и тогда мы открываем для себя мир истории. Для естествознания с его закономерным мышлением характерен *антиисторизм*, исключение всякой *случайности*, напротив, для исторического мышления присуще стремление во всем видеть процесс становления и развития, вечное движение — живую жизнь. Действительность, созданная и постигнутая в самосознающем разуме, представляет из себя что-то совершенно иное по сравнению с миром как природой. Последнюю можно выразить понятиями рационального ума, представив все знание как «истинное» или «ложное»; мир человеческого бытия выразим только через метафизические категории, для которых мерой адекватности будут представления «поверхностный» и «глубокий», относящиеся к царству «смыслов» (Шпенглер). То, что предстает перед духовным взором великих мыслителей, когда они стремятся обозреть всю всемирную историю, относится не к области предметной действительности, но исключительно к миру метафизики; объяснить его научными средствами не представляется возможным. Идеи к философии истории человечества Гердера, представление о социальном прогрессе или движении истории из царства необходимости в царство свободы

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. — М.: Мысль, 1993. — С. 248.

Гегеля, теория современного общества, конца *Vorgeschichte* и начала *Geschichte* Маркса говорят об особых видениях их авторов, открывшихся им в состоянии трансценденции в моменты великого вдохновения и счастливого озарения в часы тяжелого труда; оформить их научным путем не представляется возможным, ибо они есть какие-то *впечатления*, возникающие от соприкосновения философа с действительностью и не подлежащие рационализации и передаче; в них много личного, непередаваемого и неосязаемого, когда стихийное стремление *научно* трактовать историю предстает как нечто «противоречивое» (Шпенглер).

Но здравый человеческий рассудок, не искущённый во всех тонкостях рефлексивного разума, готов воспринимать метафизические построения как научное отображение самой реальной действительности. Если ошибки в границах созерцания или житейского опыта обнаруживаются достаточно легко и довольно быстро, то заблуждения разума могут существовать веками. Многие поколения так искренне уверовали в правильность марксистской логики исторического процесса, что она стала для них своеобразной «религией прогресса» (Булгаков). Не было и тени сомнения, что история может круто изменить направление своего движения, а тем более иметь вообще какое-то направление. Когда же была разрушена мировая система социализма и пал его мощный оплот в нашей стране в августе 1991 года, это для многих миллионов людей было глубоким потрясением и состоянием сильнейшего шока. Всякий честный человек сегодня испытывает щемящее чувство тоски и безысходности: прошлое ушло и не вернется вновь (в нем многое было достойно осуждения), новое мерзко и отвратительно. Пока мы имеем только тупик, из которого нет выходы. Чтобы представить состояние души современного человека, обратимся к тем внутренним переживаниям, которые испытал Герцен, разочаровавшись в западном мире. Герцен рассказывает, какое мрачное отчаяние наполняло его душу по мере того, как рассеивались его иллюзии. «Камня на камне не осталось от прежней жизни,» — говорит Герцен в «Западных арабесках». «Я уже не жду ничего, ничто, после виденного и испытанного мной, не удивит и не обрадует глубоко; удивление и радость обузданы воспоминаниями былого, страхом будущего. Почти все стало мне безразлично, и я равно не желаю ни завтра умереть, ни очень долго жить; пускай себе конец придет так же случайно и бессмысленно, как начало. А ведь я нашел все, чего искал, даже признание со стороны старого себядовольного мира — да рядом с этим утрату всех верований, всех благ... и т.д. «Много раз, — читаем мы ниже, — в минуты отчаяния и слабости, когда горечь переполняла меру, когда вся моя жизнь казалось мне одной продолжительной ошибкой, когда я сомневался в самом себе, в *последнем*, в *остальном*, — приходили мне в голову эти слова: «зачем я не взял ружье у работника и не остался за баррикадой». Невзначай сраженный пулей, я унёс бы с собой в могилу ещё два-три верования... Что же, наконец, все это шутка? Всё заветное, что мы любили, к чему стремились, чему жертвовали. Жизнь обманула, история обманула в свою пользу; ей нужны для закваски сумасшедшие»¹.

История обманула нас и сегодня. Вслед за Герценом и я хочу сказать: зачем, находясь в ненастные октябрьские дни в Москве, я не присоединился к защитникам Верховного Совета РСФСР; будучи расстрелянным из танковых орудий, как сотни безымянных героев, и я унёс бы в неизвестную братскую могилу «два-три верования». Исчезла цель, ушли идеалы, стерлись перспективы; остались неуверенность и страх; нет никакой надежды и социальной защиты, нет учреждений, охраняющих личность. Во-

¹ Цит. по: Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков Сергей Николаевич. Соч. в 2-х томах. Т. 2. Избранные статьи. — М.: Наука, 1993. — С. 114.



круг мы видим ложь капиталистической и буржуазной действительности и потому «в известном смысле нельзя не быть социалистом, это элементарная истина» (Бердяев). Трудно изжить в себе чувство, привитое с детства, что ты нужен обществу, а потому являешься хозяином в собственном доме; теперь в тебе никто не нуждается и следует благодарить судьбу, что ты еще при деле — достаточно простого каприза, навета недоброжелателей и завистников, как можно потерять и это последнее. Тотальная отчужденность и абсолютная зависимость от всех и вся не снимается даже в интимном общении с природой: не может больше радовать полёт черного бархатного шмеля — «золотое оплечье», не удивляет «цветная бабочка в шелку», порхающая и трепещущая над кустом сирени. Невесть откуда появившийся буржуа-хищник рассматривает природу как источник наживы; «он — чужак, приходящий ночью и забирающий у земли, что ему надо». В его духовном опыте отсутствует такой уровень сознания, в котором слышатся «весенние листья или шуршание крыльев насекомых», он не способен «слышать восхитительный вскрик водоворота или рассуждения лягушки ночью около пруда». Все продается и покупается, в том числе и земля. Возможно, что в скором времени встанет вопрос о купле и продаже «неба, тепла земли, свежего воздуха, искрящейся воды, тумана в темном лесу».

Итак, на исходе века мы оказались там, откуда начинали свой путь в его начале. История сделала полный круг и вернулась к своей исходной точке. Те же раздумья, те же самые проблемы, которые волновали российское общество век назад, актуальны сегодня. Среди них — проблема человека; понять драму истории, не раскрыв тайну человека, невозможно. Необходима новая антропология, позволяющая понять все то, что происходит в современной общественной жизни — культуре, политике, экономике и технике. В этой связи обращение к теме Великого Инквизитора вполне оправдано и обосновано: здесь «дана целая философия истории и сокрыты глубочайшие пророчества о судьбе человечества»¹. Жизнь последнего десятилетия XX века есть не что иное, как инквизиторская деятельность; будучи некогда зажатой в тиски социалистического аскетизма, она тем не менее не умерла, но вновь расцвела пышным цветом в «свободном» буржуазном мире — «обществе зверя». Мы видим замыслы Инквизитора, его «исправления»; тема Инквизитора вновь актуальна и исторически оправдана.

Однажды, как повествует предание, в начале нашего века, встретились Ст. Цвейг и М. Бубер и всю ночь провели за беседой о том, кто из мыслителей будет путеводителем и пророком грядущего столетия. По их единодушному признанию таковыми окажутся С. Кьеркегор и Ф. Достоевский. Писатель и философ чувствовали, что уходит в прошлое отвлеченный рационализм, влияние гегелевской философии «мирового духа» ослабевает и на передний план выходят вопросы, касающиеся судьбы отдельного человека. Космологическое мышление на Западе уступает место антропологическому, в центре которого стоит не Абсолютная Идея или Бог, движущийся к своему самопознанию, и не человек как конкретное проявление этого самораскрытия, но «Бог и человек как две личности, которые свободно встречаются и свободно расстаются»². Кьеркегор и Достоевский смогли прорваться за границы социологического понимания личности; отвлеченным и универсальным категориям они предпочли индивидуальный, неповторимый и однократный взгляд на человека. Все герои Достоевского — князь Мышкин, Макар Иванович Долгорукий, Старец Зосима, Алёша Карамазов, Софья Андреевна

¹ Бердяев Н.А. Великий Инквизитор // Антихрист (Из истории отечественной духовности): Антология. — М.: Высш. шк., 1995. — С. 135.

² Мацейна Антанас. Великий инквизитор. — СПб.: Алетейя, 1999. — С. 40

Долгорукая или Николай Всеволодович Ставрогин, Иван Федорович Карамазов, Версилов — яркие и неповторимые личности; они в своей жизни либо «положительно прекрасные люди», живущие любовью к ближнему, исповедующие смирение как высшее добро в земных отношениях с людьми, либо себялюбцы, гордецы, честолюбцы, спускающиеся на уровень тщеславия, поскольку не способны достичь признания окружающих высокими средствами¹. Изображая глубокие борения духа, великий художник полагает, что внутренний мир человека с присущей ему свободой и самостоятельностью не зависит от социальной среды или общественного строя.

Тема Великого Инквизитора есть тема внутреннего мира человека, его души. Душа эта противоречива, непоследовательна, вечно мятущаяся; ни на чем она не может остановиться и успокоиться, но находится в постоянной борьбе с внешними обстоятельствами и с самой собой; постичь ее разумом и выразить ее в слове «с ее неуловимыми изгибами и переходами» практически невозможно. Душа человеческая может рваться ввысь, к сферам трансцендентным и Божественным; там она открывает для себя мир ценностей и смыслов, которым поклоняется и служит в земной жизни. Но она может и низко пасть, опуститься в бездну, когда оказывается во власти мелких страстей, эгоистических интересов, чрезмерного себялюбия, рождающего нравственное зло, — тогда человек получает бытие без сущности. Бытие без сущности свойственно человеку, одержимому сатанизмом и злом; в этом состоянии он способен только на разрушение тех связей и отношений, при которых возможно здоровое общение между людьми.

Все великие русские писатели, говорит Розанов, раскрывая природу человека, освещают либо только один «уголок этого мира» в ярком освещении солнца (Гончаров); либо создают несколько бледных «и, однако, всегда привлекательных» образов (Тургенев); либо рисуют «необъятную панораму человеческой жизни» благодаря своей мощи, для которой «нет пределов» (Толстой). Эти великие художники влекут к себе всех. Но есть среди них один мыслитель, у которого все неправильно рядом с ними: «его образы нередко искажены, его речи недостает гармонии; это как будто хаос, к которому еще не приложены мера и число, или как будто уже смешались в нем все числа и меры»². Этим художником является Достоевский; ему одному удастся прикоснуться к «Элевзинским таинствам природы», понять смысл «всякого рождения и каждой смерти», в тесных рамках которых заключается земное существование человека. Но еще древние предания говорят нам, что и в Элевзиниях даже для посвященных смысл жизни и смерти может открываться не сразу, не целиком, но «только издали и в аллегорических формах». Человеку не дано в земном мире открыть смысл человеческого существования — его приход в этот мир и уход из него; никогда он своим конечным разумом не сумеет выразить подлинную суть жизни и смерти; только этими аллегорическими формами и приходится ограничиться человеку. Подлинные цели, во имя которых приходит человек в земную действительность, живет и страдает, остаются для него трансцендентными, т.е. непостижимыми для его разума, ибо его мышление способно постигать только конечное и поюстороннее. Жизнь человека напоминает «садики Адониса» — непрочное, быстропроходящее, обреченное на немедленное увядание; постичь великую тайну жизни в этом ее кратком мгновении не дано человеку.

Но этот страшный в своей глубине и невыразимости мир — мир человеческой души с ее взлетами и падениями, наличием в ней зла, разрушающей гармонию человеческого

¹ См.: Лосский Николай Онуфриевич. Бог и мировое зло. — М.: Республика, 1994. — С. 135—204.

² Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария // Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. — М.: Искусство, 1990. — С. 60.



бытия, влечет нас больше, чем мир красоты. Дионисийская сторона жизни оказывается более «истинной» сущностью жизни; подобно греку поздней эллинской культуры, Достоевский «не в состоянии тешиться обманчивым покрывалом Майи, блеском и радостью призрачного реального мира. Он теперь видит ужасы и скорби жизни, видит мир раздробленным, растерзанным; видит и первопричину мирового страдания — *principium in dividuationis*, расчленение первоначального, единого Существа на отъединенные, несогласимые между собой «явления». В пределах прежнего жизнепонимания для человека нет возможности согласить чудовищные противоречия жизни, покрыть их каким-либо единством. Смысл жизни теряется»¹.

Жизнь хранит в себе глубокую тайну: ее можно принять, когда одна сторона ее сущности — дионисийская — не представлена в сознании человека. Жить возможно только апполоновским мироощущением: что бы ни происходило вокруг — ужасы, катастрофы, несчастья, смерть — человек не должен принимать все это слишком близко. Он отчужденно взирает на трагическую сторону действительности, как будто бы это его не касается. Чудесна эта тайна Апполона, которой живет все живое: человек видит ужасы, скорби, страдания, которые его окружают, но его переживания этой безысходности уходят на задний план, рассеиваются и исчезают бесследно. Человек в состоянии избытка жизненных сил и не помышляет обнаружить выход из этой ситуации — он находится в заторможенном состоянии и стряхнуть с себя это наваждение не в состоянии. Ярко суть этой апполоновской тайны жизни рисует Толстой в своей «Исповеди». «Не нынче завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся, — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить, вот что удивительно! *Можно жить только, покуда пьян жизнью*, а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это — только обман, и глупый обман! Вот именно, что ничего даже нет смешного и остроумного, а просто — жестоко и глупо».

Итак, важнейшая тайна апполоновской жизни — тайна, открывающаяся в минуты тяжелых, мучительных раздумий великими мыслителями, — гласит: «*Можно жить только, покуда пьян жизнью...*» Человек в состоянии жить, пока он слеп и глух ко всем горестям и скорбям жизни. «Человека ждет неизбежная смерть, несчастные случайности грозят ему отовсюду, радости непрочны, удачи скоропреходящи, самые возвышенные стремления мелки и ничтожны перед грозным лицом вечности, — а человек ничего этого как будто не видит, не знает и кипуче, ярко, радостно осуществляет жизнь. Когда же человек «протрезвляется», когда исчезает в нем этот ясный, беспохмельный хмель, вызываемый непосредственно силою жизни, то для человека ничего уже не остается в жизни, ему нечего в ней делать — разве только ему удастся обрести для себя какой-нибудь другой хмель. И все существо Диониса, вся огромная заслуга его заключается именно в том, что он несет упадочному человеку свой временный хмель, как замену выдохшегося из души подлинного длительного хмеля жизни»².

Человек обречен на свою конечность; он понимает, что «прекрасное лицо» любимой «словно маска, наклеплено на голый, глупо ухмыляющийся череп». Каждому человеку суждено за чертой жизни превратиться в «ужасный смрад»; как и возлюбленная Бодлера, он будет «плесневеть среди скелетов», и «черви станут пожирать» его «поцелуя-

¹ Вересаев Викентий Викентьевич. Живая жизнь: О Достоевском и Л. Толстом: Апполон и Дионис (о Ницше). — М.: Политиздат, 1991. — С. 191.

² Там же. — С. 262.

ми». Лесной демон Силен хохочет в лицо царю Мидасу и открывает ему страшную истину жизни: высшее счастье для человека — не родиться вовсе; то, что ему остается в жизни — поскорее умереть. Смерть, склоняясь к человеку, глумливо шепчет ему на ухо: «Ты умрешь. В какую бы сторону ты ни пошел, каждый твой шаг — приближение к смерти». Открывающаяся в жизни каждого человека «истина» сама по себе способна привести его в состояние смертельного шока; это же «истина» вводит его в такой мир, который находится уже за чертой его бытия, и потому не может быть до конца постигнут его разумом — переход в потустороннюю действительность требует перерождения человека, ибо смерть-ничто не имеет точек соприкосновения со всем живущим. Но человек вместо того, чтобы кричать, корчиться в конвульсиях, спокойно взирает на свою судьбу — конечное существование; он может жить только при одном условии — по возможности вытеснить страх смерти из сферы своего сознания и сделать идею смерти мирным спутником своей жизни.

Но лишь отдельным мудрецам удается вырваться из плена этого полузабытья, и только они в состоянии выразить всю абсурдность и ужас человеческого существования. Ницше сознает великое значение, какое имеет для жизни невосприимчивость ко всем жизненным ужасам. Шопенгауэр, иронично взирающий на действительность, говорит: «Ваше счастье — не больше, как «счастливый сон нищего». Проснитесь! Вы не понимаете, что время, пространство — лишь обман сознания. Пока вы сами — твердая воля к жизни, пока вы подтверждаете жизнь, до тех пор все страдания, где бы и когда бы они ни случались, даже все лишь *возложенные* страдания, все это — *ваши* страдания. Только помутнение вашего ума мешает вам почувствовать вашу неотрывную связь со страдающей вселенною и несвержимое владычество страдания в жизни». Много бездн и ужасов открывается человеку в жизни и познании, но он «пьяный от жизни», от ее «избытка сил» надежно защищен «прочным колоколом неведения». Только при такой тональности возможна человеческая жизнь.

Но человек не только привыкает к ужасам жизни; его *влечет* ко всему темному и страшному, пределом которого является сама смерть. Человеку хочется заглянуть смерти в глаза, ощутить на себе ее смрадное и леденящее дыхание, вступить в борьбу, имея «один шанс на двоих». «Есть ли у вас мужество, братья мои? Неустрашимы ли вы? Мужествен тот, кто знает страх, но одолевает страх, кто смотрит в бездну, но с гордостью. Кто смотрит в бездну, но орлиными глазами, кто орлиными когтями *хватает* бездну: вот кто мужествен!» (Ницше). И если заглянет человек в потаенные и подсознательные уголки своей души, то многое откроется ему чудовищного и жуткого, что скрывается там. Под тонким покровом рационального бушует темный хаос, идет бесовская пляска страстей и животных инстинктов человека; там открываются ему «колокола» — мир, находящийся по ту сторону восприятий и представлений, — мир смерти, заглянув в который у человека «бледнеет лицо, замирает сердце и, как у пьяного, кружится голова от жуткой радости, судорожно сотрясающей все существо человека».

Слышишь, в воздухе ночном
 Чугуном
 Колокола реквием разносится кругом?
 В замолкающих ночах
 Нам в сердца вливает страх
 Угрожающе-спокойный, ровный тон.
 Каждый звук из глотки ржавой
 Льётся вдаль холодной лавой,



Словно стон.
Это только тем не больно,
Кто живет на колокольне
 Под крестом,
Тем, кто жизнь проводит в звонах
Моноotonно-приглушенных,
Кто восторг находит в том,
Что ночной порою нам
Камни катят по сердцам!
Не мужчины и не женщины они, а звонари,
И не звери и не люди все они, а упыри!
А король их тот, кто звоном
Слышит, славит испугленно
 Торжество колоколов!
Ходит грудь его волною,
Пляшет он, смеясь и воя,
 Под пеан колоколов!
Ритм размеренный хранит он.
В ритме древних рун звонит он,
В торжестве колоколов,
 Колоколов!
Он, в гуденье голосов,
Колокольных голосов,
Ритм размеренный храня,
Этим звоном похоронным
Упивается, звоня,
Рад гуденью голосов,
Колокольных голосов,
Рад биенью голосов,
Колокольных голосов,
Колокольных, колокольных, колокольных,
 колокольных,
Колокольных голосов,
И рыданьям, и стенаньям колокольных голосов!

(Э. По)

Открывший для себя эту «истину» уже не может отказаться от свободы к страданию, от «самостоятельного хотения» риска и игры со смертью. Широкий человек, он жаждет жизни без ограничений, когда бы граница между добром и злом, между идеалом Мадонны и идеалом содомским была стерта. Радостно человеку стоять над бездной, смотреть в нее, а еще радостней — броситься в нее вниз головой.

Есть упоение в бою,
И бездны мрачной на краю,
И в разъяренном океане,
Средь грозных волн и бурной тьмы,
И в аравийском урагане,
И в дуновении Чумы.

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья -
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волненья
Их обретаť и ведать мог.

(А.С. Пушкин)

Страх и страдания, приносящие человеку наслаждения, говорят о разрушении целостности человека и рождении «дисгармонии» человеческого бытия. Именно эта сторона жизни интересует Достоевского. Его не привлекает мир красоты, светлая и радостная сторона жизни; есть нечто более важное и значительное — падение человеческой души, «странная дисгармония жизни», заслоняющая собой чистые краски и стройные звуки внутреннего мира личности. Никакая гармония не способна выразить жизнь упадочной души, жадно тянущейся к мраку и бездне жизни. «И Достоевский последовательнее Ницше. Он готов откровенно заявить: к чёрту гармонию! Не верю я в нее и не хочу для себя, — пусть она останется aux animaux domestiques»¹. Отсюда проистекает та субъективность произведений Достоевского, которая не позволяет поставить его рядом с другими художниками. В романах писателя говорится о «нестерпимых мучениях человеческой природы», о том, что их «невозможно выносить»; Достоевский призывает найти пути выхода из этого «неутолимого страдания».

В относительно благополучные периоды общественной жизни тема страдания, вины, преступления покажется неактуальной. Но как только круто изменится направление исторического движения и общество будет ввергнуто в состояние кризиса, социальной нестабильности, антагонизма и напряжённости — в «смутные» эпохи, — идея человека с его непостижимым миром души вновь окажется современной и понятной новому поколению. Туда, куда зовет Достоевский — «в мир искажения и страдания, к рассмотрению самих швов, которыми скреплена природа, можно пойти действительно, забыв и мир красоты, открываемый в искусствах и поэзии, и холодные сферы науки, слишком далекие от нашей бедной земли, которой забыть мы никак не можем. Ведь идти туда — значит удовлетворить глубочайшим потребностям своего сердца, которому как-то сродни страдание, оно имеет необъяснимый уклон к нему; и пойти с такою целью — это значит ответить на главный запрос ума, который он снова и снова высказывает сквозь все, чем пытается развлечь его наука и философия»².

Итак, тема Великого Инквизитора — это тема человеческой души, внутреннего мира личности; в человеке изначально, как некий его атрибут, присутствуют «разложение» и «преступление»: неуемная жажда власти, необузданное желание повелевать другими, стремление к социальному реформаторству и переустройству общества из побуждения сделать всех людей «счастливыми»; в осуществлении этой цели человек не останавливается ни перед какими средствами — вплоть до преступления; в человеческой душе скрываются злые и эгоистические начала, ожидающие благоприятных возможностей для своего полного проявления; для человека характерно высокомерие и пренебрежение к себе подобным: возвысившись над людьми, Инквизитор один только знает, чего желают обездоленные массы; в духе Инквизитора скрывается ложь, ложное богоподобие: придав своему облику божественный вид, Инквизитор в действительности

¹ Вересаев Викентий Викентьевич. Живая жизнь ... — С. 265.

² Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе ... — С. 62.



способен давать только ложные обещания «счастья, покоя и ежедневной сытости»; дух Инквизитора вырастает из идеи покорительства: всякому Инквизитору не достаточно повелевать людьми, его воля распространяется далее во вне и стремится подчинить и преобразовать природу; для достижения этой цели он использует науку, абсолютизирует её данные и полагает, что только она способна разрешить все проблемы, встречающиеся на жизненном пути человечества; идея Инквизитора — это отсутствие любви к человечеству, к другим людям; Инквизитор под видом любви и заботы выражает полное пренебрежение к людям, полагая, что они не способны самостоятельно устроить свою жизнь; видя в них слабых существ, он берет на себя всю заботу по их обустройству, когда бы они превратились в тип *среднего и безличного* рабочего человека.

Великий Инквизитор имеет другое имя — Антихрист; это не просто синоним, заместитель изначального имени, но такое слово, в котором выражается вся сущность идеи — борьба с Христом как выразителем высшего мира по сравнению с земной действительностью. Его мир есть идеал всех помыслов и конкретных действий, которыми живет человек в посюстороннем мире. Как бы ни был устроен человек в земной жизни — достиг «счастья, покоя и ежедневной сытости», — он все равно остается до конца не удовлетворенным, стремится куда-то ввысь, в заоблачные дали, где находит для себя мир красоты и гармонии. Но другие силы тянут его назад, в юдоль повседневной действительности, когда его способность выходить в бесконечность и вечность низводится до простейшего отражения и осмысления только материальных потребностей. Такие силы и олицетворяют собой Антихриста. Что есть Антихрист? «Слово это «антихрист» есть греческое, сложено от «анти» и «Христос», то есть противник Христа. Всякого же противника, гонителя, врага или супостата Христова можно назвать антихристом. И таковыми антихристами были многие, начиная от времен апостольских и доныне: Симон-волхв, Нерон, Максимилиан, Юлиан, Арий, Македонский, Несторий, Савеллий, Аполлинарий, Магомет. Эти и прочие были антихристами, потому что противились Христу, истинному Богу нашему: одни мучением рабов Христовых за веру Христову, другие же злочестивым учением не исповедующие его как истинного Бога»¹.

Инквизитор, как он нарисован в романе Достоевским, — «Это девяностолетний почти старик, высокий и прямой, с иссохшим лицом, со впалыми глазами, но из которых еще светится, как огненная искорка, блеск. О, он не в великолепных кардинальских одеждах своих, в каких красовался вчера перед народом, когда сжигали врагов римской веры, — нет, в эту минуту он лишь в старой, грубой монашеской своей рясе. За ним в известном расстоянии следует мрачные помощники и рабы его и «священная» стража». Так может нарисовать художественный образ писатель — представить общие и типические черты в конкретной и чувственной форме. По-иному создает этот же образ философ, для которого идея Инквизитора — внутреннего мира человека с его «искажением и страданием» — открывается в сфере отвлеченного и метафизического мышления. «Дух Великого Инквизитора жил и в католичестве, и вообще в старой исторической церкви, и в русском самодержавии, и во всяком насильственном, абсолютном государстве, и ныне переносится этот дух в позитивизм, социализм, претендующий заменить религию, строящий вавилонскую башню. Где есть опека над людьми, кажущаяся забота о их счастье и довольстве, соединенная с презрением к людям, с неверием в их высшее происхождение и высшее предназначение, — там жив дух Великого Инквизитора. Где счастье предпочитается свободе, где временное ставится выше

¹ Яворский Стефан. Знамена пришествия антихристового и кончины мира // Антихрист (из истории отечественной духовности): Антология. — М.: Высш. шк., 1995. — С. 37.

вечности, где человеколюбие восстает против боголюбия, — там Великий Инквизитор. Где утверждают, что истина не нужна для счастья людей, что можно хорошо устроиться, не ведая смысла жизни, — там он. Где соблазняется человечество тремя искушениями дьявола — превращением камней в хлеба, внешним чудом и авторитетом, царством мира сего, — там Великий Инквизитор. В разных, часто противоположных, образах скрывался этот дух Великого Инквизитора, это образование в мире и воплощение в истории злого начала, коренного метафизического зла: оно равно проявляется и в старой церкви, отрицавшей свободу совести и сжигавшей еретиков, поставившей авторитет выше свободы, и в позитивизме — религии человеческого самообожествления, предавшей высшую свободу за довольство, и в стихии государственности, поклонившейся кесарю и мечу его, во всех формах государственного абсолютизма и обоготворения государства, отвергающего свободу человеческую и опекающего человека как презренное животное, и в социализме, поскольку он отверг вечность и свободу во имя земного устроения, земной равной сытости человеческого стада»¹.

Из сказанного можно сделать вывод, что Великий Инквизитор по своей объективной роли в истории оказывается Антихристом. «Антихрист противостоит Христу как историческая сила, которая Его отвергает, неустанно борется против Него и постоянно увечит Его исторические деяния»². Среди сущностных черт, раскрывающих его нутро и структуру его духа, следует назвать отсутствие любви к Богу и людям. Вера и любовь, разум и сердце в Антихристе существуют раздельно. Антихрист вовсе не *атеист*; он, обладая большим умом, верит в Бога. «Сознавая в самом себе великую силу духа, он был всегда убежденным спиритуалистом, и ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию»³. Хотя Антихрист признает Бога, его вера построена на голом разуме, но не на любви — любит он только самого себя. Соловьев подчеркивает, что Антихрист «верил в Бога, но в глубине души невольно и безотчетно предпочитал Ему себя» (там же, с. 112—113). Антихрист в действительности не знает Бога, ибо Бог есть любовь; утрата любви означает утрату связи с Богом, поскольку любовь и себялюбие исключают друг друга.

Себялюбие поворачивает взгляд от внешнего мира, от бытия на самого себя и делает предметом мышления исключительно собственное Я, заслоняющее все остальное. В своей необузданной гордыне и дерзкой самонадеянности человек теряет реальную связь с действительностью и жаждет подняться «на самые вершины бытия»; в своей неумейной страсти он стремится «воздвигнуть свой престол над звездами». Но подобные планы способны осуществиться только в области психологического, в области настроения и переживания; человек остается замкнутым в себе, живет только в мире своего сознания и все, что в нем происходит, не имеет отношения к онтологическому миру — лишено «онтологической силы», а потому не высвобождает Антихриста из мира сотворенного. Все, что им создано, в действительности относится к *небытию*. Любовь направлена во вне, к другому; истинно любящий ищет другого — образ Божий в иной личности. По своей сущности любовь всегда устремлена на бытие — мы стремимся к другому как своему оригиналу. Подлинное бытие предполагает *общение*, связь двух личностей, и в этом заключается его полнота. Мнимое бытие (небытие) лишено данно-

¹ Бердяев Н. А. Великий Инквизитор ... — С. 136.

² Мацейна А. Тайна подлости // Антихрист (Из истории отечественной духовности): Антология. — М.: Высш. шк., 1995. — С. 351.

³ Соловьев В. С. Краткая повесть об антихристе // Антихрист (Из истории отечественной духовности): Антология. — М.: Высш. шк., 1995. — С. 112.



го общения, ибо в жизни человек сосредоточивается только на самом себе, ищет бытие в себе и не видит окружающего его мира. Влюбленный в себя Антихрист фактически оказывается безбожником, *атеистом*; у него нет почвы, нет бытия — он от него убегает, оставаясь одиноким и единственным, — т.е. *солипсистом*, сжигающим «огнем ненависти» все мосты, соединяющие его «с миром и человеком».

Личность Великого Инквизитора одинока и трагична: в своей опеке над людьми, заботе о их счастье и благополучии, понимаемым как «равная сытость», как желание «хлебом земным заглушить тоску по хлебу небесному» (Бердяев), он поднимается над людьми, полагает, что только он один знает, куда надо вести человечество и вступает на путь борьбы с Христом. Если произведения Достоевского, как считают Мережковский и Вяч. Иванов, не романы, но трагедии, то легенда «Великий Инквизитор» самая трагическая из них, а образ Великого Инквизитора — самый трагический в мировой литературе. Этим трагическим смыслом преисполнена вся человеческая история: она есть постоянная борьба свободы и духа пустыни, добра и зла, духовности и материи, смысла и бессмыслицы, глубокого содержания и пустоты. Великий Инквизитор есть символ всего человечества, неустранимого начала, которое присутствует во всех человеческих начинаниях. Вся история христианского мира, говорит Бердяев, есть непрерывная борьба Христа — начала свободы, смысла, высшего начала в человеке и жизни вечной с тремя искушениями дьявола. Древний Антихрист наносил удары по духовной области человеческого существования. «Новый антихрист принимает духовный образ и становится таким образом исторической силой. Он покидает пустыню и идет в культуру, в философию, в искусство, государство, хозяйство и вселяется в эти области так же прочно, как некогда вселился в плоть человеческую. И теперь, как и прежде, дьявол делает удивительные вещи через физическую природу человека, он делает «великие знамения и чудеса» (Матф. 24,24) в духовном мире, «чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (4,24). Человек-христианин не есть человек природы. Потому, что антихрист не есть лишь сила природы. Сегодня он действует не как медик или маг, но как философ, художник, политик, государственный муж или руководитель хозяйства. Поэтому судьба духа человека — важнейшая, хотя и самая трудная задача периода истории после Христа»¹. Великий Инквизитор присутствует буквально в каждом человеке, фанатично одержимом какой-либо идеей. Страстное желание устроить мир по-своему, увидеть проблему в таком свете, когда иные точки зрения не берутся во внимание, великий соблазн поставить себя над другими, даже если для этого нет необходимых и достаточных способностей, неверие в других людей неизбежно рождает дух Великого Инквизитора. «Во всяком довольном позитивисте наших дней сидит маленький Великий Инквизитор, в речах иных верующих социал-демократов звучат знакомые голоса маленьких великих инквизиторов, живет дух его во всех фанатиках земного устройства, земного благополучия, во всех защитниках земной крепости во что бы то ни стало»².

Тема Великого Инквизитора в таких ее важнейших аспектах, как три вопроса, три искушения, в которых «совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле» — такие «обжигающие мысли», как проблема Бога, смысла жизни, свободы и ответственности, любви и ненависти, добра и мирового зла, бескорыстия, чистых помыслов и материальной корысти,

¹ Мацейна А. Тайна подлости ... — С. 356.

² Бердяев Н.А. Великий Инквизитор ... — С. 139.

обольщения властью, государственностью, стихийности и пустоты толпы и коварства вождей и т. д., — достаточно хорошо исследована вышеназванными мыслителями. Нет смысла возвращаться к этим вопросам. Вместе с тем в этом широком идейном пространстве, великолепно и мастерски освещенном гениями русской мысли, остался вопрос, нуждающийся в своей проработке. Не то, чтобы данный вопрос был неизвестен совсем — вечные метафизические вопросы существуют от века — совсем нет; как представляется, вопрос этот не был увязан напрямую с темой Великого Инквизитора. Он рассматривался сам по себе, в то время как тема Великого Инквизитора насквозь пронизана его содержанием. Имеется в виду проблема метафизики и трансценденции: Христос пришел к людям со словами «нездешней свободы» и напоминанием о вечном предназначении человека, в то время как Инквизитор борется с Христом, соблазняя людей царством земным. «Страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия» разговаривал с Христом в пустыне и «искушал» Его; об этом известно Инквизитору из старинных книг. По мнению Инквизитора, «Могучий и умный дух в пустыне» задавал вполне резонные вопросы: «Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, в простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся, — ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное, хоть и вечно трепещущее, что Ты отымешь руку Свою и прекратятся им хлебы Твои». Но Ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил Ты, если послушание куплено хлебом? Ты возразил, что человек жив не единым хлебом, но знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстанет на Тебя дух земли, и сразится с Тобою, и победит Тебя, и все пойдут за ним, восклицая: «Кто подобен зверю сему, он дал нам огонь с небеси!» Знаешь ли Ты, что пройдут века и человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, и есть лишь только голодные. «Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!» — вот что напишут на знамени, которое воздвигнут против Тебя и которым разрушат храм Твой».

Народ есть «смердно-грешное» создание, но одновременно младенчески любящий Его; человек есть «слабосильный бунтовщик», не знающий, как ему поступить со своей свободой; как «жалкие создания», люди спешат избавиться от свободы и передать этот «дар свободы» со словами: «Лучше поработите нас, но накормите нас» тем, кто их успокоит. Хорошо знающий истинную сущность человека, Великий Инквизитор искренне недоумевает относительно поступка Христа. «Ты обещал им хлеб небесный, но, повторяю опять, может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагодарного людского племени с земным? И если за Тобою во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станет с миллионами и с десятками миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного?» Непосильность для простого человека ноши под названием «хлеба небесного» — мира ценностей, находящегося по ту сторону его бытия, земной эмпирической действительности и по этой причине отвлеченного и непонятного, никак не влияющего на практическую обустроенность его «здешней» жизни, объективно толкает его на нижестоящую ступень социального бытия — побуждает добровольно «преклониться» перед тем, что естественно и очевидно, что доступно его обыденному материалистическому разумению. «Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как оставшись свободным, сыскать поскорее того, перед кем преклониться. Но ищет человек преклониться

для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее. И вот вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз навсегда — Ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людей, а потому поступили как бы и не любя их вовсе, — и это кто же: Тот, Который пришел отдать за них жизнь Свою! Вместо того, чтоб овладеть людской свободой, Ты умножил её и обременил её мучениями душевное царство человека веками. Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою. Вместо твердого древнего закона — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ пред собою, — но неужели ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспарит даже и Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?»

Человек «слабее и ниже создан», чем думал о нём Христос, а также мудрецы во все времена, начиная от Платона и кончая Лениным, когда предлагали ему осуществить вековые мечты о земном рае. «Может ли, может ли он исполнить то, что и Ты? Столь уважая его, Ты поступил, как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него и потребовал, — и это кто же, Тот, Который возлюбил его более самого Себя! Уважая его менее, менее бы от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его. Он слаб и подл. Что в том, что он теперь повсеместно бунтует против нашей власти и гордится, что он бунтует?»

После дьявольского прельщения и искушения, длившихся шесть лет к ряду, народ оказался в жестких тисках буржуазной демократии. Очнувшись от магических чар очередных обещаний, он обнаружил, что не является ни свободным, ни самостоятельным хозяином собственной жизни, а блестящие витрины магазинов вовсе не для него. В новом обществе ему уготовано одно место — стойло, из которого выпускают в строго назначенное время — в избирательную кампанию, посредством которой власть имущие руками трудящихся укрепляют свои руководящие позиции. Ничто не может повлиять на исход выборов: кандидаты заранее определены, за них выложены огромные средства и кто бы ни пришел к власти, от этого ничего в обществе не меняется. Иллюзия многопартийности, поддерживаемая в массовом сознании, срабатывает тем вернее для господствующего класса, чем в действительности власть буржуазии фактически является монопольной и однопартийной. Много лжи и неправды в буржуазной общественной жизни, либеральный буржуазный демократизм переживает острый кризис, но от этого не становится слабее, ибо адекватен массовому сознанию: образы земной действительности ближе и понятнее человеку, чем «хлебы небесные» — мир свободы и вечности, говорящие о его подлинном предназначении в мире. «Слишком, слишком оценят они, что значит раз и навсегда подчиниться! И пока люди не поймут сего, они будут несчастны. Кто более всего способствовал этому непониманию, скажи? Кто раздробил стадо и рассыпал его по путям неведомым? Но стадо вновь соберется и вновь покорится, и уже раз навсегда. Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они созданы. О, мы убедим их наконец не гордиться, ибо Ты вознес их и тем научил гордиться; докажем им, что они слабосильны, что они только жалкие дети, но что детское счастье слаще всякого. Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе, как птенцы к наседке. Они будут дивиться и ужасаться на нас и гордиться тем, что мы так могучи и так умны, что могли усмирить такое буйное тысячемиллионное стадо. Они будут расслабленно трепетать гнева нашего, умы их оробеют, глаза их станут слезоточивы, как у детей и женщин, но столь же легко будут переходить они по нашему мановению к веселию и к смеху, свет-



лой радости и счастливой детской песенке. Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хоров, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя. И возьмем на себя, а нас они будут обожать как благодетелей, понесших на себе их грехи перед Богом. И не будет у них никаких от нас тайн. Мы будем позволять или запрещать им жить с их женами и любовницами, иметь или не иметь детей — все судя по их послушанию — и они будут нам покоряться с весельем и радостью. Самые мучительные тайны их совести — все, все понесут они нам, и мы все разрешим, и они поверят решению нашему с радостью, потому что оно избавит их от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и свободного. И все будут счастливы ... Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною».

Великий Инквизитор говорит «мы» — «мы», которые обманом доверчивых людей и возьмем на себя заботу о их счастье и благополучии, а также во имя этого примем на себя наказание за их грехи. «В обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать ... И мы, взявшие грехи их для счастья их на себя...» Кто эти «мы», которые берут на себя право распоряжаться судьбами людей? Представляется, что «мы» — это любая сила и власть, не совпадающая с производительным, трудящимся населением. Всякая до сих пор известная власть поднимается над народом и управляет трудящимися посредством узурпации властных полномочий. Власть существует для власти: у нее свои интересы, свои «тайны», свои средства; она может существовать благодаря отчуждению и управлению, но не самоуправлению. Всякий государственный чиновник чувствует себя вне контроля и досягаемости со стороны подчиненных благодаря отделению государственного управленческого аппарата от народного самоуправления, не нуждающегося в этом отряде людей — «синекуре бездарных бездельников» (А. Жид). В каждом государственном чиновнике просматривается Великий Инквизитор — маленький или большой, в зависимости от места, которое он занимает. Поэтому «мы» — это вовсе не «только способ выражения», не только «художественный образ», как думает Бердяев, но вполне реальная действительность; к ней можно подходить и с конкретно-исторических, и с метафизических позиций, понимая образ Инквизитора как тайну «окончательного небытия», отрицание вечности, неверие в смысл мира, в Бога»¹.

И еще одно уточнение. Бердяев написал свою статью в 1907 году, когда мировая история еще не воплотила целиком дух Великого Инквизитора в социальную жизнь. Ни в позитивизме, ни в социализме, ни в зачинающейся религии земного человечества, писал Бердяев, «нет еще той картины, которую рисует Великий Инквизитор»; люди еще только захотели, чтобы «избавили их от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и свободного»; предмирное, метафизическое начало зла, небытия и рабства «находится в состоянии исторической текучести, дух Великого Инквизитора не имел еще окончательного и предельного воплощения, он сокрыт, его нужно разоблачить под разными масками»; люди, зараженные духом Великого Инквизитора, начинают бунтовать, обоготворять себя и человечество, что объективно приводит их по закону мистической диалектики к «обоготворению одного сверхчеловека». «Что-то по-

¹ Бердяев Н.А. Великий Инквизитор ... — С. 149.

хожее мелькает уже в лицах масс, загипнотизированных самыми революционными и по-видимому освободительными идеями. Человечество, превратившись в стадо, успокоится, перестанет кичиться, поклониться в конце Великому Инквизитору, и будет восстановлено единовластие» (там же, с. 150).

По прошествии века — после двух мировых войн, множества революций, локальных конфликтов, ставших фактически перманентной вооруженной борьбой; после нарушения паритета сил в мире в пользу одной сверхдержавы, в действительности оказавшейся «империей зла» по своей роли в современной общественно-политической и экономической жизни; после разделения стран мира на бедных и богатых, благодаря политическому и экономическому диктату; после культурной интервенции Запада, пропагандирующей культ силы и власти капитала — современное человечество переступило закон природы об абсолютном значении личности. В современной культуре личность утратила свою самоценность и самодостаточность и превратилась в простой объект манипулирования: ее можно физически уничтожать в концентрационных лагерях, ограничивать в правах в резервациях, устанавливать для нее желаемый распорядок жизни посредством «миротворческой деятельности» в завоеванных странах, устранять через заказное убийство, проводить на ней клинические эксперименты, регулировать рождаемость посредством снижения жизненного уровня, контролировать личную и общественную жизнь с помощью компьютерной системы и т.д. «Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе, как птенцы к наседке. Они будут дивиться и ужасаться на нас и гордиться тем, что мы так могучи и так умны, что смогли усмирить такое буйное тысячемиллионное стадо.»

Со всей определенностью можно заявить, что дух Великого Инквизитора полностью воплотился в XX веке. Та картина, которую рисует Антихрист, осуществилась в полной мере. И пусть в нашей эпохе не найти Великого Инквизитора в одном образе — он распался на множество маленьких великих инквизиторов, — «охранение тайны, сокрытие смысла жизни во имя счастья людей, во имя построения для них здания — вот глубокая тенденция, проявляющаяся на разных концах современной культуры» (там же, с. 151).

Итак, современное устройство жизни обещает человеку существование без «хлеба небесного» — без Бога, либо с таким Богом, который был бы *полезным* в современном постиндустриальном мире (протестантский Бог), без высшей идеи, временность без вечности, жизнь без смысла. Великий Инквизитор как выразитель духа обыденности и повседневности в современной культуре — этого «хлеба земного» — борется с Христом явно и скрыто за утверждение идеалов другого порядка: в том случае, когда не требуется вечная истина и мировой смысл жизни, для людей более важными становятся польза, материальный успех, богатство, знание законов природы, с помощью которых можно эксплуатировать природу, превращать камни в хлебы и создавать технику; не нужной оказывается метафизическая свобода, поскольку гораздо предпочтительнее становятся счастье и благополучие в земной жизни; в обществе, где все мечтают о сытости — наживе и капитале — для любви не остается никакого места — и без нее можно создать обобществленные формы жизни посредством насилия и принуждения. Страшно звучат зловещие слова Великого Инквизитора — современных устроителей счастья в буржуазном обществе: «мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы ... Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое, и за гробом обрящут лишь смерть». В этих словах звучит презрение к личности, неверие в творческие способности человека. Для всех современных устроителей земного счастья не существует личности с ее неповторимым внутренним миром, всякая цен-



ность человека утрачена — остался голый, холодный расчет и тупое желание реформаторства, ради него самого в области социальной жизни. Те общественные отношения, которые выстраиваются в результате подобного реформаторства, только разрушают личность, делают ее *безличной*; в конечном счете во всей этой «социальной инженерии» можно наблюдать утрату абсолютной ценности и предназначения личности и превращение ее в *средство* при осуществлении целей, абсолютно чуждых и далеких ее непосредственным жизненным интересам.

Великий русский мыслитель Бердяев связывал демонический дух Великого Инквизитора со многими явлениями современной культуры — демократизмом, позитивизмом, оккультизмом, социальной религией или религией человеческого, религией земного. Особенно указывал он на связь Антихриста с социализмом как «позитивной религией человечества». Социализм идет по пути принудительного устройства общественной жизни, пытается насильственным способом создать благополучие. Различие позитивизма и марксистского социализма состоит в том, что философия науки стремится «устроить землю вне неба» теоретическим путем, научный коммунизм утверждает демократию «против высшего призвания человечества и прав его на вечность» практическими действиями. Позитивизм и марксизм сходятся в том, что пытаются научно разрешить данную проблему: они оба постигают сущность человека социологическим способом, не ведают метафизического подхода к разрешению «тайны» человеческого бытия — высшего предназначения человека в мире, не допускают неразрешимых проблем в социальной жизни, ориентируют людей на прагматическое, подменяют свободу авторитетом, отрицают религию, стремятся создать насильственное благополучие.

Многое, или практически все, в этой критике справедливо. Данная теоретическая умозрительность (напоминаю, статья написана в 1907 г.) получила подтверждение в практике социалистического строительства. Вместе с тем, как все умозрительное, эти рассуждения лишь приближенно относятся к реальной жизни советского общества. В его истории были как невиданные в прошлые эпохи взлеты человеческого духа, опалившего своим революционным огнем новейшее время, так и падения, омрачившие героическую и самоотверженную борьбу народа самостоятельно устроить свою жизнь — создать общество на началах самоуправления. Думается, что наиболее полно дух Великого Инквизитора находит себя не в социалистическом, а в современном буржуазном мире. В нем человечество начинает существовать как «человеческое стадо», и слабость его «эксплуатируется в дьявольских целях». В системе рыночных и товарно-денежных отношений в *принципе* и *по определению* не может быть любви и уважения к личности, без чего она существовать не может; человек как личность раскрывает себя в мире высшего и трансцендентного опыта — на уровне «Божественной простоты» и «Божественного отдохновения», где есть чувство любви и который буржуазная культура упраздняет за ненужностью. Для человека современной культуры в его духовном опыте остается только рациональный уровень — то, что называется рефлексией, да еще уровень внешних чувств и эмоций. Их оказывается вполне достаточно, чтобы вступать с другими личностями в общения, основанными на товарно-денежных отношениях, безнравственных или вненравственных по своей сути. Неудивительно, что в буржуазном обществе нет ответственности и заботы людей друг о друге — за все, что происходит в жизни, никто не отвечает. «... человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, и есть лишь только голодные».

Означает ли, что поворот общества к земному, материальному, что мы наблюдаем сегодня — желание превратить камни в хлебы, построить новую вавилонскую башню,

обрести «скотоподобное счастье», забыть религиозную свободу и религиозный смысл, довериться ложной заботе государства, погрузиться в «суету земного устройства» — свидетельство окончательного отказа людей от идеи метафизики и трансценденции? Будет ли означать соблазн «царством земным» — тяга к полезному, временному, неподлинному, что создает земное благополучие и успокоение сытостью, отпадение человечества от проблем вечности, смысла и предназначения его в мире — полное отрицание идеи абсолютной свободы, «отпадение мировой жизни от мирового смысла», постижение человеком самого себя только на уровне социологии и эмпирии, когда бы его внутренняя сущность, открываемая в мире высших метафизических смыслов, осталась для него скрытой? При всем повороте современной культуры в пользу материального, когда «физическая экзистенция» становится высшей целью, во имя которой «будет принесена в жертву истина, свобода, любовь, красота и все остальное — «духовное», когда «хлеб станет содержанием высочайшего и окончательного человеческого счастья»¹, сделать отрицательный вывод невозможно. При всей слабости идеи абсолютной свободы и метафизики вечности, что мы видим сегодня, исчезнуть совсем она не может. «Мы же говорим: слово истины и свободы должно быть произнесено, хотя бы от этого рухнуло все здание человеческого благополучия, пошатнулись все старые и новые устои человеческой жизни, все царства земные, хотя бы весь эмпирический мир от этого слова полетел в бездну, распался. Так говорим мы во имя абсолютного достоинства человека, веря в смысл мира, веря в вечность, и не хотим поддерживать этот мир ложью и обманом»².

Итак, идеология инквизиторства есть бунт и борьба с религией; Великий Инквизитор не приемлет веры, основанной на искреннем чувстве любви, в то время как Христос «не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольников...»; для Антихриста предпочтительнее обман во имя власти над людьми, чем признание свободной веры, рожденной из свободного побуждения, свободного выбора и совести человека («... ибо какая же свобода, рассудил Ты, если послушание куплено хлебами?»); Инквизитор как олицетворение власти и государственности хорошо усвоил, что повелевать людьми и держать их в повиновении гораздо легче, если ограничить их существование вопросами земного устройства жизни. До тех пор, пока человек задавлен нуждой, он остается покорным («Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе...»), ибо нет у него возможности рассуждать о чем-то высоком — то есть быть независимым и своевольным. Поэтому всегда у власть придержащих существует враждебное отношение к свободомыслию, к собственному мнению, отличному от официального. Но нигде человек не может достичь подлинной свободы, кроме как в мире религиозной и философской метафизики. Там, куда путь ведет только через трансценденцию, открывает он для себя такую действительность, которую никогда не в состоянии отыскать в земном устройении — «физической экзистенции», состоящей из вещей и предметов материального мира. «Здесь» все прозаично и обыденно, «там» — все возвышенно и прекрасно. Только найдя в далекой потусторонней сфере, — в его душе существующей, — идеалы гармонии, красоты, справедливости, любви, свободы, добра, вечности, человек возвращается в земную эмпирическую действительность, чтобы посмотреть на нее новыми глазами и исправить в ней то уродство, которое ей присуще. Через прорыв в метафизику (религиозную или философскую) возможно обновление и

¹ Мацейна Антанас. «Великий инквизитор» — С. 109

² Бердяев Н.А. Великий Инквизитор — С. 137—138.



перерождение самого человека; постигнув тайну собственной души, человек как дух способен на творчество, на созидание нового, до сих пор отсутствовавшего в природной действительности. Этого и боится, это и ненавидит Инквизитор; свободный человек уже ему не подвластен. Те, кто хотят повелевать, насильственным путем построить общество, где будет «равенство всеобщей сущности» (В. Соловьев), отрицают трансценденцию и метафизику вечности, будет ли она религиозной или философской. Метафизику религии, как и философскую метафизику можно запретить, преодолеть ее невозможно.

Непостижимая тайна человеческой души состоит в том, что человек в некоторые моменты своей жизни может прикоснуться к «мирам иным». Эти «миры иные» во вдруг пробудившемся сознании неожиданно предстают ясными, отчетливыми, осязаемыми. Мы начинаем верить, что там, «откуда не возвращается никто», есть другая жизнь, не похожая на земную; она в силу ее непостижимости и невыразимости в дискурсе представляется абстрактной, холодной и призрачной. «Вот почему человек так прилепляется к земле, так боязливо не хочет отделиться от нее; и, так как это ранее или позже все-таки неизбежно, он делает все усилия, чтобы расставание с нею было неполное. Жажда бессмертия, земного бессмертия, есть самое удивительное и совершенно несомненное чувство в человеке. Не оттого ли мы так любим детей, трепещем за жизнь их более, нежели за свою, уже увядающую; и, когда имеем радость дожить до их детей, — привязываемся к ним еще сильнее, чем к собственным. Даже в минуту совершенного сомнения относительно загробного существования мы находим здесь некоторое утешение: «Пусть мы умрем, но останутся дети наши, а после них — их дети», — говорим мы в своем сердце, прижимаясь к дорогой нам земле. Но это бессмертие, эта жизнь нашей крови после того, как мы станем горстью праха, слишком неполна: это какое-то разорванное существование, распределенное в бесчисленных поколениях, и в нем не сохраняется главного, что мы в себе любим, — нашей индивидуальности, цельной личности»¹. В неодолимой тяге к потустороннему, мистическому, трансцендентному обнаруживается духовная сущность человека; никогда он не удовлетворится земным миром, не остановится перед материальными вещами — «физической экзистенцией», но будет стремиться ввысь и создавать высшие идеи разума: Бог, бессмертие, свобода воли. В этом факте вскрывается глубокая тайна человеческой души: ее сложность и невыразимость до конца ни в каком рациональном дискурсе.

Аналогичное имеет место и в отношении религии: религиозное сознание стремится постигнуть абсолютное, предельное, и это последнее предстает в духовном опыте человека как «сверхчеловеческое», совершенно «независимое от конечного субъекта, но теснейшим образом с ним связанное»². В религии, понимаемой в широком смысле слова, человек открывает для себя высшие и последние ценности, которые он признает над собой и ставит выше себя. «Определить действительный религиозный центр в человеке, найти его подлинную душевную сердцевину — это значит узнать о нем самое интимное и важное, после чего будет понятно все внешнее и производное»³. Чтобы понять внешний мир — природу и общество, — необходимо прежде постичь человека — его внутренний мир, имеющий самоценное и автономное существование по отношению

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе... — С. 38.

² Соловьев В.С. Статьи из Энциклопедического словаря // Соловьев В.С. Соч. в 2-х томах. Т. 2 — М.: Мысль, 1988. — С. 436.

³ Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. — СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. — С. 51.

к посясторонней действительности; постижение внешнего возможно задним числом — через познание внутреннего, через обращенность на себя, когда в самом себе человек открывает такие идеи разума, которые имеют надмирное содержание и в принципе не могут быть редуцированы к предметам эмпирической действительности.

Вместе с тем существует доктрина, согласно которой все категории человеческого разума имеют земное происхождение — земное в том смысле, что возникают исключительно эмпирическим путем, хотя это обстоятельство может и не осознаваться самим философом, и необходимо редуцируются к чувственно воспринимаемому объектом. Так понимает природу философского мышления Маркс и все марксисты. Доказательству этого положения посвящен известный параграф под названием «Тайна спекулятивной конструкции» в совместно с Энгельсом написанной работе «Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании».

В своей критике спекулятивной, гегелевской философии Маркс обрушивается на безвестного философа Шелигу (как впрочем позже то же самое проделывает Энгельс в отношении никому не известного Дюринга) и достаточно легко и просто расправляется с философией абсолютного идеализма. Эта критика более остроумна, чем глубока, более напоминает жанр журналистского эссе, чем труд серьезного мыслителя. Главный порок всей острой и шумной критики Марксом философии сознания (критицизма) заключается в том, что для этой цели он выбрал понятия, неадекватные философскому дискурсу; философская метафизика не оперирует понятиями предметной действительности, ее область интересов иная — мир трансценденции, недоступный земной действительности и существующий только в разуме человека в формах чистой мысли («хлебы небесные»), но не становящийся от этого менее значимым в практической деятельности человека.

Тайну спекулятивной конструкции Маркс пытается постичь на примере понятия «плод», имеющего вполне конкретное предметное содержание. «Когда я из действительных яблок, груш, земляники, миндаля образую общее представление «плод»; когда я иду дальше и *воображаю*, что мое, выведенное из действительных плодов, абстрактное представление «плод» («die Frucht») есть вне меня существующая сущность, мало того — *истинная* сущность груши, яблока и т.д., то этим я, выражаясь *спекулятивным языком*, объявляю «плод» «*субстанцией*» груши, яблока, миндаля и т.д.»¹. В этой логике рассуждения «для груши несущественно то, что она — груша, для яблока несущественно то, что оно — яблоко». Существенное в этих вещах не их действительное, чувственно воспринимаемое бытие, а «абстрагированная... от них и подсунутая под них сущность, сущность в моем представлении «плод». Я объявляю тогда яблоко, грушу, миндаль и т.д. простыми формами существования, *модусами* «плода». Спекулятивный разум видит во всех предметах то, что они относятся к одному классу — «плод». Различные по своим свойствам действительные плоды являются отныне лишь «*иллюзорными* плодами», истинную сущность которых составляет «субстанция» «плод».

Спекулятивное мышление, оперирующее не действительными предметами, но их абстракциями, вынуждено вновь возвращаться от них к действительности, чтобы придать видимость реального содержания своим отвлеченным понятиям. «Но насколько легко из действительных плодов создать абстрактное представление «плод», настолько же трудно из абстрактного представления «плод» создать действительные

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. — С. 63.



плоды. Более того, перейти от абстракции к тому, что является *прямой противоположностью* абстракции, просто невозможно, если не *отказаться* от абстракции». Здесь Маркс абсолютно прав: перейти от философских метафизических категорий к эмпирической действительности, данной человеку в его чувственном опыте, практически невозможно. Из мира трансценденции спуститься в земную действительность трудно, фактически нельзя — не хватит слов, способных описать то состояние, которое человек испытывает, поднявшись на вершины абстрактного разума. Здесь складывается парадоксальная ситуация: человек может взлететь ввысь, подняться на вершины абстрактного дискурса («*A realibus ad realiora*» — «От реального (земного) — к реальному (высшему)») и не в состоянии опуститься, не исказив, не адекватно выразив высший уровень духовного опыта, где уже нет Я, но есть состояние растворения Я в Божественном, состояние полного слияния человека с высшим и абсолютным началом. Причем следует заметить, что в границах метафизического опыта, могущего переходить в опыт мистический, не идет речь о понятиях, отражающих предметные вещи, — типа «яблоки», «груши», «миндаль», «земляника» или даже «плод»; в философии, как и в религии, разговор ведется о принципиально иных категориях — формах мысли, в которых всякая предметность снята. Философия и религия имеют дело с сущностями, отсутствующими в земной действительности. Абсолютно прав Соловьев, когда говорит: «... истинная философия не берет своего содержания извне, а оно само в ней создается диалектическим процессом...»¹. Для него философия есть «откровение абсолютного в абсолютной форме» (там же, с. 437). Где же находит философ содержание для тех абсолютных сущностей, посредством которых осуществляет свой метафизический дискурс? Эмпирическая действительность не может стать объектом метафизического мышления, поскольку в предметном мире человек видит только конечные вещи — «яблоки», «груши», «миндаль», «землянику»; метафизическое мышление имеет дело с бесконечными сущностями, открывающимися человеку посредством трансцендирования. Их человек находит в себе, в собственном внутреннем мире посредством философских практик: интуиции, вживания, рефлексии, самосознания. Философ никогда не смотрит *во вне* и не мыслит *о чем-то*, он всегда погружен в себя, познает внешнюю действительность в соотнесенности с собой — мыслит о себе и своей жизненной судьбе, когда история, природа, весь внешний мир рассматривается как часть его самого. Философия всегда *персоналистична*, она мыслит не *о чем-то*, но становится, по словам Бердяева, *чем-то*.

Спекулятивная философия, в частности Гегель, понимает всю действительность как чистое мышление. Подобный взгляд возник еще в древности и основан на идее абсолютного тождества субъекта и объекта: субъект может рассматриваться как объект, а объект способен быть субъектом. Отсюда следует, что диалектический процесс мышления есть одновременно процесс развития действительности или бытия. Истина как результат познания не принадлежит отдельно взятым субъекту и объекту: в своем самосуществовании она присуща субъекту в такой же мере, как и объекту; истина содержит в себе все, и «нам нужно только дать ей познавать себя в нас, т.е. раскрывать свое содержание в нашем мышлении; содержание же это есть *то самое*, которое выражено и в бытии предмета»². Другими словами, то, что есть в мышлении, есть и в действительности; мышление есть бытие, бытие есть мышление; между субъектом и объектом нет причинной связи, но существует коррелятивная или функциональная зависимость.

¹ Соловьев В.С. Статьи из Энциклопедического словаря — С. 430.

² Там же. — С. 426

Что касается Маркса, то он придал свою, оригинальную трактовку содержанию гегелевской системы философии. Он понимает диалектику субъекта и объекта в философии абсолютного идеализма исключительно как диалектику причины и следствия. Спекулятивное мышление, по его мнению, в прямом смысле порождает предметы объективной действительности, оно подобно фантастическому существу из ничего творит вещный мир. «Обыкновенный человек, — говорит Маркс, — не предполагает, что сказал что-то особенное, когда говорит, что существуют яблоки и груши. Философ же, выразив эти существующие вещи в спекулятивных терминах, сказал нечто *необыкновенное*. Он совершил *чудо*: из недействительной *рассудочной сущности* «плод вообще» он произвел действительные *предметы природы* — яблоко, грушу и т. д., т. е. он из своего *собственного абстрактного рассудка*, который представляется ему каким-то абсолютным субъектом, вне его находящимся, в данном случае «плодом вообще», *создал* эти плоды. И всякий раз, когда спекулятивный философ заявляет о существовании тех или иных предметов, он совершает акт творения»¹.

Итак, «тайна» философии Маркса заключается в том, что он, во-первых, является страстным сторонником философии обыденного сознания и, во-вторых, так трактует предшествующую философию в лице Гегеля, что она приобретает ложный вид. Вся история философии (за редким исключением, например, философии Просвещения XVIII века) свидетельствует, что собственно философия существует как метафизика; в течение трех тысячелетий человечество накопило богатый опыт, говорящий о том, что наряду со здравым рассудком и наукой существует особая способность человеческого разума открывать и постигать такие миры и сущности, которые находятся по ту сторону действительности. Прикосновение к ним происходит не всегда и дано не каждому; лишь гениям, великим мыслителям и поэтам в минуты творческого вдохновения, ставшим своего рода откровением, оказываются доступными такие удивительные образы, аналогов которым нет в самой реальной действительности.

О чем ты воешь, ветр ночной ?
 О чем ты сетуешь безумно?...
 Что значит странный голос твой,
 То глухо жалобный, то шумно?
 Понятным сердцу языком
 Твердишь о непонятной муке —
 И роешь и взрываешь в нем
 Порой неистовые звуки!...

О, страшных песен сих не пой
 Про древний хаос, про родимый!
 Как жадно мир души ночной
 Внимает повести любимой!
 Из смертной рвется он груди,
 Он с беспредельным жаждет слиться!...
 О, бурь заснувших не буди —
 Под ними хаос шевелится!...

(Ф. Тютчев)

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. — С. 65



От этого данные идеи не становятся иллюзиями и химерами, но играют исключительно важную роль в жизни человека. Философию в силу этого и можно представить таким знанием, которое по отношению ко всякому другому (обыденному, научному) есть «Дух Царицы Мысли».

Марксу как бы невдомек, что существует такая способность человеческого мышления, как *творческое воображение*. Без этой способности ума не может существовать не только искусство, но и философия. Метафизический разум в процессе конструирования объектов философского знания идет не от эмпирического опыта, но от *опыта воображаемого*; в нем реальная действительность замещается миром сознания, интеллектуальной игры, фантазии. Знание, извлекаемое из воображаемого опыта, прежде подвергается двух — или трехступенчатой рефлексии, и в результате складывается такая ситуация, когда реальная действительность отодвигается и как бы исчезает, перестает играть сколь-либо важную роль в философском мышлении. Философский опыт сложен и образует многоуровневую систему абстрактных понятий: наглядные представления чувственного созерцания не играют самодавлеющую роль для философской практики, они есть лишь исходный материал для дискурсивного разума; последний извлекает из них необходимое знание, адекватное объектам метафизики. В свою очередь абстрактные, дискурсивные категории разума могут стать предметом последующей рефлексии, вследствие чего идея метафизики, как и эстетическая идея, отличается от всякой другой тем, что ей «не адекватно никакое понятие» (Кант).

Достоевскому принадлежит неоспоримая заслуга постижения внутреннего мира человека; в момент увлечения общества внешним: реформами, политической борьбой и заговорами, шумихой и подстрекательством прессы он решительно встал на сторону внутреннего, объявив внешнее второстепенным и малозначимым. Достоевский проникает в самые глубины человеческого духа, которые остаются неподвластными любой системе общественных отношений. И в осуществлении этой мысли, говорит Розанов, наша художественная литература во второй раз (имеется в виду Лермонтов и его стихотворение: «По небу полуночи ангел летел...»), опережая науку, поднимается на такую высоту созерцаний, «на которой удерживался только Платон и немногие другие»¹. В романах Достоевского литературные герои часто соприкасаются с «мирами иными». Это есть пример того, что человек делает прорыв из эмпирического мира в сферу трансценденции. В «Преступлении и наказании» Свидригайлов разговаривает с Раскольниковым на тему о привидениях и загробной жизни.

«Я согласен, — говорит Свидригайлов, — что привидения являются только больным; но ведь это только доказывает, что привидения могут являться не иначе как только больным, а не то, что их *нет*, самих по себе. Привидения — это, так сказать, клочки и отрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир. Я об этом давно рассуждал. Если в будущую жизнь верите, то и этому рассуждению можно поверить.

— Я не верю в будущую жизнь, — сказал Раскольников. Свидригайлов сидел в задумчивости.

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе ... — С. 88.

— А что если там одни пауки или что-нибудь в этом роде, — сказал он вдруг.

«Это помешанный», — подумал Раскольников.

Нам вот все представляется вечность как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, этак вроде деревенской бани; закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность. Мне, знаете, в этом роде иногда мерещится.

— И неужели, неужели вам ничего не представляется утешительнее и справедливее этого! — с болезненным чувством вскрикнул Раскольников (раньше он ничего не хотел говорить с Свидригайловым).

— Справедливее? А почем знать, может быть, это и есть справедливое, и, знаете, я бы так непременно нарочно сделал, — отвечал Свидригайлов, непременно улыбаясь.

Каким-то холодом охватило Раскольникова при этом безобразном ответе».

В этом диалоге читателю открываются странные идеи и чувства; он переживает вместе с литературными персонажами прикосновение к «новым мирам», которые до сего момента в нем присутствовали, но не были представлены в его сознании. В душе человека есть целый мир, который невозможно выразить никакими рациональными средствами; в мышлении присутствуют ясные и отчетливые идеи, но помимо них существуют такие скрытые представления, которые в рациональной логике выразить невозможно; человек их только чувствует, переживает, но они оказываются первичными по отношению к его поступкам, которые он совершает в экстремальные, исключительные моменты своей жизни. Это, своего рода:

Как бы немислимые мысли,
 Что существуют лишь как души мыслей,
 Богаче, о, богаче, и страннее,
 Безумней тех видений, что могли
 Надеяться возникнуть в изъясненьи
 На арфе серафима Израфеля.

(Э. По)

Прикосновение к «мирам иным» — то есть прорыв в трансценденцию Достоевский рисует на примере преступников. Он великолепно изображает душевное состояние преступивших закон природы — закон неприкосновенности человеческой личности. Великий мыслитель изображает «гениальную диалектику» человеческой жизни: безысходность страдания гибнущих и готовящихся погибнуть, протест человеческой души против социальной несправедливости, и наконец сам факт — содеянность преступления. Убив старуху-процентщицу, Раскольников чувствует, что вместе с ней он убил себя и разрушил природу. Совершив зло, он обнаруживает, что навсегда порвал те нити, что связывали его с посюсторонней действительностью — ничего общего с живущими, оставшимися по сю сторону преступления, у него уже нет и не будет. Но одновременно с этим, переступая по другую сторону бытия, он вступает в область мистического и иррационального опыта. Совершив преступление, упав перед другими людьми, преступник «в каком-то одном отношении, напротив, поднимается над ними всеми». Смердяков — эта «тварь дрожащая» до преступления, совершив отцеубийство, говорит с Иваном Карамазовым как-то дерзко и независимо; Раскольников — *primus inter pares* среди других людей перед преступлением, становится иным, недоступным для окружающих, — только Свидригайлов (тоже убийца) может общаться с ним на равных, поскольку между ними есть «какая-то общая точка соприкосновения».



От чего такое происходит с человеком? Все это требует глубокого объяснения, суть которого в интерпретации Розанова выглядит следующим образом: «Этот странный факт вскрывает перед нами глубочайшую тайну нашей души — ее сложность: она состоит не из одного того, что в ней отчетливо наблюдается (например, наш ум состоит не из одних сведений, мыслей, представлений, которые он сознает); в ней есть многое, чего мы и не подозреваем в себе, но оно ощутимо начинает действовать только в некоторые моменты, очень исключительные. И большею частью мы до самой смерти не знаем истинного содержания своей души; не знаем и истинного образа того мира, среди которого живем, так как он изменяется соответственно той мысли или тому чувству, какие к нему мы прилагаем. С преступлением вскрывается один из этих темных родников наших идей и ощущений, и тотчас вскрываются перед нами духовные нити, связывающие мироздание и всё живое в нем. Знание этого-то именно, что еще закрыто для всех других людей, и возвышает в некотором смысле преступника над этими последними. Законы жизни и смерти становятся ощутимыми для него, как только, переступив через них, он неожиданно чувствует, что в одном месте перервал одну из таких нитей и, перервав, как-то странно сам погиб. То, что губит его, что *можно ощущать только нарушая*, — и есть в своем роде «иной мир, с которым он соприкасается»; мы же только предчувствуем его, угадываем каким-то темным знанием»¹.

В духовном опыте людей, сумевших переступить границу посюстороннего бытия и оказавшихся по ту сторону эмпирической жизни, появляется новый дискурс; все понятия и представления, сформировавшиеся в предметной действительности, становятся непригодными для выражения того мира, который перед ними открывается. Обычный речевой дискурс несоизмерим с миром трансценденции и метафизики; с его помощью можно лишь приближенно, лишь весьма условно описать те образы и представления, которые возникают под влиянием нового образа жизни. Перейдя по ту сторону бытия, по ту сторону действительности, человек оказывается в границах нового образа жизни, которому будет соответствовать и новый строй мысли — между ними существует неразрывная связь и соответствие, но также несоизмеримость и разнородность. «Философская жизнь и философский дискурс несоизмеримы вследствие совершенной своей разнородности, — отмечает это обстоятельство французский философ П. Адо. — То, что составляет суть философской жизни, — экзистенциальный выбор определенного образа бытия, опыт определенных состояний, определенные внутренние склонности — невозможно выразить средствами философского дискурса. Об этом явно свидетельствует платонический опыт любви, может быть, даже аристотелевская интуиция простых субстанций, а более всего — платоновский опыт единения с Богом, совершенно неизъяснимый в своей особенности, поскольку человек, рассказывающий о пережитом состоянии, находится уже на другом психическом уровне, нежели в момент переживания. Но это истинно также и в отношении опыта эпикурейской, стоической, кинической жизни. Непосредственный, переживаемый опыт чистого наслаждения или согласия с самим собой и с Природой — совсем иного порядка, чем дискурс, который предваряет его или же описывает извне»².

Итак, опыт философии учит, что мышление автономно по отношению к эмпирической действительности. В его составе есть наглядные представления чистого созерцания («хлебы земные»), но в нем присутствуют и дискурсивные понятия разума,

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе ... — С. 89—90.

² Адо П. Что такое античная философия? — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. — С. 189—190.

имеющие весьма опосредованную связь с реальной жизнью; кроме того, дискурсивные понятия разума, в свою очередь, могут быть представлены в акте третьей рефлексии, когда исчезает всякая связь образов мышления с предметным миром. Высшие идеи разума («хлебы небесные») — Бог, бессмертие, свобода воли, добро и зло, душа, дух — ни при каких обстоятельствах не соизмеримы с эмпирическим опытом и не выводимы из него — они существуют в качестве внелогического и беспредпосылочного знания, которое человек находит в себе; вместе с тем эти идеи необходимы ему в земной жизни, чтобы руководствоваться высшими *ценностями*, посредством которых ему открываются *смыслы* бытия.

Великий Инквизитор поддается трем искушениям: хлебу земному, внешнему чуду и авторитету, власти Кесаря. Христос же, напротив, отвергал землю, оторванную от Неба, и человечество, оторванное от Бога; Он проповедовал Царство Небесное, что следует понимать как борьбу за свободу — утверждение смысла бытия через метафизику и трансценденцию. Великий Инквизитор есть символ борьбы против всего небесного — метафизику вечности, абсолютной свободы, мирового смысла; люди этого Духа неприемлют вечной истины и подлинного предназначения человека в деле земного устройства жизни. В этом социальном переустройстве жизни «во имя устройства и успокоения стада человеческого» большую ненависть вызывает у них религия, понимаемая как свобода совести, ставящая свободу человека выше авторитета.

Религиозное сознание или религиозный опыт подобно философскому мышлению является метафизическим. Его объектом оказывается действительность, сформированная человеческим *самосознанием*; в эмпирической реальности мы не найдем таких вещей и явлений, которые бы адекватно представляли содержание религиозных представлений. Как и в философии, в религии человек «выходит за пределы конечности», за пределы видимого и осязаемого мира; подобный выход (*мета*) есть *трансцендирование* — удивительная способность человеческого разума мыслить действительность необычно, «наизнанку» по сравнению со здравым рассудком. Все религиозные представления — образы и понятия — носят трансцендентный характер. Христианский Бог есть Бог метафизический и трансцендентный; вступить в общение с Ним невозможно посредством мирских вещей или понятий естественного языка — даже кончиком стопы он не соприкасается с земным миром. Установление связи с христианским Богом возможно через преодоление всего вещного и предметного; душа верующего человека должна достичь такого состояния, когда она остается наедине с собой без тела — только в глубине этой интимности ей открывается Бог. Поскольку мир философии и мир религии одинаково трансцендентный, то, «поясняя религию, философия поясняет самое себя, а поясняя себя, поясняет религию»¹. Опыт философский и опыт религиозный совпадают: в обоих случаях имеет место редукция предметной действительности к миру идей и построение посредством чистых форм мысли бытия, стоящего по ту сторону эмпирической действительности.

Стремление к трансцендентному присуще человеку; эта способность человеческого разума не формируется чем-то внешним, она есть внутреннее свойство человека и существует с тех пор, как человек появляется на свет. В человека вложена способность к «святому недовольству» как собой, так и окружающей средой и стремление ее усовершенствовать, говорит русский философ Булгаков. Чем выше человек стоит на нравственной лестнице, тем более развито в нем это «святое недовольство», и, напротив, чем

¹ Гегель. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. — М.: Мысль, 1975. — С. 219



ниже он от этой ступени, чем больше в нем животной природы, тем слабее выражено в нем это свойство или отсутствует вообще. Человека определяли по-разному: $\xi\pi\omega\nu$ πολιτικόν, toolmaking animal, но действительной чертой, отделяющей человека от животного, является способность к трансцендированию или «недовольство существующим и стремление к лучшему будущему». В этом стремлении обнаруживается истинная «духовная родина» человека. «Возможность стремления к усовершенствованию необходимо предполагает и совершенство, как тот идеальный масштаб, с которым сравнивается несовершенное настоящее. Без предположения существования такого совершенства мы не можем даже мыслить усовершенствования. Идея совершенства, таким образом, дана нам вместе со стремлением к усовершенствованию. Абсолютное совершенство есть Божество, и Оно открывается нам, следовательно, в самом основном стремлении нашей жизни»¹.

Совершенство — притом абсолютного — в реальной действительности найти невозможно — его там просто нет. «Мир во зле лежит» — таково одно из положений христианства. В прощальной беседе Христос учил своих учеников не быть, как «мир». Для метафизики, в том числе и религии, характерно принесение «в жертву» абсолютной идее или высшему идеалу земной действительности, «мира», как временного, конечного, неподлинного. За вещной оболочкой бытия, за «физической экзистенцией» скрывается сверхмирное начало, некое абсолютное бытие. Именно этот абсолютный идеал и является стимулом к движению человечества в направлении совершенствования; христианство призывает к усовершенствованию, говоря: «будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершен есть». Христианство тем самым открывает перспективу бесконечного как личного, так и общественного прогресса, который на языке религиозной метафизики предстает как осуществление Царства Божия на земле. Для метафизики и религиозного учения абсолютный идеал недостижим в опытной, эмпирической действительности, но ценность его в жизни заключается в том, что он играет роль *регулятивного принципа*; отдельная личность или общество сознательно признают *над* собой и *выше* себя абсолютные ценности, которыми руководствуются в своей практической деятельности.

Против метафизики всегда восстает здравый человеческий рассудок; будучи стихийно материалистическим, он способен признать только чувственно-осязаемый мир. Адекватной философией «здравого смысла» является философия позитивизма; в ней ярко выражается негативная реакция против мира трансценденции, — идет ли речь о метафизике или религии. Позитивизм есть «бессознательная философия всех чуждых философии людей»; в нем обнаруживается абсолютизация чувственного опыта, когда исчезает «небо» и остается только «земля». Для позитивистски настроенного гражданина мира, безотчетно верящего в науку и успехи техники, «небеса существуют над нами только как предмет астрономических наблюдений, мишень для гершелевского телескопа, материал для формул, повод для сентиментальности, — иронизирует Карлейль в связи с механистическим мировоззрением, утилитаризмом и лженаучной философией позитивизма. Вот поистине самое больное место, центр всеобщей социальной гангрены, которая угрожает всей современности ужасной смертью. Нет религии, нет Бога; утерjali свою душу и тщетно ищут антисептических солей»². Но природа не тер-

¹ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков Сергей Николаевич. Соч. в 2-х томах. Т. 2. Избранные статьи. — М.: Наука, 1993. — С. 100.

² Цит. по: Булгаков С.Н. О социальном морализме // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. — СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. — С. 74

пит пустоты — без идеала не могут обойтись и все ниспровергатели мира трансцендентного; отрицая «небо», позитивисты ищут идеал в эмпирической действительности, где его не может быть в принципе, и полагают, что он может быть достижим в реальной жизни. Так поступает Великий Инквизитор: он не верит в благотворную роль высших идеалов и весьма критически относится к способности людей понять метафизические вопросы; он полагает, что можно «хлебом земным» разрешить все социальные проблемы и таким способом заглушить естественную тягу и тоску людей по «хлебу небесному».

Вся теория социализма Маркса проникнута духом борьбы с религией; борьба за социализм для него совпадает с борьбой против религии; воинствующий атеизм есть необходимое условие социального переустройства общества. *«Задача истории, следовательно, — с тех пор как исчезла правда потустороннего мира, — утвердить правду посюстороннего мира, — говорит Маркс. Ближайшая задача философии, находящейся на службе истории, состоит — после того как разоблачен священный образ человеческого самоотчуждения — в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его несвященных образах. Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики»*¹. В этой цитате для нас важны две примечательные мысли. Во-первых, необходимо «утвердить правду посюстороннего мира»; Маркс является противником метафизики в любых ее проявлениях и борется за претворение в действительность только эмпирического знания. Во-вторых, вслед за Фейербахом Маркс понимает христианскую религию только как отчуждение человеческой сущности; с преодолением этого объективирования — его гносеологические корни вскрывает материалистическая теория отражения — сразу «исчезла правда потустороннего мира» и «разоблачен священный образ человеческого самоотчуждения».

Ранее Маркса Фейербах предпринял попытку вскрыть гносеологические корни религии, опираясь на материалистическую теорию отражения. Он следующим образом определяет религию: «Религия, во всяком случае христианская, есть *отношение человека к самому себе* или, вернее, к *своей сущности*, которую он рассматривает как *иное существо*. *Божественная сущность — не что иное*, как человеческая сущность, или, вернее, *сущность человека*, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, т.е. от действительного, телесного человека, объективированная, т.е. *рассматриваемая и почитаемая* в качестве *посторонней, отдельной сущности*. Поэтому все *определения* божественной сущности представляют собой определения человеческой сущности»². Религия, согласно концепции Фейербаха, возникает по причине *неразвитости* человека, его «младенческого» состояния, когда он опредмечивает собственную сущность и начинает понимать ее как некую независимую от него субстанцию («человек себя объективировал, но не узнавал в объекте своей сущности»). Христианский Бог есть сам человек, выраженный в абстрактной форме и вознесенный на небо. Поэтому ценность Бога равна ценности самого человека. *«Сознание Бога есть самосознание человека, познание Бога — самопознание человека. О человеке можно судить по Богу и о Боге — по человеку; они тождественны»* (там же, с. 33).

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. — С. 415.

² Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Соч. в 2-х томах. Т. 2. — М.: Наука, 1995. — С. 34.



Такое «земное» происхождение религии обещает скорую победу над ней каждому, кто поймет истинные причины ее возникновения; как только будет понятно, что религия возникает из явления, называемого отчуждением, при котором нет адекватного представления человека о самом себе, религии придет конец. Настроением легкой победы над религией пронизаны все суждения молодого Маркса. «Для Германии, — говорит он, — *критика религии* по существу окончена, а критика религии — предпосылка всякой другой критики.

Земное существование заблуждения скомпрометировано, раз опровергнута его *небесная oratio pro aris et focus* (самоопология). Человек, который в фантастической действительности неба искал некое сверхчеловеческое существо, а нашел лишь *отражение* себя самого, не пожелает больше находить только *видимость* самого себя, только нечеловека — там, где он ищет и должен искать свою истинную действительность» (там же, с. 414). Человек, открывший «тайну» религии, которая на самом деле творится на земле, не пожелает более верить в Бога; Бог есть не более как «отражение себя самого» — т.е. человека, сотворившего себе кумира; на самом деле Бог есть «*видимость* самого себя» — человека, который действительные отношения обращает в фантастические сущности, некоего «не-человека», поскольку общественные отношения, созданные им самим, выступают под видом чего-то другого.

Религия, по мнению Маркса, есть самосознание человека, который либо еще не возвысился над совокупностью общественных отношений, не стал их реальным субъектом («еще не обрел себя»), либо по каким-либо причинам потерял ведущую роль в системе общественной жизни («снова потерял себя»). «Но человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человека — это *мир человека*, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они — *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur (вопрос чести), его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, духовной *усладой* которого является религия» (там же, с. 414—415). Другими словами, религия есть продукт коллективной жизни — государства и общества, где общественные отношения между людьми оказываются «превратным миром» в том смысле, что создаются помимо желания и воли людей, никак не представлены в их сознании, т.е. изначально являются отчужденными от человека. В силу этого и сама религия есть «превратное мировоззрение», поскольку в ней отражается эта «превратная» социальная действительность.

В этих рассуждениях Маркса чувствуется сильное влияние идей Фейербаха относительно истинной природы человека. Говоря об общей сущности человека, Фейербах подчеркивает ее общественную природу: человек не индивид — он принадлежит *роду*; принадлежность к роду и есть подлинная *сущность* человека. «Сознание в самом строгом смысле имеется лишь там, где существо способно понять свой *род*, свою *сущность*»¹. Только осознание своей родовой сущности позволит человеку упразднить Бога и религию, полагает Фейербах; если поставить на место божества род, то будет заполнен тот пробел, который до сих пор заполнялся представлением о Боге, как персо-

¹ Фейербах Л. Сущность христианства ... — С. 24.

нифицированном существе. Поскольку человек есть общественное существо, то критика религии для Маркса должна быть заменена критикой исторической действительности, ибо сама религия есть нечто вторичное по отношению к ней, — есть «общая теория этого мира», «его энциклопедический компендиум», «его логика в популярной форме». Великая задача переустройства общества на социалистических началах видится Марксу одновременно как задача *положительного* упразднения религии. «Критика религии завершается учением, что человек — *высшее существо для человека*, завершается, следовательно, *категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения*, в которых человек является униженным, поработанным, беспомощным, презренным существом...» (там же, с. 422). Выполнить эту всемирно-историческую задачу может только пролетариат; лишь он один способен раскрыть «*тайну своего собственного бытия*», т.е. открыть объективные законы, управляющие общественной жизнью. Осуществить эту задачу он может, будучи вооружен *научным* мировоззрением, каковым является марксистская философия, в которой нет места метафизической и религиозной проблематике. «Подобно тому как философия находит в пролетариате свое *материальное* оружие, так и пролетариат находит в философии свое *духовное* оружие... Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность» (там же, с. 428—429). Русский философ Булгаков полагает, что именно в этих словах Маркса выражается подлинная сущность его учения — настоящая «тайна» марксизма: пролетариату отводится миссия построения социалистического общества, в котором не будет угнетения и религии. Две задачи: социальное переустройство общественной жизни и всеобщая атеизация людей объединяются в одно целое.

Итак, в период распада гегелевской системы философии на отдельные направления «ухо Маркса» уловило религиозный мотив, как наиболее соответствующий его душе. Фейербах с его богоборчеством и воинствующим атеизмом во имя религии человекобожия оказался наиболее подходящей фигурой. Как философ Маркс выступает ортодоксальным фейербахианцем и остается таковым на всем протяжении жизни. «Легко понять, что, усвоив мировоззрение Фейербаха, Маркс должен был окончательно и навсегда потерять вкус к Гегелю, даже если он когда-либо его и имел, — пишет Булгаков. — Известно, какую роль для Фейербаха играет борьба с Гегелем, причем борьба эта вовсе не есть симптом дельнейшего развития системы в руках ученика, хотя и отходящего от учителя, но продолжающего его же дело, а настоящий бунт, окончательное отрицание спекулятивной философии вообще, которая олицетворялась тогда в Гегеле, отпадение в грубейший материализм в метафизике, сенсуалистический позитивизм в теории познания, гедонизм в этике. Все эти черты усвоил и Маркс, который тем самым покончил и со своим философским прошлым, которое у него было. Между классическим идеализмом и марксизмом стал Фейербах и навсегда разделил их непроницаемой стеной. Поэтому-то и неожиданное причисление себя к ученикам Гегеля в 1873 году со стороны Маркса есть какой-то каприз, может быть, кокетство, историческая реминисценция — не больше»¹.

Философия для Фейербаха была делом всей его жизни; он целиком *жил* в своей философии, отчего его метафизика характеризуется взволнованностью, страстностью, непоследовательностью и постоянным изменением. В ней нет школьных, академиче-

¹ Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип ... — С. 60—61.



ских тем и проблем — например, теории познания, но есть вопросы о единстве философии и жизни, о смысле человеческого существования — т.е. *религиозные* вопросы. Религиозный интерес у Фейербаха, как говорит Булгаков, оставался постоянным всю его жизнь. Так что к нему вполне применима характеристика одного из героев Достоевского: «Меня всю жизнь Бог мучил», и, «несмотря на весь фейербаховский атеизм, его, по справедливости, следует назвать атеистическим богословом»¹. При всем богоборчестве Фейербаха во имя религии человекобожия («Человек человеку бог»), он, по иронической оценке Штирнера, оставался «благочестивым атеистом»; несмотря на свое непримиримое упрямство, «тяжелое однодумство», которое отталкивало его от Бога, Фейербах сохранял личностные черты «благочестивого» богоборства. Его богоборчество было искренним, тяжелым и мучительным; как коршун, «поедающий свою печень», он конечно же в своей искренности оставался в пределах религии, сохранял религиозность и чистую веру в святость, пусть и оказывающуюся на поверку «логическим идиомом».

Совсем другое мы наблюдаем у Маркса; будучи *материалистическим позитивистом*, он борется против всякой религии, в том числе и религии своего учителя. Он стремится к полному и окончательному упразднению религии, абсолютному атеизму, когда какой-либо компромисс с религией становится невозможным. Для него «Религия есть *опиум* народа». Подобная трактовка религии свидетельствует, что марксизм есть частная, крайняя степень фейербахианства, взятого под углом *социологического* аспекта. Маркс стремится опустить идеалы из потусторонней действительности в посюстороннюю действительность; в этом факте обнаруживается разрыв преемственности, существовавшей в истории философии между различными формами идеализма, — своеобразная «философская катастрофа» и грубое нарушение философских традиций; посредством науки, не знающей никакой трансценденции, он выстраивает концепцию социалистического общества, в котором по всем законам эмпирического мышления не может быть религии. Стремление человечества «устроиться без Бога, и притом навсегда и окончательно», о котором пророчески писал Достоевский, с наибольшей силой представлено в учении Маркса.

Социализм как *религия* есть стремление преодолеть трагедию истории — смыть те пот и кровь, которыми так щедро полит ее путь на всем протяжении; по своему духу он оптимистичен и «идиллически благодушен», поскольку в противном случае было бы невозможно увлечь за собой «все миллионы существ». В социализме есть непоколебимая вера, что можно раз и навсегда покончить с несправедливостью, нищетой, неравенством посредством самоуправления народа и таким образом осуществить всеобщую *гармонию* на земле; последняя будет осуществима посредством социального прогресса. Однако эта социальная утопия — идеология угнетенных классов — покупается дорогой ценой: ноуменальные ценности, потусторонние идеалы начинают рассматриваться как сущности этого мира, как некие представления, которые принадлежат «царству мира сего». Человек утрачивает способность к трансцендированию и сводит мышление к простому отражению. Политика как исключительно земное занятие занимает место религии; в политику вовлекаются широкие народные массы, вследствие чего религия и философия оказываются не востребованными в современном обществе. Человечество стремится к лучшей жизни, взыскует «града грядущего», но эти мечты говорят лишь об отпадении от трансценденции, от высших идеалов, от Бога; человечество присваива-

¹ Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. — СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. — С. 16.

ет себе все совершенное и хочет жить «во имя свое». Современное человечество в своей добровольной иррелигиозности, материальности, антиметафизичности принимает «мираж пустыни» за «облачный столп» и идет за ним. На протяжении всей всемирной истории можем мы наблюдать это зрелище. Один за другим создаются эти земные идеалы, мысленно строится земной град, разрабатывается его план и чертеж. В античном мире мечта эта всего ярче выразилась в «Политейе» Платона, построившего земной град по типу языческого монастыря и в философском клерикализме нашедшего ключ к заветным дверям. И та же мечта в образе иудейского хилиазма ослепила глаза еврейству и помешала ему в Царе не от мира сего распознать истинного мессию. В христианский мир она проникает сначала в учении о папской иерократии, из которого выросла вся система папизма, завершившаяся в догмате о папской непогрешимости... Через папизм, иудейский хилиазм мечта о земном граде возродилась в западном христианстве и послужила причиной многих для него несчастий»¹.

Социализм в той его части, в какой осуществляет редукцию трансцендентного к имманентному, оказывается «градом земным». Граница между трансцендентным, потусторонним, бесконечным и имманентным, посясторонним, конечным отделяет «царство не от мира сего» от «царства от мира сего» — социализм как высший идеал от его земного воплощения. «Социализм как религия, как замена хлеба небесного хлебом земным, как построение Вавилонской башни, социализм, обоготворяющий ограниченное человечество, социализм позитивный и есть один из образов первого искушения... И восстали уже сторонники социальной религии и провозгласили, что Бога нет и что человечество на земле должно сделаться богом... в атмосфере социализма не нейтрального, и не подчиненного религии, а претендующего быть религией, рождается это искушение и ведет не к нейтральному добру, а к конечному злу»². Не быть социалистом нормальному человеку невозможно — в социализме есть *правда* жизни в отличие от *лжи* буржуазного общежития; но отрицание высшего во имя низшего, погоня за материальными благами («Догнать и перегнать Америку!») превращает социалистический образ жизни в буржуазный, социалистическую психологию — в частнособственническую и фактически делает социализм оборотной стороной капитализма. В таком случае практически стирается граница между этими социальными системами, призванными быть антиподами, за исключением одного: в буржуазном обществе государство является собственником средств производства и произведенного продукта наряду с другими формами собственности, при социализме же оно оказывается единственным монополистом в сфере производства и распределения продуктов. Не случайно начавшаяся перестройка закончилась полным провалом: она лишь легализовала класс буржуазии, давно существовавший в государственных и партийных структурах, и придала капиталистическому сектору экономики открытый характер. То, что предвидел Ленин и больше всего опасался — свершилось.

Дух Великого Инквизитора, который проникает и в социализм, не выносит чего-то слишком высокого: поиска высшего смысла жизни, раздумий о вечности, о судьбе, о свободе — так называемых «карамазовских вопросов». Социализм, руководствуясь утилитарными соображениями, все проблемы низводит до уровня «религии человеческого»; он пытается «хлебом земным» заглушить тоску по «хлебу небесному». Объективно, при всех условиях «Дух Великого Инквизитора подвергает сомнению право

¹ Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. — СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. — С. 11.

² Бердяев Н.А. Великий Инквизитор ... — С. 142—143.



подниматься на высокие горы, — говорит Бердяев, — возрастая, и во имя ложной, земной, а не небесной любви, во имя сострадания к людям призывает делиться своей бедностью с братьями своими, бедностью, а не богатством. Духовное богатство воспрещается. Запрещают думать о вечности, называют это эгоизмом, восхваляют лишь заботу о временном». Никогда диалектический материализм — официальная философия рабочего класса — не рассматривал человеческий разум как подлинное *творчество*, как прорыв из мира конечных вещей и предметов в мир бесконечности и вечности; для него сознание всегда оставалось *отражением*, несмотря на все ухищрения посредством теории *ad hoc* ввести в теорию познания, понимаемую как теория отражения, проблемы творчества и активной роли субъекта в получении знания. Никого из философов-материалистов не волновали и не изумляли такие простые слова о человеке и его мышлении: «*Возвышение* мышления над чувственным, *выход* мышления за пределы конечного к бесконечному, *прыжок* в сверхчувственное, которое мышление делает, прорывая ряды чувственного, — все это есть само мышление, этот переход есть *само мышление*»¹. Философия утратила свое изначальное свойство *удивления* (*υανμαξεν*), без которого она превратилась в обыденное сознание и подобно Св. Тересе «ходит между горшками» в поисках Бога.

Мировоззрение марксизма рефлексировало по поводу себя не иначе, как в форме строгой *научности*: диалектический и исторический материализм претендовали на исключительную *научность* при объяснении природных и социальных явлений. Категория материи, введенная в круг метафизических вопросов, потребовала от современного естествознания тесного союза с философией, когда бы посредством новейших данных физики, химии, биологии доказывалось объективное существование материи, движения, пространства и времени. Понимание философии как науки, устраняющее специфику метафизического знания, для самой философии оборачивается вполне драматически: естественное развитие позитивного знания делает ненужным самое философию, — что выглядит вполне справедливо в данной логике рассуждений. «... современный материализм является по существу диалектическим и не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками, — подчеркивает эту мысль Энгельс. — Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительную науку о природе и истории»². Энгельс повторяет ту же мысль, когда возражает «философу действительности» Дюрингу, пытавшемуся перевести всю основу действительности «из мира действительного в мир идей». «Если схематику мира выводить не из головы, а только *при помощи* головы из действительного мира, если принципы бытия выводить из того, что есть, — то для этого нам нужна не философия, а положительные знания о мире и о том, что в нем происходит; то, что получается в результате такой работы, также не есть философия, а положительная наука ... если не нужно больше философии как таковой, то не нужно и никакой системы, даже и естественной системы философии» (там же, с. 31).

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. — С. 170.

² Энгельс Фридрих. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. — М.: Политиздат, 1973. — С. 21.

Что же остается тогда на долю «пролетарского понимания мира?» Это знание называется: «положительное знание о мире», «положительная наука», «диалектический метод и коммунистическое мировоззрение», «диалектический материализм», «диалектика», «мировоззрение». Современный материализм, пройдя долгую историю своего развития посредством закона отрицания отрицания, не есть уже философия в прежнем понимании этого слова. «Это вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках. Философия, таким образом, здесь «снята», т.е. «одновременно преодолена и сохранена», преодолена по форме, сохранена по своему действительному содержанию» (там же, с. 138). Логическим концом всех этих сциентистских трактовок философии, идущих от времен сенсуалистического позитивизма и материализма, оказывается «позитивное» упразднение философии вообще. «Оборудуя и достраивая наш научный корабль, позаботимся в первую очередь с капитанского мостика вслед за религией без остатка вышвырнуть за борт и философию»¹.

Подведем итоги. Дух Великого Инквизитора олицетворяет злое начало в истории, коренное метафизическое зло: изначальное деление людей на высших и низших, руководителей и подчиненных, презрение к человеческой массе, неверие в высшие творческие способности человека, снисходительная опека над слабыми, цинизм в суждениях и поведении; сведение образа жизни к качеству жизни — забота о всеобщей сытости и довольстве «человеческого стада»; эгоизм, себялюбие, заслоняющие любовь к добру, Богу, Мессии; организация жизни, устраняющая подлинный смысл человеческого существования, строительство Вавилонской башни; отрицание истины во имя земного счастья и благополучия людей. Великий Инквизитор есть тот, кто соблазняет человечество тремя искушениями: превращением камней в хлебы, внешним чудом и авторитетом, властью Кесаря или царством от мира сего. Дух Великого Инквизитора может скрываться в отдельной личности, но также и в различных учреждениях и организациях: в старой католической церкви, отрицавшей свободу совести и сжигавшей еретиков, в государстве, абсолютизирующем силу и власть и ограничивающим свободу человека; дух антихриста может присутствовать в философских учениях (позитивизм), различных общественно-политических системах (капитализм, социализм).

Следует отметить еще одну важную черту духа Великого Инквизитора, черту, послужившую темой настоящего исследования, — предпочтение временности и конечности той вечности и бесконечности, которые пребывают в мире трансценденции и метафизики. Великий Инквизитор есть тот, кто не понимает проблем трансценденции и метафизики вечности, кто отрицает их в силу каких-либо причин и при встрече с ними обязательно сводит их до уровня эмпирического мышления или здравого человеческого рассудка. Великий Инквизитор вслед за «духом пустыни» считает, что для человека с его «человеческим текущим умом» «ничего нет бесспорнее хлеба»; высшие ценности — знамя «во имя свободы и хлеба небесного» людям далеки и непонятны, поэтому они всегда готовы бросить любые идеалы, если найдется тот, кто пообещает им «хлебы земные». О людях нельзя судить слишком высоко, «человек слабее и ниже создан», чем думал о нем Христос. Религия и вера людей может существовать не иначе, как на уровне здравого рассудка, когда трансцендентные и метафизические образы разума замещаются обычными, конкретно-чувственными представлениями. Вера на уровне житейской мудрости может и действительно соблазняется тремя искушениями «духа

¹ На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. — М.: Политиздат, 1990. — С. 209.



самоуничтожения и небытия», обычный человеческий рассудок охотно верит «внешнему чуду» — человеку хочется испытать крепость религии, в которую он верует, соблазнительным «талифа-куми».

Маркс понимает религию исключительно как *эмпирическую* форму отражения действительности. «Посюсторонний мир» — явления природы и общества — *отражается* человеком *неадекватно* в силу отчужденного характера социальных и экономических отношений. В капиталистическом обществе все общественные отношения скрыты, завуалированы, механизм их образования не представлен в сознании людей, — что действительно справедливо, — потому существует и превратная форма отражения действительности, одной из разновидностей которой является религия. Стоит только устранить прежнюю систему общественных отношений, а новую сделать прозрачной и управляемой, как религии — этому «превратному мировоззрению» — придет конец.

При всей кажущейся справедливости подобного объяснения оно, тем не менее, содержит в себе ошибки. Все человеческое мышление состоит из нескольких уровней абстрагирования, располагающихся друг над другом, подобно этажам в многоэтажном доме и выраженных в соответствующих понятиях. Первый уровень мышления (первый этаж) прямо и непосредственно связан с предметной действительностью; его понятия («наглядные представления») достоверны и очевидны и по источнику знания относятся к эмпирическому уровню. Второй уровень мышления (второй этаж) связан с предметной действительностью не прямо, но опосредованно — через наглядные представления. Абстрактные, дискурсивные понятия, присущие этому мышлению, не отражают предметную действительность — по источнику знания они есть «формы мысли о представлениях», т.е. эти дискурсы являются продуктом рефлексивной способности человеческого разума. Разум делает предметом мышления наглядные представления, но не внешнюю действительность; дискурсивные понятия разума есть мысль о мысли или «представления о представлениях» (Шопенгауэр). Если посмотреть на дискурсы третьей и последующих рефлексий (третий и последующие этажи мышления), то окажется, что природа данных дискурсивных понятий *принципиально* другая, нежели эмпирических и конкретно-чувственных представлений. Последние создаются под влиянием предметной действительности, явлений внешнего мира; дискурсы рефлексивного разума свободны от всего чувственного, земного, предметного; они создаются только в мире чистых идей, и мир этот называется метафизическим. Процесс образования данных понятий осуществляется посредством *скачка, транса, трансцендирования*, когда мышление без всяких связей и опосредований *прорывается* из мира чувственных вещей в мир потусторонних сущностей. В метафизическом мире, который создают философия и религия, все иное: если в посюсторонней действительности человек имеет дело с временным и конечным, то в потусторонней действительности — с вневременным и бесконечным; если в этой действительности ему даны чувственные вещи, то в той действительности — сверхчувственные сущности; в эмпирической действительности человек оперирует понятиями субъекта и объекта, в трансцендентном мире субъект и объект элиминированы, растворены в потустороннем, когда исчезает представление о Я и требуется иная система понятий, чтобы выразить те переживания, которое человек испытал в состоянии «Божественной простоты» или «Божественного отдохновения».

Следует сказать, что Гегель прекрасно понимал природу человеческого мышления, учеником которого считает себя Маркс. Для Гегеля философское и религиозное мышление, как трансцендирование и метафизика не соприкасаются с внешним миром, хотя служат для *постижения* этого мира и нахождения в нем определенных *смыслов*. Сво-

доть трансцендентный дискурс к механизму эмпирического мышления («хлебу земному»), чтобы разгадать тайну его происхождения, процесс образования метафизических категорий, невозможно — сразу обнаруживается несоизмеримость этих двух видов знания, невыводимость дискурсивных понятий разума из фактов эмпирического опыта (Бог, душа, дух, эйдос, красота). Между тем Маркс в своей апологии борьбы с религией использует именно такой недозволенный прием — трансцендентное опускает до уровня имманентного, высшие идеи редуцирует к верифицируемым чувственным данным. Методология, заимствованная у Фейербаха и в силу определенных исторических причин ассоциировавшаяся с именем Маркса, стала основополагающей для всех марксистов. «Но ведь всякая религия, — говорит Энгельс, — является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»¹. В этом определении для нас важны два обстоятельства. Во-первых, происхождение религии Энгельс связывает с неадекватным отражением в сознании людей тех внешних сил, — природных и социальных, — которые господствуют над ними в их повседневной жизни. Другими словами, религиозное сознание в своем генезисе, якобы, имеет эмпирические корни. Во-вторых, происхождение религии связывается с социальными причинами, что также работает на идею эмпирического происхождения трансцендентного разума. Вслед за Марксом Энгельс полагает, что в современном буржуазном обществе над людьми господствует ими самими созданная чуждая сила — экономические отношения и произведённые средства производства; они и являются реальной основой религиозного отражения действительности. Бог есть «господство чуждых человеку сил капиталистического способа производства». Когда на основе познания буржуазной политической экономии и посредством общественного действия (т.е. революции) будут подчинены общественные силы господству общества, «когда общество, взяв во владение всю совокупность средств производства и планомерно управляя ими, освободит этим путем себя и всех своих членов от того рабства, в котором ныне их держат ими же самими произведенные, но противостоящие им, в качестве непреодолимой чуждой силы, средства производства, когда, следовательно, человек будет не только предполагать, но и располагать, — лишь тогда исчезнет последняя чуждая сила, которая до сих пор еще отражается в религии, а вместе с тем исчезнет и само религиозное отражение, по той простой причине, что тогда уже нечего будет отражать» (там же, с. 323). Представляется, что социологический подход к религии объясняет, скорее, не происхождение, но *использование* религии и церкви, в том числе, в интересах господствующих классов. Религия существует сама по себе как извечная тяга человека к чему-то высокому, как своего рода протест его против «духовного мещанства», как неодолимое стремление «прикосновения миром иным» (как любил говорить Достоевский); наряду с этим в социальной жизни она может использоваться, наряду с прочим, в угоду власти имущим.

Подобное толкование религии становится для марксистов как бы общим местом; никто из видных мыслителей этого идейного течения не пытается объяснить ее так, как делал это Гегель — учитель Маркса. Луначарский на диспуте с митрополитом А.И.Введенским 21 сентября 1925 года объясняет происхождение религии теми ошибками разума, которые были присущи первобытному мышлению. В основе объяснения духовного религиозного опыта по-прежнему лежат вполне предметные явления: болезнь и смерть человека, ассоциация жизни с дыханием, а смерти — с отлетом души из

¹ Энгельс Фридрих. Анти-Дюринг... — С. 321.



тела. В итоге постепенно родилось дуалистическое и идеалистическое мировоззрение: мир был разделен на тела и души вещей, которые фактически управляют реальным миром. «Между тем, — продолжает Луначарский, — мы, реалисты, обязаны именно отнимать от таких идеалистов веру в этот потусторонний мир, потому что мы знаем, что это обман, ошибочное представление, самоутешение, возникшее в века варварства...»¹ Весь огонь критики наркома просвещения в адрес религии бьет мимо цели: в данном случае раскрывается природа первобытного мышления, показывается его специфика, состоящая в том, что дикарь не делает различий между психическими образами и предметами реальной действительности, ибо они для него тождественны («присущность», «предикация» — Гомперц), но все это не имеет никакого отношения к сущности религиозного мышления — в последнем всякая предметность снята и остается только мир идей, чистых форм мысли. В религиозной метафизике мышление открывает себя, делает себя предметом; в этом смысле оно достигает своего предела, дальше которого двигаться в направлении отвлеченности уже не может. Христианский Бог есть трансцендентный Бог и общение с Ним невозможно посредством земных вещей и слов обыденного языка — для этого требуется развитая способность к рефлексии и умение человека отрешиться от чувственного мира.

Что же получается в итоге? Великий Инквизитор совершает хулу на Святого Духа, говорит Бердяев; его богоборчество есть окончательная нелюбовь к Богу. Отвращение к Христу находится в самой глубине его сердца. Такую же хулу совершают официальные служители церкви, черные первосвященники, благословляющие преступления этого мира, если они совершаются сильными мира сего, бюрократические клерикалы, все маленькие инквизиторы — агенты Великого Инквизитора; все они соблазнились искушениями, «поправили» Его учение и ревностно служат дьяволу, ибо он у них глубоко в сердце. Для них служение «физической экзистенции» в жизни есть высший смысл, свой выбор они сделали в пользу материального и во имя его принесли в жертву духовное — истину, свободу, любовь, красоту. Их стараниями уже приближено время, когда хлеб насущный приобрел содержание высочайшего и окончательного человеческого счастья. На всем их уродливом облике видна выжженная надпись, их *менетекел* и надпись эта: *мещанство*. Их деятельностью построено общество, где «Вся нравственность свелась на то, что неимущий должен всеми средствами приобретать, а имущий хранить и увеличивать свою собственность; флаг, который поднимают на рынке для открытия торга, стал хоругвью нового общества. Человек *de facto* сделался принадлежностью собственности; жизнь свелась на постоянную борьбу из-за денег» (Герцен). «Как благочестив по сравнению с ними, как близок к Христу был Ницше и другие богоборцы; язычник Гете спасался в Духе, так как не совершал на Него хулы. А с другой стороны, в личности Карла Маркса была гораздо большая привязанность к злему началу, гораздо большая любовь к миру внебожескому и противобожескому, чем у Байрона, Ницше, Ивана Карамазова и других богоборцев. Маркс верил только в творческую силу зла, добро из зла для него рождалось, и «злым» путем жаждал он устроить земное человечество, осчастливить его, лишив свободы выбора, религиозной свободы совести. ... Принудить человечество насильственно к счастью, создать добрую гармонию путем злого антагонизма, вражды, ненависти и распада человечества на части, наделить людей лишь *необходимой свободой* — в этом весь пафос Маркса. В его личности и в духе его писаний яв-

¹ Диспут А.В. Луначарского с митрополитом А.И. Введенским 21 сентября 1925 года // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. — М.: Политиздат, 1990. — С. 297.

ственно видны черты мрачного демонизма, вытекающего из метафизической его воли, из ненависти его сердца к Богу, из привязанности к бытию временному и бессмысленному и жажды сделать это бытие сильным, божественно-мощным. У Маркса была вражда к вечности, у таких демонистов, как Байрон или Ницше — была тоска по вечности. Вот почему в Марксе и марксизме я вижу черты Великого Инквизитора, и нет этих черт у Ницше, нет у Байрона, нет у самого Ивана Карамазова, рассказавшего Легенду о Великом Инквизиторе — хвалу Христу. Атеизм вдохновлял Маркса, составлял душу его системы земного устройства человечества. Маркс заимствовал этот атеизм у Фейербаха, но в нем нет своеобразной религиозности последнего. Атеизм Маркса не есть мука и тоска, а злобная радость, что Бога нет, что от Бога, наконец, отделались и «стало возможно в первый раз помыслить о счастье людей». Презрение Маркса к людям, к человеческой личности не имеет пределов, для него не существует человек с внутренним его миром, не имеет никакой ценности личность, хотя благо и счастье человечества (пролетариата, ставшего человечеством), устройство его по законам необходимости — сделалось его мечтой. Великий Инквизитор в Марксе так же презирает личность, как и Великий Инквизитор в абсолютном цезаризме, в государственном или церковном деспотизме. О, конечно, Маркс взял «меч Кесаря». Марксисты же часто бывают невинными детьми, очень благонамеренными и не ведающими еще духа своего учителя»¹.

Понимание религии как только фантастического отражения в головах людей внешних сил, среди которых отражаются и такие социальные явления, с которыми вели бескомпромиссную борьбу марксисты, предопределило отношение большевиков в России к христианскому православию и церкви. Борясь с буржуазным обществом, они одновременно боролись и с религией, так как видели в ней оплот капитализма: спекулируя на надеждах верующих, устанавливают свое право на эксплуатацию «господа мира сего»; религия как «ошибочное представление» потворствует властителям мира, «обманывая тем, что на том свете явления справедливости отворят злобу человеческую, гнев человеческий, любовь человеческую в бесплодное русло, которое потом отходит в пустоту. И перед таким зрелищем мы можем только содрогнуться, и каждый должен чувствовать себя преступником, если не приложил всю свою волю и силу, чтобы раскрыть людям глаза»². Из союзника большевиков, каким религия могла бы стать во всемирно-историческом процессе освобождения трудящихся, она оказалась их заклятым врагом. Такое роковое стечение обстоятельств было рождено философией, в которой религии отводилась роль «опиума народа». К фатальному непониманию двух мировоззрений, возникшему в истории человечества, Маркс, безусловно, имеет прямое отношение.

Практика социализма показала, что только ориентация на науку и технику в решении всех социальных вопросов — от производства до духовной сферы — далеко не достаточна; в его осуществлении требуются другие формы знания. Все, что является продуктом научной деятельности, приобретает рациональный, безличный и потому отчужденный характер, а это рано или поздно ставит перед человеком задачу снятия данного отчуждения. Религиозная вера преодолевает отчуждение, поскольку общение человека и Бога происходит во внутреннем мире личности. Научный подход к социализму необходимо сводит проблему социализма к *экономическому* содержанию, в то время как она — эта проблема — гораздо шире и является *метафизической и религи-*

¹ Бердяев Н.А. Великий Инквизитор ... — С. 156.

² Диспут А.В. Луначарского с митрополитом А.И. Введенским... — С. 297.



озной. Строительство социалистического общества только на научных (экономических) знаниях чем-то напоминает сооружение Вавилонской башни: вокруг «суэта земного устройства», а сама личность, ради которой возводится это грандиозное здание, исчезает, уходит на задний план — она превращается из цели в средство. Получается, что у социального прогресса слишком дорогая *цена*: личность должна жертвовать во имя безличного прогресса и блага других людей свое личное благо и интересы. Личности с ее неповторимой и индивидуальной судьбой отводится роль кариатиды, «поддерживающей террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцевать...» (Герцен). Не случайно Иван Карамазов сомневается в прогрессе, понимаемом им как экономический социализм: он выражает сомнение относительно нравственных норм, заставляющих личность жертвовать собой во имя интересов будущего, затем относительно *цены* прогресса, оказывающейся слишком дорогой, так как счастье будущих поколений покупается за счет несчастья ныне живущих и, наконец, относительно будущего человечества, во имя которого приносятся все эти жертвы. *«Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страстями моими, унавозить кому-то будущую гармонию... Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу!»* Одного объединения людей вокруг средств производства явно недостаточно, чтобы добиться всеобщей гармонии и солидарности; идея социального прогресса гораздо глубже и включает в себя круг метафизических и религиозных вопросов — таких, как разрешение мировой трагедии, говорит Булгаков. Позитивистские и материалистические теории в лучшем случае признают трагедию истории в настоящем, равнодушно смотрят на прошлое и совсем не видят ее в будущем — в перспективе они рисуют только земной рай. Вот здесь то и возникает проблема, которую не в состоянии решить ни одна наука, даже если она и сформулирована гением Маркса: если каждая человеческая личность есть высшая цель и не может рассматриваться как средство, то жертвенное служение одних («унавоживание») во имя счастья других, «если последних не стошнит от такого счастья», не разрешает проблему трагедии в истории. Вопрос, оставшийся в марксизме открытым — точнее, даже не сформулированным, — поскольку марксизм не терпит никаких метафизических вопросов.

Наука играет огромную роль в жизни человечества; перед ее стремлением к истине следует склонить голову и проповедовать «смирение». Но также следует видеть возможности науки: та область знания, которая относится к метафизике и трансценденции, ей не подвластна и выходит из-под ее контроля. Наука не в состоянии «изобрести или открыть в реторте смысл жизни или истории». С точки зрения науки человек есть природное существо и как таковой он предстает объектом наряду с другими. Но это сциентистское понимание оказывается слишком ограниченным и даже неверным, когда начинают говорить религия и метафизика. Человек не постижим до конца, — всякие его определения будут не полными и частичными; в своей сущности он есть бесконечность, выходящая за границы посюстороннего мира; человек есть дух и имеет бессмертную душу. Человек не может жить только общественной жизнью, он не есть исключительно «совокупность общественных отношений» — бывают в его жизни великие мгновения, когда возникает потребность уйти «глубоко-глубоко во внутренний мир человеческой души, откуда не слышно более людской жизни, не видно их шумной суеты. Только безлунные светлые ночи севера смотрят на них да они сами смотрятся чистою совестью в чистую совесть друг друга».¹

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе ... — С. 57.

Уничтожение веры в Бога и в бессмертие, т.е. отрицание трансцендентного приводит к тому, что нарушается естественная связь между людьми: ничто не может заставить их любить друг друга. «Если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие». Иван Карамазов продолжает: «уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь». Если Бога нет и нет человеку бессмертия, то все позволено, даже антропофагия; нравственный закон природы должен немедленно измениться на свою противоположность и возобладают взаимная ненависть, злоба, одиночество и мрак. Иван вполне согласен с мыслью: «нет добродетели, если нет и бессмертия». Великий Инквизитор хорошо понимает, что абсолютную власть над людьми можно получить только над свободными людьми, разрушившими веру в Бога; уничтожив высшие ценности, стоящие над ними, которым они некогда добровольно поклонялись, они примутся истреблять друг друга. «Свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри и поставят перед такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие, непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам: «... спасите нас от себя самих». Свобода, купленная *«понижением психического уровня в человеке»*, — отказом от трансцендентного, — оборачивается для него политическим рабством. Последнее предполагает, что во всем должна быть строгая *дозировка*: в познании, в желании, в чувстве; этим средством человека можно успокоить.

В научном социализме есть великая правда жизни; из всех общественно-политических учений он один стремится осуществить справедливость и устранить зло из жизни людей. Маркс был и остается одним из величайших мыслителей в области социальной философии и социологии мышления. Но жизнь невыразима в своей глубине до конца, непостижима сила и красота жизни ни в какой научной рациональности. Исторический материализм с его материалистическим пониманием истории оказывается бессильным в разрешении вопросов метафизики жизни. Как полагал Достоевский, необходимо *относительную* правду социализма поставить в связь с *высшей* религиозной правдой, «согреть и оживить холодные и мертвые стены религиозным огнем» (Булгаков). Невозможно умалять, а тем более отрицать великое значение реформ, которые осуществил социализм в ходе своей истории; но в то же время нельзя и не видеть, что эти социальные преобразования без метафизического и религиозного освящения оказываются не реализованными до конца. Люди равны перед Богом, но не равны как природные существа; без религиозной метафизики и ее «санкции» естественное неравенство побеждает идею этического равенства людей. В реальной исторической действительности — мы видим это на примере современности — идея равенства как метафизический принцип всегда оказывается побежденной в силу извечной вражды между людьми.

На исходе века общество вновь оказалось у тех исходных позиций, с которых начиналось разрешение социальных вопросов. В своем земном странствии оно испытывает тревогу, смятение, неуверенность; произошло это из-за утраты тех ценностей, которые казались незыблемыми и давали ему четкие и ясные перспективы движения. Эти высшие и последние ценности, которые люди признавали над собой, были творением разума, опирающегося на науку. Но научный разум исключает трансцендентность, ибо имеет дело только с предметной действительностью. Но человек не только природное,



но и внеприродное существо; он есть дух и имеет духовную основу. На исходе века отчетливо обнаружилось такое явление, как кризис рационализма, неспособность науки объяснить феномен человека. Человеческая жизнь является необычной реальностью, поэтому рассуждать о человеке можно только посредством метафизических и трансцендентных понятий — этих идей-образов, говорящих о новом откровении человека. В поисках своего земного пути люди должны обратить свой взор туда — где слышны «звуки небес» и открывается образ Агнца, «Который среди Престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод, и отрет Бог всякую слезу с очей их» (Откровение св. Иоанна Богослова, гл. 7).

§ 2. Вавилонская башня: Великий Инквизитор против абсолютной свободы и социалистического устремления человечества

... Все, что ищет человек на земле, то есть: перед кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в беспорный общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей...

Убедятся тоже, что не могут быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики.

Ф.М. Достоевский

В самые неустроенные моменты истории, когда отчуждение человека от общества достигает критического состояния, когда этот человек чувствует себя абсолютно одиноким — «одновременно и подкидывшем природы, брошенным, подобно нежеланному ребенку, на произвол судьбы, и изгоем посреди шумного человеческого мира» — он способен приобрести наиболее глубокий опыт самопознания. Когда человек остается «наедине с собой» — отворачивается от внешнего действительного мира и уходит в самого себя, чтобы в глубинах своей внутренней души найти ответы на вечные вопросы бытия — через встречу с самим собой в собственном Я, — он обнаруживает необходимые предпосылки для превращения субъективной проблематики в общечеловеческие вопросы. «Те периоды истории духа, в которых антропологическая мысль и поныне видит неисчерпаемый кладезь опыта, были временем, когда человеком владело чувство острого одиночества; тогда-то и нашлись среди людей самые что ни на есть одиночки, чья мысль дала наиболее зрелые плоды. В ледящей атмосфере одиночества человек со всей неизбежностью превращается в вопрос для самого себя, а так как вопрос этот безжалостно обнажает и вовлекает в игру самое его сокровенное, то человек приобретает и опыт самопознания»¹. В «обустроенные» эпохи антропологическая мысль обращает внимание на внешнее — человеческий дух осознает себя в космологическом образе, в эпохи же «бездомности» он становится особенно глубоким и понимает себя «в первом лице» — «что есть человек». Человеческий дух «изумляется» в человеке, ибо ему открывается «великая тайна».

¹ Бубер Мартин. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — С. 164.



Существуют различные типы соотношений между одиночеством личности и социальностью¹. Один из них свидетельствует, что человек может быть одинок и социален одновременно. На первый взгляд это покажется странным. Но такое взаимоисключающее взаимодействие присуще тому типу людей, который относится к «профетическому». Примером его являются ветхозаветные пророки; к нему относятся также все реформаторы, революционеры, новаторы. Такой тип личности всегда находится в конфликте с социальной средой, его удел — постоянная дисгармония между личным и общественным. Пророка никогда не признают, его побивают камнями. В религиозной сфере он находится в конфликте со священнослужителями и религиозным коллективом; в светской жизни пророк переживает чувство острого одиночества и подвергается гонению со стороны всего окружающего мира.

С тех пор как вечный судия
Мне дал всеведенье пророка,
В очах людей читаю я
Страницы злобы и порока.

(М. Лермонтов)

Но профетический тип отнюдь не асоциален. «Наоборот, он всегда обращен к судьбам народа и общества, к истории, к своему личному будущему и будущему мировому. Он обличает народ и общество, судит его, но всегда поглощен судьбой этого народа и общества» (там же, с.273). Профетический тип личности открыт не своему внутреннему миру с его эгоистическими устремлениями; сфера его интересов иная: она выходит далеко во вне и относится к метафизической области — судьбам общества и даже всего космоса.

К такому конфликтному (профетическому) типу личности вне всякого сомнения принадлежит Достоевский. Как гений он неизбежно одинок, ибо не принадлежит социальной массе, объективированным общественным отношениям, не подчиняется закону коллективной одержимости. Средней, заурядной личности не дано знать одиночества; она себя чувствует комфортно в любом состоянии общественного устройства, ибо, соединяясь с другими индивидами, исчезает полностью, растворяется в безличных отношениях, теряет себя — становится объектом. Только утратив себя, она оказывается социализированной, не переживает щемящей тоски и жгучего одиночества. Напротив, гений всегда остается самим собой в глубине; он устойчив по отношению к социуму, всегда готовому растерзать его на части, но потому и наиболее одинок. Великий мыслитель, философ, поэт, государственный деятель способны подняться на такую высоту, когда их разуму открываются бескрайние области действительности и видятся судьбы мира и человечества, но при этом *подлинное* общение с людьми для них становится невозможным.

Антропологическая проблематика была мало востребована со стороны философов и ученых, считает Бердяев. Наибольший вклад в дело изучения человека внесли художники, мистики, одинокие мыслители, такие, как: Шекспир, Л. Толстой, Стендаль, Пруст, Бл. Августин, Я. Бёме, Паскаль, Бахофен, Фейербах, Кьеркегор, Ницше, Шеллер. Среди них Достоевскому принадлежит ведущее место; ничто, кроме человека, не интересует великого писателя. «В антропологизме Достоевского что-то новое открылось миру. В Достоевском исключительной остроты достигло самочувствие человека, проблема о человеке. ... После Ницше, как и после Достоевского, человек должен по-

¹ См.: Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 272.

новому осознать себя и оправдать свое призвание, раскрыть свою творческую природу»¹. В романе «Братья Карамазовы» и в легенде о Великом Инквизиторе — этом романе в романе — Достоевский заявил о себе как великом психологе; он не показывает быт и не рисует живую действительность, но изображает только «душу человеческую» с ее «неуловимыми изгибами и переходами» (Розанов) — и в них читателю открывается вся истинная сущность человека с его помыслами и устремлениями, а также способами разрешения возникших в его голове замыслов и побуждений.

Одна из главных тем Великого Инквизитора — тем, над разгадкой которой всю жизнь мучился Достоевский и которую не смог целиком выразить до конца дней своих в силу великой тайны, в ней содержащейся, — как устроиться человеку на земле. Земные судьбы человеку остаются неизвестны; ограниченным разумом он не в состоянии постигнуть смысла жизни — такого близкого и родного ему явления, а тем более строения мироздания, происхождения добра и зла. Непостижимость жизни «эвклидовским умом» по причине ее трансцендентности, «когда все на небе и под землю сольется в один хвалебный глас», заставляет человека принять такую жуткую действительность как фактическую данность и со слезами умиления восклицать: «Прав Ты, Господи, ибо открылись пути Твои!». Из этого следует, что человек не способен в принципе устроить свою жизнь рационально. «Первая слагающая идея этой Легенды — о *неустроимости природы человеческой рационально...*»²

Итак, человека постичь рационально невозможно; разум не управляет *всей* его жизнью, а потому то, что совершает человек, бывает далеко от разумности и целесообразности. Вместе с тем социалистическое устройство общества только и может существовать на разумных основаниях. Все предшествующие социализму формации создавались стихийно, естественно, а потому противоречия и антагонизмы, заключающиеся в этих обществах, можно рассматривать как *извечное* состояние, вытекающее из природы самого человека, понимаемого и как индивид, и как род («... других норм, кроме «буржуазного права», нет» — Ленин). Если человек иррационален, непостижим самому себе, то все «нелепости» земного устройства явятся сами собой. Теория социализма Маркса исходит из идеи, что посредством научного знания можно открыть законы общественной жизни. Зная эти законы — причины угнетения, порабощения, неравенства, нищеты трудящихся, — можно переустроить общество и создать справедливую жизнь. Социализм (коммунизм) есть первая общественно-экономическая формация, которая возникает «не... на своей собственной основе» (Маркс), а строится сознательно, опираясь на научную теорию; роль теории неизмеримо возрастает, ибо от ее разработанности целиком и полностью будет зависеть социальный результат.

Следует отметить, что марксисты отдавали себе отчет в том, насколько трудно осуществить задачу построения социализма. Это видно хотя бы на примере вопросов об отношении революции к государству и государства к чиновничьему, бюрократическому аппарату в интерпретации Ленина. С одной стороны, Ленин рассуждает чисто теоретически, когда пытается в полемике с Каутским предвидеть судьбы пролетарского государства. У Каутского, говорит он, мысль не выходит за рамки буржуазного парламентаризма. В социалистическом обществе «нечто вроде парламента» из рабочих депутатов будет, но аппарат этот не будет «бюрократическим». «Рабочие, завоевав политическую власть, разобьют старый бюрократический аппарат, ...заменят его новым..., про-

¹ Бердяев Николай Александрович. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — С. 323—324.

² Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе... — С. 186.



тив превращения коего в бюрократический будут приняты меры, подробно разработанные Марксом и Энгельсом»¹. У него нет и тени сомнения, что вооруженные рабочие, взяв власть в свои руки, сумеют без особого труда организовать производство и распределение продуктов. Учет и контроль — вот главное, что требуется для правильного функционирования первой фазы коммунистического общества. С того момента, когда все члены общества сами научатся управлять государством, «наладят» контроль за ничтожным меньшинством капиталистов, за рабочими, глубоко развращенными капитализмом, — с этого момента начинает исчезать надобность во всяком управлении вообще. Чем полнее демократия, тем ближе момент, когда она становится ненужной. По мнению Ленина, надобность в насилии исчезнет в тот момент, когда меньшинство подчинится большинству, «ибо люди *привыкнут* к соблюдению элементарных условий общественности *без насилия и без подчинения*». Поэтому Энгельс и говорит о новом поколении, «выросшем в новых, свободных общественных условиях, которое в состоянии будет выкинуть вон весь хлам государственности» (там же, с.83).

С другой стороны, Ленин предвидит, насколько трудна задача осуществить построение коммунистического общества с теми людьми, которые совершают социалистическую революцию. «Мы не утописты. Мы не «мечтаем» о том, как бы *сразу* обойтись без всякого управления, без всякого подчинения; эти анархические мечты ... в корне чужды марксизму ... Нет, мы хотим социалистической революции с такими людьми, как теперь, которые без подчинения, без контроля, без надсмотрщиков и «бухгалтеров» не обойдутся» (там же, с.49). В первом случае в ленинских рассуждениях с очевидностью виден *социологический* подход к проблеме человека; личность понимается как некое *безличное* начало, которое будет действовать всегда и во всем одинаково, если сохраняются одни и те же условия, при которых она (личность) действует. Этот социологический, усредненный взгляд на человека сформирован материалистическим пониманием истории, открытым Марксом и Энгельсом и всецело укладывающимся в рамки научного рационализма. Из данной концепции следует, что человек целиком определяется рациональным началом, в нем нет ничего, кроме его сознания; личность можно изменить в лучшую сторону, если создать человеческие условия жизни.

Но марксистская концепция личности стала давать «сбои» уже в самом начале построения социализма. Во время штурма Зимнего дворца можно было видеть такую картину:

Какой-то
 смущенный
 сукин сын,
а над ним
 путиловец —
 нежней папаши:
«Ты,
 парнишка,
 выкладывай ворованные часы —
часы
 теперича
 наши!»

(В.Маяковский)

¹ Ленин В.И. Государство и революция // Ленин В.И. ПСС. — Т.33. — С. 109.

Вот этот самый «сбой» в понимании человека — своего рода «запятая» — возникает по причине того, что человек создан природой, а «природа вас не спрашивается; ей дела нет до ваших желаний и до того, нравятся ли вам ее законы или не нравятся». Какой есть человек, такой он и есть, даже если его вынести в реторте. «Видите ли-с, — с некоторой иронией говорит Достоевский по поводу сходного социологического понимания человека, — рассудок, господа, есть вещь хорошая, это бесспорно, но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотенье есть проявление всей жизни, то есть всей человеческой жизни, и с рассудком, и со всеми почесываниями. И хоть жизнь наша в этом проявлении выходит зачастую дрянцо, но все-таки жизнь, а не одно только извлечение квадратного корня. Ведь я, например, совершенно естественно хочу жить для того, чтобы удовлетворить всей моей способности жить, а не для того, чтоб удовлетворить одной только моей рассудочной способности, то есть какой-нибудь одной двадцатой доли всей моей способности жить. Что знает рассудок? Рассудок знает только то, что успел узнать (иного, пожалуй, и никогда не узнает; это хоть и не утешение, но отчего же этого и не высказать?), а натура человеческая действует вся целиком, всем, что в ней есть, сознательно и бессознательно, и хоть врет, да живет» («Записки из подполья»).

Человеческая жизнь по большей части неразумна, а вовсе не сводится к рациональности. «Знай, послушник, — кричит Иван Алеше, — что нелепости слишком нужны на земле. На нелепостях мир стоит, и без них, может быть, в нем совсем ничего бы и не произошло». Говоря о неразумности общественной жизни человека, о «нелепостях», сопутствующих всему, что делается на земле, Достоевский пишет: «О скажите, кто это первый объявил, кто первый провозгласил, что человек потому только делает пакости, *что не знает настоящих своих интересов*; а что если бы его *просветить, открыть ему глаза на его настоящие, нормальные интересы*, то человек тотчас же перестал бы делать пакости, тотчас же *стал бы добрым и благородным*, потому что, будучи просвещенным и понимая настоящие свои выгоды, именно *увидел бы в добре собственную свою выгоду*, а известно, что ни один *не может* действовать, зазнамо, *против собственных своих выгод*, следственно, так сказать, *по необходимости стал бы делать добро*? О младенец! О чистое, невинное дитя! Да когда же, во-первых, бывало во все эти тысячелетия, чтоб человек действовал только из одной своей собственной выгоды? Что же делать с миллионами *фактов*, свидетельствующих о том, как люди *зазнамо*, то есть *вполне понимая свои настоящие выгоды, оставляли их на второй план и бросались на другую дорогу, на риск, на авось*, никем и ничем не принуждаемые к тому, а как будто *именно только не желая указанной дороги*, и упрямо, своевольно пробивали другую, *трудную, нелепую*, отыскивая ее чуть не в потемках. Ведь, значит, им действительно это *упрямство и своеволие было приятнее всякой выгоды*...

С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно *благоразумно* — выгодного хотенья? Человеку надо одного только — *самостоятельного* хотенья, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела. Ну и хотенье ведь...»

Социализм как определенный уклад жизни, как конкретная система общественных отношений между людьми может состояться, когда помимо экономических предпосылок в виде коллективной собственности на средства производства в нем наличествует «человеческий» фактор: дружба, товарищество, взаимовыручка, любовь между всеми членами этого общества. Проблема социализма далеко не сводится только к экономическому содержанию, — тем более к такому абсурдному лозунгу, как «догнать и пере-



гнать Америку!»; главный ее смысл есть нравственное начало. Социализм возможен при условии *веры* в человечество. Для того, чтобы жить во имя светлого будущего и работать ради этой перспективы, надо «верить в то, что человек действительно способен быть человекобогом, что человечество в целом действительно может подняться до небывалой еще высоты, а не выродиться в нравственное убожество, даже достигнув животного счастья»¹.

Что же мы наблюдаем на самом деле? Между людьми в принципе невозможна любовь. «Я тебе должен сделать одно признание, — начал Иван, — я никогда не мог понять, как можно любить своих близких. Именно близких-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних... Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое — пропала любовь ...

По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо. Правда, он был Бог. Но мы-то не боги. Положим, я, например, глубоко могу страдать, но другой никогда ведь не может узнать, до какой степени я страдаю, потому что он другой, а не я, и сверх того, редко человек согласится признать другого за страдальца... Почему не согласится, как ты думаешь? Потому, например, что от меня дурно пахнет, что у меня глупое лицо, потому что я раз когда-то отдал ему ногу. К тому же страдание и страдание: унижительное страдание, унижающее меня, голод например, еще допустит во мне мой благодетель, но чуть повыше страдание, за идею например, нет, он это в редких разве случаях допустит, потому что он, например, посмотрит на меня и вдруг увидит, что у меня вовсе не то лицо, какое, по его фантазии, должно было быть у человека, страдающего за такую-то, например, идею ...

Отвлеченно еще можно любить ближнего и даже иногда издали, но вблизи почти никогда».

Человек по своей природе жесток; его «зверская» жестокость далеко превосходит зверину: тигр только рвет, грызет и больше ничего не умеет, человек же «так артистически, так художественно жесток». Он может прибавать людей за уши на ночь гвоздями, со сладострастием мучить детей, вырезая их кинжалом из чрева матери, или, подбрасывая вверх, ловить на штык на виду у матерей. Человек может «для удовольствия» истязать ближнего, например, жену, у которой «любящее, даже возвышенное сердце, характер, исполненный оригинальнейшей красоты». «И вот эту-то Беатриче или Гретхен секут, секут как кошку! Удары сыплются все чаще, резче, бесчисленнее; он начинает разгорячаться, входить во вкус. Вот уже он озверел совсем и сам с удовольствием это знает. Животные крики страдальцы хмелят его как вино: «Ноги твои будут мыть, воду эту пить», — кричит Беатриче нечеловеческим голосом, наконец затихает, перестает кричать и только дико как-то кряхтит, дыхание поминутно обрывается, а удары тут-то и чаще, тут-то и садче... Он вдруг бросает ремень, как ошалелый схватывает палку, сучок, что попало, ломает их с трех последних ужасных ударов на ее спине, — баста! Отходит, садится за стол, вздыхает и принимается за квас. Маленькая девочка, дочь их (была же у них дочь!), на печке в углу дрожит, прячется: она слышала, как кричала мать. Он уходит. К рассвету мать очнется, встанет, охая и вскрикивая при каждом движении, идет доить корову, тащится за водой, на работу» (Дневник писателя. 1873. III). Вся эта жуткая действительность, описанная Достоевским, лишена какого-либо разумного смысла. Разум человеческий оказывается бессильным, когда человек пытается создать общественные условия для жизни. Слишком

¹ Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип // Булгаков Сергей Николаевич. Соч. в 2-х томах. Т. 2. Избранные статьи. — М.: Правда, 1993. — С. 32.

разные люди с их характерами, целями и замыслами; тесно им оказывается в едином доме — обществе, а потому часто случается так, что самый «находчивый» пытается устроить свою жизнь за счет непосредственных интересов другого лица.

Своим «эвклидовским» умом Иван не может и не хочет принять такой социальной действительности, которая дает людям только слезы и «которыми пропитана вся земля от коры до центра». Невозможно обосновать целесообразность и разумность человеческих страданий; разумом невозможно постичь человека. «Я клоп, — говорит Иван, — и признаю со всем принижением, что ничего не могу понять, для чего все так устроено. Люди сами, значит, виноваты: им дан был рай, они захотели свободы и похитили огонь с небеси, сами зная, что будут несчастны, значит, нечего их жалеть. О, по моему, по жалкому, земному эвклидовскому уму моему, я знаю лишь то, что страдание есть, что виновных нет, что все одно из другого выходит прямо и просто, что все течет и уравнивается, — но ведь это лишь эвклидовская дичь, ведь я знаю же это, ведь жить по ней я не могу же согласиться!»

Но чем объяснить страдания детей; они абсолютно невинны, так как не «съели яблоко», а потому не познали добро и зло и не стали «яко Бози». Разве можно говорить о высших материях в применении к человеку — умении, например, построить справедливое общество, — если он заставляет страдать невинное существо. И вот идут ужасные сцены о зарезанных, застреленных детях, о мучимых в скверном месте, о затравленных собаками на глазах у материи — длинная кровавая галерея, говорящая, что человек испытывает «любовь к истязанию детей». «... Понимаешь ли ты эту ахиною, друг мой и брат мой, послушник ты мой божий и смиренный, понимаешь ли ты, для чего эта ахиная так нужна и создана! — в исступлении спрашивает Иван Алешу. — Без нее, говорят, и пробыть бы не мог человек на земле, ибо не познал бы добра и зла. Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столько стоит? Да ведь весь мир познания не стоит тогда этих слезок ребеночка к «Боженьке».

Глубок и скрыт от взора человеческого метафизический план истории, — эмпирическим умом его не понять. Смысл творимого на земле «не от мира сего», а потому простому человеку он не доступен. Только в другом — трансцендентном мире — открывается человеку смысл истории и «мать обнимется с мучителем, растерзавшим псами сына ее, и все трое возгласят со слезами: «Прав Ты, Господи!»; в этом же мире «пути Господни» остаются неисповедимы, в том числе бессмысленны страдания детей. «Со всем непонятно, для чего должны были страдать и они, и зачем им покупать страданиями гармонию? Для чего они-то тоже попали в материал и унавозили собою для кого-то будущую гармонию?» Иван отказывается от такой гармонии за столь дорогую цену. «Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре своей не искупленными слезками своими к «Боженьке»! Не стоит потому, что слезки остались не искупленными. Они должны быть искуплены, иначе не может быть и гармонии. Но чем, чем ты искупишь их? Разве это возможно? Неужто тем, что они будут отомщены? Но зачем мне их отмщение, зачем мне ад для мучителей, что тут ад может поправить, когда те уже замучены? И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше».

Цена гармонии слишком велика; Иван решительно отказывается от такого «здания судьбы человеческой». «Слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно. И если только я честный человек, то обязан возвратить его как можно заранее. Это и делаю. Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет Ему почтительнейше возвра-



щаю». Страшная безысходность окружает человека: действительность полна жестокости, зверств, разврата — всего того, что образует бессмысленную сторону человеческого бытия («Во всяком человеке, конечно, таится зверь, зверь гневливости, зверь сладострастной распалюемости от криков истязуемой жертвы, зверь без удержу, спущенного с цепи, зверь нажитых в разврате болезней, подагр, больных печенок и проч.»); попытка переустроить общество и создать «абсолютную гармонию» оборачивается тем, что *новое* изначально несет в себе черты уродства, в зародыше содержит такие ростки, которые по прошествии определенного времени дадут всходы, по своей сути ничуть не уступающие порокам отрицаемой действительности. «Одни разум, наука и реализм могут создать лишь муравейник, а не социальную «гармонию», в которой бы можно было ужиться человеку» («Дневник писателя». 1973. II). По прошествии времени можно с уверенностью утверждать: пессимизм Достоевского в отношении человека оправдался — не получилось социальной «гармонии» с теми людьми, для которых необходим «контроль» в деле производства и распределения продуктов труда, поскольку они, якобы, «глубоко развращены капитализмом» (Ленин). Эти люди не развращены внешними причинами — подобный недостаток в их воспитании можно было бы преодолеть легко — они оказываются «развращенными» по своей природе, изначально так созданы. Классическим примером служит наша действительность: из недр Коммунистической партии Советского Союза и советских органов власти выросли руководители с частнособственническими инстинктами и бюрократическими методами управления; им было очень тесно и неуютно жить и работать в такой социальной системе, когда их деятельность постоянно контролировалась органами народной власти. По своей психологии они были законченными циниками: им было абсолютно безразлично, поклоняются ли они лику Мадонны, или лику Содома и Гоморры — в кругу единомышленников они распевали: «либо кончить ВПШ, либо стать президентом США». «Нет, широк человек, слишком даже широк! — говорит Дмитрий Карамазов. Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В Содоме ли красота? Верь, что в Содоме-то она сидит для огромного большинства людей». Начавшаяся «перестройка» означала легальный процесс реставрации буржуазных отношений, поскольку в недрах социализма уже давно существовал класс собственников. Примером данного обстоятельства являлся факт все большего имущественного расслоения общества в последние десятилетия, в то время как по всем законам социализма должно быть выравнивание имущественного положения граждан.

За современной политической борьбой скрывается борьба социальных групп и классов. Социальной группой, которая победила в борьбе на данном историческом этапе, является партийная и государственная номенклатура. «Именно она, номенклатура, сдала Коммунистическую партию. Она сдала социализм. Они ей мешали. Бывший Первый секретарь обкома и кандидат в члены Политбюро в роли могильщика советской власти — это не парадокс сумасшедшего мира. Это символ: именно им, первым секретарям обкома и членам политбюро, была глубоко ненавистна советская власть.

История с номенклатурой в какой-то мере повторяет историю с русским дворянством. Ведь русские дворяне тоже получали в надел поместья, которые поначалу были простой наградой и приложением к их службе. Затем они эти наделы стали получать в пожизненное владение. И только в конце XVIII века они обрели поместья в собственность. Дворянство, начиная с этого периода, стало самостоятельным классом собственников с огромными привилегиями и минимальными обязанностями перед государством. Наша номенклатура повторила этот же путь. При Хрущеве она освободилась от страха быть репрессированной. При Брежневем она добилась того, что ее привилегии

стали неотчуждаемыми, по крайней мере, пожизненными. Теперь в ходе всей этой эпопеи, которая нам известна как перестройка и постперестройка, она поставила вопрос о том, чтобы «приватизировать» свои привилегии, перевести их в частную собственность. Речь идет не просто о приватизации дач, легализации грязных денег и т.д. Замах номенклатуры намного масштабней — обрести в собственность саму функцию быть управляющим слоем в обществе. Номенклатура и в августовских событиях и в нынешних решает именно эту задачу. Решает очень хитро, оставаясь в тени, более того — по видимости направляя удар на саму себя. Номенклатура, сбросив коммунистическую скорлупу, в которой она выросла, стремится конституировать себя в качестве привилегированного класса российского общества. Для этого она должна решить как минимум две задачи: найти а) форму легитимизации и б) новый механизм управления. Сейчас уже обнаруживаются контуры их решения. Легитимизацию номенклатура пытается обрести через режим личной власти, под сенью всенародно избранного. Одновременно выкристаллизовывается реальный механизм управления, с помощью которого номенклатура может гарантировать свое привилегированное положение. Это — современная «опричнина», ОМОН и другие наемные войска, которые готовы за деньги кого угодно бить и которые сейчас дубинками гоняют людей в районе Дома советов.

Так что рассматриваемые события по своему значению, масштабу, по временной перспективе, по силе их влияния на судьбы России, судьбы государства являются значительно более глубокими и основательными, чем это кажется на первый взгляд. И, к сожалению, похоже, что эти события являются не просто развязкой определенного отрезка политической истории. Вместе с тем они — завязка, начало какого-то нового противостояния, длительной социальной борьбы в обществе»¹.

Поскольку человек неисправим — «сделан из слишком кривого дерева, чтобы из него можно было выстругать что-нибудь совершенно прямое» (Кант) — и его в принципе невозможно переделать, возникает проблема: насколько оправдана идея переустройства общества. Широко распространена теория, согласно которой человек полностью зависит от совокупности общественных отношений; от социального строя будет зависеть поведение человека: его поступки, мысли, идеалы. В действительности все обстоит намного сложнее. О влиянии общественных отношений на личность можно говорить в применении к незначительным, сравнительно второстепенным ее чертам; все великие писатели, постигая человека, пытаются проникать в такие глубины человеческого духа, которые свободны от системы общественного строя. «Достоевский хорошо знает, — пишет Лосский, — что у человека есть свободная и самостоятельная, независимо от среды содержательная самость. Гордость, властолюбие, честолюбие, тщеславие, обидчивое самолюбие, сластолюбие, ревность, ведущая к драматическим столкновениям и способная довести до преступления, будут существовать при всяком общественном строе, — точно так же и бескорыстная любовь к Богу и людям, любовь к абсолютным ценностям, к истине, красоте, святости, жертвенность, смирение, любовь к семье, к родине, к Церкви, жизнь, посвященная творчеству абсолютных ценностей. Во всех основных страстях, устремлениях и соответственном строе человеческой души осуществляется борьба за ценности, или относительные, эгоистически потребимые и истребимые, или же за достижение абсолютного добра, неистребимого, неделимого, общего для всех.

¹ Свободное слово: Интеллектуальная хроника десятилетия. — М.: Школа Культурной Политики, 1996. — С. 78–79.



Эта борьба добра со злом в сердце человека совершалась и будет совершаться во всяком общественном строе, изменяясь в сравнительно второстепенных своих чертах и оставаясь тою же по существу»¹. Поскольку зло есть атрибутивное свойство человека и является неотъемлемой частью его души, постольку оно не может быть устранено никакими изменениями в системе общественных отношений. Из этого вовсе не следует, что не надо бороться за социальную справедливость; борясь со злом, мы должны отчетливо представлять, что идеал абсолютного добра недостижим в реальной действительности, а кроме того, всякое новое, помимо некоторого улучшения положения людей, несет в себе другие формы зла, которых не было в предшествующие исторические эпохи.

Представление о человеке, свободное от каких-либо иллюзий и идеализаций, толкает Достоевского на путь решительного *пессимизма* в вопросе о возможности осуществления общества социальной справедливости; он является мыслителем, который в силу особого склада своего ума «со всем интересом приник ко злу, которое скрывается в общем строе исторически возникшей жизни» (Розанов), однако положительного идеала общественного строя он не выработал. На допросе в 1849 году Достоевский показывал, что социалистические «системы», в том числе системы Фурье, его не удовлетворяют; вместе с тем он заявлял, что идеи социализма, при условии их мирного осуществления являются «святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими, будущим законом всего без исключения человечества». Писатель полагал, что общественный строй должен опираться на заветы Христа; в письме к В.А.Алексееву (июнь 1876 г.) он определенно проводил идею «христианского социализма»: «Христос знал, что одним хлебом не оживишь человека. Если при том не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии. А так как Христос в Себе и в Слове своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга, будут и богаты»².

Обращаясь взором к реальной действительности, Достоевский одновременно был чрезвычайно далек от нее, ибо не помышлял ни о каких изменениях в общественном устройстве. Сохранить эту действительность и лишь кое в чем исправить — эта мысль «никогда не останавливала Достоевского даже на минуту». Зло неустранимо присутствует в общественной жизни, поэтому он испытывал «неприязнь и пренебрежение ко всякой надежде что-либо улучшить посредством частных изменений»; оправдание разума, уверенность в том, что с его помощью можно «возвести здание человеческой жизни настолько совершенное, чтобы оно дало успокоение человеку, завершило историю и уничтожило страдание» — идея, которая подвергается критике во всех его сочинениях, особенно в «Записках из подполья»³.

Свое негативное отношение к человеку и его возможности разрешить социальные противоречия, искоренив из жизни людей зло, Достоевский выразил в образе подпольного человека. Подпольный человек — это человек больной, злой, непривлекательный; к тому же он «суеверен до крайности»; в нем соединены многие противоречивые черты характера, и они «так и кишат» в нем, «эти противоположные элементы». Подпольный человек уходит целиком в себя, отворачивается от живой действительности, ненавидит жизнь; он пребывает в «холодном, омерзительном полуотчаянии, полувере, в этом сознательном погребении самого себя заживо с горя, в подполье на сорок

¹ Лосский Николай Онуфриевич. Бог и мировое зло. — М.: Республика, 1994. — С. 358.

² Цит. по: Лосский Николай Онуфриевич. Бог и мировое зло ... — С. 244.

³ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе... — С. 69.

лет, в этой усиленно созданной и все-таки отчасти сомнительной безвыходности своего положения, во всем этом яде неудовлетворенных желаний, вошедших внутрь, во всей этой лихорадке колебаний, принятых навеки решений и через минуту опять наступающих раскаяний...» Убежав от действительности в свой внутренний мир и наблюдая оттуда за собой и за историей, подпольный человек злобно критикует образ человека, созданный разумом утопистов на якобы точном знании человеческой природы. Последние основания этой критики сводятся к тому, что в человеке находится сложный мир задатков и свойств, которые обнаружить в данный момент абсолютно невозможно — они проявятся только в будущей истории; полагать, что мы можем узнать человека и на этом основании рационально управлять общественной жизнью остается не более чем «только набором слов, не имеющим никакого реального значения» (Розанов). Кроме того, в истории как непосредственном результате деятельности людей можно видеть столько странного и неразумного, что опять-таки невозможно говорить ни о какой рациональной формуле, способной адекватно выразить человеческую природу.

Рационализм в своем безмятежном существовании — восторге перед разумом, безусловной вере в возможности научного познания останавливается перед самим разумом. Дала ему разум есть последнее основание — последнее в том смысле, что вся действительность объявляется разумной, поскольку в человеке кроме разума нет ничего. Отсюда вырастает идея, что общественную жизнь можно устроить на началах разума, поскольку новые социальные и экономические отношения поддаются исчислению «с математической точностью». Но эта истина относится к кажущейся, поверхностной стороне действительности; столь же верно и другое утверждение: сознание не только величайшее завоевание человека, некое благо, но и «проклятый дар», вся боль мира. «Но все-таки я крепко убежден, — говорит подпольный человек, — что не только очень много сознания, но даже и всякое сознание болезнь. Я стою на том». Отчего бывает так, что, сознавая все тонкости «всего прекрасного и высокого», человек совершает неприглядные поступки; чем больше он сознает о добре, тем глубже опускается в тину. Человек являет собой такую картину, когда его нормальным состоянием становится ненормальное состояние (болезнь, порча); часто человек действует вопреки собственной выгоде.

Вот такому-то человеку (больному и испорченному) рационалисты, ничего не подозревающие о его внутреннем мире, предлагают некие теории — утопии и призывают его добровольно отказаться от того, что он имеет — пусть даже и немного — и пуститься в большую и рискованную авантюру за счастьем, которое имеет явно призрачный характер. «Тогда-то, — это все вы говорите, — настанут новые экономические отношения, совсем уже готовые и тоже вычисленные с математической точностью, так что в один миг исчезнут всевозможные вопросы, собственно потому, что на них получаются всевозможные ответы. Тогда выстроится хрустальный дворец. Тогда... Ну, одним словом, тогда прилетит птица Каган...» Пока же, рассуждает подпольный человек, все эти прекрасные теории, объясняющие человеку подлинную выгоду («выгодную выгоду»), в действительности лишают его подлинного счастья. «Ведь глуп человек, глуп феноменально».

Человек есть сложное и противоречивое существо; его невозможно выразить в единой формуле, которую навязывают философы-рационалисты. От незнания подлинной природы человека предлагаются надуманные представления о человеке, примерно такие, что «от цивилизации человек смягчается, следовательно, становится менее кровожаден и менее способен к войне. По логике-то, кажется, у него (Бокля. — Ю.П.) и так выходит. Но до того человек пристрастен к системе и к отвлеченному выводу, что



готов умышленно исказить правду, готов видом не видать и слыхом не слышать, только чтобы оправдать свою логику. Да оглянитесь кругом: кровь рекою льется, да еще развеселым таким образом, точно шампанское. Вот вам все наше девятнадцатое столетие, в котором жил и Бокль. Вот вам Наполеон — и великий, и теперешний. Вот вам Северная Америка — вековечный союз. Вот вам, наконец, карикатурный Шлезвиг-Гольштейн... И что такое смягчает в нас цивилизация? Цивилизация вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений и... решительно ничего больше. А через развитие этой многосторонности человек еще, пожалуй, дойдет до того, что отыщет в крови наслаждение. Ведь это уж и случилось с нами. Замечали ли вы, что самые утонченные кровопроливцы почти сплошь были самые цивилизованные господа, которым все эти разные Атиллы да Стеньки Разины иной раз в подметки не годились, и если они не так ярко бросаются в глаза, как Атилла и Стенька Разин, так это именно потому, что они слишком часто встречаются, слишком обыкновенны, примелькались. По крайней мере, от цивилизации человек стал если не более кровожадным, то уже, наверно, хуже, гаже кровожаден, чем прежде».

Построенные на одной формальной логике (на «одной логистике»), теории человека исходят из посылки, что человека можно насильно *приучить* поступать так, как говорит естественный разум; у него можно выработать своеобразный *условный рефлекс* посредством постоянного подкрепления желаемых действий определенным стимулом. «С того момента, когда все члены общества сами научились управлять государством, «наладили» контроль за ничтожным меньшинством капиталистов, за рабочими, глубоко развращенными капитализмом, — с этого момента начинает исчезать надобность во всяком управлении вообще» (Ленин). Уверенность в полной социальной подчиненности человека подкрепляется искренней верой в науку; законы природы, открытые наукой, покажут этому человеку, что он собой представляет. Узнав, что действует он не от себя, а на основании законов природы, человек навсегда избавится от вредных и дурных привычек, вполне перевоспитается и обратит свою человеческую натуру в правильном направлении. С этого времени «человек и сам перестанет *добровольно* ошибаться и, так сказать, поневоле не захочет рознить свою волю с нормальными своими интересами. Мало того: тогда, говорите вы, сама наука научит человека, ... что ни воли, ни каприза на самом-то деле у него и нет, да и никогда не бывало, а что он сам не более, как нечто вроде фортепьянной клавиши или органного штюфтика; и что, сверх того, на свете есть еще законы природы; так что все, что он ни делает, делается вовсе не по его хотенью, а само собою, по законам природы. Следовательно, эти законы природы стоит только открыть, и уж за поступки свои человек отвечать не будет и жить ему будет чрезвычайно легко».

Человек есть существо, непостижимое разумом; мечется он от одной крайности к другой и нет у него ничего устойчивого и постоянного. Готов он броситься за любым крысоловом, лишь бы тот уничтожил его прежние желания и пообещал что-нибудь лучше. «Ведь я, например, нисколько не удивлюсь, — говорит подпольный человек, — если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благополучия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить!» Разве не напоминает этот «джентльмен с ретроградной и насмешливой физиономией» своими действиями первого и последнего президента вели-

кой страны; «с одного разу, ногой, прахом» разрушил он великое государство, которое собирали по крохам, по кусочкам в упорной и кровопролитной борьбе, длившейся тысячу лет, великие князья, цари, императоры, вожди-диктаторы России. В этой многовековой и многотрудной борьбе народ заплатил бесчисленными жертвами во имя величия и самостоятельности своей страны. Не случайно, что после второй мировой войны во избежание дальнейших притязаний держав на чужие территории и кровавого передела был принят документ о незыблемости государственных границ в Европе. «Это бы еще ничего, но обидно то, что ведь непременно последователей найдет: так человек устроен». Сколько было потрачено сил, энтузиазма, сколько пролито горьких слез российской интеллигенцией, чтобы убедить себя, что «так жить нельзя», что непременно следует «перестроиться» — совершить прыжок из царства необходимости в царство свободы — из мира отсталости и бескультурья перейти в «цивилизованный мир»; сколько было проведено партийных собраний в трудовых коллективах, пленумов райкомов, горкомов и обкомов партии, чтобы теоретически обосновать и заставить поверить в абсолютно не проработанные положения. По признанию одного из идеологов «перестройки» никакой концепции реформирования общества вовсе и не было, а был сплошной обман и жульничество. «Все, кто непосредственно причастен к этому делу, понимали перестройку по-разному, то есть что-то делать надо, как в той песне, «что-то надо предпринять». Это все понимали. Но что надо делать и что предпринять — это понималось по-разному»¹. Сильно возмущало интеллигенцию то, что Россия занимала большую территорию; даже такая родная по духу и культуре страна, как США и то уступала ей в этом отношении. Буквально рвали на груди рубаху, чтобы доказать, что Россия есть оплот колониализма и экспансии и следовательно этот оплот необходимо разрушить. Можно только предположить, что чувствовали в эти губительные для России минуты западные политики, какие ликующие мгновения они переживали, поскольку для любого европейца — не только для политика — остается азбучной истиной вопрос о неприкосновенности государственных границ. Понять историю, — значит понять роль экспансии, направленность вовне, активность властных умов, энергию и дисциплину твердых, как металл, натур². «Ведь глуп человек, глуп феноменально».

Человек есть существо больное — «разложение» и «преступление», а потому ему не вынести социального устройства, предполагающего разумные основания. Человек не готов к царству Божию на земле: одни борются с ним, чтобы сохранить свое богатство посредством утверждения неравенства между людьми, другие, провозгласив своим идеалом социальную справедливость, в осуществлении этой задачи отрываются от членов своего революционного класса, противопоставляют себя ему и также произвольно разрушают социальные отношения, построенные на идее равенства и справедливости. Нет единой формулы, удовлетворительно объясняющей человеческую природу; Достоевский прекрасно видит все «легкомысленное» и «неблаговидное» в человеке, когда он — этот человек — «подобно шахматному игроку любит только один процесс достижения цели, а не самую цель». И кто может поручиться, что кроме повседневной, будничной деятельности у человека есть еще какая-то отличная от нее цель; не вернее было бы допустить, что цель на земле, к которой стремится человечество, «только и заключается в одной этой непрерывности процесса достижения, иначе сказать — в самой жизни, а не собственно в цели...» Осуществление цели будет означать для челове-

¹ Свободное слово: Интеллектуальная хроника десятилетия — С. 25.

² См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. — М.: Мысль, 1993. — С. 172–173.



ка конец, предел, дальше которого нет ничего. Куда после этого пойдет человек? Боятся человек осуществления цели, «каждый раз замечается в нем что-то неловкое при достижении ... целей. Достижение он любит, а достигнуть уж и не совсем, и это, конечно, ужасно смешно».

Непостижимо странным существом представляется человек, когда открывается самому себе в самосознании. По всем законам здравого рассудка он должен был бы предпочитать *счастье*, а разве он добровольно не отрекается от благоденствия и выгоды. Разве «только одно благоденствие человеку выгодно? Не ошибается ли разум-то в выгодах? Ведь, может быть, человек любит не одно благоденствие? Может быть, он ровно настолько же любит страдание? Может быть, страдание-то ему ровно настолько же и выгодно, как благоденствие? А человек иногда ужасно любит страдание, до страсти, и это факт». Разве откажется добровольно от страдания Гамлет; найдутся ли такие наслаждения, на которые он променял бы муки своего сознания.

Не выносит человек *планомерность* и *порядок* в жизни; вдруг охватывает его страсть к разрушению, хаосу, беспорядку в мирно текущей жизни. Человек как бы устает от *созидания* и *правильности*, он испытывает утомление от всего *хорошего* и *должного* и от долгого ограничения бросается «к поэзии безотчетных поступков» (Розанов). Жаждет человек ощущения *нового*, пусть и купленного, быть может, ценой преступления. Не терпит он «однообразия для всех», поскольку это противоречит исходному началу человеческой природы — *индивидуальности* и *неповторимости*; захочется человеку свободной воли, самостоятельного выбора, пусть даже и вопреки разумному основанию. Без всего этого — без инстинктов, алогизмов, рискованных действий, авантюры, игры с жизнью, но только имея прозрачные общественные отношения, выстроенные посредством «учета и контроля», «однообразия для всех» — человек захочет страдания, разрушения, крови, интриги, преступления. От скуки Клеопатра втыкала золотые булавки в груди своих черных невольниц и находила наслаждение в их криках и корчах. «И все от скуки, господа, все от скуки...»

А если это так — если человек, надолго заключенный в светлой и теплой комнате, изрежет руки о стекла, чтобы вырваться на холод улицы, если душевное утомление способно втянуть Сенеку в интриги и преступления, — то с таким больным человеком невозможно построить социализм. Отклонения от нормы недопустимы в отношении социализма: в противном случае общественные связи между людьми будут изуродованы и деформированы — люди типа Свидригайлова всегда найдут лазейки для удовлетворения своих патологических и извращенных желаний. Под влиянием этого «разложения» и «неблагонравия» личности неизбежно будет умирать настоящее; посреди этого умирания конечно же будет брезжить новая жизнь, но это будет уже другой тип общественного устройства.

Не сможет человечество никогда *рационально* обустроиться и создать *разумные* общественные отношения; главное препятствие на пути к счастью и благополучию людей на земле кроется в *самосознании* человека, которое не способно разрешить метафизические вопросы бытия и потому приносит ему *страдание*. Как только человек задумается над проблемами счастья, вечности, конечности собственного существования и существования общества, так «природа не только не признает за мной (самоубийцы от скуки. — Ю.П.) права спрашивать у нее отчета, но даже и не отвечает мне вовсе — и не потому, что не хочет, а потому, что и не может ответить...» — такова безотрадная истина, которую Достоевский открывает людям словами «матерьялиста» (Дневник писателя, 1876. Октябрь. IV. Приговор). Природа поступает весьма цинично: «чтоб отве-

тить мне на мои вопросы, предназначила мне (бессознательно) *меня же самого* и отвечает мне моим же сознанием (потому что Я сам это все говорю себе)».

Постигнув безотрадную сторону жизни, человек теряет к ней интерес. «... В самом деле, какое право имела эта природа производить меня на свет вследствие каких-то там своих вечных законов? Я создан с сознанием и эту природу *сознал*, какое право она имела производить меня, без моей воли на то, сознающего? Сознающего, стало быть, страдающего, но я не хочу страдать — ибо для чего бы я согласился страдать?» Вместе с тем природа такова, что она заставляет жить человека помимо его воли; более того, она все так устроила, что проблема конечности не представлена в сознании человека, ибо в противном случае жизнь стала бы невыносимой для людей — открывший для себя истину, что он должен умереть, в то время как все остальные продолжают жить, уже не смог бы нормально жить и его существование в мире превратилось бы в пытку и мучение. От того-то к жизни наилучшим образом приспособлены те, «которые похожи на животных и ближе подходят под их тип по малому развитию их сознания. Они соглашаются жить охотно, но именно под условием жить как животные, то есть пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей. Есть, пить и спать по-человеческому значит наживаться и грабить, а устраивать гнездо значит по преимуществу грабить».

В таком мучительном раздумье над проблемами бытия и существования человек приходит к логическому финалу, повергающему его в состояние смертельного шока. Перед человеком открывается такая бездна, которая вводит его в состояние ужаса и метафизического страха — страха *ничто*. Вся борьба за счастье оказывается пустой тщетой, ничего не стоящей затеей по причине хаоса и гибели действительности. «Но, задавая, как теперь, себе беспрерывно вопросы, я не могу быть счастлив, даже и при самом высшем и *непосредственном* счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, ибо знаю, что завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество — обратится в ничто, в прежний хаос. А под таким условием я ни за что не могу принять никакого счастья, — не от желания согласиться принять его, не от упрямства какого из-за принципа, а просто потому, что не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля. ... Но ведь планета наша не вечна, и человечеству срок — такой же миг, как и мне. И как бы разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество, — все это тоже приравняется завтра к тому же нулю. ... в этой мысли заключается какое-то глубочайшее неуважение к человечеству, глубоко мне оскорбительное и тем более невыносимое, что тут нет никого виноватого.

И наконец, если бы даже предположить эту сказку об устроенном наконец-то на земле человеку на разумных и научных основаниях — возможно и поверить ей, поверить грядущему наконец-то счастью людей, — то уж одна мысль о том, что природе необходимо было, по каким-то там косным законам ее, истязать человека тысячелетия, прежде чем довести его до этого счастья, одна мысль об этом уже невыносимо возмутительна. Теперь прибавьте к тому, что той же природе, допустившей человека наконец-то до счастья, почему-то необходимо обратить все это завтра в нуль, несмотря на все страдание, которым заплатило человечество за это счастье, и, главное, нисколько не скрывая этого от меня и моего сознания, как скрывает она от коровы, — то невольно приходит в голову одна чрезвычайно забавная, но невыносимо грустная мысль: «ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет?» Грусть этой мысли, главное — в том, что опять-таки нет виноватого, никто пробы не делал, некого про-



клясть, а просто все произошло по мертвым законам природы, мне совсем непонятным, с которыми сознанию моему никак нельзя согласиться» (Дневник писателя. 1876. Октябрь. IV. Приговор).

Истины о смысле жизни и счастье, которые открывает Достоевский, а вернее — о бессмысленности жизни и недостижимости счастья способны привести человека в такое состояние, когда он застывает от чудовищного ужаса. От таких прозрений человек коченеет от страха и уже навсегда утрачивает способность радоваться жизни, видеть в ней светлые и чистые краски. Можно представить себе древнего эллина, который услышал ответ демона Силена на настойчивые вопросы царя Мидаса: «Высшее счастье тебе совершенно недоступно: *не родиться, не быть вовсе, быть ничем*. Второе же, что тебе остается, — скорее умереть». От этих дионисийских истин, разверзающих блестящий мир явлений, разрывающих в клочья покрывало Майи, скрывающее аполлоновский «обман», — истин, обнажающих «вихревые бездны дионисовской стихии», античный грек вполне мог «задохнуться от ужаса и пасть бездыханным». Измученный жизненными невзгодами, библейский Иов «ко Вседержителю хотел бы говорить и желал бы состязаться с Богом». Также и Достоевский — этот новый Иов «выступает на это состязание. И не было со времен Иова таких разрушительных, колеблющих небо вопросов, с какими идет на «страже человек» Достоевский. Все его произведения — такие буйные вопросы, и увенчание их — знаменитый «бунт» Ивана Карамазова»¹.

По мнению русского философа Розанова, Достоевский проделал значительную эволюцию в вопросе о социальном «устройении» жизни человека на земле со времени написания «Записок из подполья» (1864 г.) до времени работы над романом «Братья Карамазовы» (1879—1880 гг.). Как там, так и здесь свободная воля рассматривается в качестве главной причины, почему невозможно разумно устроить судьбы человечества на земле; но если в «Записках» отрицается сама возможность «устройства», а свобода рассматривается как драгоценный дар человека, то в «Братьях Карамазовых» чувствуется «усталость и скорбь» писателя, которые «сменили в нем прежнюю уверенность», а это рождает в нем настроение «успокоения», когда высокие идеи — свобода, истина, нравственный подвиг — отодвигаются им на задний план во имя *какого-нибудь* счастья, *какого-нибудь* отдыха для «жалкого бунтовщика», каким оказывается человек. «Легенду об Инквизиторе» до известной степени можно рассматривать как идею окончательного устройства судеб человека, что безусловно было отвергнуто в «Записках из подполья»; но с тою разницею, что, тогда как там говорилось об устройении *рациональном*, основанном на тонком и детальном изучении законов физической природы и общественных отношений, здесь говорится об устройении *религиозном*, исходящем из глубочайшего проникновения в *психический строй человека*»².

Итак, человек является главной причиной, почему он не может устроить свою жизнь *рационально*. Его природа такова, что много в ней алогичного, темного, иррационального: не может он ужитья, чтобы не заявить «своеволия», часто поступает вопреки очевидной выгоде, жаждет страдания, имеет пристрастие к хаосу и разрушению, не может полюбить ближнего. Эти пороки присущи ему вовсе не по причине внешних обстоятельств — они не сформировались в нем под действием конкретных общественных отношений — последние могут повлиять лишь на какие-то второстепенные его качества; человек от природы таков, каков он есть и лучше стать не может. Эта сторона

¹ Вересаев Викентий Викентьевич. Живая жизнь: О Достоевском и Л. Толстом: Аполлон и Дионис (о Ницше). — М.: Политиздат, 1991. — С. 49.

² Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе... — С. 127—128.

диалектики человека и совокупности общественных отношений всегда находилась в поле внимания русских мыслителей: Герцен, Бердяев, Булгаков, Лосский, говоря о человеке, размышляют и о роли социальных условий в становлении личности. Булгаков в связи с душевной драмой, пережитой Герценом, пишет: «Коренная хозяйственная реформа, бесспорно, устраним великую, вопиющую неправду нашей теперешней жизни; идеалы социализма, уничтожения классового господства и антагонистического характера хозяйства являются и для нас нравственной аксиомой, осуществление их явится поэтому во всяком случае и моральной реформой, но реформой *отрицательного* характера. Она реформирует внешнего человека, его общественную жизнь, но еще не является необходимо реформой и внутреннего человека; равномерная сытость сама по себе не есть специфическое противоядие против духовного мещанства (хотя, говоря это, мы нисколько не думаем умалять значения экономической проблемы и борьбы с бедностью)»¹. Человек *автономен* по отношению к общественным связям, и революция в их системе не означает революции человеческого духа. Общий итог таков:

Далеко ушли едва ли
 Мы от тех, что попирали
 Пяткой ледниковые холмы.
 Тот, кто лучший лук носил, —
 Всех других поработил,
 Точно так же, как сегодня мы.
 Тот, кто первый в их роду
 Мамонта убил на льду,
 Стал хозяином звериных троп.
 Он украл чужой челнок,
 Он сожрал чужой чеснок,
 Умер — и зацапал лучший гроб.
 А когда какой-то гость
 Изукрасил резьбой кость —
 Эту кость у гостя выкрал он,
 Отдал вице-королю.
 И король сказал: «Хвалю!»
 Был уже тогда такой закон.
 Как у нас — все шито-крыто,
 Жулики и фавориты
 Ели из казенного корыта.
 И секрет, что был зарыт
 У подножья пирамид,
 Только в том и состоит,
 Что подрядчик, хотя он
 Уважал весьма закон,
 Облегчил Хеопса на мильон.
 А Иосиф тоже был
 Жуликом по мере сил.
 Зря, что ль, провиантом ведал он?

¹ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х томах. Т. 2. Избранные статьи. — М.: Наука, 1993. — С. 126.



Так что все, что я спою
Вам про Индию мою,
Тыщу лет не удивляет никого —
Так уж сделан человек.
Ныне, присно и вовек
Царствует над миром воровство.

(Р. Киплинг)

Здесь мы подошли к заключительной части исследования, к его финалу — теме Великого Инквизитора и возможности «устроения» судеб человечества на земле. По широко распространенному мнению, «Великий Инквизитор хочет снять с человека бремя свободы, последней религиозной свободы выбора, обольщает человека спокойствием. Он сулит людям счастье, но прежде всего презирает людей, так как не верит, что они в силах вынести бремя свободы, что они достойны вечности»¹. Согласно Бердяеву, «Великий Инквизитор так презирает людей, так не верит в высшую природу человека, что лишь немногих считает способными пойти по пути высшего смысла жизни, завоевать вечность, не соблазниться хлебом земным, полюбив превыше всего хлеб небесный» (там же, с.143). Для Великого Инквизитора «существует лишь человеческое стадо, слабость которого эксплуатируется в дьявольских целях» (там же, с.144). Все пороки и негативные качества людей Бердяев связывает с Великим Инквизитором: порочным человек предстает только в глазах Антихриста. Сами по себе люди являются возвышенными и духовными существами. «Люди — не бессмысленное стадо, не слабые, презренные животные, которые не могли бы вынести тяжести раскрытия тайны, люди — дети Божьи, им уготовано божественное назначение, они в силах вынести тяжесть свободы и могут вместить мировой смысл. Личность человеческая имеет абсолютное значение, в ней вмещаются абсолютные ценности, и путем религиозной свободы она осуществит свое абсолютное призвание» (там же, с.151).

Действительно, так может показаться в V главе «Великий Инквизитор»: девяностолетний старец в ночной беседе с Христом говорит, что он знает людей лучше Его. «Знай, что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлял свободу, которую Ты благословил людей, и я готовился стать в число избранных Твоих, в число могучих и сильных с жаждой «восполнить число». Но я очнулся и не захотел служить безумию. Я воротился и примкнул к сонму тех, которые *исправили подвиг Твой*. Я ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных». Мы уже знаем, что в глазах Великого Инквизитора человек «слаб и подл»; люди для него «малосильные бунтовщики», «недоделанные пробные существа, созданные в насмешку».

Но как быть с характеристикой людей, данной Иваном Карамазовым в главе «Бунт»? Откуда могут появиться жуткие и кровавые сцены, рассказанные Иваном брату Алеше, если люди «дети Божьи»? В данном случае Великий Инквизитор не имеет отношения к тому образу человека, который рисует Иван, собирая богатый материал в различных сборниках. «Во всяком человеке, конечно, таится зверь, — говорит Иван, — зверь гневливости, зверь сладострастной распальемости от криков истязаемой жертвы, зверь без удержу, спущенного с цепи, зверь нажитых в разврате болезней, подагр, больных печенок и проч.» Человек жесток, и его злоба вовсе не «зве-

¹ Бердяев Н.А. Великий Инквизитор // Антихрист (Из истории отечественной духовности): Антология. — М.: Высш. шк., 1995. — С. 140.

риная»; зверь не может себя вести по-другому, ибо ему от природы уготовано подобное поведение. Человек же изощренно жесток; в свою злобу он вкладывает много искусства и художественности. «Я думаю, — говорит Иван, — что если дьявол не существует и, стало быть, создал его человек, то создал он его по своему образу и подобию».

Подпольный человек, словами которого говорит и сам Достоевский, полагает, что мир человека настолько глубок, столько в нем противоестественного и темного, наряду с праведным, что в своих воспоминаниях некоторые вещи «он открывает не всем, а разве только друзьям. Есть и такие, которые он и друзьям не открывает, а разве только себе самому, да и то под секретом. Но есть, наконец, и такие, которые даже и себе человек открывать боится, и таких вещей у всякого порядочного человека довольно-таки накопится». В жизни человека невозможна абсолютная откровенность, когда бы он мог поведать людям полную о себе правду — в ней всегда «царит тайна ада» (Т. Манн). В прошлом Свидригайлова есть «уголовное дело, с примесью зверского и, так сказать, фантастического душегубства, за которое он весьма и весьма мог бы прогуляться в Сибирь». Пылливому воображению не составит труда разгадать характер преступления — по всей видимости, речь идет о преступлении на половой почве, возможно, о растлении ребенка. Ставрогин — этот «Иван-Царевич», «Принц Гарри», «Сокол», «слабость, прельщение, грех Достоевского» (Бердяев) в своей исповеди рассказывает о растлении маленькой девочки. Говорят, что однажды Достоевский в разговоре с Тургеневым, которого сильно не любил за его западнические симпатии, признался в собственном грехе подобного рода; этим выдуманым преступлением он хотел смутить Тургенева, абсолютно чуждого всяким «сатанинским глубинам» и ощущению некой таинственной вины. Как-то раз в Петербурге, будучи уже известным писателем и автором книги, над которой плакал сам царь, в одном знакомом доме, в присутствии детей, совсем юных девочек, Достоевский рассказывал сцену из задуманного еще в молодые годы романа, где некий помещик, богатый и тонко образованный человек, вдруг вспоминает, как много лет назад, после разгульной ночи и подзадоренный пьяными товарищами, изнасиловал десятилетнюю девочку. «— Федор Михайлович! — воскликнула хозяйка дома, всплеснув руками. — Помилосердствуйте. Ведь дети тут!»¹

Даже с самим собой невозможно быть откровенным. «Гейне утверждает, что верные автобиографии почти невозможны и человек сам об себе наверно налжет. По его мнению, Руссо, например, непременно налгал на себя в своей исповеди, и даже умышленно налгал, из тщеславия. Я уверен, что Гейне прав...» (Записки из подполья).

Октябрь. Кладбище. В могилах зеленая вода. Доносятся из-под земли глухие разговоры, «как будто рты закрыты подушками». Это под землей беседуют мертвецы.

«— Господа! Я предлагаю ничего не стыдиться!»

— Ах, давайте, давайте ничего не стыдиться! — слышались многие голоса... С особенною готовностью прогремел басом свое согласие совсем уже очнувшийся инженер. Девочка Катюша радостно захихикала.

— Ах, как я хочу ничего не стыдиться! — с восторгом воскликнула Авдотья Игнатьевна...

— На земле жить и не лгать невозможно, ибо жизнь и ложь синонимы; ну а здесь мы для смеху будем не лгать. Черт возьми, ведь значит же что-нибудь могила! Мы все будем вслух рассказывать наши истории и уже ничего не стыдиться... Все это

¹ Манн Т. Достоевский — но в меру // Манн Томас. Собр. соч. в 10-ти томах. Т. 10. — М.: Художественная литература, 1961. — С. 334.



там вверху было связано гнилыми веревками. Долой веревки, и проживем эти два месяца в самой бесстыдной правде! Заголимся и обнажимся!

— *Обнажимся, обнажимся!* — *закричали во все голоса.*

— *Я ужасно, ужасно хочу обнажиться!* — *взвизгнула Авдотья Игнатьевна» (Бобок).*

Итак, люди вовсе не «дети Божьи». Они есть носители зла, лжи, разрушения и разложения, и источник всех человеческих пороков лежит в самом человеке. Ничто внешнее не может существенно изменить человека; природа человека находит свое самовыражение в нем самом. Так понимает человека не только Великий Инквизитор; Достоевский, знающий «душу человеческую» со всеми ее «неуловимыми изгибами и переходами», хорошо понимает, что человек может породить только «дисгармонию жизни» и ничего больше. Все творчество великого мыслителя свидетельствует о «страшном жизненном опыте», внушающем читателю «ужас и благоговение»; все его произведения, особенно «Записки из подполья», знаменуют прорыв к самопознанию, когда внутренняя рефлексия писателя становится способом познания других людей даже и при условии, что человек способен скрывать от себя преступные глубины собственной совести. У Достоевского нет такой уверенности и оптимизма в отношении человека, о чем нас убеждает Бердяев. Видимо, более прав другой русский философ Розанов, когда пишет: «Сколько страдания за человека выносил он (Достоевский. — Ю.П.) в себе и сколько ненависти к человеку — об этом свидетельствует весь ряд его последующих произведений (последующих после «Записок». — Ю.П.), и между ними «Преступление и наказание», с его безответными мучениками, с его бессмысленными мучителями»¹.

Человека с древнейших времен занимает мысль устроить свою жизнь коллективно, общинно (коммунотарно), общественно. В своей беспомощности и покинутости человек ищет защиты в коллективе, в совместной жизни и готов отказаться от своей личности в пользу людского сообщества, чтобы преодолеть страх перед действительностью. Слово «социализм» происходит от слова «общество» и ничего другого не означает. Идея совместной жизни людей является одной из главных и для Великого Инквизитора: в трех вопросах («искушениях») «страшного и умного духа, духа самоуничтожения и небытия» есть и тот, который касается строительства «страшной Вавилонской башни» — устройства такой жизни людей, когда бы они имели и «хлебы», и свободу. Одна свобода, как полагал Христос («хочу сделать вас свободными»), еще не способна сделать людей счастливыми; им необходимы и «хлебы» земные. Это прекрасно понимает Великий Инквизитор, знающий природу людей лучше, чем сам Христос; он дает им «хлебы», но забирает свободу, ибо то и другое *одновременно* немислимо в социальном устройстве людской жизни. «Да, это дело нам дорого стоило, — продолжает он, строго смотря на Него, — но мы dokonчили наконец это дело во имя Твое. Пятнадцать веков мучились мы с этою свободой, но теперь это кончено, и кончено крепко».

И здесь на нашем пути к разрешению поставленной задачи — борьбе Великого Инквизитора против абсолютной свободы и социалистических устремлений человечества — встает промежуточная задача: что собой означает образ «Вавилонской башни»? Какое социальное устройство она предполагает: есть ли это социализм и коммунизм, как полагают многие, или это принципиально иная общественная система? Русские философы Булгаков, Бердяев и др. определенно склоняются к тому, что Великий Инквизи-

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе... — С. 127.

тор отвергает свободу людей во имя строительства социализма. Бердяев прямо заявляет: «Социализм как религия, как замена хлеба небесного хлебом земным, как построение Вавилонской башни, социализм, обоготворяющий ограниченное человечество, социализм позитивный и есть один из образов первого искушения»¹. Подобные категорические суждения во многом обусловлены отношением Достоевского к социализму. Мы уже знаем, что великий писатель не имел определенного взгляда на социализм: в одном случае социализм являл для него образ «одного согласного муравейника», где нет свободы личности, ибо она отдана в жертву коллективному, в другом — он социалист и все его помыслы направлены на то, чтобы найти формы и способы справедливого устройства общества. Все сомнения Ивана, пишет Булгаков, образуют «в своей совокупности *проблему социализма*, не в экономическом смысле, как ставит ее последнее время, скажем, Бернштейн и вся экономическая литература, но в смысле нравственного мирозерцания, как ставит его современная философия, в особенности Ницше, следовательно, не его теория, но его религия. Иван не социалист, ничто, по крайней мере, не дает повода считать его активным социалистом, но он всецело охвачен этим мирозерцанием, он дитя социализма, но дитя маловерное, сомневающееся. Не нужно разделять сознательно идеи века, чтобы быть тем не менее его сыном; иногда отрицание свидетельствует о гораздо более страстном отношении к отрицаемому учению, нежели равнодушное его принятие. В этом смысле можно, между прочим, сказать, что Ницше, со своей враждой к социализму, является вполне продуктом мировоззрения социализма, незаконным его духовным сыном. Великий дух Достоевского уловил все основные особенности нового мировоззрения; не разделяя его, он постоянно думал над ним, и следы этой напряженной и страстной думы сохранились во многих его художественных произведениях (например, «Бесах») и, в публицистической форме, в «Дневнике писателя». И эти свои думы, свое неверие он выразил с художественной яркостью в Иване Карамазове... Быть может, его неверие помогло ему глубже заглянуть в проблемы этого мировоззрения; его глаз был открыт и для его слабых сторон, для его теоретических брешей»².

Социализм есть «замена хлеба небесного хлебом земным», говорит Бердяев. Так ли это на самом деле? Если социализм есть нечто материальное и бездуховное, то в таком случае остается надежда полагать, что капитализм есть возвышенное и духовное, чистое и справедливое. В этом суждении мышление неизбежно движется по принципу «либо — либо» по той причине, что другого общества, кроме социалистического или капиталистического человечество не знает. Давайте посмотрим, что есть капитализм.

Существует прельщение и рабство буржуазности, говорит Бердяев. Само понятие буржуазности довольно широкое по содержанию и означает как категорию социальную, так и категорию духовную. Если посмотреть на буржуазный (капиталистический) мир с позиций духовности, то перед нами предстанет следующий образ буржуа: «Буржуа в метафизическом смысле есть человек, который твердо верит лишь в мир видимых вещей, которые заставляют себя признать, и хочет занять твердое положение в этом мире. Он раб видимого мира и иерархии положений, установившихся в этом мире. Он оценивает людей не по тому, что они есть, а по тому, что у них есть. Буржуа — гражданин этого мира, он царь земли. Это буржуа пришла в голову мысль стать царем земли. В этом была его миссия. Аристократ захватывал земли, он мечом своим способствовал организации царств. Но царем земли, гражданином этого мира он стать

¹ Бердяев Н.А. Великий Инквизитор... — С. 142.

² Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип... — С. 41.



еще не мог, для него существовали границы, которых он никогда переступить не мог. Буржуа глубоко вкоренен в этом мире, доволен миром, в котором он устроился. Буржуа мало чувствует суетность мира, ничтожество благ мира. Буржуа принимает всерьез экономическое могущество, которому он нередко поклоняется бескорыстно. Буржуа живет в конечном, он боится притяжения бесконечного. Он, правда, признает бесконечность роста экономического могущества, но это единственная бесконечность, которую он хочет знать, от бесконечности духовной он закрывается конечностью установленного им порядка жизни. Он признает бесконечность роста благосостояния, роста организованности жизни, но это лишь заковывает его в конечности. Буржуа есть существо, которое не хочет себя трансцендировать. Трансцендентное мешает ему устроиться на земле»¹. Итак, буржуа имеет такое мировоззрение, которое сформировалось в материальном мире: мире товара, денег, прибыли, собственности на средства производства. Его мышление насквозь материалистично, оно отформовано в той реальности, которая состоит из физических тел и материальных объектов; нематериальные сущности для буржуа не представлены в сознании. «Материализм, т.е. абсолютизация вещи и объекта, есть наследие буржуазного мирозерцания. Капитализм есть практический атеизм» (там же, с.308).

Революция против мира буржуазности есть революция *духовная*; недостаточно радикальных преобразований в социальной сфере, необходимо, чтобы социально-экономические изменения были дополнены преображением внутреннего мира личности. «Буржуа есть существо наиболее объективированное, наиболее выброшенное вовне, наиболее отчужденное от бесконечной субъективности человеческого существования. Буржуазность есть потеря свободы духа, подчинение человеческого существования детерминизму. Буржуа всего хочет для себя, но он ничего не думает и не говорит от себя, он имеет собственность материальную, но не имеет собственности духовной» (там же, с.110).

Состояние буржуазности есть социально-духовное понятие: в безличную стихию буржуазности могут быть втянуты все социальные слои и классы общества: обуржуазиться может аристократ, пролетарий, интеллигент; социализм может быть буржуазным в духовном смысле слова. «Богач — это не только тот, у кого много денег. Богач — это и мелкий служащий, краснеющий из-за потрепанного костюма, стесняющийся улицы, на которой живет; он лучше отправится искать Золотое руно, чем согласится пересечь площадь с корзинкой в руках. Богач — это машинистка, которая познала мир благодаря милостям патрона, продавщица, которая продает предметы роскоши и считает себя их частицей, пролетарий, который жадно впитывает откровения банковского служащего, молодой антимилигарист, который втайне мечтает стать младшим лейтенантом запаса»². В таком случае буржуа нельзя рассматривать как личность; ему нельзя отказать только в одном — он индивидуум и, порой, очень «распахнутый» индивидуум, но индивидуум — категория не метафизическая, а натуралистическая. Предметы природы подпадают под понятие «индивидуум». Личностью буржуа становится по мере преодоления своей буржуазности, т.е. по мере трансформации материального начала в начало духовное.

Буржуазия как класс посредством своей материально-экономической деятельности и материалистического мировоззрения создает чудовищный мир порабощения человека. Этот мир фиктивный, он есть мир разложения и преступления, когда мир подлинных

¹ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. — М.: Республика, 1995. — С. 109.

² Мунье Э. Манифест персонализма. — М.: Республика, 1999. — С. 114–115.

реальностей разрушается и распадается. Фиктивность, нереальность социальной действительности создается царством денег, но от этого власть капитала не становится прозрачной и иллюзорной: буржуа посредством денег приобретают страшное реальное могущество, когда их власть становится несменяемой; в своей абсолютной безнаказанности и своеволии они ставят и свергают правительства, объявляют войны, закабаляют трудящиеся массы, порождают нищету и безработицу, разрушают личную собственность. Апологеты капиталистического строя утверждают, что только собственность делает человека свободным. Но если это верно, говорит Бердяев, то это страшный приговор буржуазно-капиталистическому строю, который лишил собственности большую часть народа.

Буржуа является субъектом мировоззрения *конечности* и *неподлинности*; он не допускает существования другого мира и иной действительности — мира трансцендентности и вечности. «Буржуа не рискнет пожертвовать чем-либо в этом мире во имя иного мира. Буржуа любит говорить, что мир гибнет и кончается, когда наступает конец его экономическому могуществу, когда колеблется его собственность, когда рабочие требуют изменения их положения. Но это лишь условная риторика. Буржуа не чувствует конца и страшного суда. Ему чужда эсхатологическая перспектива, он не чувствителен к эсхатологической проблематике. В эсхатологии есть что-то революционное, извещение о конце срединного буржуазного царства. Буржуа верит в бесконечность своего царства и с ненавистью относится ко всему, что напоминает об этом конце. И вместе с тем сам буржуа — эсхатологическая фигура, в его фигуре один из концов мировой истории. Мир кончится отчасти оттого, что существует буржуа, если бы его не было, то мир мог бы перейти в вечность»¹.

Социализм, напротив, предполагает духовное преображение человека и мира, он обращен к «новому небу и новой земле». Чтобы осуществился социалистический уклад жизни, человеку необходимо подняться на нравственную высоту, когда бы он и психически, и физически переродился. В социализме существуют две проблемы, два плана: есть социальная, экономическая сторона и есть метафизическая, духовная сторона жизни. Социализм, понимаемый только в экономическом аспекте, — как общество, устанавливающее справедливое распределение произведенных продуктов, «не есть утопия, социализм есть суровая реальность» (Бердяев). Как бы ни была сложна эта задача, на практике она осуществима. Трудящиеся слои населения, доведенные до отчаяния гнетом и несправедливостью существующего строя, опрокидывают иерархический порядок. Революции есть необходимый момент в существовании всех обществ. Разделение людей на классы, их дифференциация по имущественному принципу обрекает большую часть трудящихся на то, что о них забывают; рабочий класс остается покинутым и его спасение возможно только через объединение в ассоциации труда с другими трудящимися. Существование классов, примат класса над личностью есть великое зло общества; социализм изначально ставит вопрос о преодолении классовых различий. Разделение людей на классы не вытекает из естественной природы людей, имущественные различия рождены социальными условиями. Преодоление классовых различий не отменяет неравенства и дифференциации людей, однако это неравенство обусловлено человеческими и личными качествами, но не безличными социально-классовыми отношениями. Классовое различие буржуазии и рабочих не основано на личных качествах, оно всецело рождено социальными условиями и должно быть уничтожено. «Социально уравнилительный процесс нужен не для уравнивания и обезличивания людей, а как

¹ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря... — С. 113.



раз для дифференцирования и разнообразия, для выявления личных качественных различий, которые скрываются и подавляются классовым строем общества. Бесклассовое общество совсем не есть утопия, оно есть неотвратимая реальность, оно означает гуманизацию общества» (там же, с.130).

Еще раз подчеркнем, что эти и подобные задачи вполне решаются социализмом в рамках экономического плана — той стороны жизни, которая относится к посюсторонней, эмпирической действительности. Проблема «хлеба» и социальной справедливости, перед которой стоит современный социализм, — относительно проста и элементарна. Но есть другой план социалистического устройства жизни — метафизический, — и он относится к области человеческого духа, внутреннего мира личности — к тому, что не лежит на поверхности общественной жизни и не определяется совокупностью общественных отношений. «После осуществления элементарной правды социализма восстанут с особой остротой самые глубокие вопросы для человека и трагизм человеческой жизни станет особенно острым» (там же, с.310). Цели, которые ставит человек в жизни, имеют духовное, но не социальное происхождение; социальное есть лишь средство осуществления духовного. Социализм, понимаемый не как только экономический, не как только справедливое распределение благ, но гораздо шире — как *метафизика* жизни, как *особый* способ бытия человека в мире — может быть осуществлен только посредством *перерождения* человека или духовной революции. Без революции духа социалистическая революция сама по себе не в состоянии осуществить подобную задачу; одной политической власти и коллективной собственности на средства производства явно недостаточно, — и мы это увидели наяву, — чтобы построить *истинный* социализм, т.е. общество, в котором живет и действует *новый* человек. Персоналистический социализм предполагает соборные, общинные (коммунотарные) отношения между личностями, когда удается снять отчуждение человеческой природы и сделать человека высшей ценностью.

Возможен ли в принципе такой человек? Христос в своей абсолютной и бескорыстной вере в человечество ни на минуту не сомневается в возможности такого человека. Свой храм — *христианский социализм* — Он замыслил на одном «обете свободы», шел к людям «с голыми руками»; «ибо какая же свобода», рассудил Он, «если послушание куплено хлебами»? Как откликнулись на чистую любовь Бога люди? Оказались ли они достойными Его любви? Христианский социализм они отвергли; эта ноша для них оказалась непосильной. «На месте храма Твоего воздвигнется новое здание, — говорит Великий Инквизитор, — воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня, и хотя и эта не достроится, как и прежняя, но все же ты бы мог избежать этой новой башни и на тысячу лет сократить страдания людей, ибо к нам же ведь придут они, промучившись тысячу лет со своей башней! Они отыщут нас тогда опять под землей, в катакомбах, скрывающихся (ибо мы будем вновь гонимы и мучимы), найдут нас и вопиют к нам: «Накормите нас, ибо те, которые обещали нам огонь с небеси, его не дали». И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя Твое, и солжем, что во имя Твое».

Христос не захотел строить новое общество — *христианский социализм* — не на свободной любви — естественном желании самих людей, но на чуде; с Его точки зрения это выглядело бы как посягательство на свободу людей, а «свобода их веры» Ему «была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад». Не знал Христос — за что справедливо его упрекает Великий Инквизитор, — что «чуть лишь человек отвергнет чудо, то тотчас отвергнет и Бога, ибо человек ищет не столько Бога, сколько чудес».

На исходе XX века случилось все, как тогда — две тысячи лет тому назад. Российская интеллигенция потеряла способность любить свою родину, свою страну; ее умонастроение и поведение свидетельствовали, что для нее страной чудес является Запад, в особенности США. Возвращаясь из заграничных поездок, полученных в качестве поощрения за преданность социалистической идее, эти интеллигенты заходились от восторга по поводу западного образа жизни, богатства витрин, легкой и свободной жизни. Опыт Герцена, его духовная драма ничуть не смущала этих «прогрессивно» мыслящих деятелей от науки и искусства. Идеологическая пропаганда была неискренней и носила схоластический характер; говоря об обострении идеологической борьбы на современном этапе, ведущие «борцы» за идею цинично улыбались про себя — у них ближайшие родственники уже давно жили либо в Америке, либо в Израиле, и они ждали лучших времен, когда смогут соединиться с ними. Социализм оказался таким «страшным даром», который интеллигенция в силу своей тонкой организации вынести не могла.

Распятый Христос не захотел сойти с креста. «Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольников перед могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут Ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками».

Христианский социализм не мыслим как общество, держащееся на насилии. Свобода и власть Кесаря не совместимы. Потому и отверг с негодованием Христос «меч Кесаря» и земное царство. Но люди так устроены, что никто не может уступить своей свободы; они лучше «истребят себя самих», чем поступятся своими правами. В силу своей одержимости идеей прав человека и желанием полной безответственности по отношению к другому люди «кончат антропофагией». И только когда они начнут истреблять друг друга, они поймут, что добровольное подчинение жестокой власти окажется для них благом: «приползут к ногам нашим и возопиют к нам: «... спасите нас от себя самих». «И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будут тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявши на себя проклятие познания добра и зла».

Такова судьба социализма. Интеллигенция в подавляющей своей части приняла этот обман — ложь буржуазного демократизма. Она теперь счастлива и не испытывает угрызений совести. «Так жить нельзя!» — говорил один из видных ее идеологов, имея в виду социалистический образ жизни, и все поддерживали его дружным и согласным хором. Из теперешнего состояния, когда все видят, что «получая от нас (следует читать: от Инквизиторов международного капитала. — Ю.П.) хлеба, конечно, они ясно будут видеть, что мы их же хлеба, их же руками добытые, берем у них, чтобы им же раздать, безо всякого чуда, увидят, что не обратили мы камней в хлеба, но воистину более, чем самому хлебу, рады они будут тому, что получают его из рук наших!» — из этого теперешнего состояния они никогда не выйдут. Не выйдут потому, что «нелепости слишком нужны на земле. На нелепостях мир стоит, и без них, может быть, в нем совсем ничего бы и не произошло».

Мироустройство, о котором мечтал Христос, оказалось непосильным для людей. Христианский социализм требовал от них великой непорочности, чудной простоты и святости, высоты духа, самопожертвования во имя ближних, чистоты помыслов, нравственного совершенства, большого сердца — всего того, что в человеке существует как *идея*, но не как действительность. Христос так любил человечество, что никогда не по-



мышлял «овладеть свободой людей»; своими практическими действиями Он «увеличил им ее еще больше!» Но свобода совести для человека есть нечто «обольстительное» и вместе с тем самое «мучительное» испытание. Земные устроители жизни лучше знают, что значит человек и на что он способен. «И вот вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз навсегда — Ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людей, а потому поступил как бы и не любя их вовсе, — и это кто же: тот, который пришел отдать за них жизнь свою! Вместо того чтоб овладеть людскою свободой, Ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека веками. Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою. Вместо твердо-го древнего закона — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ перед собою, — но неужели Ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже и Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора? Они воскликнут наконец, что правда не в Тебе...»

Итак, Великий Инквизитор ненавидит Христа за Его идеализм, полное незнание земной жизни, непонимание человека, когда Он взваливает на его плечи непосильную ношу. На вопрос, способно ли человечество выйти из теперешнего униженного состояния и исполнить задачу, возложенную на него в будущем, отвечает злобным и страстным «нет». Поражение Христа в устройстве жизни людей означает, что Великий Инквизитор, а за ним и все инквизиторы земли временно победили. Человечество оказывается ниже в своем развитии — интеллектуальном и нравственном, — чем то общество, которое предлагает Христос. Христианский социализм в своей высоте неосуществим; он предъявляет к личности такие требования, выполнить которые она не в состоянии. Если социализм неосуществим, остается капитализм; капиталистический образ жизни возникает естественным и стихийным путем, ибо не требует от человека нравственного перерождения. Здесь все решается очень просто и надежно: судьбами людей овладевают посредством «земных хлебов», разрешая таким способом все исторические противоречия. Подобное достижение цели осуществляется «*понижением психического уровня в человеке*». «*Идея понижения психического уровня человека, сужения его природы как средство устройства судьбы его на земле составляет вторую образующую черту «Легенды»...*»¹ Великий Инквизитор вовсе не строит Вавилонскую башню под названием «социализм»; все его земные помыслы направлены против абсолютной свободы и социалистического устремления человечества. «Но я очнулся и не захотел служить безумию. Я воротился и примкнул к сонму тех, которые исправили подвиг Твой. Я ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных». Забота современных инквизиторов состоит в том, чтобы погасить в человеке «все неопределенное, тревожное, мучительное, упростить его природу до ясности коротких желаний, понудить его *в меру* знать, *в меру* чувствовать, *в меру* желать — вот средство удовлетворить его наконец и упокоить...»².

В фантастическом образе Великого Инквизитора русский философ Булгаков увидел «скорбную и мятущуюся душу Ивана»; «сын XVI века оказывается способным вместить самые тягостные сомнения наших дней, полновластный деспот с безудержной отвагой, с карамазовской дерзостью ставит проблему демократии и социализма»³. По

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе — С.204.

² Там же. — С. 140—141.

³ Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип... . — С.33.

прошествии ровно девяноста восьми лет — эти страницы пишутся 22 ноября 1999 года — можно со всей определенностью заявить, что образы Инквизитора и Ивана Карамазова не менее актуальны и для наших дней: по прошествии почти века, когда была написана статья «Иван Карамазов как философский тип» наше общество в своем историческом движении завершило полный круг. Мы вновь, как и тогда стоим перед проблемой «демократии и социализма».

Мы не будем далеки от истины, если скажем, что против искушения «хлебами земными» не устояла российская интеллигенция. Вслед за мутировавшей советской и партийной номенклатурой она объявила поход за «сытостью», но уже не как «равенством всеобщей сытости», но сытости для избранных. Ее вовсе не смущало то обстоятельство, что старая русская интеллигенция исповедовала другой — гуманистический — принцип: «Возвышение человека есть прежде всего возвышение духовное, материально же человек должен не столько возвышаться, сколько уравниваться»¹. Следует признать, что на этом пути — обеспечении сытости для избранных — она достигла значительных успехов, при известном разочаровании менее удачливых братьев по классу. Здесь следует сказать, что интеллигенция вовсе не прослойка, формируемая различными социальными слоями; по своему положению в обществе она есть особый класс со своими интересами. Ближе всего она примыкает к буржуазии, а некоторые ее слои полностью срастаются с классом капитала.

Групповые интересы интеллигенции делают ее абсолютно нечувствительной к народному страданию — на первом месте у нее стоят вопросы личного обогащения и повышения комфорта жизни. Между народом и образованной интеллигенцией всегда существовал разрыв, который сохраняется и поныне. У интеллигенции нет «русской почвы», она сразу рождается эмигрантской; интеллигенты «так прямо и рождались у нас эмигрантами, хотя большинство их не выезжало из России». Во все времена «к русскому народу они питали лишь одно презрение, воображая и веруя в то же время, что любят его и желают ему всего лучшего. Они любили его отрицательно, воображая вместо него какой-то идеальный народ, — каким бы должен быть, по их понятиям, русский народ» (Ф.М. Достоевский. Дневник писателя. 1873. III Старые люди).

Предвидя гнев и «ярость благородную» российской интеллигенции по поводу ее нелицеприятной характеристики, сошлюсь в оценке некоторых ее черт на мнение человека, авторитет которого в интеллигентских кругах непререкаем, — что бы он ни сказал об этом сословии даже нелестного, интеллигенция покорно вынесет. Так вот: во время репрессий, железным катком прокатившихся по нашей стране, в 1937 году пострадала и советская интеллигенция. От общего числа всех жертв в предвоенное и послевоенное время интеллигенция составляла не более десяти процентов. Но о своих страданиях и лишениях — бесспорно, имевших место — вот уже несколько десятилетий идет отчаянный вопль: обида так велика, что вся диссидентская литература оказалась способной подняться только до лагерной тематики в осмыслении социалистической действительности. Подобно Великому Инквизитору нас убеждают в том, что социализм есть «нелюбовь к человечеству» и его необходимо поскорее заменить обществом, в котором выпекают «хлебы земные». Пострадавшие же крестьяне и рабочие во все не озлобились; они в духовном спокойствии и кротком смирении несли свой тяжкий крест. Но о них просвещенная и гуманная интеллигенция никогда не вспоминает.

Вот правдивые слова властителя дум современного просвещенного человечества: «Не боюсь, однако, ошибиться, сказав: *поток* 37–38-го ни единственным не был, ни

¹ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря... — С.131.



даже главным, а только, может быть, — одним из трех самых больших потоков, расправивших мрачные, зловонные трубы нашей тюремной канализации.

До него был поток 29—30-го годов, с добрую Обь, протолкнувший в тундру и тайгу миллионов пятнадцать мужиков (а как бы и не поболее). Но мужики — народ бессловесный, бесписьменный, ни жалоб не написали, ни мемуаров. С ними и следователи по ночам не корпели, на них и протоколов не тратили — довольно и сельсоветского постановления. Пролился этот поток, всосался в вечную мерзлоту, и даже самые горячие умы о нем почти не вспоминают. Как если бы русскую совесть он даже и не поранил. ...

И после был поток 44—46-го годов, с добрый Енисей: гнали по сточным трубам целые нации и еще миллионы и миллионы — побывавших (из-за нас же!) в плену, увезенных в Германию и вернувшихся потом. ... Но в этом потоке народ был больше простой и мемуаров не написал.

А поток 37-го года прихватил и понес на Архипелаг также и людей с положением, людей с партийным прошлым, людей с образованием, да вокруг них много пораненных осталось в городах, и сколько с пером! — и все теперь вместе пишут, говорят, вспоминают: тридцать седьмой! Волга народного горя!

А скажи крымскому татарину, калмыку или чечену «тридцать седьмой» — он только плечами пожмет. А Ленинграду что тридцать седьмой, когда прежде был тридцать пятый? А *повторникам* или прибалтам не тяжче был 48—49-й? А если попрекнут меня ревнители стили и географии, что еще упустил я в России реки. Так и потоки еще не названы, дайте страниц! Из потоков и остальные сольются¹.

«Как же жить-то будешь?» — горестно спрашивает Алеша брата Ивана после того, как тот поведал ему страшную «Легенду». — «С таким адом в груди и в голове разве это возможно?» На что Иван Карамазов отвечает ему: без Бога «все позволено». Жить можно и без Него, если «потонуть в разврате, задавить душу в растлении». В образе Ивана Карамазова, говорит Булгаков, выражена самая яркая и характерная черта русской интеллигенции — «болезнь совести». Русский интеллигент тем и отличается от своего западного коллеги, что постоянно томим «напряженной метафизической и религиозной жадью»; постоянно носится он с «мировыми вопросами», постоянно обнаруживает пристрастие к самоанализу, вскрывающему «больную, измученную совесть». «Болезнь совести, эта удивительная болезнь, определяет весь характер нашей культуры и, я думаю, всего нашего философского развития»². Эта нравственная скорбь, рожденная огромным несоответствием социального идеала реальной действительности, в сознании интеллигенции выражалась в чувстве нравственной ответственности перед народом.

Сегодня, когда российская интеллигенция определенно встала на сторону буржуазии, когда она добровольно отреклась от идеи экономического выравнивания во имя духовного возвышения человека, говорить о ее болезни совести уже как-то неприлично. У российской интеллигенции впервые за последние два столетия исчез ореол «нравственного мученичества и чистоты»; она обнаружила полную готовность быть самодовольной и принять «культурную буржуазность»; психологической чертой нашего просвещенного класса становится западное мещанство с его комфортом жизни. Мещанство вышло из берегов: оно стало не только свойством предпринимателей, но и всей

¹ Солженицын Александр. Архипелаг ГУЛАГ. Том первый. — М.: Советский писатель. Новый мир, 1989. — С. 34—35.

² Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип... — С.43.

российской интеллигенции. Нас учат, что человек должен стать принадлежностью собственности, а смысл жизни следует свести к борьбе за деньги. Не болит больше интеллигентская совесть, когда глухо доносится плач «дитё»; нет в интеллигенции умиления и желания плакать от того, что «кругом стоят погорелые матери», «бедные люди», «бедно дитё», что вокруг «голая степь», что «они не обнимаются, не целуются», «не поют песен радостных», что «они почернели так от черной беды», что «не кормят дитё». И если этот сон снился русской интеллигенции на протяжении всего XIX века, снился и в начале XX века, то на его исходе российская интеллигенция видит другие сны. Это сны о «хлебе земном», о «сытости» избранных; на блестящей поверхности российского общества лежит печать Злого Духа — своего рода *менетекел*, выжженная надпись, говорящая, что падение в пучину материальности, вещественности обернется для человечества большими страданиями, долгими блужданиями, прежде чем оно выйдет на светлую дорогу *нового* социального устройства жизни. «И рече Бог: «Се Адам бысть яко един от Нас, еже разумети доброе и лукавое. И ныне да не когда прострет руку свою, и возмет от древа жизни, и снесет, и жив будет во век». И изгна его Господь Бог из Рая сладости — делати землю, от неяже взят бысть» (Бытие, III).

Глава IV

Философия культуры как рефлексия разума над миром человека

§ 1. Философское понятие культуры

Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу — она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями.

Н. Бердяев



Шристалльное внимание к культуре в настоящее время диктуется рядом обстоятельств. Во все времена культура являлась способом бытия человека в мире, способом его существования и жизни в предметной действительности. Человек не может находиться в естественной природе, подобно животным; чтобы жить, он должен создать адекватные себе условия существования — т.е. сформировать искусственный социальный мир культуры. Каков человек — таков и мир, воспроизводимый им в процессе жизнедеятельности. В данном случае обнаруживается прямая зависимость между человеком и культурой: человек может создать только такие общественные формы бытия, которые характеризуют уровень его собственного развития, степень его понимания окружающей действительности, определенную способность к самосознанию и трансцендированию, умение мыслить в символических и знаковых формах и т.д. Другими словами, по конкретным достижениям культуры можно судить о самом человеке; человек узнаваем через мир культуры.

Однако осознание данной связи происходит значительно позже — с эпохи развитого самосознания и открытия субъективности, когда человек научается погружаться в глубь себя, делать свой внутренний мир предметом собственного мышления — т.е. начиная со Средневековья и Нового времени. Наивысшего развития идея органического единства человека и культуры достигает в критической философии XVIII-XIX веков (И.Кант, И.Г.Фихте, Ф.Шеллинг, Г.В.Гегель) и продолжает разрабатываться в различных философских направлениях второй половины XIX — первой трети XX века (В.Виндельбанд, Г.Риккерт, Э.Кассирер, В.Дильтей, Г.Зиммель, Р.Кронер, Э.Трёлч, О.Шпенглер, Н.Бердяев, С.Булгаков и др.). Но эта идея не может быть завершенной в какой-либо философской системе; каждое последующее поколение людей видит в ней нечто новое, приобретающее социальную злободневность с учетом запросов своего вре-

мени. Во всяком наличном бытии в связи «человек — культура» открывается нечто другое, что в предыдущие эпохи было скрыто различными отчужденными формами человеческой деятельности.

Особенно актуальными проблемы самосознания культуры становятся в переходные эпохи. В эти революционные периоды истории, свидетелями которых являемся мы, многое открывается в новом свете. Отчетливее видится взаимозависимость личной и общественной судьбы, «а ничто не волнует так человека, как судьба его»¹. В такие трагические моменты удается как бы прорваться за эмпирическую конечность всего происходящего и увидеть метафизику истории — постичь тот финал, который ожидает нас в будущем. История может быть осмыслена не как бесконечный и однонаправленный прогресс к свободе, но как процесс постоянной борьбы добра и зла, свободы и необходимости, когда неизбежно нарастание зла, тьмы и иных разрушительных начал («явление Антихриста». — Н. Бердяев).

Несмотря на полную очевидность факта, что человек живет в культуре, что все, что его окружает в жизни и деятельности имеет прямое отношение к миру культуры, постичь феномен культуры тем не менее представляется довольно трудным делом. Как отражение данного обстоятельства является множество определений и пониманий культуры, существующих в философской и культурологической литературе. Нет необходимости останавливаться на различных дефинициях культуры; попытка анализа существующих представлений культуры с тем, чтобы на их основе создать свое собственное определение, не может привести к положительным результатам. Философские категории рождаются не сбором материала, не обобщением имеющих место воззрений на тот или иной предмет, но теми идеями, которые формируются до всякого исследования в голове мыслителя. Процесс образования понятий в философии и науке существенно не совпадает. Если научные концепции имеют четкие границы применимости и сама эта применимость определяется конкретной предметной областью, то с философскими категориями дело обстоит иначе. В философии существует принципиальный *разрыв* между эмпирическим базисом и объяснительной способностью метафизических постулатов: знание, рожденное в голове философа, имеет общеобязательный статус по отношению к *бесконечному* классу однородных объектов — философское знание внеэмпирическое по происхождению, поскольку предметность в нем снята, элиминирована. В метафизике в *принципе* невозможно установить границы предметной действительности, на базе которой можно получить обобщающее знание; любое философское суждение бесконечно и универсально — бесконечно и универсально в том смысле, что в едином усматривает множественное, а во множественном — единое.

Всякое философское понятие (категория) задано не анализом существующих точек зрения относительно какого-либо объекта, но концептуальной идеей. В свете этих рассуждений определим культуру как способ существования человека в мире, как мир человека. Культура есть действительность, созданная человеком; сам же человек есть родовое существо. «... Под культурой мы в конечном итоге понимаем не что иное, как совокупность всего того, что человеческое сознание, в силу присущей ему разумности, вырабатывает из данного ему материала...»². Критерием, позволяющим отделить «культуру» от «натуры» (природы), является труд, хозяйство, производство, деятельность; в основе культуры лежит, таким образом, трудовое начало. «Продукты природы

¹ Бердяев Николай. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — С. 162.

² Виндельбанд Вильгельм. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 62.



— то, что свободно произрастает из земли. Продукты же культуры производит поле, которое человек вспахал и засеял. Следовательно, природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту. Противоположностью природе в этом смысле является культура, как то, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности»¹.

Что собой представляет человеческая деятельность или хозяйственный труд? Прежде всего, с философской точки зрения трудовая деятельность значительно шире по содержанию, нежели понимание ее в политической экономии, как только «трудовой теории ценности»; согласно экономическому материализму в труде создаются материальные блага, необходимые для поддержания жизни. Формула Ротбертуса: «Alle wirtschaftliche Guter sind Arbeitsprodukte» («все хозяйственные блага суть продукты труда») наиболее точно выражает мировоззрение политической экономии. Кроме того, практику (труд) нельзя сводить только к материальному началу и этим последним объяснять мышление и познание и в плане источника и основы, и в плане критерия истины. Благодаря труду снимается противоположность мышления и бытия, духовного и материального, субъекта и объекта, о которой любит говорить рационалистическая философия; в неклассическом дискурсе утверждается идея тождества субъекта и объекта, снятия всех противоположностей, когда бытие понимается как мышление, а мышление — как бытие. Поэтому и познание следует рассматривать как трудовую деятельность, в которой преодолевается противоположность познающего и познаваемого, уступая место их взаимопроникновению. «Хозяйство по существу включает в себя человеческий труд во всех его применениях, от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочёта»².

В основе человеческой деятельности лежат как материальные жизненные потребности, так и творческое вдохновение; взаимодействие человека и природы происходит как под влиянием природной сущности человека, так и посредством его внеприродного происхождения: его сущность открывается в духе, свободе, фантазии, воображении, способности к символизированию, прорыве в трансценденцию. Имея перед собой предназначенную действительность, человек как субъект культуры преобразует ее по собственным меркам, делает ее пригодной для своего существования. Поэтому всякая культура человека, пронизана антропологическим содержанием и сохраняет свое значение только в соотнесенности с человеком. Само культурное творчество — деятельность, противоположная природной необходимости, — возможно при условии, что природа антропоморфна и доступна воздействию со стороны человека.

Что означает в контексте нашего разговора положение об антропоморфности или человекообразности природы? Здесь следует иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, согласно давней философской традиции, уходящей в античность и раннее Средневековье, человек есть микрокосм; микрокосмическая природа человека означает, что в нем сходятся все миры — представлены все силы и качества макрокосма (большой Вселенной). Человек повторяет в себе вечную и бесконечную природу; в человеке природа, по словам Шеллинга, «возвращается к себе самой», т.е. в нем она достигает

¹ Риккерт Генрих. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 69.

² Булгаков Сергей. Философия хозяйства. Часть первая. Мир как хозяйство. — М.: Путь, 1912. — С. 46.

своего самосознания. Человек есть не что иное, как осознавшая себя природа, когда через него она как бы видит, слышит, чувствует, переживает себя. Во-вторых, вся внешняя по отношению к человеку действительность или природа есть макрокосм; микрокосм-человек проникает в него (макрокосм), субъект выходит в объект, и это единство осуществляется в производстве, понимаемом не в политэкономическом, но в метафизическом смысле. В первом и во втором случае человек несет в себе всю природу, весь ее «метафизический инвентарь»; человеческое творчество, наблюдаемое в культуре, есть создание нового мира, новой красоты, нового знания, новых чувств. Однако это новое не есть абсолютно новое, не имеющее никаких предпосылок в бытии; творчество есть выявление, открытие того, что есть в природе. По этой причине культурное творчество «Софийно» — человек находит себя в *natura naturaus* (природе творящей), а его познание не есть отражение, как представляется наивному рассудку, но *припоминание*. Но это припоминание понимается не в теософском смысле — как припоминание того, что происходило в предшествующих жизнях, — но в смысле метафизическом. В трансцендентальном и эмпирическом субъекте просвечивается сама природа, сам макрокосм; природа антропоморфна, человекообразна, она находит и познает себя в человеке, а человек открывает себя в природе. Через это единство осуществляется процесс познания; человек может преобразовывать природу, открывать ее законы потому, что в себе он несет всю Вселенную.

Итак, культура по своему происхождению обязана труду, практике, производству. Сама человеческая экзистенция такова, что человек неизбежно вступает в производственное (хозяйственное) отношение к природе. «Культура лишь трудом человечества высекается из природы, и в этом смысле можно сказать, вместе с экономическим материализмом, что вся культура есть хозяйство»¹. Труд отличает кусок кремня от каменного топора; хозяйственная деятельность превращает комок глины в керамический сосуд; в производстве мы имеем дело с особым классом предметов и вещей, являющихся воплощением человеческого труда. Воплощенный труд говорит не только о «стоимости» предметов, но и о «смыслах» и «значениях», в них заключенных; он обращает эти предметы в символы, знаки, а в конечном счете — в культуру («символическую Вселенную»).

¹ Булгаков Сергей. *Философия хозяйства...* — С. 308.

§ 2. Культурология как интегративная система знания

*Для исторической и философской рефлексии культура — всегда создание **одного и того же** выражающего себя в культуре духа, поэтому для них этот дух есть то, что охватывает все области культуры, вследствие чего эти области становятся **частями целого**, членами культурного универсума. Следовательно, рефлексия так же устраняет границы областей, как и возводит их. Один и тот же дух действует в экономике и технике, в политике и науке, в религии и искусстве; поэтому с исторической точки зрения границы областей **текучи**, а с философской — **диалектичны**. Историческая рефлексия и философия созерцают и мыслят **все во всем**.*

Р. Кронер



Культуру как результат творения человека изучают многие науки: философия, история, социология, политическая экономия, археология, лингвистика; культурная антропология, этнография, музеология, мифология, религиоведение и т.д. Трудно перечислить все дисциплины, которые имеют своим предметом социальный мир как выражение творческой природы человека. Но несмотря на данное множество дисциплин, относительно недавно появилась новая наука о культуре. Следует подчеркнуть, что ее появление обусловлено объективными причинами: большая совокупность общественных наук («наук о духе») тем не менее не давала полного представления об общественной жизни — в частности, о тех культурных благах или ценностях, которые имеют общечеловеческое значение (ценности государства, права, хозяйства, искусства и т.д.) и говорят о телеологически-историческом развитии, т.е. показывают возможность самой истории. Подлинная теория общества может существовать лишь при условии, когда выработано *номологическое* понятие «культура». Гегелевский «дух» и марксовская «общественно-экономическая формация» в контексте нашего разговора оказываются несколько узкими по смыслу; в действительности «дух народа» следует понимать как культуру народа, поскольку право, мораль, искусство, религия, философия не тождественны только психическому, но и по существу есть историческое осуществление нормативно общих ценностей; также и «общественно-экономическая формация» не сводима только к экономическим отношениям, но в действительности представляет собой все общество как

нечто «культивируемое». Сюда входят все общественные учреждения и институты, соответствующие им формы общественного сознания, государство, семья; к культурным объектам относят и материальные предметы, используемые в качестве средств при достижении определенных целей: технические изобретения есть исторический и культурный объект; в «культуру» включают и все психические процессы, «которые не решаются называть духовными и которые, однако, могут быть в высшей степени существенны для истории, как например «материальные», т.е. экономические процессы в жизни народов»¹.

Вместе с тем имеет место точка зрения, согласно которой «культурологии» как особой формы знания не существует; в лучшем случае признается, что наука о культуре равнозначна механической сумме отдельных наук, изучающих человека. К этой позиции примыкает взгляд, что культурологическое знание может быть исчерпано знанием истории, литературы, искусства и т.д. Культурология как самостоятельная наука объявляется неким «монстром», вторгающимся в сферу интересов других наук, а потому оказывается опасной в отношении цеховых интересов отдельных исследователей. Социологи, культурантропологи, историки отрицают тот факт, что культура обладает собственной совокупностью явлений, природа которых не тождественна природе объектов названных дисциплин; по этой причине культурология представляется «мистической метафизикой».

Открытие особого класса объектов — социокультурных детерминант, порождающих культурную традицию, — выглядит в глазах некоторых, по словам американского культуролога Л. Уайта, как некая «экстравагантность». Подобное скептическое отношение к этой науке вызвано формальным сравнением достижений физических и естественных наук (в первую очередь химии, биологии и медицины) с достижениями общественных дисциплин. От культурологии ожидают немедленных открытий, наподобие тех, которые были сделаны в последние десятилетия в области квантовой механики в физике или геномной инженерии в медицине. Но следует заметить, что революционные открытия совершаются в таких областях знания, которые существуют десятилетия и столетия; кроме того, для науки принципиально важным является «именно открытие нового мира, а не относительная величина или значимость достигнутого в этом новом мире»². Современная наука к концу XX века достигла замечательных результатов и по праву гордится своими достижениями: сегодня становится практически возможно вторгаться в процессы жизни, управлять наследственностью благодаря открытию гена, картографировать расположение галактик в космосе и измерять массы звезд, находящиеся от наблюдателя на миллионы световых лет. Благодаря современной науке мы знаем, например, что комета Хейла-Боппа имеет очень большое ядро (25—30 километров); нам известно содержание химических соединений в ее атмосфере и все новообразования, появляющиеся у кометы при подлете к Солнцу; мы делаем предположение, свидетельствующее о высокой степени вероятности, что все кометы прилетают с периферии Солнечной системы (из облака Оорта, заполненного кометными образованиями): под влиянием гравитационных возмущений, связанных с движением планет вокруг Солнца, часть вещества вырывается и начинает двигаться к Земле; зная, что все кометы имеют почти параболические орбиты, поэтому повторно возвращаются к нам, мы

¹ Риккерт Генрих. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. — СПб.: Наука, 1997. — С. 429.

² Уайт Лесли А. Наука о культуре // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997. — С. 147.



делаем довольно точный прогноз, что комета Хейла-Боппа вернется к Земле через две с лишним тысячи лет. Однако на исходе века все настойчивее звучит тезис: наука переживает кризис, вера в рациональный разум пришла в упадок. Причина утраты доверия к научному знанию — главным образом *натуралистическому* — лежит в неспособности физико-математических наук раскрыть природу человека и понять смысл его собственной жизни. Как и триста лет назад, мы очень мало знаем о человеке не как природном существе, но как существе внеприродного происхождения, способном к трансцендированию и выходу в бесконечность. Мы начинаем задумываться над этим обстоятельством. «Но можно ожидать, что в будущем наступит время, когда научное осмысление таких культурных процессов, как полигамия и инфляция, будет считаться столь же значимым, как и определение размеров далеких звезд, расщепление атомов или синтез органических соединений. «Открытие» культуры когда-нибудь встанет в истории науки в один ряд с гелиоцентрической теорией Коперника или открытием точной основы всех форм жизни» (Уайт Лесли А. Там же, с.147).

Противодействие и сопротивление, встречающее появление культурологии в системе общественных наук, объясняется двумя обстоятельствами. Во-первых, всякое научное истолкование, как полагает Л. Уайт, «неантропоморфистское» и «неантропоцентристское»; его основным принципом является принцип детерминизма. В обстановке всеобщего господства супранатурализма, антропоморфизма и антропоцентризма, понимаемых не в философском, метафизическом смысле, но буквально, предметно, физически вполне естественно, что детерминистский взгляд на вещи вызывает резкое сопротивление. Так было в случае теорий Коперника, Галилея, Дарвина; так было в случае психоаналитической теории Фрейда. Общественные науки, логически построенные на принципе всеобщей связи и причинной обусловленности явлений, в этом смысле находятся в общем русле основных требований научного познания; культурология исходит из идеи, что культура определяет форму и содержание человеческого поведения.

Во-вторых, культура имеет свой субстрат, отличный от природы человека-индивида. Относительно давно было установлено, что общество, не имея в своем составе ничего, помимо индивидов, тем не менее не сводится к механической сумме индивидуальных сознаний. Эта идея в западной социологической мысли получила следующее оформление: существует примат общества над личностью. Подобно тому, как имеет место неразложимое единство жизни, когда живая субстанция может быть постигнута только в ее целостности, точно также и общество функционирует, обладая «материальным и моральным превосходством над его членами». Несводимость социального целого к механической сумме составляющих его частей вытекает из особой природы социальных фактов. Социальным фактом *«является всякий способ действий, устоявшийся или нет, способный оказывать на индивида внешнее принуждение; или иначе: распространенный на всем протяжении данного общества, имеющий в то же время свое собственное существование, независимое от его индивидуальных проявлений»*¹. К явлениям подобного рода относятся «верования», «обычаи группы», «стремления», «течения общественного мнения»; «система знаков», употребляемая для выражения индивидуального мышления, «денежная система», используемая для уплаты долгов и т.д.; все они функционируют независимо от индивидуального сознания и имеют по отношению к нему принудительную силу.

¹ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. — М.: Наука, 1990. — С. 421.

Культура также обладает социальным статусом. Несмотря на то, что культура перестает существовать без человека, что именно человек производит культурные ценности — строит города, прокладывает дороги, создает средства коммуникативной связи, делает научные открытия — культура тем не менее образует особый класс явлений, качественно отличающихся от индивидуальных психологических фактов. Она определяется собственными принципами и законами и может быть понята, исходя из нее самой. Наблюдение какого-либо явления — полигамии, веры в амулеты или в ведьм, выбраковки из меню тех или иных продуктов — не совпадает с его объяснением. Познавая культурные феномены, культуролог во многом повторяет те приемы исследования, которые используются в других отраслях научного знания (например, в физике). «Культуры могут существовать без людей не в большей мере, чем механизмы — двигаться без трения. Однако можно рассматривать культуру так, как если бы она была независима от человека, подобно физическому, который может рассматривать механизмы так, словно они независимы от трения, или обращается с телами так, будто они и в самом деле твердые. Это — эффективные техники истолкования» (Уайт Лесли А. Там же, с. 150).

Противники культурологии как самостоятельной науки стоят на той точке зрения, что в реальной действительности нет такой предметной области, которая могла бы стать объектом ее изучения. Действительно, культура слишком широкое понятие и относится ко многим вещам: «от художественных и архитектурных стилей до образа жизни и моды в одежде». На вопрос, что такое культура, Вл. Соловьев отвечал: «Тут и Вольтер, и Боссюэ, и Мадонна, и Папа, и Альфред Мюссэ, и Филарет. Как же это все в одну кучу свалить и вместо Бога поставить?»¹ Однако такая многоплановость культуры, отражающая принадлежность человека многим планам бытия, вовсе не является основанием для того, чтобы отрицать культурологию. Такая запрещающая позиция отражает дух и культуру нашего времени: как полагает Ж.-Ф. Лиотар, капиталистическая экономика и связанная с ней современная наука формируют правило, которому подчинена сама возможность их существования — правило, согласно которому «никакой реальности, кроме той, что удовлетворяется между партнерами неким консенсусом относительно их познаний и обязательств, не существует»². Для буржуа как распорядителя капиталов и работающего у него по найму ученого нет более важной задачи, чем представить существующую действительность как единственно возможную. Однако оборотной стороной подобного диктата является факт «ускользания реальности», необходимый в качестве предпосылки для дальнейшего развития науки и освобождения ее от зависимости диктатуры капитала. Современность, какой бы эпохой она ни датировалась, всегда создает необходимые условия для «потрясения основ веры» в незыблемость существующего порядка и открытия, суть которого в том, что для реальности характерен «недостаток реальности». Вот эта-то нигилистическая идея «недостатка реальности» и является тем стимулом, той движущей силой, которая заставляет ученых открывать («изобретать») новые реальности — предметные области, порождающие новые науки. Часто оказывается, что открытие нового мира для науки более значительное явление, чем относительная величина сделанных достижений. К такому значительному явлению без всяких предварительных условий следует отнести новую науку культурологию.

¹ Соловьев Вл. Собр. соч. в 10-ти томах. Т.10. — СПб., 1913. — С. 155.

² Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // На путях постмодернизма. Сборник обзоров и рефератов. — М.: ИНИОН, 1995. — С. 176



Как уже было отмечено, культура представляет собой сложное образование и отражает многогранную и противоречивую природу самого человека; в известном смысле между ними существует тождество: человек запечатлевается в культуре, культура постигается через человека. По этой причине и культурология как наука не однородна; она включает в себя ряд самостоятельных форм знания, которые представляют собой конкретные науки. Культурология, будучи единым знанием, распадается на отдельные дисциплины, воспроизводящие культуру под определенным углом зрения, т.е. в зависимости от функциональной заданности. Нас интересует эволюция культурных форм, т.е. история культуры: например, история европейской культуры, которая распадается на культуру Древней Греции и Рима, Средневековья, Возрождения, Нового времени, современную культуру. В свою очередь, в пределах выделенной эпохи можно рассматривать конкретные состояния культуры: например, можно говорить о ранней Гомеровской и поздней послегомеровской культуре античной Греции; раннем и позднем Возрождении, итальянском Возрождении и «Северном Возрождении» и т.д. Всякая гражданская история, в том числе история культуры есть автобиография человечества: в далеком прошлом современный человек находит себя в том состоянии, когда он еще не обладал настоящим самосознанием, но своей деятельностью объективно закладывал предпосылки для интеллектуальной свободы — способности общества подвергать себя рефлексии с высоты настоящего. «В исторической рефлексии воспоминание отдельного Я расширяется до воспоминания сознания культуры, которое вспоминает всю свою деятельность, возвращая в свою внутреннюю глубину полные действительного смысла области и формы, созданные им на пути своего самоосуществления, запечатлевает их как области и формы самого себя, внутренне усваивает их, примиряя их этим друг с другом и с собой»¹.

Наряду с этим культуролога будет интересовать культура как таковая, независимо от исторических законов ее становления. В данном случае речь пойдет об определении культуры, свободном от временных и региональных ее особенностей; культура в контексте своего наличного бытия предстанет как способ существования человека в мире, как деятельность, как конкретное смыслообразование, как общечеловеческая ценность. Во всякой культуре, независимо от ее исторических и региональных особенностей, будут представлены всеобщие субстанциальные и функциональные элементы, без которых она не существует.

Культуру можно рассматривать как социальное явление, когда она понимается как продукт коллективного и индивидуального труда, направленного на изменение природы и общества, а также самого человека. Социологический аспект позволяет увидеть социальную базу культуры, наличие нескольких культур в едином обществе, что является следствием существования различных социальных групп и классов (культура города и деревни, культура рабочего класса и крестьянства, культура интеллигенции).

Культура содержит в себе такое содержание, несет в себе такие смыслы, которые выходят за границы компетенции науки. Требуется метафизическое мышление, способное раскрыть сущность культуры как целого; в данном случае исследователь не просто поднимается над эмпирическим материалом в плане его обобщения, но совершает скачок в область метафизики посредством трансцендирования. В таком случае можно говорить о философии культуры.

¹ Кронер Рихард. Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры // Культурология. XX век: Антология — М.: Юрист, 1995. — С. 278.

Итак, сказанное позволяет констатировать, что культурология есть система знания, включающая историю культуры, теорию культуры, социологию культуры, философию культуры. Культурология есть такое понятие, которое используется для описания всех существующих наук о культуре; благодаря ему удастся синтезировать и интегрировать их в некоторое единство, когда история, теория, социология, философия культуры рассматриваются как составные части культурологии. В зависимости от потребностей научного исследования постижение культуры может идти вглубь еще дальше: культуролог имеет дело с материальной культурой (например, техникой) или продуктами духовной деятельности (музыкой, изобразительным искусством). Весь этот обширный материал можно рассматривать либо под углом «археологии культуры» — исследовать генезис, функционирование, развитие культуры, либо под углом «генетики культуры» — изучать законы жизни культуры, некие ее базисные структуры, при которых она может существовать и наследоваться новыми поколениями людей. Наука о культуре дает знание о прошлой и современной культуре; в одном случае она показывает историческое развитие культуры и изменение представлений о ней в различные эпохи, в другом — структуру, элементы и функции культуры, т.е. общие компоненты, связывающие разнообразные культурные формы. Однако в любом случае культурология есть целостная и интегративная система знания; каждый отдельный ее элемент (отдельная наука или форма знания) органично входит в целое, выполняя определенную функциональную роль. Целостность культурологии вытекает из целостного единства культуры как таковой; универсум культуры представляет собой всеобщий мир мыслей и чувств — единый мир человека, его «единый космос» (μονὰξ κόσμος). «Культура означает целостность вербальной и нравственной деятельности, которая постигается не только в абстракциях, но и в своих тенденциях и энергии самореализации. Именно этот процесс (само)реализации, т.е. процесс созидания и воссоздания эмпирического мира составляет самую суть понятия культуры, являясь одной из наиболее существенных и характерных ее черт»¹. Единство универсума культуры вовсе не означает его абсолютной субстанциальности; целостность мира культуры определяется объективной природой ценностей и значений, заложенных в явлениях культуры. Этим качеством уже обладает язык; объективность и общеобязательность присуща также всем символам и знакам искусства, религии, науки. Через посредство языка, науки, искусства, религии человек создает свой социальный мир — «символическую Вселенную», в которой обобщен весь человеческий опыт; включаясь в него, личность приобщается к культуре и обретает свою подлинную индивидуальность.

¹ Кассирер Эрнст. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология — М.: Юристъ, 1995. — С. 134.

§ 3. Понятие философии культуры

*... внутри самой культуры должно быть место, особая область, в которой сознание совершает объединение всех областей в их самости: эта особая область есть **философия культуры**. В ней и только в ней культура становится целостностью, ибо в ней она осмысливает самое себя, становится культурой для самой себя.*

Р.Кронер

Вопрос об установлении точных границ между историей, теорией, философией культуры и выяснении отношений между ними в едином культурологическом знании представляется весьма сложным. Мы не найдем здесь единой точки зрения и какой-либо унификации в существующих мнениях относительно названной проблемы. За редким исключением, вообще не ставится задача найти четкие границы указанных дисциплин и определить логические основания, по которым можно было бы выработать ясное представление о каждой из них, характеризующейся своими конкретными чертами. Данное обстоятельство объясняется тем, что культурология как наука еще слишком молода, поэтому она не успела выработать законченного представления о своем предмете и тех границах, которые пролегают внутри этого многопланового знания; она еще не составила ясного представления о своих методах, у нее не всегда существует готовый ответ относительно взаимоотношений с другими общественными науками — в конечном счете не выработался тот облик, который говорит о соответствующей теоретической зрелости. Но все это внутренние и решаемые вопросы; противникам же культурологии как самостоятельной науки в связи с этим скажем, воспользовавшись стихами А.С. Пушкина, написанными по другому поводу:

Оставьте: это спор славян между собою,
Домашний, старый спор, уж взвешенный судьбою,
Вопрос, которого не разрешите вы.

Наибольшую трудность представляет вопрос об отношении философии культуры к теории культуры и к философии как таковой. В одном случае философия культуры рассматривается «как методология культурологии» — т.е. как методология истории, теории и социологии культуры. В другом случае философия культуры понимается как только «ядро теории культуры», что означает, что без нее здание теории рассыплется

как «карточный домик». В данном контексте философия культуры трактуется высшим уровнем теории культуры. Что касается отношения философии культуры с философией, то в отечественной литературе либо вообще отсутствует рефлексия по этому поводу, либо происходит их отождествление: философия рассматривает культуру в ее «реальной целостности и полноте конкретных форм ее существования», т.е. системно, следовательно, овладение методологией системного исследования уже есть факт философии культуры.

Существует два способа постижения действительности: философский и научный. Философская и научная рефлексия дают нам две модели познания. В метафизике познание отвлекается от эмпирии, наглядных и воззрительных форм; мысль освобождает себя от необходимости исследования всего того, что связано с предметной стороной действительности и направлена на понимание таких сущностей, которые невозможно выразить посредством обыденного или научного языка — требуется своя система понятий. К числу таких сущностей, например, относятся: «ценность», «смысл», «значение», «дух», «микрокосм»; «свобода», «красота», «добро», «любовь» и т. д.; дать им научное определение не представляется возможным. Метафизико-религиозный дух стремится «изнутри, из духовной глубины универсума понять сущность мира и вещей, людей и судеб»¹. Все попытки объяснить эту склонность человеческого мышления к трансценденции, к упорядоченности и закону, пониманию реальной действительности как духовной сущности будут «тщетны». Способность постигать предметный мир изнутри *изначально* принадлежит философии, в особенности немецкому идеализму — в этом заключается «последняя тайна жизни немцев», но это умение также присуще «всем народам» — и свидетельствует о принципиальном отличии философского и естественнонаучного дискурса. В философии весь круг вопросов вращается вокруг проблемы духа: идет ли речь о природе, обществе или отдельной личности. Итогом направленности метафизического мышления на действительность, созданную человеком и понимаемую как мир ценностей и смыслов, символов и значений, — как противостоящую природе, а также интерпретация самого человека как внеприродного и внеположного существа, будет философия культуры. Другими словами, философия культуры есть область знания, возникающая благодаря философскому постижению мира культуры.

Рефлексия по поводу научного познания дает представление о субъекте и объекте: в науке принято различать сознание наблюдателя и предметы внешнего мира, существующие вне сознания наблюдателя. Ученый вступает в контакт с внешним миром (предметами) посредством собственных органов чувств, следствием чего являются его ощущения. Затем происходит трансформирование ощущений в понятия, — классификация наблюдаемых объектов (предметов) и их последующее объяснение. Специфика науки заключается в том — и это следует подчеркнуть особо, — что ее объекты наблюдаемы прямо или косвенно; ни в одной науке нет таких вещей, которые не характеризовались бы предметностью, материальностью и не подлежали бы эмпирической верификации. «Ни одна наука не может иметь объектом своего изучения нечто, состоящее из неуловимых, невидимых, неосязаемых, онтологически несуществующих «абстракций»; наука должна иметь дело с настоящими звездами, млекопитающими, лисицами, кристаллами, клетками, феноменами, гамма-излучениями и элементами

¹ Трёльч Эрнст. Метафизический и религиозный дух немецкой культуры // Культурология. XX век: Антология — М.: Юристъ, 1995. — С. 542.



культуры»¹. Наука, изучающая явления культуры в значении реальных, материальных объектов исследования, есть теория культуры. Иначе говоря, теоретическое мышление, имеющее в качестве объектов изучения явления культуры, трактуемые как осязаемые и вполне предметные сущности, есть теория культуры.

Теория культуры, возникнув позже философии культуры, была реакцией на абстрактность и умозрительность культурфилософского знания. Философия культуры, зародившись в недрах классического немецкого идеализма, — «последней тайны жизни немцев» — разделила с ним все достоинства и недостатки этого способа мышления. Отражая потребность человеческого духа подняться выше эмпирической действительности с тем, чтобы увидеть *единство* культурного процесса, стремясь обнаружить некие *инварианты* социодинамических моделей, открыть *закономерности* повторения явлений культуры в истории человеческого общества, понимаемой как философия истории, философия культуры обнаружила разрыв с реальной жизнью: вместо того, чтобы объяснять богатый эмпирический (этнографический) материал, как он дан в опыте исследователя, философы культуры часто замыкались в границах методологии кантовского трансцендентального идеализма. Культура понималась как «самосознание субъекта», человек ограничивался «саморазвитием его разума», целое духовной культуры обнаруживалось в «человеческом духе». Получалось, что система критицизма оказывалась всеобъемлющей философией культуры. Требовалось такое понимание культуры, когда бы теоретические представления о ней органически соединялись с реальными фактами культурной жизни. Подобный переворот в области философского мировоззрения наметился во второй половине XIX столетия. Логический аристократизм философского критицизма «не мог удовлетворять английского духа. Американец прежде всего тосковал по философии человеческой жизни, практического действия, — по философии действительности, которая бы могла быть доступна и необразованному человеку. Он объявил войну логическим хитросплетениям. Истина оценивается по ее полезности для практической жизни. Философия не должна заниматься тонкими различиями, не имеющими значения для человеческого действия»².

В американской культурологической традиции теория культуры понимается как культурная антропология; в ее состав входят этнография, изучающая отдельные культуры, этнология, занимающаяся сравнительным анализом культур, теоретическая антропология, археология, лингвистика, некоторые направления психологии. Как бы ни рассматривалась культура в теоретическом контексте, — сегодня невозможно говорить о единой концепции культуры — в англо-американской культурологии она интерпретируется как объект научного исследования: культурные явления, будут ли это универсальные элементы культуры или функции контроля поведения личности, всегда есть нечто реальное, осязаемое, материальное. Основная граница, пролегающая по культурологии и отделяющая культурфилософское знание от знания культуртеоретического, говорит о том, что культуру можно интерпретировать двумя способами: «метафизическим» и «научным». И несмотря на то, что теория культуры, будучи своего рода «научной интерпретацией» феноменов культуры, имеет в своем фундаменте огромный потенциал науки, что обеспечивает ей быстрый рост и прочные позиции в научном сообществе, не означает, что философия культуры уходит в прошлое. Наука и

¹ Уайт Лесли А. Понятие культуры // Антология исследований культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997. — С. 20.

² Штенберген А. Интуитивная философия Анри Бергсона. — СПб., 1912. — С. 5—6.

философия тесно связаны друг с другом, но одновременно имеют существенные различия: философское знание есть свидетельство того, что человека не удовлетворяет только практическая рациональность — его влечет в такие трансцендентные миры, такие заоблачные дали, которые бесконечны и в них «преодолеваются границы времени и пространства» (Н. Бердяев).

О философии культуры можно говорить в самых различных смыслах, отмечает В. Виндельбанд. Во-первых, философия культуры формирует *идеал* будущей культуры, а также обосновывает *общезначимые нормы*, позволяющие *оценивать* существующее состояние культуры. Задача философии культуры — не искать ценности, а создавать их; она дает проект *идеальной* или *заданной* культуры. Во-вторых, философия культуры стремится понять *преднаходимую* и *данную* культуру. Для нее факты психологические, социологические, исторические будут служить лишь материалом для обнаружения *основной структуры*, которая присуща всякому культурному творчеству.

Между этими двумя родами философии культуры возможен целый ряд переходов. Но при всем, идеальная картина заданной культуры будет зависеть от понимания данной культуры: эта зависимость тем сильнее, чем резче контраст между идеалом и прошлыми и настоящими условиями. Далее. Рано или поздно встает вопрос о реальном осуществлении этого идеала, о развитии его из данного состояния культуры. Философское понимание настоящей культуры неминуемо приводит к *предвидению* будущего ее развития; современная культура, будучи включенной в исторический процесс, указывает на предстоящий, за его пределами лежащий момент»¹.

От понимания предмета философии (философии как философской проблемы) к постижению предмета философии культуры идет Э. Кассирер. Философия органично переходит в философию культуры в процессе решения трех задач. Во-первых, современное состояние науки и культуры характеризуется глубокой дифференциацией. Как в науке, так и в культуре исследователи имеют дело с конкретными формами; с ними работают историки, филологи, лингвисты, этнологи, специалисты в области мифологии и истории религии. Однако несмотря на данное обстоятельство нас продолжает интересовать вопрос о «целостности и структурной системности каждого основного раздела науки». Мы стремимся нарисовать целостную картину космоса, картину Вселенной и мира человека. Эту задачу может осуществить философ, перейдя на более глубокий уровень проблемности. Философия должна открыть «формообразующие элементы» конкретных форм культуры, выяснить их «духовное назначение» и отыскать те «движущие силы», которые породили различные состояния духовной деятельности человека.

Во-вторых, когда философия от отдельных феноменов культуры стремится проникнуть в тайну «экзистенции» — понять механизм порождения форм культуры, она необходимо становится началом философского постижения культуры. Для философии культуры важен не конечный продукт, но «тот особый способ производства, который производит данный продукт». Другими словами, философия культуры в своем познании культуры выходит за границы ее конкретных форм; для нее подлинный интерес представляют не отдельные культурные формы и структуры — этим занимается историк культуры, — но тот постоянный *механизм*, который характеризует работу человеческого духа.

¹ Виндельбанд Вильгельм. Избранное: Дух и история. — М.: Юристъ, 1995. — С. 7.



В-третьих, отличие философии культуры от других видов и форм культурологического знания состоит в стремлении понять культуру как *целое*. Целое духовной культуры — это человеческий дух, находящийся в вечном *становлении*, в вечном *самовозобновлении* благодаря постоянной своей работе. Разум не бывает тождественным себе, завершённым и наличным бытием — простой экзистенцией; в разуме мы видим «постоянную самовозобновляющуюся работу духа»¹.

Итак, философия культуры есть такой самостоятельный вид знания, который по уровню отвлеченности и абстрактности тождествен собственно метафизике; в данном случае мыслитель не имеет дело с эмпирической действительностью, но выходит за ее границы. Подобный выход означает, что культурфилософское знание будет существенно отличаться как от исторического познания конкретных форм культуры, всегда описательного и основанного на сборе необходимого материала посредством исторических памятников и исторических источников, так и от теоретического познания, пусть обобщенного и отвлеченного, но сохраняющего в своем содержании черты *предметности* знания. Культура в ее современном виде слишком широка и многообразна; кроме того, внутри культуры каждого народа существует необозримое множество своеобразных черт и признаков. Объединить в одном сознании неповторимые свойства и качества живой культуры практически невозможно; вместе с тем существует объективная потребность в таком объединении. Эту функцию берет на себя философия культуры. В осуществлении своей задачи она исходит из методологического принципа, суть которого в том, что прежде необходимо найти *общезначимые* элементы разумной деятельности, присущие любой культуре. Затем посредством анализа устанавливается, какие элементы деятельности определяются эмпирическими условиями: «полученный остаток будет, ...содержать в себе одну только всеобщую сверхэмпирическую необходимость самого разума»².

«Сверхэмпирическая необходимость разума» — это и есть то общее культуры, поиском которого занята философия культуры. Через это общее культура не просто констатирует факт своего бытия; в нем — этом общем — культура осознает себя в качестве культуры. Поэтому философию культуры следует определить как «самосознание творческого синтеза». В сознании творческого синтеза «культура познала самое себя, ибо в глубочайшем существе своем она и есть не что иное, как этот творческий синтез» (там же, с.14). В отдельных областях культуры (искусстве, науке, религии, экономике), изучением которых занимаются история и теория культуры, мы видим, как породившее их сознание достигает определенного уровня развития; вместе с тем приходится констатировать, что оно не достигает в них той ступени, которая характеризуется самосознанием. Культура на этом уровне постижения есть всего лишь «неосознанное самим собой самоосуществление сознания...»³. Наука имеет в качестве предмета познания не себя, а природу, искусство — не творческую деятельность, а творимый предметный мир. Другими словами, в отдельных областях культуры рефлексия направлена на что-то внешнее, но не на внутреннее — не на науку, искусство, религию, экономику как таковые. Только там, где рефлексия направлена на самое себя, можно говорить о

¹ См.: Кассирер Эрнст. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 110—115.

² Виндельбанд Вильгельм. Избранное: Дух и история... — С. 11.

³ Кронер Рихард. Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 258.

целостном постижении культуры, когда она становится для себя действительностью, отличной от всех видов и форм эмпирической культуры. Такая задача выполнима только в отношении философии культуры: здесь мышление доходит до «конца своего пути», поскольку приходит к своему самосознанию, постигает самое себя. В рефлектирующем сознании наблюдается единство противоположных тенденций: в культурфилософском знании устанавливаются границы, указывающие на конкретные области культуры как части, но одновременно происходит интеграция знания о культуре как целом посредством «переступания границы». В идее культуры мы видим, как мышление движется от единичного к единичному, но с тем, чтобы достичь целостного представления о культуре — «продвижение целого к самому себе, для-себя-становление в каждой области осуществляющегося и остающегося неосуществленным, примиряющегося и не примиряющегося самосознания культуры» (там же, с.261).

Философия культуры существует там, где прекращается эмпирическое познание конкретных культурных феноменов. Преодоление эмпиризма означает, что разум входит в мир трансцендентного сознания, в котором ему открываются общезначимые «ценности»; с их помощью все многообразие культурной жизни удается привести к целостному единству. На примере «ценностей» отчетливо видно различие между философией культуры как метафизикой знания и всеми другими науками о культуре, имеющими дело с чувственно воспринимаемыми предметами и явлениями реальной культуры. Несмотря на то, что «во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком «ценности», ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком»¹, сами «ценности» как объект философии культуры не есть нечто материальное, предметное, что может войти в поле восприятия субъекта. «Ценности» существуют как «блага», но не существуют как природные вещи. Будучи открытыми философией, «ценности» свидетельствовали о том, что были найдены объекты, имеющие по отношению к науке «вне-и-сверхнаучное» существование. «Ценности не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности» (там же, с.82). «Ценности» невозможно исследовать научными средствами; они говорят нам не о существовании предметной действительности, не о явлениях культуры как таковых, но о смыслах бытия — значениях, которые человек открывает в себе, чтобы с их помощью понять внешний мир. «Наука о ценностях есть в конце концов один из видов метафизики сущего, метафизики смысла мира, и всего менее научной. Научную ценность не только нельзя исследовать, но нельзя и уловить»². Науки о культуре (история, теория, социология культуры) имеют дело с объектами, характеризующимися предметностью и материальностью; знание о них, поэтому, будет носить предметное содержание. Напротив, в философии культуры в знании, которым она располагает, предметность снята, элиминирована; принадлежность к метафизике указывает на тот критерий, по которому из совокупности культурологического знания как некоторой целостности выделяется особый предмет под названием философия культуры. Соотношение истории и теории культуры равнозначно соотношению эмпирического и теоретического уровней познания. Соотношение теории и философии культуры

¹ Риккерт Генрих. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юристъ, 1995. — С. 70.

² Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — С. 276.



идет по линии соотношения *предметного* теоретического знания и знания *метафизического*. История культуры в своем исследовании культурных фактов главным образом опирается на *исторический* метод; для теории культуры основным инструментом познания выступает *логический* или *теоретический* метод, разновидностями которого будут абстрагирование, идеализация, восхождение от абстрактного к конкретному и т. д. Теория культуры принадлежит к рангу абстрактного, отвлеченного знания, выраженного в теоретической форме; однако это знание сохраняет предметный характер. Философия культуры в своем постижении явлений культуры как некоего целого поднимается на такой уровень высоты, когда в знании снимается всякая предметность; философия культуры есть метафизика знания.

§ 4. Философия как философия культуры

... деятельность разума, дающая начало науке и представляющая собой воссоздание (Neuschöpfung) мира из закона интеллекта, имеет точно ту же структуру, что и всякое практическое и эстетическое творчество культурного человека.

Здесь поэтому коренится (sachliche) единство трансцендентального идеализма как философии культуры.

В. Виндельбанд

Вопрос об отношении философии к философии культуры никогда не рассматривался в нашей отечественной философской литературе. Вместе с тем это чрезвычайно актуальный и сложный вопрос, позволяющий при его решении раскрыть те тенденции, которые характерны для современного стиля мышления, а также воссоздать наиболее адекватный образ философии и культуры, задающих картину современного мира.

Философия тесно связана с общественной жизнью. Эта связь обнаруживается в том, что она «совершенно тождественна со своей эпохой», т.е. философия «есть современная ей эпоха, постигнутая в мышлении»¹. Те или иные эпохи, которые переживает человечество в лице конкретных народов, характеризуются определенной культурой и есть по сути дела сама эта культура. Другими словами, каждая эпоха есть самодостаточная культура, сложившаяся в границах конкретного времени и несущая в себе такие черты и качества, которые отличают ее от предшествующих культур. В таком случае философия как теоретическое воспроизведение в мышлении духа времени, духа своей эпохи необходимо становится философией культуры. Любая философия есть философия культуры. Этот мир культуры философией постигается исходя из внутренних возможностей самосознания или рефлексивной способности разума, что в конечном счете определяется тем образом, который задает способ конкретного философствования.

В обеих школах неокантианской философии (В.Виндельбанд, Э.Кассирер) данный вопрос получил своё концептуальное выражение. По мнению основоположника баденской школы, кантовская система критицизма есть «всеобъемлющая философия культуры». Также и для классика марбургской школы критический идеализм выступает в качестве философии культуры. В этой связи Э.Кассирер ставит вопрос и дает на него от-

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



вет: «насколько прогрессивен был путь, уготованный философии культуры теми новыми элементами, которые содержались в критическом или трансцендентальном идеализме Канта?»¹ Основная идея кантовского критицизма, говорит В. Виндельбанд — это выяснение роли продуктивного воображения в процессе познания. Сознание субъекта не пассивно отражает предметы внешнего мира, ибо обладает способностью к синтезу; в опыте индивидуального сознания имеются такие априорные синтетические суждения, которые наделены всеобщей и необходимой значимостью по отношению к нему. Они-то и формируют отдельные элементы знания в целостный образ, становящийся для субъекта самой «являющейся» действительностью. Заслуга Канта состояла в том, что он показал, что для зрелого философского сознания невозможно мыслить мир так, как он является наивному сознанию — «данным» и отраженным в сознании. То, что дано нам в опыте, уже содержит творческую деятельность нашего сознания; вещи в себе стоят за границами нашего опыта и не имеют отношения к нам. Мир, представленный в опыте, всегда есть продукт деятельности субъекта.

Общеобязательные и необходимые суждения, составляющие (детерминирующие) эмпирический опыт субъекта (эмпирические ассоциации и апперцепции), имеют место потому, что разум содержит в себе «трансцендентальный синтез»; последний обладает способностью к объединению элементов опыта, независимую от эмпирического сознания. Это стремление к связям элементов опыта открывает формы «трансцендентальной апперцепции». Трансцендентальный идеализм есть философия, показывающая, что весь предметный мир, данный в опыте субъекта, в действительности оказывается результатом работы трансцендентального (общеобязательного) синтеза. Кантовский критицизм, по словам Э. Кассирера, есть философия «примата» функции над предметом.

Эти, на первый взгляд, отвлеченные рассуждения имеют непосредственное отношение к поставленному вопросу. Культура, как и бытие, понимаемое в философии, является продуктом деятельности человека. По определению, культура есть все то, что создано человеком в процессе его исторической жизни; находя предназначенную действительность, человек творчески преобразует ее соответственно своим потребностям и запросам. Человек не может жить вне контекста культуры; культура есть способ бытия человека в мире. И какие бы формы ни принимала культура, главное в ней — мысль, разум, интеллект человека. Благодаря заранее поставленной цели, сознание — в силу присущей ему разумности — творит из данного ему материала необходимые формы. Как образ бытия является производным от деятельности трансцендентального синтеза, так и культура с ее различными областями есть плод человеческого разума, подчиняющегося тем же самым законам мышления. В данном случае приобретает особую важность методологическое положение всей кантовской философии: деятельность разума в научной сфере имеет ту же самую структуру, которая присуща практической и эстетической деятельности культурного человека. В этом совпадении деятельности мышления коренится предметное единство критической философии с философией культуры. «Таковы те предметные основания, — подчеркивает эту мысль В. Виндельбанд, — которые вместе с формальным схематизмом кантовского мышления, принудили его (Канта. — Ю.П.) применить последовательно принцип синтеза, открытый им сначала для обоснования науки, и к другим областям культуры: так само внутреннее развитие проблемы привело к тому, что критицизм, по методу своему возникший сна-

¹ Кассирер Эрнст. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 138.

чала из проблемы науки, невольно получил более широкое значение философии культуры, даже стал философией культуры *par excellence*¹.

Критика разума становится критикой культуры; критический идеализм, понимая культуру как качественно новое по отношению к ее отдельным формам — как большее по сравнению с ее единичностями, — исходит из идеи, что человеческая культура есть плод деятельности духа. Пока философская рефлексия ограничивается анализом чистых познавательных форм, до тех пор сохраняется наивно-реалистический взгляд на мир, говорит Э.Кассирер. Необходимо расширить предмет познания и от общего понятия о мире перейти к общему понятию о культуре, «ибо содержание понятия культуры неотделимо от основных форм и направлений духовного производства, здесь, как нигде, «бытие» постижимо только в «деянии»². Иначе говоря, чтобы понять культуру, выявить генезис культурных форм, следует руководствоваться методологическим принципом: разум человека, поднимаясь до всеобщего и общеобязательного уровня, производит культуру — разумность пронизывает все стороны культурного бытия человека. В деле постижения человеческой культуры, согласно кантовскому критицизму, лежит «самосознание творческого синтеза»; это понятие оказывается исходным пунктом для такого мировоззрения, которое понимает всякую культуру — будет ли она даже материальной культурой — как духовное производство, как культуру духа.

Философия как философия культуры не может навсегда оставаться чистым знанием, как ее понимали мыслители эпохи Просвещения. Два столетия, отделяющие современную философию от критического идеализма, существенно изменили философский дискурс и самоё социальную действительность. 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. Рационализм как способ мышления обнаружил свою ограниченность. «С 1700 года сам рационализм начинает уже открывать не новые разумные основания, но границы разума, его пограничье с бесконечным пространством иррационального. Наступает век философской критики, брызги могучих волн которого достигают и последнего столетия, чтобы в наши дни окончательно установить эти границы»³. Постепенно обнаружилось, что чистому разуму свести предметный мир к рациональной действительности не удастся («все действительное разумно») — невозможно заменить богатство и многообразие жизни сухими понятийными схемами. Абстрактный интеллект в своей претензии стать самодостаточной жизнью, когда бы она представала в законченных и непротиворечивых формах мышления, оказался несостоятельным; первичная жизнь «спонтанна» и ни в малой степени не подчиняется логике разумного. Разум есть лишь маленький остров в бурном океане стихийной жизни. Потребовалось переосмыслить отношение, существующее между познанием и жизнью: не действительность соотносится с законами мышления, но чистый разум вырастает из жизни и, следовательно, должен опираться на нее в своем постижении окружающего мира. «Тема нашего времени заключается в придании разуму жизненности, в биологической локализации разума, подчинении его спонтанному. Через несколько лет требование ставить жизнь

¹ Виндельбанд Вильгельм. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 64.

² Кассирер Эрнст. Философия символических форм // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 171.

³ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — М.: Наука, 1991. — С. 28.



на службу культуре будет казаться абсурдным. Миссия нового времени состоит как раз в том, чтобы перевернуть отношение, указать на то, что культура, разум, искусство, этика должны служить жизни» (там же, с.29). Классический рационализм в истории философии можно представить в образе «гносеологического субъекта», «кабинетного всезнайки», довольствующегося «грезами солипсизма» (С. Булгаков); неклассический тип рациональности, родившийся в философии жизни, русской христианской философии, экзистенциализме и философской антропологии, предстает в образе Диониса, Дон Жуана, Фауста, Дон Кихота. Для рациовитализма характерен такой стиль мышления, когда разум всю действительность понимает как жизнь; исходным «началом» философствования является жизнь человека, и она выступает абсолютom как по отношению к эмпирической действительности, так и по отношению к той, которую субъект пытается трансцендировать. Как в онтогенезе (деятельности отдельного мыслителя), так и в филогенезе (мыслительной способности конкретного народа) жизнь предшествует философии. Приняв идею жизненного опыта, философия осуществила решительный поворот — перешла «от мира науки к миру жизни». Вследствие такого шага можно ожидать «от философии «жизненного мира» всей широты жизненного опыта и его оправдания, его прояснения и обогащения»¹.

Культура прошлых веков, особенно христианская и вплоть до эпохи Просвещения, была антиподом жизненных устремлений. Первобытные инстинкты, откровенно присущие феодальным сеньорам, искусственно подавлялись посредством аскетизма новой религии. Известны христианская устремленность к трансценденции и бегство от материальной действительности средневекового человека. Также и культура XVII — XVIII веков, будучи по форме мнимым возвратом к античности, т.е. антихристианской, фактически оставалась нежизненной в том смысле, что витальные ценности выносились за рамки живой действительности и были трансцендентными. Ценность жизни виделась в чем-то потустороннем, но только не в самой жизни. Культура, создаваемая на протяжении двух веков, представлялась как «сверхчувственная сущность». «Культурализм» как выражение сущности рациональной культуры — это «христианство без Бога» — сводит культуру только к духовной жизни. Будучи широким идейным течением, охватившим европейские страны, «культурализм» понимает жизнь как что-то стоящее позади культуры. В такой «философии культуры» переменялись только сущности, но сохранилось сходство со средневековой теологией: где христианский мыслитель говорит «Бог», современный немец говорит «Идея», «Примат Практического Разума» или «Культура». Такой «иллюзионизм» в обожествлении определенных жизненных энергий, отмечает Ортега-и-Гассет, несет с собою «органические нарушения, огромные опасности».

Но культура XX века претерпела существенные изменения и сегодня понимается принципиально иначе. Не трансцендентные ценности придают смысл жизни и культуре, но, напротив, сама жизнь хочет быть понята, исходя из нее самой. Жизнь самоценна и самодостаточна, поэтому культура не может быть осмыслена из чего-то иного, нежели самой жизни. Такова ситуация («новые симптомы»), которую переживает современное человечество; в этих условиях наиболее адекватной формой, в которой постигается новая культура, является неклассическая рациональность, в том числе философия жизни. Наша эпоха характеризуется тем, что для значительной части населения утратили свое значение ценности, казавшиеся еще недавно незыблемыми и постоянными. То, что казалось самодостаточным, однажды перестало таковым быть. Поэтому со-

¹ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991. — С. 7.

временный человек находится в состоянии неопределенности, поскольку потерял четкие ориентиры в своей жизнедеятельности.

Современная культура во многом определяется новым мироощущением и мировосприятием, которые присущи современному человеку. В искусстве, например, коренные превращения связаны с метафизическим изменением «установок субъекта». Последнее означает, что происходит вытеснение искусства из области «жизненно серьезного» и включение его в такую сферу жизни, которая характеризуется спонтанностью, игровым началом, непринужденностью, свободным осуществлением энергии человека. Старое искусство, ориентированное на ценности труда, «священный долг культуры», «горечь рабочего дня», отодвинуто на периферию нашего существования; современные эстетические нормы, напротив, рассматриваются в виде «забавы», «игры», «развлечения», благодаря чему произведение искусства «обретает все свое трепетное очарование». Жизнь, понимающая себя как спонтанное выражение энергии человека, «придает своему усилию дух радости, щедрости, даже шутовства, столь характерного для спорта... Жизнь будет создавать свои блестящие творения как бы шутя, не придавая им большой важности. Поэт уподобится футболисту, создавая свои стихи «одной левой»... Сегодня молодежь готова придать жизни непоколебимую видимость празднества»¹. Ценности культуры не исчезли, но существенно изменились: прежняя культура видела их в трансцендентной сфере, помимо жизни; новая культура открывает их в спонтанной области биологического и понимает как витальные ценности.

Современная культура получает свое самосознание в философии постмодерна. Образ постмодернистской культуры характеризуется вытеснением «законодательной» парадигмы разума «интерпретативной». Глубокие изменения в мышлении, происходящие в жизнедеятельности современного человека, вызваны социальными и гносеологическими причинами. Постмодернистская философия осмысливает эти глобальные интеллектуальные превращения, вставая в оппозицию к существующей социальной действительности и ее ценностям. История западной цивилизации в глазах радикально настроенных мыслителей предстает в неприглядном свете благодаря безжалостной захватнической политике, проводимой европейцами в отношении других народов и государств; терроризму, возведенному в ранг государственной политики; неумной алчности господствующих классов к наживе; возведенному в государственную политику желанию процветать за чужой счет; колониализму и империализму с их рабством и геноцидом; подавлению рабочего движения; антисемитизму и расизму; политике уничтожения поселений аборигенов во всем мире; абсолютному неприятию других культур и ценностей; жесткому злоупотреблению другими формами жизни; слепому опустошению регионов планеты. «Логика развития привела к тому, — пишет по тому поводу современный философ-экзистенциалист К. Ясперс, — что эпоха буржуазного умиротворения, прогресса, образования, исторического воспоминания в качестве опоры собственной мнимой безопасности сменилась эпохой опустошающих войн, гибели и убийства массы людей (при неисчерпаемом росте масс), ужасающей угрозы уничтожения гуманности в круговерти, в которой распад явит себя господствующим фактором»². Постмодернизм объявил некогда незыблемые каноны западной демократии, выраженные в понятиях «человек», «разум», «цивилизация», «прогресс», несостоятельными в нравственном и интеллектуальном смысле.

¹ Ортега-и-Гассет. Что такое философия? ... — С. 43–44.

² Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — С. 497.



Радикальные изменения в контексте западной культуры рожают в гносеологическом плане критическую «деконструкцию» традиционных представлений, когда способом постижения действительности становится идея разрушения всех существующих установок, верований и представлений — повсюду философия находит видимости, достойные разоблачения. В этом смысле постмодернизм есть «антиномическое движение, задавшееся целью разложить западное мышление на части..., взяв на вооружение деконструкцию, децентрацию, устранение, разбрасывание, демистификацию, прерывание, расхождение, рассеивание и т.д. Подобные понятия... выражают эпистемологическую одержимость разрывами и разломами, а также соответствующую идеологическую приверженность различным меньшинствам — политическим, сексуальным и языковым. Правильно думать, правильно чувствовать, правильно поступать, правильно читать, согласно этой episteme уничтожения, означает — отказаться от тирании целого; абсолютизация любого из человеческих начинаний чревата тоталитаризмом»¹.

Посредством интерпретативного разума осуществился переход с поиска оснований знания, лежащих в трансцендентной сфере, на поиск оснований, находящихся в повседневной жизненной практике. Для нового разума основания знания следует искать не в метафизике, но в коммуникации, общении эмпирических индивидов. Постмодернистская парадигма мышления предполагает множественную локальность действительности, которая не имеет в себе никакого основания. Видение мира, складывающееся в такой эпистемологической парадигме, будет относиться к чему-то местному и специфическому. Концепции, претендующие на универсальную объяснительную способность, не заслуживают доверия по той причине, что связаны с эмпирическими подтасовками и интеллектуальным авторитаризмом — «законодательный» разум имеет тенденцию «унифицировать истину насилем» (Г. Риккерт). Постмодернизм актуализировал настроение, сформировавшееся еще в начале нашего века: его выразил Дж. Дьюи, заявив: «главное интеллектуальное настроение нашего века — это отчаяние, к которому приходят от любых целостных воззрений и позиций». Новое мышление, выраженное постмодернизмом, представляет собой, по мнению Ж.-Ф.Лиотара, «недоверие к метаповествованиям».

Невозможность «метаповествования» вытекает из различных форм нигилизма, имеющего онтологическое происхождение. Онтологический нигилизм есть утрата логики смысла в самой современной действительности, в самом бытии; под влиянием существующих общественных отношений появилось такое поколение людей, для которых исчезло их подлинное бытие — потеря высших ценностей превращает их жизнь в поток сиюминутных наслаждений, быстро меняющихся аффектов; они «равнодушно умирают и равнодушно убивают» (К. Ясперс). Добровольный отказ от высшего, желание посвятить себя служению чему-то возвышенному делает человека пассивным существом, утратившим критическую способность разума. Можно сказать, что в такой ситуации «люди смело отказываются от всякого смысла и объявляют смыслом намеренную бессмыслицу»².

В культуре постмодернизма особую ценность приобретает идея пластичности мира и постоянного изменения действительности. В силу данного обстоятельства предпочтение отдается не общим принципам, не застывшему и отвлеченному знанию, но конкретному опыту. Адекватным образом философии будет такой дискурс, который ориентирован на множественность, неоднозначность; любое решение будет не абсолютным, но отно-

¹ Тарнас Ричард. История западного мышления. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. — С. 340.

² Ясперс Карл. Смысл и назначение истории... — С. 499.

сительным, допускающим бесконечный пересмотр. Действительность не представляет нечто прочное и инвариантное; ее самодостаточности противостоит текущий саморазвивающийся процесс, открывающийся в сознании субъекта. Человек как субъект силой своего воображения конструирует действительность; посредством разума и воли он создает свой контекст мира, который зависит с точки зрения интерпретативной способности от других контекстов. Существует приоритет интерпретации над объектом; объект есть производное, вторичное от объяснения. Человек не сторонний наблюдатель происходящего — он сам непосредственно включен в существующую действительность, поэтому одновременно изменяет как действительность, так и себя.

Процесс познания открывает множество миров, каждый из которых соответствует своей интерпретации. По этой причине существует множественность истин, ни одна из которых не может рассматриваться как окончательная. Все человеческое познание «нагружено» исторической и культурной «предрасположенностью», поэтому постоянно испытывает — пусть и бессознательно — через знаки и символы пристрастие человека к тем или иным ценностям, за которыми скрываются его непосредственные интересы. Подобная открытость постмодернистского сознания указывает на отсутствие каких-либо твердых оснований, на которых строится мировоззрение. Состояние неопределенности, распада и плюрализма как в отношении действительности, так и в отношении познания характеризует «состояние постмодерна». Последний, по признанию современных аналитиков, характеризуется своей незавершенностью: в арсенале его средств имеются положения, оформившиеся под влиянием различных философских течений — «от прагматизма, экзистенциализма и психоанализа до феминизма, герменевтики, постэмпирической философии науки... Из этого водоворота зачастую несовместимых побуждений и тенденций на поверхность выплыло несколько принципов, получивших широкое хождение»¹.

Итак, историко-философский экскурс позволяет сделать вывод, что во все исторические эпохи философия предстает как метафизика, как особый дискурс и одновременно как самосознание жизни, рефлексия по поводу образа действительности — как философия культуры.

¹ Гарнас Ричард. История западного мышления... . — С. 335–336.

Именной указатель

- Абдильдин Ж.М., 401
Абульханова-Славская К.А., 175
Август, 691
Августин Аврелий (Блаженный), 25, 726, 935
Авенариус Рихард, 236, 332, 459
Авинери Шломо, 779
Авраам, 794
Аврелий Марк, 22, 24, 216
Агамемнон, 692, 883
Агафон, 834, 837
Адам, 711, 962
Адлер Альфред, 707, 726, 774
Адлер Макс, 53
Адо Пьер, 831, 832, 834, 836, 842, 843, 846, 849, 852, 917
Адонис, 896
Адриан Леверкюн, 293
Аксельрод-Ортодокс Любовь Исааковна, 780
Актон, 186
Ала ад-Дин, 766
Алексеев В.А., 943
Алексеев И.С., 310
Алексеев М.Н., 239
Алексеев Ю.М., 319
Алиса, 600
Алкивиад, 581, 837, 838, 843, 851
Аль-Исса, 798
Амальрих Шартский, 25
Амстердамский С., 17, 60
Амфитрион, 841
Анаксагор, 556, 827
Анаксимандр, 827
Анаксимен, 548, 827
Ананка, 882, 889
Андреев И.Д., 176
Андреева Г.М., 131
Андроник Родосский, 755
Анненков П.В., 65, 252
Антенор, 851
Антигона, 692
Антисери Дарио, 860
Антисфен, 471, 533
Анцыферова Л.И., 175
Апеллес, 274, 621, 636, 783
Аппиан, 404
Апполодор, 837
Апполон, 642, 790, 844, 876, 897
Апухтин Алексей Николаевич, 890
Аракчеев Алексей Андреевич, 523
Арефьева Г.С., 174, 176, 241, 254, 275, 313, 319, 332
Арзаканьян Ц.Г., 253, 297
Ариман, 545
Аристодем, 837, 838, 843
Аристотель, 22, 24, 25, 34, 97, 98, 519, 528, 543, 547, 548, 575, 590, 591, 592, 616, 676, 678, 706, 741, 742, 816, 865
Аристофан, 837
Ариэль, 855
Армений, 882
Арнаутов Михаил, 178, 343, 358, 359, 360
Арнобий, 540
Арон Раймон, 177, 226, 578
Арсеньев А.В., 423
Арский Ф., 337
Архимед, 465
Аскин Я.Ф., 17, 100, 101
Асмус В.Ф., 30, 31, 42, 45, 46
Атилла, 945
Атропос, 889
Афанасьев В.Г., 176, 254

- Афина, 692, 790
 Афродита, 692
 Ахеронт, 881
 Ахилл (Ахиллес), 296, 685, 692, 851
 Ахутин А.В., 423
- Баадер Франц Ксавер фон**, 620, 656
 Баженов Л.Б., 179, 400, 419, 436
 Байрон Джордж Гордон, 930
 Бакунин Михаил Александрович, 777, 825
 Бальмонт Константин Дмитриевич, 639
 Барашенков В.С., 99
 Барг М.А., 16, 144, 155, 175, 415
 Барраклоу Дж., 299, 300
 Барт П., 773
 Батенин С.С., 174, 272, 277
 Батищев Г.С., 174, 254, 275
 Бауэр Бруно, 260, 267
 Бахофен Иоганн Якоб, 258, 641, 726, 935
 Бахус, 258, 641
 Беатриче, 939
 Бегби, 92
 Безчеревных Э.В., 63, 64, 176, 254, 281, 284
 Беккер К., 299, 300
 Бел, 545
 Бёме Якоб, 585, 620, 656, 683, 726, 794, 935
 Бергсон Анри, 192, 216–219, 220, 223, 237, 455, 459, 576, 643, 684, 709, 731
 Бердяев Николай Александрович, 452–457, 461, 473, 524, 525, 546, 551, 601, 649, 661, 665–670, 675, 676, 680, 682, 685, 687, 692, 723–753, 759, 764–766, 784, 792, 794, 797, 798, 806, 813, 814, 820, 822, 834, 840, 892, 895, 902, 903, 907, 909, 910, 924, 925, 929, 930, 935, 936, 950–956, 960, 963, 964, 976, 978
 Беркли Джордж, 125, 173, 190, 192, 214, 236, 237, 240, 283, 360, 361, 479, 480, 483, 572, 667, 792
 Берлин Исайя, 119, 438
 Бернгардт, 356, 357
 Бернгейм Эдуард, 137, 360
 Бернштейн Эдуард, 954
 Берталанфи Людвиг фон, 86, 424
 Бессмертный Ю.П., 131
 Бжезинский Збигнев, 597
 Биант, 832
 Библер В.С., 357
 Бир Самуэль, 123, 438
- Бирд Ч., 299
 Бисмарк Отто фон Шёнхаузен, 694
 Бланшар Э., 699
 Блок Александр Александрович, 639
 Блок Марк, 348, 415
 Богданов (Малиновский) Александр Александрович, 598, 775, 779, 781
 Боден Жан, 27, 28
 Бодлер Шарль, 897
 Боккачио, 27
 Бокль Генри Томас, 55, 186, 945
 Болванщик, 600
 Больхаген П., 104, 134, 149, 157, 440
 Больк Л., 708
 Бом Давид, 96
 Боно Эдуард де, 343, 351
 Борзенко А.В., 84
 Борисов И.И., 174
 Борн Макс, 523
 Бородай Ю.М., 178
 Босвел, 370
 Боссюэ Жак Бенинь, 970
 Боэций Аниций Манлий Северин, 760
 Брасид, 851
 Брежнев Леонид Ильич, 941
 Брейтвейт, 62
 Бречкевич М.В., 109
 Бродель Фернан, 404
 Бруннер А., 266
 Бруно Джордано, 98, 260, 308, 565, 760, 912
 Брэдли Фрэнсис Герберт, 127, 365
 Брюнсвик Леон, 682
 Брюсов Валерий Яковлевич, 538
 Бубер Мартин, 457, 666, 677, 678, 679, 680, 687, 700, 702, 895, 934
 Будда Сиддхартха Гаутама, 640, 718
 Буева Л.П., 175, 254
 Бузескул В., 22, 23, 194
 Булатов М.А., 176
 Булгаков Сергей Николаевич, 67, 180, 181, 236, 240, 274, 283, 285, 292, 450, 455, 576, 605, 614, 615, 619, 622, 623, 631, 636, 640–643, 651, 653, 655, 656, 658, 660, 664, 697, 783, 892, 894, 911, 918, 919, 922, 923, 924, 931, 932, 939, 950, 953, 954, 959, 961, 963, 965, 966, 983
 Бунге Марио, 17, 18, 29, 60, 63, 70, 95, 104, 109, 110, 125, 127, 128, 134, 178, 341, 342, 352, 353, 366, 367, 411, 416, 424, 438



- Бунин Иван, 258, 461, 869
Буркхард Якоб, 299, 435
Бухалов Ю.Ф., 174
Бухарин Николай Иванович, 322, 777, 778
Бэкон Френсис, 30, 420, 526, 707
Бюффон Жорж, 420
- Ваал**, 792
Вагнер А., 182, 277
Вазари Джорджо, 797
Вайнштейн О.Л., 25, 26, 28, 175, 394
Валери Поль, 187, 196, 355, 356, 441, 652
Валлон А., 310
Варшавчик М.А., 423
Василев Стефан, 178, 342, 345, 349
Вахтомин Н.К., 179, 245, 380, 423
Вашингтон Джордж, 390
Введенский Александр Иванович, 368, 370
Вебер Макс, 52, 53, 55, 124, 419
Вересаев Викентий Викентьевич, 876, 897, 900, 949
Версилов, 896
Верховенский Пётр Степанович, 775
Веселовский С.Б., 20, 137, 138, 140, 352, 353
Вико Джамбатисто, 30, 32, 34, 35, 552
Викторинос, 586
Вильгельм Оранский, 122
Вильгельм-завоеватель, 120
Виндельбанд Вильгельм, 52, 53, 55, 204–206, 209, 210, 225, 360, 361, 453, 491, 518, 530, 800, 816, 831, 835, 856, 861–868, 873, 876, 879, 882, 884, 889, 963, 964, 976, 977, 980, 981, 982
Виноградов В.Г., 179
Виноградов П.Г., 186, 350
Виппер Р.Ю., 38, 41, 42, 136, 137, 185, 187, 195, 300, 334, 402, 403, 414, 424, 426, 427, 428, 433
Витгенштейн Людвиг, 65, 100, 101, 103, 193
Волошин Максимилиан Александрович, 788
Вольтер Франсуа Мари, 37, 38, 149, 247, 292, 970
Воронович Б.А., 177, 254
Всехсвятский С., 151
Вундт Вильгельм, 207, 208, 217
Выготский Л.С., 175
Вышеславцев Борис Петрович, 787, 789, 795
- Гадамер Ганс Георг**, 511, 983
Гайдуков Ю.Г., 176
Гакстгаузен, 414
Галатея, 731
Галилей Галилео, 160, 520, 760
Галли В., 440
Галль Франц Йозеф, 293
Гальперин П.Я., 175, 310
Гаман, 217
Гамахея, 270
Гамлет, 283, 947
Ганнибал, 394, 402
Ганнсен, 414
Гардинер Патрик, 19, 119, 438
Гартман, 710, 711
Гартман Эдуард Николай, 631
Гвиччардини, 27, 28
Гегель Георг Вильгельм Фридрих, 46–49, 58, 89, 99, 100, 165, 192, 204, 217, 235, 236, 247, 255, 256, 266, 273, 320, 321, 330, 364, 459, 475, 478, 491, 493–517, 522, 527–529, 535, 536, 538, 543–562, 574–578, 588, 589, 592, 595, 596, 605, 610, 622, 633, 665, 682, 708, 714, 737, 747, 769, 787, 791–795, 821, 823, 825, 913, 918, 925, 927, 928, 963, 980
Гейне Генрих, 339, 612, 752, 768, 821, 952
Геккель Эрнст, 631, 656, 708
Гектор, 692
Гекуба, 483, 815
Гельвеций Клод Адриан, 39, 40, 41, 459, 470, 656
Гемпель Карл, 19, 117–119, 122, 124–126, 437, 438
Генон Рене, 599
Генрих III, 49
Генрих IV, 137, 360
Георг Пепуш, 270, 640
Геракл, 841
Гераклит, 453, 458, 543, 548, 758, 831, 864
Герасимов И.Г., 151, 440
Гердер Иоганн Готфрид, 41, 42, 43, 52, 205, 258, 453, 663, 809
Гермес, 832
Геродот, 21, 22, 831
Гертли, 127, 365
Герцен Александр Иванович, 673, 894, 929, 931, 950
Гесиод, 548
Гесс М., 267
Гессен Сергей Иосифович, 205

- Гёте Иоганн Вольфганг, 217, 271, 289, 396, 420, 541, 553, 595, 597, 598, 647, 672, 766, 802, 805
- Гизо Франсуа, 48, 49
- Гийу Жан Франсуа, 474
- Гильдебранд Дитрих фон, 813, 822
- Гиндев Панайот, 174, 314, 319, 333
- Гиппократ, 34
- Гирц Клиффорд, 846
- Главкон, 870
- Глезерман Г. Е., 14
- Гоббс Томас, 32, 37, 97, 597, 598, 707, 802
- Гобино Жозеф Артюр, 707
- Гоген Эжен Анри Поль, 474, 575
- Гогенштауфены, 693
- Гоголь Николай Васильевич, 698, 774, 836
- Гольбах Поль Анри, 39, 40, 41, 93, 459, 470, 540, 571, 656, 762, 779
- Гольдман Люсьен, 779
- Гомер, 24, 844
- Гомперц Теодор, 471, 929
- Гончаров Иван Александрович, 896
- Гончарук С.И., 441, 442
- Горгий, 817
- Горский Д.П., 176, 177, 179
- Гофман Эрнст Теодор Амадей, 270, 640
- Граммши Антонио, 598, 774, 775, 776
- Гретхен, 939
- Григорий VII, 137, 360
- Громов Е.С., 178
- Гроций Гуго, 37, 160
- Грушин Б.А., 18, 149
- Грязнов Б.С., 179
- Гулыга А.В., 15, 112, 128, 359, 360
- Гумилев Л.Н., 175, 263, 295, 297, 367–369, 405
- Гумплович Людвиг, 707, 708
- Гумпенберг Рудольф, 421
- Гуревич А.Я., 15, 74, 133, 157, 326, 327, 328, 411
- Гурина Мишель, 816, 825
- Гуссерль Эдмунд, 127, 365, 519, 669, 671, 718, 761, 789
- Гэлбрайт, 228
- Гюйгенс Христиан, 160
- Давидович В.Е., 84, 85**
- Даке Эдгар, 710
- Даламбер Жан Лерон, 149, 386
- Данилов А.И., 15, 112, 175, 324
- Данте Алигьери, 27, 653, 678
- Дарвин Чарльз, 146, 215, 435, 708
- Дарнлей Генри, 370, 371
- Дауэс, 356
- Декарт Рене, 30, 31, 32, 192, 228, 229, 236, 461, 470, 478, 479, 480, 481, 492, 520, 528, 540, 541, 579, 583, 586, 624, 644, 660, 706, 721, 736, 768, 769, 791
- Декомб Винсент, 821
- Делёз Жиль, 798
- Делеаж Анри, 415
- Делевский Ю., 61
- Демокрит, 22, 24, 308, 721, 827
- Деррида Жак, 798
- Джемс Уильям, 479, 721, 774
- Джентиле Джованни, 598, 774
- Джефферсон, 390
- Джиоев О.И., 84, 85
- Джойнт С., 120, 121, 438
- Дидро Дени, 40, 149, 386, 470, 656
- Дильтей Вильгельм, 135, 192, 199, 207, 208, 217, 218, 222, 223, 225, 237, 299, 346, 455, 511, 576, 638, 639, 640, 665, 683, 684, 754, 759, 963
- Диоген, 471, 548, 842
- Дионис, 642, 876, 897, 949
- Диотима, 848, 849
- Добрянов В.С., 147
- Долгорукая Софья Андреевна, 896
- Долгорукий Макар Иванович, 895
- Дон Жуан, 983
- Дон-Кихот Ламанчский, 745
- Донн Джон, 271
- Достоевский Федор Михайлович, 5, 221, 451, 454, 522, 602, 638, 726, 778, 847, 848, 891, 895, 896, 897, 900, 915, 916, 923, 928, 932, 934, 935, 936, 938, 942, 943, 946, 947, 949, 952, 953, 960
- Дробницкий О.Г., 142
- Дружинин Н.К., 351, 395
- Дрэй Уильям, 19, 121, 251, 438
- Дукачев А.А., 275
- Дунс Скот, 586
- Духанин В.Н., 174
- Дученко Н.В., 174
- Дышлевый П.С., 174
- Дьюи Джон, 721, 985
- Дюбуа Эжен, 707
- Дюгем Пьер, 523



Дюринг Евгений, 912, 925
Дюркгейм Эмиль, 725, 969

Ева, 666

Евен, 853
Европа, 585, 791
Егоров А.А., 79
Ёсисигэ Кодзая, 204

Жанна Д'Арк, 750

Жариков Е.С., 275, 285
Желнов М.В., 313, 325
Жид Андре, 892, 907
Жильсон Этьен, 266
Жорес Жан, 187, 433
Жуков Е.М., 411, 412

Здравомыслов А.Г., 133

Зевс, 511, 692
Зеньковский Василий Васильевич, 98, 101, 104, 639
Зигварт Христов, 206
Зиммель Георг, 192, 217, 219, 237, 459, 576, 602, 702, 798, 963
Зиновьев (Радомысльский) Григорий Евсеевич, 777
Зомбарт Вернер, 480
Зорин Н.И., 275
Зосима, 895
Зотов А.Ф., 179, 375, 377, 397, 407, 423, 430

Иаков, 794

Иван Грозный (Иван IV), 137, 138, 139
Иванов В., 328
Иванов В.В., 301, 306, 336
Иванов Вячеслав, 903
Иванов Г.М., 15, 16, 112, 128, 275, 285, 336
Иешуа Га-Ноцри, 450, 790, 817
Илиади А.Н., 176
Ильенков Э., 317
Инама-Штернегг К., 350
Инфельд Л., 108
Ио, 791
Иоанн, 49
Иоанн Богослов, 933
Иов, 949
Ирибаджаков Николай, 172, 174, 175, 226, 248, 298, 299, 334, 336, 388, 395, 409, 413, 429
Исаак, 794

Каган М.С., 176, 254, 944

Казютинский В., 151
Калликл, 817, 818
Кальдерон де ла Барка Педро, 581
Каменев (Розенфельд) Лев Борисович, 777
Кант Иммануил, 44, 45, 49, 52, 53, 58, 62, 97, 125, 165, 173, 180, 205, 216, 220, 228, 235, 240, 274, 283, 292, 309, 313, 461, 480, 483–492, 495, 497, 506, 514, 529, 579, 581, 605, 606, 607, 621, 648, 665, 667, 669, 673, 705, 706, 708, 710, 721, 747, 755, 769, 789, 815, 915, 942, 963
Караваев Г.Г., 16, 84, 112, 128
Карамазов Алёша, 895
Карамазов Иван, 896, 916, 929, 932, 949, 961
Кардзая Д., 176, 319
Карл VII, 750
Карл Великий, 555
Карлейль Томас, 534, 670, 687, 688, 711, 740, 749, 766
Карно Сади, 431
Карпенко Б.И., 16, 126
Карр Эдуард Х., 187, 195, 225, 228, 230, 347, 356, 357, 422
Кассирер Эрнст, 236, 668, 669, 677, 801, 802, 963, 972, 976, 977, 980, 981, 982
Катон Старший, 404
Каутский Карл, 773, 936
Каховский Петр Григорьевич, 152, 153
Кветной М.С., 176, 254
Кебет, 839, 874, 876, 877, 879
Кедров Б.М., 16, 60, 440
Кёлер Вольфганг, 715
Кеплер Иоганн, 160
Керлер Д.Г., 710, 711
Кертман Л.Е., 411
Килунов А.Ф., 394, 395
Киплинг Редьярд, 951
Кириллов Алексей Нилыч, 775, 847
Кири П., 226
Киссель М.А., 58
Клагес Людвиг, 710
Клаус Георг, 82
Клеобул, 832
Клеопатра, 947
Климт Густав, 474
Клио, 172, 226, 248, 298, 321, 388, 429, 562
Клото, 889
Ключевский В.О., 345, 359

- Кнеллер Г., 266
 Ковалевский Максим Максимович, 350
 Коган Л.Н., 112, 304, 306
 Коген Герман, 236, 453, 576, 725
 Козлова М.С., 174, 295
 Коллингвуд Робин Джордж, 57, 58, 135, 222, 224, 225, 231, 266, 267, 299, 300, 346, 490, 560, 757, 810
 Колумб Христофор, 693
 Кон И. С., 15, 16, 18, 24, 39, 49, 58, 112, 123, 144, 145, 164, 175, 226, 250, 251, 302, 328, 336, 423, 438
 Кондильяк Этьен Бонна, 283, 622, 783
 Кондорсэ Жан Антуан Никола, 38, 39, 258
 Конт Огюст, 51, 187, 198, 236, 435, 707, 708
 Коперник Николай, 160, 371, 483
 Копнин П.В., 112, 174, 179, 275, 312, 313, 319, 331, 379, 397, 406, 423
 Корелин Михаил, 28
 Корнфорт Морис, 417
 Корсунский А.Р., 134
 Коршунов А.М., 178, 239, 275, 286, 293, 295, 296, 342, 350, 358, 397, 423
 Косминский Е.А., 27
 Косолапов В.В., 175, 375, 378, 383, 398, 423, 429
 Коэн Моррис Р., 68, 390, 425, 433
 Краевский В., 60, 75
 Красавин В.П., 396, 423
 Кребер Г., 89, 91
 Крѐз, 831
 Креонт, 692
 Критон, 837
 Кронер Рихард, 476, 963, 967, 971, 973, 977
 Кроче Бенедетто, 199, 222, 224, 225, 230, 231, 266, 299, 346, 347, 598, 774, 822
 Крысобою Марк, 819
 Ксантиппа, 836
 Кузанский Николай, 678
 Кузнецов И.В., 17, 79, 80, 100, 179, 406
 Кузьмин В.Ф., 174, 274, 396
 Кун Томас, 422
 Кунов Генрих, 773
 Куприн Александр Иванович, 798
 Куракина В.И., 311
 Кучеров П., 176
 Кьеркегор Сёрен, 216, 671, 683, 684, 725, 726, 764, 895, 935
 Кэндзюро Янагида, 276, 277, 381
 Лабриола Антонио, 79, 242, 245, 250, 265, 598
 Ламарк Жан Батист, 707
 Ламетри Жюльен Офре де, 711, 721
 Ланге Фридрих Альберт, 177
 Ланглуа Шарль, 173, 185, 186, 188, 190, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201
 Лаплас Пьер Симон, 323
 Лаппо-Данилевский А.С., 159
 Лаптин П.Ф., 367
 Лахесис, 882, 889
 Лебон (Ле Бон) Гюстав, 745
 Левкипп, 827
 Леда, 585, 791
 Лейбниц Готфрид Вильгельм, 38, 52, 461, 480, 597, 598, 706, 802
 Леклер Антон фон, 237, 671
 Лекторский В.А., 174, 179, 275, 310, 313, 319, 374
 Ленин (Ульянов) Владимир Ильич, 12, 14, 15, 19, 47, 48, 55, 56, 61, 63, 66, 78, 85, 90, 91, 96, 109, 113, 115, 116, 126, 140, 145, 146, 147, 151, 152, 180, 212, 224, 238, 239, 240, 255, 264, 269, 283, 291, 293, 294, 302, 303, 311, 322, 323, 330, 332, 333, 336, 342, 350, 363, 364, 370, 376, 379, 390, 391, 394, 395, 399, 401, 405, 408, 409, 410, 431, 434, 470, 598, 776, 779, 783, 825, 924, 936, 937, 941, 945
 Леонтьев А.А., 255
 Леонтьев А.Н., 176, 255
 Леопольд, 122
 Лермонтов Михаил Юрьевич, 5, 8, 799, 863, 873, 874, 881, 915, 935
 Лесков Николай Семенович, 842
 Лессинг Теодор, 708
 Лингарт Йозеф, 397, 436
 Лиотар Жан-Франсуа, 970
 Липпс Теодор, 217, 640
 Лир, 815
 Литт Т., 226
 Лихтенберг Георг Кристоф, 86
 Локк Джон, 37, 40, 110, 341, 468, 479, 530
 Ломброзо Чезаре, 671
 Лооне Э. Н., 175, 436, 438
 Лосев А.Ф., 23
 Лосский Николай Онуфриевич, 325, 454, 756, 843, 892, 896, 942, 943, 950
 Лукач Дьёрдь, 454



- Лукреций Карр, 66, 721
Луначарский Анатолий Васильевич, 928
Любович Н., 71
Любутин К.Н., 174, 275, 313, 319, 332
Людмила, 303, 621
Людовик IX Святой, 369
Людовик XIV, 30, 32, 122
Люксембург Роза, 775
Лютер Мартин, 610
- М**абли Габриэль Бонно де, 160
Магомет, 901
Майя, 581, 897, 949
Мак-Дугал, 707
Макиавелли Никколо, 27, 28, 29, 707
Мак-Леннан Дж., 384
Максим Исповедник, 631
Малевич Казимир Северинович, 474
Малевский А., 12
Малиновский Бронислав, 141
Малх (Порфирий), 589
Мальбранш Никола, 678, 706
Мальтус Томас Роберт, 435
Мандельбаум Моррис, 438
Манн Томас, 216, 219, 293, 848, 952
Мантатов В.В., 286
Маритен Жак, 266, 820
Мария Стюарт, 370, 371, 429, 533
Маркарян К.С., 176, 255
Маркс Карл, 14, 21, 25, 29, 31, 39, 41, 42, 46, 48, 49, 55, 59, 64, 65, 76, 79–83, 86, 87, 104, 108, 113–115, 125, 126, 128, 130, 136, 143, 148, 150, 156, 161, 162, 177, 182, 184, 191, 201, 234, 235, 237–240, 243, 244, 248, 249, 250, 252, 253, 255, 256, 260–263, 265, 267–269, 272, 273, 275–278, 280–282, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 294, 296, 297, 298, 301, 303, 304, 306, 308, 312–318, 320, 321, 322, 324, 333, 334, 335, 337, 338, 354, 363, 364, 376, 378, 379, 380, 385, 388, 399, 400, 401, 405, 406, 408, 410, 414, 416, 425, 430, 431, 433, 434, 435, 454, 465, 468, 479, 511, 512, 515, 516, 528, 539, 578, 614, 668, 683, 684, 708, 725, 734, 772, 779, 780, 781, 782, 783, 911, 912, 913, 914, 920, 922, 923, 927, 929, 930, 932, 936
Марру Анри Ирене, 174, 196, 226, 227, 228, 230, 231, 347, 351, 422
Марсий, 851
Мартовский Заяц, 600
Марфа, 457
Масарик Томаш Гарриг, 773
Маурер Г.Л., 350
Мах Эрнст, 97, 236, 523
Махмутов М.И., 350, 351, 353
Мацейна Антанас, 895, 902, 903, 910
Маяковский Владимир Владимирович, 905, 937
Мегрелидзе К.Р., 176, 247, 281, 284, 312, 323
Меерсон Ф.З, 144
Мейер Эдуард, 52, 53, 55, 205, 210, 211
Мейерсон Эмиль, 63, 70, 103
Мейнеке Ф., 56
Мейнонг Алексиус фон, 127, 365
Мейтланд Ф.У., 92
Мейтленд лорд, 370
Мейцен, 427, 428
Мелюхин С.Т., 245
Менделеев Дмитрий Иванович, 420
Менекей, 23
Мережковский Дмитрий Сергеевич, 750, 788, 903
Мерей лорд, 371
Меринг Франц, 64
Метерлинк М., 658
Метрокл, 842
Мидас, 691
Микромегас, 247, 292
Милль Джон Стюарт, 55, 68, 93, 127, 173, 187, 200, 236, 240, 253, 283, 707
Милорадович М.А., 152, 153
Минерва, 823, 824
Минье Огюст, 48, 49
Митин М.Б., 176
Михайловский Николай Константинович, 434
Михелет Карл Людвиг, 510
Могильницкий Б.Г., 175, 248, 336, 350
Моисей, 746, 794
Моммзен Г., 56, 65
Моммзен Теодор, 187, 433
Монтень Мишель Эйкем де, 453, 808
Монтескье Шарль, 36, 37, 39, 149, 160, 258
Морган Льюис, 306
Морозов М.Н., 178, 340
Мортон лорд, 370, 371
Моруа Андре, 292, 460, 469, 691, 770
Мостепаненко М. В., 179, 397
Мунье Эмманюэль, 682, 955

- Мусабаева Н.А., 100
 Мюнх В., 217, 640
 Мюссэ Альфред, 970
- Нагель Эрнст**, 19, 54, 60, 68, 90, 92, 96, 108, 118, 139, 140, 141, 147, 158, 248, 252, 266, 439, 440, 442
 Надсон Семён Яковлевич, 595
 Наполеон Бонапарт, 114, 338, 945
 Нарский И.С., 100, 179, 429
 Нарцисс, 731
 Наторп Пауль, 236, 453, 576
 Наумов Ю.К., 174, 178
 Нельсон Гораций, 758
 Немезида, 22
 Нерон Клавдий Цезарь Август Германик, 358, 901
 Нестор, 851
 Нечаев Сергей Геннадьевич, 777
 Нечкина М.В., 20, 129, 148, 149, 153
 Никитин Е.П., 18, 107, 111, 129, 131, 162, 163, 179, 436, 437
 Николай I, 152, 153, 896
 Николай из Отрекура, 586
 Нисский Григорий, 631
 Ницше Фридрих, 192, 195, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 237, 319, 455, 459, 638, 668, 683, 684, 692, 693, 694, 707, 709, 710, 711, 721, 762, 798, 810, 847, 876, 897, 898, 900, 929, 935, 949, 954
 Новалис, 217
 Нушич Бронислав, 197, 198
 Нысанбаев А.Н., 401
 Ньютон Исаак, 160, 194, 520
- Оанесс**, 545
 Оболенский А.П., 153
 Овчинников Н.Ф., 17
 Одиссей, 692
 Ойзерман Т.И., 176
 Ойкен В., 56
 Оккам Уильям, 586
 Омеляновский М.Э., 179
 Оморока, 545
 Орлов В.Н., 113, 131
 Ормузд, 545
 Ортега-и-Гассет Хосе, 299, 457, 460–462, 475, 476, 481, 511, 521, 537, 538, 541, 574, 579, 580–582, 584, 586, 588, 590, 602, 634, 635, 645, 646, 660, 661, 669, 673, 674, 677, 687, 695, 696, 698, 741, 752, 762, 768–771, 778, 784, 790, 797, 820, 828, 829, 855, 982–984
 Оруджев З.М., 176
 Орфей, 883
 Оствальд Вильгельм Фридрих, 217
 Оукшот, 300
- Пажитнов Л.Н.**, 176
 Парменид, 498, 548, 550, 597, 762, 827, 861, 864, 865, 873
 Парнюк М.А., 16, 70, 93, 94, 98
 Паскаль Блез, 351, 453, 572, 666, 678, 679, 680, 726, 935
 Паульсен Фридрих, 217, 640
 Пеня, 848
 Перикл, 23, 337, 831, 851
 Петр I Великий, 359
 Петрарка Ф., 28
 Петрович Гойо, 779
 Петрушевский Д.М., 350
 Петрущик А.И., 178, 345
 Петряев К.Д., 406, 418
 Печенкин А.А., 436
 Пиаже Жан, 175, 176, 294, 296, 310, 311, 316, 322, 364
 Пигмалион, 692, 731
 Пико делла Мирандола, 678
 Пиндар, 581, 844
 Пирс Чарлз Сандерс, 721
 Питтак, 832
 Пифагор, 497, 540, 550, 589, 597, 831
 Пифия, 833
 Платон, 22, 63, 77, 452, 460, 471, 517, 524, 526, 540, 545, 549, 564, 572, 574, 581, 631, 641, 656, 692, 705, 706, 718, 724, 741, 758, 762, 789, 810, 827, 832, 844, 853, 860, 867, 875, 882, 888, 906, 915, 924
 Платонов К.К., 175, 581
 Плетников Ю.К., 175, 254, 255
 Плеханов Георгий Валентинович, 40, 48, 53, 57, 203, 219, 330, 334, 470, 598, 612, 628, 658, 779, 780, 781, 825
 Плотин, 480, 530, 656, 671, 672, 790, 795
 Плутарх, 327, 404
 По Эдгар, 916
 Подкорытов Г.А., 147
 Полибий, 21, 22, 23, 24, 34, 404
 Полторацкий А., 286, 287



- Пономарев Я.А., 175, 340
Понтий Пилат, 790
Попов Стойко, 101, 412
Попович М.В., 406
Поппер Карл Раймунд, 67, 117, 118, 119, 124, 125, 299, 300, 348, 417, 437, 515
Порос, 848
Постников В. Е., 431
Потресов А.Н., 408
Приам, 692
Прометей, 275, 770
Прудон Пьер Жозеф, 275, 278
Пруст Марсель, 726, 935
Псевдодионисий Ареопагит, 631
Птоломей, 371
Пуанкаре Жюль Анри, 523
Пушкин Александр Сергеевич, 844, 900
- Р**азин Степан Тимофеевич, 945
Райдинг Эрик, 69, 70, 95, 122, 123, 136, 361
Ракизов А.И., 18, 179, 349, 397, 416
Ранке Леопольд фон, 187, 299, 326, 383, 393, 708
Раскольников Родион Романович, 693, 915, 916
Рассел Бертран, 62, 68, 79, 193, 253, 297
Ратценхофер Густав, 707
Раухер Ж., 267
Реале Джованни, 860
Регул Марк Атилий, 533
Редон Одилон, 474
Рейхенбах, 62
Ремке Йоханнес, 237
Ренан Эрнест, 18, 186
Решер Н., 120, 121, 428
Рикардо Давид, 312
Рикёр Поль, 226, 671
Риккерт Генрих, 52–55, 124, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 218, 222, 223, 225, 391, 453, 639, 963, 965, 968, 978, 985
Риль Алоиз, 173, 187, 188, 190, 192, 193, 229, 236
Риттер Г., 55, 56, 135, 226, 267
Робинзон, 317
Родс Сесил Джон, 694
Розанов Василий Васильевич, 585, 892, 896, 900, 911, 915, 917, 931, 936, 943, 944, 947, 949, 953, 959
Розенталь М.М., 103, 104, 159
Рольф В.Г., 216
Ротбертус, 965
Рубинштейн С.Л., 76, 175, 176, 247, 279, 291, 312, 325, 331
Руденко С., 405
Рузавин Г.И., 179, 408, 436
Руссо Жан Жак, 38, 149, 160, 952
Руткевич М.Н., 176
Рытхэу Юрий, 311
Рьюз М., 441
Рэдклифф-Браун А.Р., 141
Рэйфилд Д., 252
- С**авиньи Фридрих Карл, 709
Сагатовский В.Н., 245, 246, 247
Салов В.И., 56, 424
Самарская Е.А., 176
Сартр Жан Поль, 67, 454
Сафронов Б.Г., 424
Св. Августин, 586
Св. Бернар Клервосский, 586
Св. Бонавентура Джованни Фиданца, 586
Св. Пётр, 761
Св. Тереса (Терза де Хесус), 752, 925
Свечников Г.А., 17, 61, 95, 98
Свидерский В.И., 144
Свидригайлов Аркадий Иванович, 685, 915, 916
Секст Эмпирик, 61, 63, 100
Сенека, 216, 947
Сеньобос Шарль, 91, 173, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 391
Серафим митрополит, 152, 153
Сервантес Сааведра Мигель де, 745
Сибом, 186, 415
Силен, 898
Симмий, 839, 853, 874, 879
Скворцов Л.В., 175, 248
Скот Эригена, 586, 631
Скрайвен Михаэль, 120, 440
Славин А.В., 178, 350, 353, 358, 365, 366
Смердяков Павел Федорович, 916
Смирнов В.А., 179
Смирнов С.Н., 176, 177
Смит Адам, 312
Соколов Н.М., 492

- Сократ, 453, 652, 758, 760, 818, 824, 827, 828, 832, 833, 834, 836, 837, 838, 839, 840, 843, 845, 846, 849, 851, 852, 853, 854, 857, 859, 861, 862, 864, 865, 866, 867, 870, 872, 876, 877, 879, 880
- Солженицын Александр Исаевич, 961
- Соловьев Владимир Сергеевич, 483, 493, 517, 522, 526, 581, 588, 664, 671, 767, 791, 833, 836, 849, 850, 851, 868, 873, 902, 911, 913, 970
- Солон, 832
- Сорель Жорж, 598, 774
- Софокл, 663
- Спейт, 389
- Спекторский Е., 32
- Спенсер Герберт, 236, 707, 708
- Спиноза Бенедикт (Барух), 30, 31, 216, 220, 308, 461, 470, 706, 743
- Ставрогин Николай Всеволодович, 896, 952
- Стасюлевич Михаил Михайлович, 32, 553, 560
- Стендаль (Анри Мари Бейль), 726, 935
- Степин В.С., 176, 179, 401, 402, 404, 418, 423
- Стерн Альфред, 228, 422
- Стефанов Н., 71, 161
- Стильпон, 471
- Сцевола, 533
- Сычев Н.И., 174, 241, 275, 313, 319, 332
- Сэв Люсьен, 176, 278, 279
- Т**абачковский В.Г., 176, 255
- Таванец П.В., 112, 125, 179
- Тамерлан, 41
- Тарнас Ричард, 985, 986
- Тахтарев К.М., 342, 646
- Тацит, 34
- Тейяр де Шарден Мари-Жозеф Пьер, 500
- Тертуллиан, 540, 788
- Тээтет, 829, 836, 841, 843, 856, 860, 864
- Тиберий Горобець, 836, 838
- Тиллих Пауль, 684, 739
- Тимей, 865
- Тимирязев К.А., 147
- Тир Е., 177
- Тит Ливий, 27, 28
- Тихо де Браге, 160, 371
- Тихомиров О.К., 175
- Ткачев Петр Никитич, 777
- Тойнби Арнольд, 54, 72, 92, 250, 251, 252, 391, 393
- Толстой Лев Николаевич, 726, 896, 897, 935
- Томильчик Л.М., 401, 402, 404, 418
- Топольский Ежи, 12, 425
- Торичелли Эванджелеста, 298
- Тревельян Джордж Маколей, 122
- Трейчке Генрих фон, 708, 711
- Трёлч Эрнст, 754, 804, 805, 963, 974
- Триптолем, 794
- Трифонов Ю., 321
- Троцкий (Бронштейн) Лев Давидович, 322, 777
- Трубецкой С.П., 152, 153
- Тургенев Иван Сергеевич, 681, 896, 952
- Тьерри Огюстен, 48, 49
- Тэн Ипполит Адольф, 55, 186, 187, 433, 668
- Тюрго Анн-Робер Жак, 38, 39
- Тютчев Федор Иванович, 5, 574, 914
- Тюшкевич С.А., 159
- У**айлдер Торнтон, 320
- Уайт Лесли, 968, 969, 970, 975
- Уваров А.И., 15, 113, 175, 381, 398, 406, 407, 424
- Уемов А.И., 17, 98
- Уилки Дж., 101
- Украинцев Б.С., 82
- Ухтомский А.А., 428
- Ф**абер Карл-Георг, 381, 389, 391
- Файхингер Ханс, 721
- Фалес, 308, 548, 549, 827, 832, 843
- Фамирид, 883
- Фауст, 240, 719
- Федон, 836, 837, 839, 844, 853, 855, 856, 862, 865, 874, 877, 888
- Федосеев П.Н., 15
- Федр, 652, 845, 863, 884, 888
- Фейерабенд П., 422
- Фейербах Людвиг Андреас, 39, 40, 76, 84, 105, 148, 182, 235, 354, 528, 562, 663, 684, 707, 726, 762, 773, 824, 920, 921, 922, 923, 935
- Фейхтвангер Леон, 358
- Фемистокл, 394, 650
- Феодор, 840, 843
- Ферворн Макс, 93
- Ферсандр, 22



- Фидий, 692
Филарет, 970
Филон Александрийский, 737
Фирсан, 581, 791
Фихте Иоганн Готлиб, 180, 217, 235, 236, 309, 453, 460, 492, 514, 521, 530, 539, 547, 564, 565, 584, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 618, 623, 626, 627, 669, 694, 729, 737, 742, 762, 764, 769, 821, 963
Фишер Куно, 309, 462, 492, 607, 611, 620, 623
Флейвелл Джон Х., 175, 294, 295, 311
Флобер Гюстав, 187, 196, 354
Флуранс Пьер Жан Мари, 293
Фокс Джордж, 791
Фома Аквинский, 678, 706
Франк Семён Людвигович, 633, 771, 831
Франк Себастиан, 28
Франк Филипп, 62, 63
Францев Ю.П., 15
Французова Н.П., 175, 307
Фрейд Зигмунд, 474, 668, 719
Френкель Чарльз, 121
Фридрих-Вильгельм III, 501
Фрина, 744
Фробениус Лео, 710
Фромм Эрих, 177, 454
Фукидид, 22, 23, 24, 650, 831
Фуко Мишель Поль, 8, 603, 798
Фурье Шарль, 943
Фэйлс, 101
Фюстель де Куланж Ньюма Дени, 186, 187, 195, 415, 433, 435
- Хаан Э.**, 179, 304, 377, 384
Хайдеггер Мартин, 266, 455, 470, 480, 511, 647, 684, 743, 748, 785, 788, 796, 797
Халява, 836, 838
Хвостов Вениамин Михайлович, 215, 317
Хелмер О., 120, 121
Херефонт, 832
Хилл Томас Инглиш, 222, 349
Хилон, 832
Химера, 791
Хома Брут, 836, 838
Христос (Иисус Христос), 555, 746, 761, 778, 790, 901, 904, 906, 910, 918, 919, 926, 943, 953, 957, 958, 959
Хрущев Никита Сергеевич, 941
- Хубач Вальтер, 223
Хук Сидней, 302
Хьюз Стюарт Г., 191, 227, 229, 230, 347, 348, 349, 422
- Цвейг Стефан**, 428, 429, 533, 895
Цезарь Гай Юлий, 57, 193, 194, 200, 394
Целлер Эдуард, 711, 868
Церен Э., 307
Церера, 794
Цехерит, 270, 640
Цицерон, 216, 404, 813
- Чаадаев Петр Яковлевич**, 777
Чангли И.И., 176, 281
Чартков Андрей Петрович, 698
Челпанов Георгий Иванович, 332, 518
Ченси Э., 73
Черномор, 303, 621
Чернышевский Николай Гаврилович, 373
Черняк Е.Б., 370
Чеширский Кот, 682
Чичерин Борис Николаевич, 415
Чичерин Георгий Васильевич, 357
Чудинов Э.М., 176, 303, 423, 430
Чупин П.П., 176, 275, 319
Чупров А.А., 68
- Шафф Адам**, 206, 336, 383
Швальбе Г., 715
Швейцер Альберт, 769, 770
Швырев В.С., 18, 125, 179, 286, 287
Шекспир Уильям, 726, 935
Шелер Макс, 451, 454, 457, 666, 683, 687, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 714, 715, 717, 719, 722, 725, 726, 736, 740, 746, 748, 754, 762, 797, 822, 935
Шелига, 267
Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф, 67, 180, 182, 217, 236, 453, 510, 514, 605, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 641, 643, 654, 656, 669, 683, 684, 708, 854, 963
Шептулин А.П., 174, 245, 246
Шестов (Шварцман) Лев Исаакович, 221, 458, 761
Шидер Теодор, 251, 389, 422
Шилин К.И., 311

- Шиллер Фердинанд Каннинг Скотт, 721
 Шильдер П., 707
 Шинкарук В.И., 174, 316, 319
 Шлегель Фридрих, 217
 Шлик Мориц, 62
 Шмидт Конрад, 81
 Шопенгауэр Артур, 173, 192, 214, 217, 299, 309, 469, 483, 492, 515, 523, 524, 525, 526, 527, 530, 531, 532, 533, 534, 537, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 571, 582, 648, 650, 651, 652, 662, 669, 707, 708, 709, 742, 743, 745, 810, 817, 821, 824, 898, 927
 Шпенглер Освальд, 217, 237, 580, 596, 597, 598, 634, 648, 650, 672, 689, 693, 754, 797, 802, 814, 893, 946, 963
 Шпет Густав Густавович, 33, 34, 38
 Штаерман Е.М., 16, 78, 125, 155, 156
 Штаммлер Рудольф, 67
 Штаркенбург, 48
 Штауфены, 693, 694
 Штенберген А., 203, 204, 975
 Штилер Готтфрид, 174, 276
 Штирнер Макс (Шмидт Каспар), 260, 267, 637
 Штофф В.А., 18, 109, 179, 245, 437
 Штракс Г.М., 84, 159
 Штреземан Густав, 356, 357
 Шуберт-Зольдерн Рихард фон, 237, 671
 Шуппе Вильгельм, 237, 671
- Щ**едровицкий Г.П., 319
- Э**ббинггаузен Г., 217, 640
 Эвола Юлиус, 599
 Эдип, 553, 692
 Эйкен Гейнрих, 23, 25, 26, 328
 Эйкен Рудольф, 217, 640
 Эйльштейн Елена, 77, 323
 Эйнштейн Альберт, 99, 108, 176, 239, 255
 Экхард Мейстер, 714
 Элекеш, 300
 Элиот, 266
 Эльчидай-нойон, 369
 Эмпедокл, 548
 Энгельмейер П.К., 339
 Энгельс Фридрих, 21, 24, 25, 28, 29, 39, 40, 41, 48, 49, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 89, 100, 104, 105, 108, 113, 114, 125, 126, 130, 136, 143, 146, 148, 150, 156, 162, 185, 191, 201, 235, 237, 238, 239, 240, 243, 244, 248, 249, 250, 252, 253, 255, 256, 260, 261, 262, 263, 265, 267, 268, 269, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 285, 286, 287, 290, 291, 294, 296, 297, 298, 301, 303, 304, 306, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 320, 321, 322, 323, 324, 333, 335, 337, 338, 363, 364, 376, 378, 379, 380, 385, 388, 397, 400, 401, 405, 408, 414, 416, 425, 430, 431, 433, 434, 435, 453, 487, 488, 493, 497, 500, 501, 509, 512, 515, 528, 562, 617, 653, 655, 683, 755, 772, 773, 780, 782, 804, 821, 824, 912, 914, 920, 925, 928, 937
 Эпиктет, 216, 534
 Эпикур, 23, 308, 721
 Эр, 882
 Эразм Роттердамский, 253, 297, 776
 Эриксимах, 652
 Эрн Владимир Францевич, 458, 466, 468, 470, 480, 483, 492, 589
 Эрос, 658, 851
 Эрот, 848, 849, 852
 Эсхил, 692
 Эхекрат, 836
- Ю**м Давид, 30, 32, 33, 34, 68, 97, 125, 479, 480, 579, 667, 707
 Юнг Карл Густав, 356, 456, 471
 Юнгниц Ю., 267
 Юстин, 540
- Я**ворский Стефан, 901
 Якоби Фридрих Генрих, 217, 506
 Ярошевский М.Г., 175
 Ярошевский Тадеуш М., 174, 176, 240, 255, 313, 319
 Ясперс Карл, 455, 458, 524, 663, 669, 676, 684, 741, 748, 757, 759, 760, 765, 792, 794, 984, 985
 Ястремский И.Н., 176, 281
 Яхот О.О., 16
 Яценко А., 45



Adler M., 53

Beer Samuel H., 123

Berlin I., 119

Bollhagen P., 104, 134, 149, 157, 440

Carr E.H., 187, 195, 230, 347, 356, 357

Dray W., 119, 121, 122

Faber Karl-Georg, 381, 389, 391

Frankel Charles, 121

Gardiner P., 117, 119

Gottschalk L., 96

Gumpfenberg R., 421

Hayek F.A., 120

Helmer O., 121

Hempel C.G., 117, 118

Hughes H. Stuart, 191, 225, 227, 228, 229,
230, 347, 349

Joynt C.B., 120

Knellner G.F., 266, 278, 361

Kon I.S., 67, 124

Korch H., 26, 266

Malewski A., 101

Malinowsky B., 141

Marrou H.-I., 196, 226, 227, 228, 230, 231,
347, 351

Mommsen H., 56, 57, 66

Mommsen W., 24, 328

Nagel E., 19, 54, 60, 73, 93, 108, 118, 139,
140, 141, 147, 158, 252, 266, 439, 440, 442,
597

Nowak St., 94

Oppenheim, 117, 118

Popper K., 117, 118, 437

Radcliffe-Brown A.R., 141

Rescher N., 120, 121

Ritter G., 56, 135, 267

Rayfield D., 252

Ryding E., 62, 69, 96, 122, 123, 136, 360, 361

Scriven Michael, 120

Stern A., 228, 229

Stiehler Gottfried, 276, 319

Strauss L., 120

Suppe F., 436

Topolski J., 101

Toynbee Arnold J., 54, 72, 92, 250, 251, 252,
389, 391, 393

Weber M., 52, 53

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	7
ПРИЧИННОСТЬ В ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ	
От автора	10
Введение	11
Глава I. Вопросы причинности и причинного объяснения в философии истории и историографии	21
§ 1. Философия античности, Средневековья и эпохи Возрождения о причинном объяснении	21
§ 2. Вопросы детерминизма в философии «социальной физики». Феноменализм Юма и циклизм Вико	30
§ 3. Механистический детерминизм просветителей и французских материалистов XVIII века	36
§ 4. Немецкий классический идеализм о вопросах причинного объяснения. Проблема причинности у историков эпохи Реставрации	44
§ 5. Причинное объяснение в философии истории новейшей буржуазной философии	51
Глава II. Особенности причинных связей в истории	59
§ 1. Определение исторической причинности. Место причинности в системе детерминизма	59
§ 2. Основные черты исторической причинности: объективность, всеобщность, необходимость	65
§ 3. Механизм и динамика процесса причинения в истории	75
§ 4. Цель как причина. Свобода воли	81
§ 5. Причина и условие. Повод	89
§ 6. Временное соотношение причины и следствия	97
§ 7. Причина и закон	103
Глава III. Причинное объяснение в исторической науке	107
§ 1. Место причинного объяснения в системе научного объяснения	107
§ 2. Объяснение через закон	117
§ 3. Объяснение через частную причину (мотивационное объяснение)	135
§ 4. Функциональное объяснение	141
§ 5. Генетическое объяснение	146
§ 6. Структурное объяснение	155
Заключение	165

**ПРАКТИКА И ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА**

Введение	171
ЧАСТЬ I	
Глава I. Соотношение субъекта и объекта в методологии истории позитивизма	185
Глава II. Проблема субъекта и объекта в современной буржуазной философии истории	203
§ 1. Неокантианская методология истории о творчестве историка в «преобразовании» исторической действительности	203
§ 2. Проблема активной роли субъекта в философии жизни	216
§ 3. История как результат творчества историка в современной «критической философии истории»	224
ЧАСТЬ II	
Глава I. Природная и общественная история. Диалектика субъекта и объекта в общественном развитии	235
§ 1. Роль практики в формировании субъекта и объекта. Историческая деятельность и историческая практика	235
§ 2. Общество как объект. Единство природы и общества	258
§ 3. Общество как субъект. Качественное различие общества и природы	271
§ 4. Общество как объект-субъект. Объективация субъекта и субъективация объекта в общественной жизни	280
Глава II. Практика и историческое познание	289
§ 1. Практическая природа познания в исторической науке. История и современность	289
§ 2. Субъект исторического познания	308
§ 3. Объект исторического познания	318
§ 4. Диалектика субъекта и объекта в историческом познании. Специфика познания в исторической науке	330
Глава III. Активный характер познания в исторической науке	339
§ 1. Понятие творчества. Творческая активность субъекта в историческом познании	339
§ 2. Активный характер эмпирического познания в исторической науке	354
§ 3. Активный характер теоретического познания в исторической науке	363
Глава IV. Исторические объекты и их построение на эмпирическом и теоретическом уровнях	373
§ 1. Эмпирический и теоретический уровни познания в исторической науке	373
§ 2. Факт в теории исторического познания	386
§ 3. Историческая теория и ее структура	397
§ 4. Диалектика факта и теории в историческом познании	420
§ 5. Функции теории в исторической науке	436
Заключение	444

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ФИЛОСОФИИ

Введение	451
ЧАСТЬ I	
Глава I. Понятие рефлексии и исходного «начала» в истории философской мысли ...	465
§ 1. Предварительное определение рефлексии и исходного «начала» в философии. Наивная и рефлексивная философия	465
§ 2. «Cogito ergo sum» в роли «начала» классической латинской рациональности ...	478
§ 3. «Трансцендентальное единство апперцепции» как «начало» критической философии.....	483
§ 4. «Чистое бытие» как исходный пункт философии «абсолютного идеализма». Тайна «философии ничто»	493
Глава II. Образ философии в рефлексивном мышлении человека	517
§ 1. История предмета рефлексивной философии	517
§ 2. Сущность философской рефлексии	524
Глава III. Исходное «начало» рефлексивной философии как выражение «воли к философствованию»	543
§ 1. Проблема «начала» в мифологии и античной философии	543
§ 2. Идея «начала» и постижение смысла истории в философии истории Гегеля....	551
§ 3. Проблема «начала» в философии А.Шопенгауэра	564
§ 4. Понятие исходного «начала» рефлексивной философии. Причины возникновения рефлексии	574
§ 5. Сущностные признаки рефлекторного «начала»	588
ЧАСТЬ II	
Глава I. Философская антропология и образ современной философии	595
§ 1. Объективная необходимость нового образа философии. Неклассический тип рациональности	595
§ 2. Теоретические предпосылки философии жизни. «Ich-philosophie» Фихте и «натурфилософия» Шеллинга	605
§ 3. Жизнь как способ бытия человека в мире. Философия как образ жизни.....	633
§ 4. Человек как исходное «начало» (прафеномен) в философии. Понятие философской антропологии	663
Глава II. Рефлексия в рефлексии: трансцензус за пределы исходного «начала» человека	687
§ 1. Т.Карлейль: «трудиться и не унывать»	687
§ 2. О.Шпенглер: западный человек как «хищно-кошачий» тип, «который хочет победить»	689
§ 3. Х.Ортега-и-Гассет: «жизнь» как несомненная реальность, в которой человек дан себе	695
§ 4. Диалогическая концепция человека в философии М.Бубера	700
§ 5. Духовная основа человека в антропологической философии М.Шелера.....	704
§ 6. Н.А.Бердяев: «... личность есть дух и принадлежит духовному миру.....»	723
Глава III. Философская антропология как основание новой онтологии	741
§ 1. Философия и наука: специфика философского дискурса	741
§ 2. Человек и его бытие в исторических типах культур. Критика натуралистического понятия материи	766
§ 3. Философия и религия: единство и специфика духовного опыта	787
Заключение	797

**АПОЛОГИЯ МЕТАФИЗИКИ**

Введение	809
Глава I. Философия как философская проблема	813
§ 1. Философское противоречие: несомненное излишество и абсолютная необходимость	813
Глава II. Платон: открытие горизонта новой метафизики и границ философского дискурса посредством «второй навигации» (δευτεροζ ποιο υζ)	827
§ 1. Духовные упражнения (ασκησιζ, μελεταν) и философский образ жизни	827
§ 2. Смерть как трансцендирование в метафизику и способ получения философского знания. Философия как бегство от действительности (φυγη) и добровольное умирание	853
§ 3. Философия как трансцендирование в метафизику. Учение об идеях (ιδεα, ειδοζ)	860
§ 4. Учение о душе. Миф о летающей крылатой колеснице	875
Глава III. Великий Инквизитор: борьба против абсолютной свободы и метафизики вечности	891
§ 1. Великий Инквизитор: отрицание трансцендентности и метафизики вечности во имя земного благополучия	891
§ 2. Вавилонская башня: Великий Инквизитор против абсолютной свободы и социалистического устремления человечества	934
Глава IV. Философия культуры как рефлексия разума над миром человека	963
§ 1. Философское понятие культуры	963
§ 2. Культурология как интегративная система знания	967
§ 3. Понятие философии культуры	973
§ 4. Философия как философия культуры	980
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	987

Юрий Владимирович Петров

Философия человека

В оформлении книги использованы картины *М. Врубеля*

Редакторы *Н.И. Шидловская, Э.Д. Бербенец*

Верстка *Д.В. Фортес*

Налоговая льгота по К-ОКП ОК-005-93, код продукции 954240

Изд. лиц. ИД № 04000 от 12.02.2001. Подписано к печати 15.02.2002.
Формат 84 × 108 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Петербург».
Усл. п. л. 116,72. Уч.-изд. л. 130,72. Тираж 500 экз. Заказ № 1702.

ЗАО «Издательство научно-технической литературы»
634050, Томск, пр. Ленина, 34а, тел. (382-2) 53-33-35

ОГУП «Асиновская типография», г. Асино, ул. Проектная, 22

